

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ в СССР

1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ



ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
В СССР
В ПЯТИ ТОМАХ

ОТ РЕДАКЦИИ ПЕРВОГО ТОМА

В первом томе «Истории философии в СССР» рассматривается история философской и социологической мысли народов СССР с древнейших времен до последней трети XVIII в.

Том подготовили к печати и отредактировали: доктор философских наук В. Е. Евграфов (руководитель авторского коллектива), академик АН Таджикской ССР А. М. Богоутдинов, член-корреспондент АН СССР М. Т. Иовчук, доктора философских наук Ш. Ф. Мамедов, А. Н. Маслин, кандидаты философских наук М. Н. Пеунова, З. В. Смирнова, академик М. Н. Тихомиров, доктор философских наук И. Я. Щипанов.

Общая редакция тома проведена В. Е. Евграфовым, З. В. Смирновой, И. Я. Щипановым.

Главы первого тома написаны следующими авторами:

Предисловие ко всему изданию «Истории философии в СССР» — В. Е. Евграфов.

Глава I — В. Е. Евграфов и В. Ф. Пустарнаков.

Глава II, § 1 — В. К. Чалоян; § 2 — Ш. В. Хидашели.

Глава III — А. М. Богоутдинов и Ш. Ф. Мамедов.

Глава IV — М. Н. Тихомиров и М. В. Соколов (раздел об Иоанне Дамаскине, Иоанне экзархе Болгарском, «Изборниках» 1073 и 1076 гг.).

Глава V, § 1 — В. К. Чалоян; § 2 — Ш. В. Хидашели; § 3 — А. О. Маковельский, Ш. Ф. Мамедов, З. Рзакули-заде (о Ширвани), Д. Мустафаев (о Низами), Ш. Ю. Исмаилов (о Шабустари).

Глава VI — А. М. Богоутдинов, И. М. Муминов, Г. А. Чарыев, К. П. Бейсембиев.

Глава VII, § 1 — Н. С. Козлов; § 2 — В. Б. Кобрин; § 3 — Н. А. Казакова и Я. С. Лурье; § 4 — М. В. Соколов и И. М. Михайлова.

Глава VIII, § 1-3 — К. А. Алексютрович; § 4 — И. А. Мацявичюс.

Глава IX, § 1 — К. В. Шохин; § 2, 3 — М. Н. Пеунова и В. А. Пузиков (раздел о Полоцком).

Глава X — М. Т. Иовчук, Л. А. Петров.

Глава XI — Н. Ф. Уткина.

Глава XII, § 1, 3 — Б. М. Кедров; § 2 — Н. Ф. Уткина; § 4 — И. В. Кузнецов; § 5 — Г. С. Васецкий.

Глава XIII, § 1 — К. В. Шохин; § 2, 3 — А. А. Баженова.

Глава XIV, § 1 — В. Е. Евдокименко; § 2 — И. А. Табачников.

Глава XV, § 1 — Е. С. Прокошина; § 2 — Н. А. Алексютрович; § 3 — И. А. Мацявичус; § 4 — Н. С. Купчин; § 5 — Э. К. Дорошевич, А. А. Бирало.

Глава XVI — Эстония — Ю. Тедре, Л. Лооне, И. Саат; Латвия — П. И. Валескальн, Р. А. Пельше, М. К. Стенерманис.

Глава XVII — В. Н. Ермуратский.

Глава XVIII, § 1 — В. К. Чалоян; § 2 — Ш. В. Хидашели; § 3 — Ш. Ф. Мамедов и А. К. Закуев.

Глава XIX. А. Хачиров, Г. З. Калоев, Х. К. Цаллаев (Осетия), М. А. Абдуллаев (Дагестан); А. Т. Шортанов (Кабарда); А. Х. Хисматуллин (Татария); Г. С. Исмаилов (Башкирия); И. Д. Кузнецов (Чувашия); П. Д. Булин, Н. П. Крамина (Удмуртия); К. К. Васин, С. А. Коробов, Б. К. Рейндфельдт (Мария); П. И. Хадалов (Бурятия).

Глава XX, § 1, 4 — В. Ф. Пустарнаков; § 2 — В. Ф. Сырцов; § 3 — А. В. Сагадеев; § 5 — В. С. Скалон; § 6 — А. Г. Мысливченко; § 7, 8 — В. А. Малинин; § 9 — В. А. Шишкин (раздел об Индии) и В. Г. Буров.

Заключение к тому: В. Е. Евграфов, З. В. Смирнова, В. Ф. Пустарнаков.

В отдельных главах и разделах тома использованы материалы А. М. Агахи, М. Ю. Брайчевского, А. А. Брудного.

В работе по подготовке тома к печати и его научному редактированию участвовали В. А. Малинин, В. Ф. Пустарнаков, Н. Ф. Уткина.

Библиография к тому подготовлена А. П. Примаковским. Именной указатель Е. И. Дукельской.

Научно-организационную работу по тому вели Н. Ф. Уткина (ученый секретарь). Ц. М. Антонова.

Научно-вспомогательная работа по подготовке тома к изданию выполнена Ц. М. Антоновой, В. Н. Колосковым, Л. К. Медыниной, Н. Г. Чичериной, Т. Д. Митрофановой, О. Н. Дамена.

Авторы и редакторы просят присылать свои отзывы, замечания и пожелания по адресу: Москва, Г-19, Волхонка, 14, Институт философии АН СССР.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Обращение к философской мысли своего Отечества, к истории философии народов СССР — это осознанная потребность современного советского человека — строителя коммунистического общества, ибо, как учил В. И. Ленин, «коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество»¹.

Духовная культура советского общества впитывает в себя и перерабатывает лучшие достижения философской культуры прошлого всех народов, в том числе и народов нашей Родины.

Советским людям, особенно молодежи, важно знать, как наши предки мыслили, вырабатывали наиболее общие представления и понятия о самих себе и окружающем мире, как развивался закономерный поступательный процесс познания, какую роль сыграли в развитии философских знаний разные классы общества, как человеческая мысль искала истину, как эти искания привели в конце концов к распространению и победе марксистско-ленинской философии в нашей стране.

Задачей истории философии как науки является синтез опыта, накопленного человечеством в области философского познания, передающегося от поколения к поколению. Нельзя успешно идти вперед, не используя этого драгоценного богатства.

История философии народов СССР анализирует прошлое отечественной философской мысли, но ее выводы обращены к настоящему и будущему. Она помогает совершенствоваться и обогащать научное мировоззрение советских людей на основе обобщения новейших явлений общественной жизни и достижений науки. Она способствует всестороннему духовному развитию строителей коммунизма, повышает образованность и культуру народа.

Ценности, созданные народами в области философии, приобрели

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 305.

такое значение, что уже давно стали гордостью наций и одним из важнейших показателей духовного прогресса, просвещенности, свободолюбия. Изучение истории философии народов СССР развивает благородное чувство уважения к прогрессивному духовному наследию прошлых веков, приучает бережно хранить и развивать лучшие философские традиции народов. Оно содействует воспитанию трудящихся в духе советского патриотизма — глубокого и сильного чувства, в котором слились воедино горячая любовь к родной стране, уважение к революционным и лучшим национальным традициям народов, преданность социалистическому строю, великим идеалам Коммунистической партии. Борясь против национального нигилизма в отношении духовного наследия, Коммунистическая партия постоянно предостерегала против идеализации консервативных и реакционных элементов и сторон в национальных культурах прошлого.

Одновременно изучение истории философии народов СССР имеет важное значение для воспитания советских людей в духе социалистического интернационализма, уважения к другим народам, независимо от их расовой или национальной принадлежности. Советскому патриотизму органически присущ социалистический интернационализм, несовместимый с тенденциями к национальной ограниченности, в какой бы форме они ни проявлялись.

Философские традиции являются орудием борьбы двух непримиримых идеологий: коммунистической и буржуазной. Коммунистическая идеология в своей борьбе против буржуазной опирается на лучшие прогрессивные традиции человечества, в том числе и на прогрессивные традиции философской и социологической мысли народов СССР, разоблачает буржуазные фальсификации философского наследия. Защита лучших традиций народов СССР является для нас частью общего фронта идеологической борьбы против идеализма и религии, против любых форм политической и идейной реакции.

История философии народов СССР является частью всемирной истории философской мысли. Первоначально не только у древних греков, но и у народов Древнего Закавказья, Средней Азии, в Древней Руси философия означала любовь к знаниям, мудрость вообще и занималась изучением мира в целом, аккумулируя все другие еще не развившиеся отрывочные знания о явлениях природы и общества, представления о природе человека.

В дальнейшем, в связи с развитием общества, ростом производительных сил и развернувшимся процессом дифференциации научных знаний, от философии отпали медицина, юриспруденция, астрономия и другие конкретные области естествознания, исторические и экономические науки. Соответственно, предмет философии в процессе ее исторического развития менялся.

С XVII—XVIII столетий и особенно со времени Гегеля философия стала заниматься исследованием самых общих вопросов развития бытия и познания. В связи с указанными изменениями эволюционизировало и содержание истории философии. На различных этапах исторического развития философии предмет истории философии народов СССР также претерпевал существенные изменения.

Наиболее глубоко и всесторонне научные принципы истории философии как особой области знания, находящейся на стыке исторических и философских наук, обоснованы диалектическим и историческим материализмом, выражены в марксистско-ленинской концепции истории философии.

Марксистско-ленинская история философии изучает поступательное развитие философской мысли в конкретных формах ее исторического существования, борьбы материализма и идеализма за господство во всех сферах общественного сознания, борьбы диалектического и метафизического методов мышления за господство в самом процессе познания мира.

Поскольку борющиеся между собою материалистические и идеалистические учения применяли и развивали, конкретизировали свои принципы и методы в естественных науках, социологии, этике, эстетике, постольку научная история философии включает в себя, наряду с историей проблем онтологии, гносеологии и логики, историю развития философских идей в естествознании, историю социологических, этических и эстетических воззрений. В отличие от естественных наук социология, этика и эстетика являются в основе своей философскими науками.

Включение названных идей и воззрений в круг проблем, которые исследует история философии, имеет принципиальное значение. Исторический опыт показывает, что, как правило, в антагонистических формациях идеологии прогрессивных классов и общественных групп часто были лишены возможности открыто излагать свои философские идеи, вынуждены были развивать принципы своего мировоззрения в переписке, трудах по естествознанию, а прогрессивные социологические, эстетические и этические теории — в публицистических, литературно-критических статьях и трудах об искусстве, в художественных произведениях.

Передовую литературу своего времени Герцен считал «единственной трибуной», с которой русские мыслители развенчивали феодально-крепостнические порядки, утверждали идеи свободы, народности и гуманизма. «... В изящной словесности, да в критике на художественные произведения, — писал несколько категорично, но в основе правильно Писарев, — сосредоточилась вся сумма идей наших об обществе, о человеческой личности, о междучеловеческих, семейных и общественных отношениях:

у нас нет отдельно существующей нравственной философии, нет социальной науки, стало быть, всего этого надо искать в художественных произведениях»².

Марксистско-ленинская история философии включает в круг своего внимания произведения бесцензурной (в том числе и рукописной) литературы, в которых нашли свое выражение философские, социологические, этические и эстетические идеи угнетенных классов, особенно в периоды их освободительных движений.

Одной из важнейших задач марксистско-ленинской истории философии является изучение влияния философских идей на общественное развитие, прогресс науки и культуры.

* * * * *

Марксистско-ленинская история философии опирается на материалистическое понимание истории и диалектический метод. Согласно материалистическому пониманию истории, способ производства обуславливает социальные и духовные процессы жизни вообще и ему, следовательно, принадлежит *в конечном счете* определяющая роль в порождении и развитии общественного сознания, идеологии общества, его философских идей.

Одной из важнейших закономерностей исторического развития философии в условиях классовых обществ является его зависимость от классовой борьбы, от борьбы политических партий. В указанных условиях возникают не только определенные общественные отношения, но и определенные типы мировоззрений, выражающих коренные интересы тех или иных классов, социальных групп общества и являющихся оружием в их классовой борьбе. Исторический опыт всех стран решительно подтверждает вывод о классовом характере философских учений.

Наряду с процессами классовой борьбы в обществе на развитие философской мысли народов СССР оказывали влияние также часто весьма сложные процессы национального развития народов.

Открывая объективные, материальные основы всех общественных, в том числе и философских идей, классики марксизма-ленинизма вместе с тем неустанно указывали на присущую философской мысли, ее развитию относительную самостоятельность. Движение философской мысли, опосредованное материальными, классово-социальными потребностями, *непосредственно* рождается из предшествовавшего знания, опирается на учения, понятия, категории и формы мышления, выработанные предшествующей философской мыслью человечества.

На развитие философской мысли оказывают большое влияние другие формы общественного сознания. Воздействие естествозна-

² Д. И. Писарев Сочинения, т. 1, М., 1955, стр. 192.

ния на развитие материалистической философии Ф. Энгельс ставил рядом с влиянием промышленности. Не менее велико влияние политической идеологии на развитие философской мысли в классовых обществах, особенно в революционные эпохи. Обще-признано воздействие религии на формирование различных течений идеалистической философии. Общеизвестно влияние морали и искусства на философскую мысль во всех странах. При рассмотрении философских взглядов того или иного мыслителя исследователи нередко наталкиваются на «случайности» в его жизни, воспитании и т. д., которые также необходимо принимать во внимание, чтобы историко-философский процесс в целом, эволюцию и борьбу философских течений и направлений представить, не преуменьшая сложности и противоречивости процесса.

Развенчивая концепцию «экономического материализма» в истории философии, В. И. Ленин решительно осудил попытки В. Шулятикова выводить все философские учения и идеи нового времени *непосредственно* из материального производства и классовых интересов буржуазии и пролетариата.

Относительная самостоятельность философии от экономического базиса имеет своим источником преемственность в прогрессирующем развитии философских идей. С этим связано то, что страны экономически отсталые получали при определенных условиях возможность вырваться в области философии вперед, оставляя позади себя страны с более развитыми производительными силами. Так было в XVIII в. с Францией по отношению к Англии, на философию которой французы опирались, а затем в конце XVIII—XIX в. с Германией по отношению к первым двум. В конце XIX—XX в. ведущая роль в прогрессивном развитии научной философской мысли перешла к России, ставшей центром мирового революционного движения, родиной ленинизма, родиной Великой Октябрьской социалистической революции.

Одной из важнейших специфических закономерностей, в значительной мере определяющих структуру и внутреннюю логику исторического развития философии, является борьба двух основных партий в философии — материализма и идеализма. «Новейшая философия, — писал В. И. Ленин, — так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела... являются материализм и идеализм»³.

В противоположность апологетическому объективизму идеализма, пытающегося прикрыть мнимой беспартийностью или надпартийностью классовую сущность своего мировоззрения, марксистский материализм, учит Ленин, включает в себя партийность,

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 380.

обязывающую при всякой оценке событий становиться на точку зрения определенной общественной группы.

Весь многовековой опыт истории человечества свидетельствует, что борьба материализма и идеализма в условиях антагонистических классовых обществ столь же неизбежна, как и сама классовая борьба, и происходит независимо от того, желают или не желают признавать ее те или иные философы и философские школы. «Люди всегда были и всегда будут, — писал Ленин, — глупенькими жертвами обмана и самообмана в политике, пока они не научатся за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями разыскивать интересы тех или иных классов»⁴.

Признание марксизмом-ленинизмом принципа партийности философии органически связано с диалектико-материалистической теорией познания, вытекает из самого процесса отражения в сознании людей сложного, противоречивого поступательного развития объективной действительности в условиях существования антагонистических классов.

Исторический опыт всех стран показывает, что в общем процессе развития философии материалистические учения были ближе к объективной истине, чем идеалистические, и являлись, как правило, составной частью идеологии передовых, прогрессивных классов. Эти классы, верящие в свое будущее, кровно заинтересованы в познании объективной истины, ибо раскрытие законов развития общества помогает им бороться с исторически отжившими реакционными силами и успешно строить новое общество.

Что касается идеалистических учений, то и они не всегда являлись плодом человеческих заблуждений или сознательной апологии и фальсификацией действительности. В целом ряде идеалистических систем прошлого марксистско-ленинская история философии обнаруживает искания истины, постановку важных гносеологических и иных проблем и попытки их решения. При этом заблуждение мыслителя иногда оказывалось одним из путей к отысканию истины. Однако в целом, если брать весь длинный путь философского развития человечества, идеализм являлся мировоззрением преимущественно консервативных, реакционных сил общества. Классы, уже сыгравшие прогрессивную роль в истории и не имеющие будущего, бояться правды жизни, объективной истины, не заинтересованы в ее полном раскрытии, мешают познанию законов развития общества.

Сказанное не исключает того, что в определенные периоды истории сторонниками философских материалистических взглядов могли выступать и выступали отдельные идеологи эксплуата-

⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 47.

торских и даже господствующих классов, а философский идеализм проповедовали идеологи угнетенных, эксплуатируемых классов и даже некоторые революционные деятели.

Одной из важнейших закономерностей развития философской и социологической мысли каждого народа является ее взаимодействие с философской и общественной мыслью других народов и стран. Идеи связи народов СССР как между собою, так и с другими народами восходят еще к периоду ранних феодальных обществ IX—XII вв., активизируются в XVII—XVIII вв., когда в России сложилась абсолютная монархия, упрочиваются в XIX в. в период домонополистического капитализма, когда нормальным типом культурного развития являлись «национальные культуры», в каждой из которых шло развитие основных «двух культур» и миросозерцаний, соответственно основным классам капиталистического общества.

Империализм не только обострил главное противоречие эпохи — между буржуазией и пролетариатом, но и расколол общество на нации угнетающие и нации угнетенные, что, естественно, сказалось и на развитии философской мысли (и идеологии в целом).

Марксистско-ленинская история философии проникнута духом пролетарского интернационализма. Советские историки философии с глубоким уважением относятся к прогрессивному наследию философской мысли всех народов СССР, а равно и ко всему передовому, культурному наследию человечества. Они рассматривают ценные достижения общественной мысли прошлых веков, в том числе и философской, как общее достояние всех народов, как один из важнейших источников развития их демократической и социалистической культуры. Принцип партийности в области истории философии народов СССР обязывает быть непримиримым к буржуазному национализму, стремящемуся возвеличивать мыслителей одной или одних наций и принижать, а часто и третировать мыслителей других наций, а также и к буржуазному космополитизму, отрицающему вместе с национальным суверенитетом и какую-либо роль национальных условий и национальных особенностей в развитии философской мысли народов.

Марксистско-ленинская история философии исходит из того, что не «избранные», а все народы способны к развитию философской мысли и каждый из них, в зависимости от того, на каком этапе исторического развития он находится, в каких социально-исторических условиях он развивается, вносит свой вклад в сокровищницу философских знаний. В полном соответствии с исторической правдой она показывает действительный вклад больших и малых европейских и азиатских народов СССР в развитие философской мысли. При этом она, с одной стороны, подвергает

критике антинаучные и политически вредные концепции буржуазных националистов о «бесклассовости» их наций, о «едином потоке» в развитии их культур и т. д., их попытки под этим флагом обелить реакционные и контрреволюционные течения общественной мысли, ослабить единство трудящихся в их борьбе против эксплуататоров, а с другой стороны, обращает особое внимание на то, что в прошлом в области философской и социологической мысли сближало трудящиеся массы и мыслителей народов СССР.

Историческое развитие философской мысли человечества, в том числе и народов СССР, представляет из себя сложный и противоречивый процесс все более углубляющегося проникновения философской мысли в мир действительности, движения познания от явления к сущности, к раскрытию наиболее общих законов природы, общества и самого мышления. Как показывает исторический опыт, поступательное движение познания осуществляется не прямолинейно, а зигзагообразно, с отклонениями от истины. Процессу философского познания присуща не только борьба между материализмом и идеализмом, но и, часто неосознанная мыслителями, борьба между диалектикой и метафизикой.

В определенные периоды, характеризуемые большими историческими событиями и крупными научными открытиями, действие названных закономерностей приводило к важным изменениям в развитии философии. Научная история философии показывает, что развитие философского материализма шло от низших его форм к высшим, от наивного и стихийного материализма древних к метафизическому материализму XVII—XVIII вв. и от него к марксистскому диалектическому материализму. В России при переходе ее от феодализма к капитализму и в начальный период эпохи капитализма, когда развернулось освободительное движение, выражавшее интересы крестьянских масс, распространению диалектического материализма предшествовало возникновение и развитие материализма революционных демократов. Этот процесс в своеобразных исторических формах происходил в ряде других стран. Высшей формой материализма является диалектический материализм, обладающий особой динамичностью, развивающийся и обогащающийся на основе опыта общественного развития, мирового освободительного движения, развития науки.

История общественной мысли свидетельствует, что в области социологии развитие шло от неосознанных и нередко примитивных и разрозненных ненаучных, идеалистических представлений о явлениях общественной жизни к более прогрессивным и содержательным и от них — к научному материалистическому пониманию истории — историческому материализму, от социальных утопий, от мечты лучших умов человечества об обществе, в кото-

ром утвердятся свобода, равенство и братство людей, — к научному социализму и коммунизму, ставшему знаменем и целью освободительного движения рабочего класса и трудящихся масс.

В отдельные исторические периоды имело место прогрессивное развитие и философского идеализма в той мере, в какой идеализм отходил от прямого союза с религией и, хотя в извращенной форме, ставил важные вопросы, выдвинутые развитием общества и науки. Своей вершины идеализм достиг в диалектическом идеализме Гегеля, сыгравшем большую роль в подготовке диалектического материализма Маркса и Энгельса. Но после создания диалектического материализма философский идеализм в целом развивался и развивается по нисходящей линии. В конце XIX — начале XX в. идеализм всюду, в том числе и в России, обнаружил особенно сильно свою реакционную роль по отношению к общественному прогрессу вообще, а во многих случаях враждебную и контрреволюционную роль не только по отношению к социалистическому движению революционного пролетариата, но и к демократическому движению народных масс.

Великая Октябрьская социалистическая революция, приведшая к установлению в стране власти рабочих и крестьян, положила конец господству буржуазной идеалистической философии в нашей стране.

Классики марксизма-ленинизма всегда настаивали на конкретно-историческом подходе к изучению явлений идеологической жизни, в том числе проблем истории философии. Конкретно-исторический подход — это не случайное и субъективное требование. Философские учения и системы развиваются в пределах определенной общественно-экономической формации, а при переходе к другой, более высокой формации, либо утрачивают свое значение совсем, либо видоизменяются в своем существенном содержании и иначе связываются с действительностью, т. е. имеют конкретно-историческое содержание. Историческим характером философских учений и обусловлен конкретно-исторический подход к философским воззрениям прошлого.

Еще молодой Маркс поразительно верно подметил, что «*критический момент при изложении исторической философии безусловно необходим для того, чтобы привести научное изложение системы в связь с ее историческим существованием*»⁵. О необходимости конкретно-исторического подхода к любым философским, социологическим и т. п. учениям постоянно напоминал марк-

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. I, М.—Л., 1928, стр. 499. Из подготовительных работ по истории эпикурейской, стоической и скептической философии. Из тетради седьмой. 1839—1841 гг.

систам Ленин. «Весь дух марксизма, вся его система, — учил Ленин, — требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»⁶.

Признание этих принципов и умение применять их в историко-философских исследованиях является великим преимуществом марксистско-ленинской истории философии перед любыми другими историко-философскими концепциями. Они позволяют выявлять классовую природу, давать наиболее точную оценку тем или иным философским учениям и осуществлять их типизацию, столь необходимую, например, при исследовании философской мысли народов СССР в XIX—начале XX в., когда в ней существовало множество школ, систем и течений. И, наоборот, отступление от данных принципов ведет к догматизму и субъективизму в истории философии, к упрощенчеству, вульгаризаторству и модернизации, к игнорированию качественного своеобразия философских учений, различия между ними, к омертвелым схемам в истории философии.

Конкретно-исторический подход избавляет марксистского исследователя от субъективистских оценок в характеристике прошлых воззрений, от попыток «ухудшить» или «улучшить» их историю, позволяет дать им анализ и критическую научную оценку с последовательных позиций марксизма-ленинизма.

Ленин учил, что о заслугах тех или иных мыслителей надо судить не по тому, чего они не дали в сравнении с требованиями позднейшей эпохи, а по тому, что они внесли нового в сравнении со своими предшественниками.

Такой подход к философскому наследию прошлого не имеет ничего общего с подходом архивариуса. Научная история философии народов СССР проникнута историчностью и вместе с тем ей присуще острое ощущение современности. Она бережно сохраняет и отражает все жизненное, плодотворное, выдающееся из прошлого и вместе с тем показывает создание нового и еще более величественного в истории человеческого мышления, качественно нового философского знания, каким является философия марксизма-ленинизма.

Свою задачу история философии народов СССР видит не только в описании правильно отобранных для изучения фактов и событий философской жизни минувших поколений, но и в научном обобщении эмпирического материала, его оценке. Исторический опыт познания учит, что эмпирический подход к познанию, непонимание диалектики чувственного и рационального, конкретного и общего в познании не раз приводило не только чужавшихся

политики мыслителей, но нередко и революционеров к недоверию к философской науке, на позицию позитивизма и субъективизма. Так случилось, например, с виднейшим идеологом революционного народничества в России П. Н. Ткачевым.

Основоположники диалектического материализма неоднократно предостерегали против неправильного применения абстракций в процессе переработки и обобщения эмпирических данных истории. «Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев»⁷. Так писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии».

Ленин постоянно учил, что материалистическое понимание истории и марксистский диалектический метод — это не абстрактные схемы, а путь к научному познанию общественного развития во всей его цельности как единого, закономерного во всей громадной разносторонности и противоречивости процесса.

* * * * *

Будучи составной частью идеологической надстройки общества, возвышающейся над экономическим базисом и зависимой в конечном счете от последнего, философия народов СССР в своем развитии проходила те же основные ступени, что и само общество как живой социальный организм.

Сами общественно-экономические формации не отделены друг от друга китайской стеной, их соединяют переходные периоды, оказывающие очень большое влияние на развитие философской мысли, на характер борющихся философских направлений, их преемственность. Внутри каждой общественной формации имеются свои ступени, что марксистско-ленинская история философии также принимает во внимание при изучении главных тенденций и направлений в развитии философии.

Из всех народов, населяющих нынешнюю территорию СССР, пережили в своем историческом развитии стадию рабовладельческого общества, как правило, народы Закавказья (грузины, армяне и азербайджанцы) и Средней Азии (таджики и узбеки). Славянские и все остальные народы нашей страны перешли от первобытнородового строя к феодализму, минуя стадию рабовладельческого общества, как самостоятельной общественно-экономической формации. Но так как каких-либо литературных источников о развитии философской мысли народов Средней Азии и

и вкратце о декабристах: Пашаеве, Славянофилах, Герцене, Белинском, Добролюбова и т. д. В некото-

Закавказья в эпоху рабовладельческого строя не сохранилось, а первые сведения о зарождении философской мысли относятся к периоду формирования и утверждения феодализма, то можно различать в истории философии русского и многих других народов СССР следующие крупные периоды:

- 1) философская мысль в период становления и развития феодализма;
- 2) философская мысль в период разложения феодально-крепостнических отношений и перехода к капитализму;
- 3) философия в период монополистического капитализма;
- 4) философия эпохи империализма (до Октября 1917 г.);
- 5) философия в период построения социализма и перехода к коммунизму.

Некоторые из народов СССР перешли от феодализма и даже родового строя непосредственно к социализму, минуя развитие капитализма как общественно-экономической формации.

Каждому из указанных крупных периодов истории философской мысли в настоящем издании посвящается специальный том.

* * * * *

Работы по исследованию истории философской мысли народов нашей страны в целом или отдельных ее периодов были предприняты в России еще в первой половине XIX столетия. Тогда же наметились и основные противоположные концепции в понимании историко-философского процесса.

Религиозно-феодалная концепция нашла свое выражение в книге архимандрита Гавриила «История философии»⁸. Дворянско-буржуазные концепции истории русской философии получили разработку в трудах философов-идеалистов главным образом в последней четверти XIX и начале XX в.⁹⁻¹¹ В них рассматривались по существу только идеалистические учения. В материализме эти философы не находили (и не желали находить) никакого научного содержания. В истории русской философии, утверждали они, безраздельно господствовали религиозно-идеалистические, созерцательно-мистические течения. Материалисти-

⁸ Гавриил (Воскресенский). История философии архимандрита Гавриила, ч. 1—6. Казань, 1839—1840. Ч. 6 — История русской философии.

⁹⁻¹¹ См.: А. И. Введенский. Судьбы философии в России. М., 1898; Е. А. Вобров. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1900; П. Н. Миллюков. Главные течения русской исторической мысли. СПб., 1913; Э. А. Радлов. Очерк истории русской философии. Пг., 1920; Г. Г. Шпет. Очерк истории философии в России. М., 1920.

ческой традиции в России не было, а материалистические теории второй половины XIX в. заимствованы у Запада, не имеют самобытных корней и чужды «природной» религиозности «русской души». Эти взгляды отстаивались Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и другими «веховцами», а в современный период их пытались обосновать за рубежом белоэмигранты Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский и другие, а также многочисленные «специалисты» по русской общественной и философской мысли в капиталистических странах.

Известный научный интерес представляют исследования историков русской литературы, стоявших на либеральных или буржуазно-демократических позициях, А. Н. Пыпина, С. А. Венгерова, П. Н. Сакулина и др.

Идеалистическое понимание ими историко-философского процесса научно несостоятельно и давно уже опровергнуто в марксистской литературе. Вместе с тем в их трудах содержатся большой документальный материал, а в ряде случаев и верные оценки и суждения, относящиеся главным образом к эволюции русской идеалистической мысли.

В середине XIX в. сложилась и другая, прогрессивная, линия в истории философии, восходящая к трудам А. И. Герцена, Н. П. Огарева, В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова. Они рассмотрели некоторые философские и социологические учения в России XVIII и первой половины XIX в. с революционно-демократических позиций. Особенно велико значение в этом отношении произведений «Былое и думы» и «О развитии революционных идей в России» А. И. Герцена и «Очерков гоголевского периода в русской литературе» Н. Г. Чернышевского. В трудах великих революционных демократов дана характеристика и оценка Радищева и декабристов и других представителей русской революционной мысли, шеллингизма и гегельянства, западничества и славянофильства, неокантианства и других течений идеалистической философии.

Историко-философская концепция великих русских революционных демократов противостояла дворянско-буржуазным историко-философским концепциям.

Марксистская история философии народов СССР создавалась в России одновременно с распространением марксизма и применением его идей к общественным отношениям и общественной мысли в России. Большую роль в становлении и развитии научной истории философии сыграли работы Г. В. Плеханова «Социализм и политическая борьба», «Наши разногласия», «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «Н. Г. Чернышевский» и многочисленные статьи о декабристах, Чаадаеве, славянофилах, Герцене, Белинском, Добролюбова и т. д. В некото-

рых из этих работ, а также в его обобщающем (и незавершенном) труде «История русской общественной мысли» содержатся ошибочные утверждения относительно русского исторического процесса и развития философских идей в России.

Новый этап в разработке научной истории русской философии и истории философии народов СССР представлен трудами В. И. Ленина. Основатель и вождь Коммунистической партии В. И. Ленин постоянно обращался к анализу передовой общественной и философской мысли России, отстаивая ее демократические, материалистические и диалектические традиции от искажений в буржуазной и мелкобуржуазной литературе.

В трудах Ленина даны непревзойденные по научной глубине оценки Радищева, декабристов, Герцена, Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Салтыкова-Щедрина, Льва Толстого, идеологии народничества, «легального марксизма», неокантианства, махизма и других идеалистических течений. Большую ценность представляют высказывания В. И. Ленина о необходимости изучения фольклора и бесцензурной рукописной литературы с целью выявления в них мировоззрения народных масс в разные исторические эпохи.

Победа социалистической революции привела в движение широчайшие народные массы, обострила их политическое сознание и духовные запросы. В условиях неимоверных трудностей стране предстояло приступить, как это гениально предвидел Ленин, к осуществлению культурной революции. Для уяснения важной роли истории философии народов СССР большое значение имела борьба Ленина против левосектантской позиции деятелей Пролеткульта, призывавших к созданию новой «пролетарской культуры» на развалинах старой. Решительно осуждая эти взгляды, он писал в 1920 г.: «Марксизм завоевал себе свое всемирно-историческое значение как идеологии революционного пролетариата тем, что марксизм отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры»¹².

Важнейшее значение для понимания и научной разработки истории отечественной философии имела программная статья В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», опубликованная в 1922 г. в журнале «Под знаменем марксизма». В ней В. И. Ленин указал на необходимость использования в борьбе с философской реакцией и философскими предрассудками так называемого «образованного общества» прогрессивных традиций общественной мысли и, в частности, «солидной мате-

¹² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 337

риалистической традиции в России». В. И. Ленин назвал имена наиболее выдающихся ее представителей — Чернышевского и Плеханова, подчеркивая этим преемственную связь марксизма в России с предшествующей революционной русской философской мыслью.

Предметом особого внимания В. И. Ленина всегда была марксистская философская мысль, ее история, ее распространение и развитие в различных странах и, естественно, в России. В лице Ленина история выдвинула самого решительного и последовательного защитника и продолжателя диалектического и исторического материализма Маркса и Энгельса. Его гениальные произведения «Материализм и эмпириокритицизм», «Карл Маркс», «Три источника и три составных части марксизма», «Исторические судьбы марксизма», «Философские тетради», «Государство и революция», «О значении воинствующего материализма» и многие другие знаменовали собой новый этап в развитии марксистской философии и ее истории, в том числе ее истории в России и СССР.

Марксистское учение нашло самую благоприятную почву в рабочем движении России. Россия уже в конце XIX—начале XX в. стала самым сильным очагом революционного марксизма и его философской теории.

«Марксизм, — писал В. И. Ленин, — как единственно правильную революционную теорию, Россия поистине *выстрадала* полувековой историей неслыханных мук и жертв, невиданного революционного героизма, невероятной энергии и беззаветности исканий, обучения, испытания на практике, разочарований, проверки, сопоставления опыта Европы»¹³.

Последующее развитие научной истории философии в нашей стране в советский период опиралось на идеи и положения, содержащиеся в работах К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина.

Разработка истории домарксистской и марксистско-ленинской философии советскими учеными началась вскоре после победы Великой Октябрьской социалистической революции. За полстолетия своего развития советская историко-философская наука добилась значительных успехов. Она показала закономерный характер банкротства буржуазно-помещичьей идеалистической философии в нашей стране.

Исследованиями советских ученых по существу создана во многих своих аспектах научная история русской философии. На большом фактическом материале показана богатая философская культура русского народа, подтверждена мысль Ленина о солидной материалистической традиции в России и ее роли в освободи-

¹³ Там же, стр. 8.

тельном движении, проанализирована глубокая органическая связь русской материалистической философии и естествознания. В ряде случаев прослежено влияние западноевропейского демократического и социалистического движения и общественной мысли на русскую мысль. Сделан большой шаг в исследовании реалистической эстетики революционных демократов и показано ее значение для эстетики социалистического реализма и т. д. Осуществлены многочисленные издания произведений и сочинений выдающихся мыслителей прошлого.

В советский период созданы ценные исследования по истории философской мысли многих народов нашей страны, являющиеся нередко вообще первыми научными исследованиями в этой области в истории общественной мысли¹⁴.

Для советской эпохи особенно знаменательны выдающиеся достижения в публикации источников и исследовании истории марксистско-ленинской философии. Выпущены в свет два собрания Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, пять изданий Сочинений В. И. Ленина. Изданы Сочинения Г. В. Плеханова, избранные произведения многих других марксистов нашей страны.

За прошедшие полвека советские ученые создали серьезные научные исследования по истории марксистской философии и ее ленинского этапа, проследили дальнейшее развитие философии марксизма-ленинизма Коммунистической партией Советского Союза и другими марксистско-ленинскими партиями применительно к строительству социализма и коммунизма, новым условиям пролетарско-социалистического, национально-освободительного и других демократических движений народных масс современной эпохи, а также применительно к научно-технической революции. За минувшие полвека были отражены многочисленные атаки на ленинизм со стороны буржуазных философов, различного толка реформистов, ревизионистов и догматиков. Особенно большой размах указанные исследования получили после XX съезда КПСС в процессе критики и преодоления последствий культа личности в идеологической жизни, в различных областях философского знания¹⁵.

Настоящее пятитомное издание «Истории философии в СССР» призвано подвести итоги большой научно-исследователь-

¹⁴ Положительную роль в разработке истории философии народов СССР сыграли «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», вышедшие в двух томах в 1955—1956 гг., хотя в этом труде и содержится ряд недостатков.

¹⁵ Из наиболее крупных обобщающих трудов по истории марксистской философии и ее ленинского этапа, созданных после XX съезда КПСС, следует выделить III—VI тома «Истории философии».

ской работы по изучению истории философии в СССР за полвека развития советской философской науки, обобщить результаты созданных советскими и прогрессивными зарубежными историками философии конкретных монографических исследований, дать в основных чертах целостную картину развития философской мысли народов нашей страны с древнейших времен до начала последней трети XX века.

Подготовка «Истории философии в СССР» потребовала пересмотра некоторых устаревших представлений, выработки на основе принципов марксистско-ленинской методологии научного исследования более всестороннего и глубокого подхода, позволяющего полнее и правильнее судить о тех или иных событиях философской жизни прошлого.

Ряд важных страниц истории философии народов СССР еще не подвергся монографическому исследованию. Поэтому при подготовке «Истории философии в СССР» авторскому коллективу пришлось провести значительную исследовательскую работу, опираясь нередко на новые, ранее неизвестные или малоизвестные источники.

Это относится в особенности к освещению русской философской и социологической мысли X—XVII столетий, различных течений идеалистической философии XIX—начала XX в., философии и социологии народничества, к оценке некоторых периодов в истории советской философской науки.

В процессе подготовки «Истории философии в СССР» авторский коллектив учел результаты дискуссий и обсуждений по проблемам истории отечественной философии. Не по всем из них удалось найти исчерпывающие решения. По ряду важных проблем, как это показал состоявшийся в конце февраля—начале марта 1967 г. в Москве всесоюзный симпозиум по проблемам истории философии и ее ленинского этапа, еще нет единства мнений среди советских историков философии народов СССР. Авторский коллектив настоящего труда стремился выявить еще нерешенные вопросы для их дальнейшего исследования.

Подготовка к изданию «Истории философии в СССР» осуществлена Институтом философии АН СССР и философским факультетом Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова совместно с другими научными учреждениями страны: Институтом философии АН Украинской ССР, Институтом философии и права АН Белорусской ССР, Институтом философии АН Грузинской ССР, Сектором философии и права АН Армянской ССР, Сектором философии АН Азербайджанской ССР, Институтом философии и права АН Казахской ССР, Институтом философии и права АН Узбекской ССР, Отделом философии и права АН Киргизской ССР, Отделом философии АН Тад-

жикской ССР, Отделом философии и права АН Туркменской ССР, Сектором философии Института истории АН Молдавской ССР, Институтом истории АН Эстонской ССР, Сектором истории АН Литовской ССР, Сектором философии Института истории АН Латвийской ССР.

В подготовке данного издания приняли также активное участие видные ученые Ленинградского, Ростовского, Иркутского, Уральского, Белорусского, Азербайджанского, Латвийского, Молдавского и других государственных университетов, а также научных учреждений и высших учебных заведений автономных республик РСФСР.

Координация всей работы названных научных учреждений и учебных заведений по подготовке «Истории философии в СССР» проведена Сектором истории философии в СССР Института философии АН СССР.

Г Л А В А П Е Р В А Я

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ НАРОДОВ СССР В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ФЕОДАЛИЗМА

Первый том «Истории философии в СССР» освещает развитие философской и социологической мысли народов Советского Союза в эпоху становления и развития феодальных общественных отношений.

1

Исторические предпосылки

В различных районах нашей Родины феодализм сформировался не на одинаковой исторической основе. До его возникновения в Закавказье и Средней Азии существовал ряд рабовладельческих государств, являвшихся частью древнего рабовладельческого мира. Наряду с ними на указанных землях было много племен, сохранявших первобытнообщинный строй. Становление феодальных отношений в этих районах нашей родины происходило на основе распада и рабовладельческого и первобытнообщинного строя. В Армении, Грузии, Азербайджане формирование феодализма происходило примерно в IV—VI вв.

В Средней Азии в течение IV—IX вв. возник ряд феодальных государств (крупнейшим из них был Хорезм), но процесс феодализации здесь усложнялся почти не прекращавшимися завоеваниями складывавшихся новых государств. В жизни кочевых племен киргизов, казахов и в этот период и много позже продолжал господствовать первобытнородовый строй.

Славяне, народы Прибалтики, Поволжья и другие перешли от первобытнообщинного строя к феодализму, миновав в основном стадию рабовладельческого общества.

Многовековое развитие восточнославянских племен на землях нашей родины привело к созданию в IX в. Киевской Руси — могучего единого древнерусского государства, игравшего важную роль в мировой системе раннего феодализма. Его существование было одним из важнейших исторических событий той эпохи.

Восточнее Киевской Руси сложились в качестве крупных феодальных государств Хазарский каганат, просуществовавший до середины X в., и Волжская Болгария, исчезнувшая во время татарского нашествия.

В XI—XIII вв. вступили на путь феодализма издавна связанные с Русью народы Прибалтики — эсты, латыши и литовцы.

Совпадение во времени двух процессов — распада рабовладельческого строя на юге и разложения первобытнообщинных отношений на севере нашей страны — обусловило развитие феодализма на широкой основе и на огромной территории.

С ростом производительных сил усиливалась феодальная эксплуатация, углублялись классовые противоречия феодального общества, что вызывало в свою очередь сопротивление со стороны крестьян и ремесленников. Их классовая борьба не прекращалась на протяжении всей эпохи феодализма, была направлена прежде всего против землевладельцев и имела своей непосредственной целью отстоять положение крестьян и ремесленников в качестве мелких собственников.

Широко распространенной формой сопротивления крестьянства в эпоху феодализма являлся отказ от выполнения тех или иных требований помещиков (например, невыход на барщину), нарушение каких-либо запретов, предписаний закона и т. д. Более высокой формой сопротивления и по существу зачатком классовой борьбы было бегство крестьян от помещиков. В России эта форма борьбы широко применялась крестьянами в период, пока не сложилось самодержавие.

Массовые стихийные восстания и бунты в жизни средневековой деревни были сравнительно редким явлением, хотя потенциальная их возможность существовала на всем протяжении феодализма. В период раннего феодализма в различных районах нашей страны прокатилась волна восстаний *свободных общинников* против феодализации, но по мере завершения формирования феодального общественного строя эта развитая форма борьбы уступает свое место низшим — частичному сопротивлению и побегам.

В России эпоха массовых крестьянских восстаний при феодализме началась лишь со второй половины XVI в., и они были в значительной степени обусловлены введением крепостного права, неизмеримо более жестокого, чем это было в феодальных государствах Западной Европы.

Классовая борьба в эпоху феодализма была направлена не только против феодалов-землевладельцев, но также и против богатой городской верхушки и особенно той ее части, которая занималась ростовщичеством. Фигура ростовщика была необходимой и вместе с тем мрачной фигурой феодального общества. Трудовой народ был полон ненависти к ростовщикам. Литература, социологические и этические концепции эпохи феодализма, сколько-нибудь отражавшие настроения народных масс, содержали в себе протест против действий ростовщиков и их образа жизни. Однако восстания ремесленников и плебейства против ростовщиков и против богатой городской верхушки — владельцев крупных торговых предприятий и ремесленных мастерских — самостоятельной роли в классовой борьбе средневековья не играли. Их возникновение и тем более значение зависели в тот или иной период от грозной атмосферы и мощи крестьянской борьбы.

Одной из особенностей феодальной формации у многих народов СССР являлось то, что господству крупного феодального землевладения противостояла сельская крестьянская община, которая, как отмечал Энгельс, сохранялась на протяжении всех средних веков в тяжелой беспрестанной борьбе с землевладельческим дворянством. Особая живучесть родовой, а затем и сельской общины на Руси и у некоторых других народов в значительной мере способствовала замедлению процесса развития феодальных отношений, что отражалось и на развитии философской и социологической мысли. Огромное влияние на характер философской и социологической мысли нашей страны оказали также специфические особенности формирования их государственности, теснейшим образом связанные с многочисленными нашествиями внешних врагов, с борьбой народов СССР за свою государственную и национальную независимость.

Особенно большие и многовековые испытания выпали на долю многих народов СССР в связи с татаро-монгольскими нашествиями. На обширных землях нашей родины установилось татаро-монгольское иго, которое, по словам К. Маркса, не только давило, но оскорбляло и истощало самую душу народа, ставшего его жертвой. Оно продолжалось на Руси свыше 250 лет и, кроме того, ей понадобилось еще 200 лет для отражения набегов турецко-татарских завоевателей. Отрицательные последствия татаро-монгольских завоеваний давали о себе знать на протяжении многих веков. В борьбе с татаро-монгольским игом, немецкими и шведскими захватчиками крепло национальное самосознание русского и других народов нашей родины, что нашло свое выражение и в развитии философской и социологической мысли.

Борьба с иноземными захватчиками ускоряла подготовленный созревaniem социально-экономических предпосылок процесс

ликвидации феодальной раздробленности на Руси и создания единого государства. Поскольку в его состав вошли тогда многие народности Севера и Поволжья, издавна связанные с русским народом общностью исторического развития, постольку Россия стала многонациональным государством.

По-другому сложилась в XIV—XVI вв. судьба украинского и белорусского народов в отношении государственности. Лишившись непосредственной поддержки восточнорусских княжеств, занятых борьбой против татаро-монгольского нашествия, значительная часть южнорусских (украинских) земель и западнорусские (белорусские) земли подпали под власть литовских князей и в XIV в. оказались в составе Великого Княжества Литовского, которое, в свою очередь, в XVI в. было поглощено Польшей, став составной частью Речи Посполитой. Лишь в середине XVII в. Украина воссоединилась с Россией. Несколько позднее, в результате разделов Речи Посполитой, вошла в состав Русского государства и Белоруссия.

Объединение в одном государстве трех братских народов, связанных общностью кровного родства, языка, культуры, верований и обычаев, сыграло объективно весьма прогрессивную роль в их истории и явилось мощным стимулом развития их философской и социологической мысли.

Еще более сложным и трудным оказался исторический путь у других народов СССР. Начиная с XVI в., когда еще на каждом шагу были видны тяжелые разрушительные последствия татаро-монгольского ига, на народы Средней Азии и Закавказья обрушились нашествия новых завоевателей. Вслед за монголами Азербайджан, Грузию и Армению, народы Северного Кавказа терзали турки. Под турецкое иго подпала Молдавия. Присоединение этих народов к России, хотя и не избавило их от национального и социального гнета со стороны царского самодержавия, но, в конечном счете, объективно сыграло прогрессивную роль.

Если в ранние века политические, культурные и идейно-философские связи между народами нашей страны были за немногими исключениями сравнительно слабыми, то в ходе развития России как многонационального государства эти связи, несмотря на многие противодействующие факторы, значительно упрочились. Развитие философской и социологической мысли народов России все более подпадало под действие причин, вытекающих из факта совместной жизни народов в одном государстве.

Сближение трудящихся масс угнетенных царизмом народов, а в дальнейшем и объединение вокруг рабочего класса России, привели к самым благотворным результатам — к свержению царизма, а затем и империализма в 1917 г., к полной ликвидации национального и социального гнета, к дружбе народов СССР.

2

Основные направления и особенности развития философской и социологической мысли в период утверждения и развития феодализма

Общей закономерностью идейной жизни феодального общества у всех народов СССР, как и у других народов, является господство религиозного мировоззрения. Опираясь на исторический опыт стран католического мира, Энгельс неоднократно указывал, что мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическим, «церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением церкви»¹.

Господство религиозного мировоззрения в духовной жизни общества было столь сильным, что не только оппозиционные, но и революционные выступления против феодализма неизбежно принимали религиозную форму. «Революционная оппозиция феодализму, — писал Энгельс, — проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»².

В полном согласии с Энгельсом, опираясь на затронутому вопросу на факты, относящиеся и к русскому средневековью, В. И. Ленин писал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития, а не одной России»³.

В течение всей эпохи феодализма трудящиеся массы, будучи обременены непосильным трудом на своих эксплуататоров, подавленные феодальным, нередко и чужеземным гнетом, лишённые какой бы то ни было политической организации, благ просвещения и культуры, естественно, находились во власти религиозных представлений о человеке и окружающем его мире.

Зарождавшиеся в недрах феодализма элементы буржуазного общества были заинтересованы в развитии науки и научного объяснения действительности, но они были еще очень слабы, особенно на первых этапах феодализма. В этих условиях даже самые смелые мыслители из прогрессивных слоев феодального общества редко отваживались на открытую критику основ рели-

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 495.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 361.

3 В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 228.

гиозной идеологии, а пытались главным образом ограничить роль религии в познании мира.

Поэтому не только по форме, но в значительной степени и по своему содержанию, борьба прогрессивных и реакционных философских идей в эпоху утверждения и развития феодализма проходила у народов СССР между господствующей религиозно-идеалистической философией, с одной стороны, и еретическими и другими оппозиционными по отношению к ней, в той или иной степени рационалистическими течениями, с другой стороны, как правило, в общих рамках религиозного мировоззрения. Естественно также, что сами конкретно-исторические условия, в которых развивалась духовная жизнь феодального общества у народов СССР, выдвигала на первый план в качестве философских идеологов образованных людей, главным образом, из высшего и низшего духовенства (монахи, священники, епископы и т. д.).

Философия как особая, самостоятельная форма общественного сознания, указывает Маркс, есть продукт позднего времени. «Философия, — писал он, — сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»⁴.

Факт господства церкви и религиозного мировоззрения в духовной жизни феодального общества отнюдь не означает, что период феодализма был перерывом в истории человечества, сплошным регрессом в развитии образованности, культуры и науки.

Проследив путь философской мысли от эпохи наивно-материалистических и диалектических систем древних греков до эпохи возникновения диалектического материализма, между которыми «лежит более двух тысячелетий идеалистического по существу мировоззрения», Энгельс подчеркнул, что речь идет «отнюдь не о простом отбрасывании всего идейного содержания этих двух тысячелетий, а о критике его, о вышелушпании результатов, добытых в рамках ложной, но для своего времени и для самого хода развития неизбежной идеалистической формы, из этой преходящей формы»⁵.

Методологические принципы, сформулированные Марксом, Энгельсом и Лениным применительно к вопросу об идейном наследии эпохи феодализма, являются исходными принципами изучения философской и социологической мысли народов СССР рассматриваемой эпохи.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 26, ч. 1, стр. 23.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 513.

Из всех народов, живших в древнейшие времена на территории СССР, философская мысль исторически зародилась раньше у народов Закавказья и Средней Азии, примерно в V—IX вв. Эти народы в своем историческом развитии прошли стадию рабовладельческого общества и при формировании и утверждении феодальной идеологии опирались на идеологию, в том числе на философскую мысль рабовладельческого общества. Народы Армении и Грузии испытали непосредственно влияние философских идей античности и эллинизма.

У русского и других народов СССР, не прошедших рабовладельческой стадии развития, философская мысль появилась позднее, в IX—XI вв.

Основным источником формирования философских идей у народов СССР была их, ранее возникшая, общественная мысль, порожденная условиями развития материального производства и классовой борьбы, политическим строем, влиянием местных религиозных идеологий и т. д. Вместе с тем исключительно важную роль в становлении и развитии философской мысли, в выработке понятий, категорий и законов логического мышления сыграли учения античных мыслителей, проникавшие к нашим предкам отчасти непосредственно, но, главным образом, вместе с мировыми религиями. Многие народы нашей Родины античное наследие усваивали первоначально через Византию — важнейший культурный и идеологический центр средних веков. Поэтому вполне правомерно утверждать, что наследниками античной культуры являются не только народы Западной Европы, арабского Востока, но и нашей страны.

Распространение христианства в Грузии, Армении, на Руси, в Молдавии, Прибалтике и ислама в Средней Азии и Азербайджане обычно влекло за собой письменность, а с нею вместе были восприняты многие элементы античной культуры. Но очень часто элементы античной культуры вступали в противоречие с официальной господствующей религией. Христианизация и мусульманизация знаменовали утверждение новых феодальных социально-экономических и политических основ общества и нового феодального мировоззрения, враждебного обычаям и верованиям «языческой» эпохи. Остатки «язычества» были у многих народов нашей страны одним из существенных факторов, противодействовавших господствующему мировоззрению.

Наконец, сами господствующие религии были внутренне противоречивыми. Признание непогрешимости официальной церкви было одним из устоев средневекового мировоззрения, а всякое сомнение в этом объявлялось тягчайшим преступлением, «ересью». Естественнанаучные представления и идеи, противоречившие божественному писанию, подвергались преследованиям.

Господствовавшая религия приучала ум к схоластическим ухищрениям в поисках различных доказательств для различных версий «обоснования» внутренне противоречивых догм «священного» писания.

Внутренняя неоднородность и противоречивость мыслительного материала эпохи феодализма была одной из важных идеологических предпосылок развития философской и социологической мысли.

В условиях безраздельного господства теологии, когда философия еще не сложилась как самостоятельная область общественного сознания, развитие взглядов по коренным проблемам бытия и познания принимало специфически средневековые формы. Как и у других народов, в философской мысли народов СССР основной вопрос философии в средние века вставал нередко в форме острой для церковников проблемы: был ли создан мир богом, или он существует от века? Поэтому и борьба материализма и идеализма — двух основных линий в философии — принимала в этот период специфические формы. Она выражалась, в частности, в борьбе христианских, исламистских и иных писателей-богословов со взглядами античных материалистов на проблему мироздания. Образованным людям большинства народов СССР в общей форме были известны уже в период раннего феодализма основные варианты решения основного вопроса философии в том виде, как он был представлен в древнегреческой философии — от материализма Фалеса до объективного идеализма Платона и колебавшегося между материализмом и идеализмом Аристотеля.

Элементы свободомыслия, а в ряде случаев и материализма, возникали также в связи с различными интерпретациями проблемы дуализма тела и души, в ходе которых даже богословские писатели вынуждены были делать уступки стихийному материализму в уяснении зависимости души от тела, уступки, приводившие объективно к отрицанию тезиса о сверхъестественной сущности души.

Большое развитие и широкое распространение получил у многих народов СССР в эпоху расцвета феодализма пантеизм. Пантеистами были Руставели (Грузия), Навои (Средняя Азия), Махмуд Шабустари (Азербайджан). Их пантеизм, рассматривающий бога как совокупность законов природы, растворяющий бога в природе, включал в себя элементы материалистического миропонимания. Но в форме пантеизма выражалось нередко и идеалистическое мировоззрение. Идеализм, выраженный в форме пантеизма, считал мир проявлением божественной силы, допускал поглощение мира божеством. Такого рода пантеизм проповедовался, например, некоторыми представителями широко распро-

страненного в Азербайджане и Средней Азии весьма сложного и противоречивого течения суфизма.

В настоящем томе приведены произведения, в которых выражены идеи наивного, стихийного и в сущности материалистического пантеизма народных низов, возникшего на основе постоянного общения людей труда с природой. Одним из широко распространенных произведений народной мудрости на Руси в период средневековья является «Голубиная книга» с ее идеями наивного пантеизма.

Развитие прогрессивных течений философской мысли народов СССР в эпоху средневековья происходило в теснейшей связи с развитием натурфилософских воззрений. Вплоть до XVII в. господствующими представлениями о природе служили учения древних о четырех элементах: огне, воздухе, воде и земле. Этих взглядов придерживались Езник Кохбацци и его школа в Армении, Руставели в Грузии, Низами в Азербайджане и многие другие мыслители. Вместе с тем другие мыслители, например армянский естествоиспытатель и философ Иоанн Ерзынкаци и азербайджанский мыслитель Насираддин Туси, жившие в XIII в., признавая те же четыре элемента мира, пришли к выводу о вечности и неуничтожимости материи.

Пока еще трудно проследить возникновение и эволюцию идей и представлений о природе, мироздании в целом в Древней Руси. В настоящем томе сделана лишь первая попытка систематизации этих представлений, но она уже показывает, что формирование натурфилософских воззрений на Руси происходило под влиянием античной мысли, проникавшей через переводную литературу.

Из переводных произведений русский читатель узнавал о четырех стихиях как первоэлементах, из которых составлены все мертвые и живые тела в мире, узнавал об этом и в трактовке античных материалистов и в истолковании «отцов церкви».

Учение античных мыслителей о четырех элементах оказывало сильное влияние на ум и воображение древнерусского читателя, побуждало его отказываться от некоторых привычных представлений, что нашло свое отражение в целом ряде литературных памятников, вплоть до XVII в.

Противоречивый характер развития философской мысли народов СССР в эпоху феодализма проявился не только в натурфилософских проблемах, но и в проблемах гносеологических. В средние века у многих народов нашей страны проблема познания в религиозно-идеалистической философии представлялась прежде всего как «богопознание». Постулируя непознаваемость сущности верховного существа, а вместе с тем возможность его частичного познания по его «творениям», религиозная доктрина вынуждена была допустить в той или иной степени разум чело-

вока и в дела веры. В теологических попытках обоснования тех или иных догматов христианства доводы разума зачастую приобретали самостоятельную силу доказательства, независимую от авторитета веры. Элементы рационализма даже в пределах схоластики в эпоху феодализма создавали предпосылки для преодоления религиозно-теологической формы общественного сознания и для формирования философии как самостоятельной области общественного сознания.

С другой стороны, религиозно-идеалистическая философия эпохи феодализма характеризовалась и противоположной — иррационалистической, мистической тенденцией, означавшей апеллирование к слепой вере, выдвижение на первый план откровения, экстаза и сверхчувственного созерцания. В религиозно-идеалистической философии народов СССР имели место и та и другая тенденции. В их взаимной «борьбе» решались такие существенные гносеологические проблемы средневековой философии, как соотношение чувственной, рациональной и мистической форм познания, веры и разума, теологии и философии.

В древней, средневековой Руси, например, тенденция к теологическому рационализму в известной мере проявилась в произведениях Климента Смолятича, ссылавшегося на Аристотеля и Платона, в посланиях Никифора. Она противостояла здесь взглядам Кирилла Туровского, представлявшим из себя умеренный иррационализм.

Одним из наиболее существенных идеологических факторов развития средневековой философии у народов СССР были еретические учения. Для истории философии еретические движения интересны прежде всего тем, что они породили многочисленные религиозно-философские споры и приводили к борьбе с господствующей теологической доктриной.

В первом томе «Истории философии в СССР» получили освещение и принципиальную оценку следующие еретические учения: манихейство и маздакизм в Средней Азии и Закавказье; хуррамитизм в Азербайджане; павликианство и тондракизм в Армении; новгородско-псковская ересь стригольников, новгородско-московская ересь, ересь Матвея Башкина и Феодосия Косого и другие на Руси.

Одним из наиболее важных результатов постепенного развития философской мысли эпохи средневековья явилось то, что уже в XV—XVI вв. у ряда прогрессивных мыслителей народов СССР складывается убеждение в единообразии явлений природы, начинает оформляться на основе практики идея причинной зависимости всех явлений природы в противоположность учению церкви о божественном предопределении. Слепую веру в религиозную догму, все еще господствующую в сознании людей, по-

степенно вытесняет обращение к наблюдению, как средству познания действительности, что следует признать важным историческим фактом в развитии как естественнонаучной, так и философской мысли.

В социологической мысли народов Армении, Грузии, Таджикистана, Азербайджана в ранний период эпохи феодализма встречаются отзвуки социологических идей античного мира. Анонимный грузинский автор VI—VII вв. пропагандировал мысль о сходстве человеческого общества и организма. Выдающийся ученый Средней Азии аль-Фараби популяризировал и развивал выдвинутый античными мыслителями принцип общительности людей в качестве основы для возникновения и существования государства. Со временем идеям античности господствующая религиозная идеология попыталась дать решительный бой, но преодолеть полностью рациональные (разумеется, идеалистические) представления о законах общественного развития церковь не могла даже и в самые мрачные времена господства религиозного фанатизма и мракобесия.

В целом же социологическая мысль народов СССР в период средневековья была тесно связана с господствующим религиозным мировоззрением. Но в рамках религиозного мировоззрения и в связи с ним возникали социологические идеи и концепции, которые часто не укладывались в теологические рамки, вступали с ними в противоречие, а тем самым развивались по пути постепенного преодоления религиозной формы. Так в развитии социологической мысли народов СССР возникли две линии. С одной стороны, в обществе имели широкое распространение ортодоксальные провиденциалистские социологические доктрины христианства, магометанства и др. религий, а с другой стороны, развивались социологические идеи и концепции, в той или иной степени ограничивавшие вмешательство бога в человеческие дела, отражавшие те или иные стороны общественного бытия народов.

Христианская «философия истории» представляла собой глубоко пессимистическую доктрину, построенную на следующих основаниях: у истории человечества есть начало и есть конец; у истории есть цель и смысл, история начинается и заканчивается по божественной воле. В таком виде она противостояла социологическим идеям античного мира, оспаривала учения греческих философов о вечных кругооборотах жизни, цикличности развития общества.

Несмотря на явную противоположность этих двух типов философии истории, христианская доктрина не смогла полностью преодолеть широко распространенную в условиях античности мысль о ступенях, фазах, периодах исторического развития. В мистифицированной форме, а именно, в форме идеи «о четы-

рех временах» или «эпохах» существования человечества, о шести или семи тысячах лет человеческой истории и т. д., идея смены одной эпохи человечества другой прошла через всю древность и средневековые народы, связанных с христианской идеологией.

В древней, средневековой Руси эсхатологическая «философия истории» христианства стала известна очень рано из «Речи философа» перед князем Владимиром, вошедшей в «Повесть Временных Лет». Она была особенно широко распространена в периоды больших социальных бедствий, переживавшихся народами, например, на Руси после татарских погромов XIII в., в Грузии — в XIII—XV вв. и т. д. Но если «фантазия о близкой гибели мира воодушевляла древних христиан в их борьбе против Римской империи и давала им уверенность в победе»⁶⁻⁷, то в условиях средневековых народов СССР эсхатологическая «социология» сеяла в сознании народов безысходный пессимизм, ослабляла их усилия в борьбе с иноземными угнетателями. Вот почему споры вокруг проблемы о «конце света» в период русского средневековья, в ходе которых высказывались сомнения в правильности постановки этого вопроса, составили важную ступень в преодолении мистики православия и в становлении рационалистических представлений о ходе исторического развития.

Важнейшими составными частями христианской «философии истории» являются представления о «божественном промысле» и свободе воли человека и представления о предопределении. Понятие промысла противопоставлялось эллинистической доктрине случайности и фатализму Демокрита. Христианство боролось также и против учения стоиков о непреодолимой судьбе, ибо фатализм подрывал центральный пункт собственно христианской концепции о грядущем суде, наказании и воздаянии за содеянное в мире. Значение споров вокруг проблемы соотношения промысла и свободы воли человека, вокруг проблемы предопределения, которые прошли через все средневековье, заключается в том, что в этой форме обсуждались такие важные социологические проблемы, как проблемы причины и следствия в истории, проблемы исторической необходимости и человеческой свободы, проблемы закономерности общественного развития.

Особую область в социологической мысли народов СССР эпохи средневековья составили идеи и концепции, пытавшиеся уяснить место того или другого народа во всемирно-историческом процессе, определить главные моменты в истории народа, уловить смысл исторических событий, происходящих в стране, предвидеть будущие судьбы народов и т. д. Порой они были теологическими лишь по форме.

В Древней Руси такого рода социологическая концепция была представлена Иларионом в его «Слове о законе и благодати».

Одним из важных моментов, свидетельствующих об освобождении русской социологической мысли от теологической формы накануне «нового времени», были, например, попытки Ф. И. Карнова (ум. в конце 30-х—начале 40-х годов XVI в.) объяснить происхождение государственной власти условиями жизни людей, природой, а не божественным предопределением, а также очень интересные философско-исторические построения Юрия Крижанича (XVII в.).

На протяжении веков лучшие люди всех народов России мечтали о счастливой жизни, о справедливом обществе. В томе рассматривается ряд социальных утопий, созданных в период средневековья, в частности описание идеального города — государства в поэме Низами «Искандер-Намэ». Отбросив мечту о разумном и справедливом государе, азербайджанский поэт и мыслитель в своей социальной утопии развивает идею всеобщего равенства и братства между людьми.

3

Философская и социологическая мысль народов СССР в XVII—XVIII вв.

Для многих народов СССР уже XVII в. был переломным в их историческом развитии. На основе постепенного углубления общественного разделения труда, роста товарного производства, товарно-денежных отношений и образования всероссийского рынка развернулось фактическое объединение русских земель и княжеств в одно целое, начался процесс складывания буржуазных национальных связей. Одновременно, за счет заселения русскими Сибири и Придонья, Россия раздвинула свои границы. В середине века произошло воссоединение Украины с Россией.

В середине XVII в. правительство царя Алексея Михайловича провело важные меры, направленные на укрепление феодально-крепостнического строя. Важнейшими из них были слияние вотчины с поместьем, установление права наследования дворянских имений и юридическое оформление системы крепостного права в России. Соборным уложением 1649 года крепостное право объявлялось пожизненным и наследственным.

Вместе с укреплением феодально-крепостнической системы происходило дальнейшее усиление феодального государства. В. И. Ленин характеризовал государственное устройство России

в XVII в. как самодержавие «с боярской Думой и боярской аристократией»⁸. По всей стране было установлено воеводское управление. Во второй половине века начался переход к неограниченной, абсолютной монархии, сопровождавшийся уменьшением роли, а затем и отрицанием основных средневековых политических учреждений — земских соборов и боярской думы. С царя Михаила Романова началось существование трехсотлетней династии Романовых в России.

Усиление феодально-крепостнического и чужеземного гнета в XVII в. происходило в Прибалтике, территория которой была поделена между Швецией, Польшей и Данией; в Молдавии, изнывавшей под турецким владычеством; в Закавказье, являвшемся ареной борьбы и войн между Ираном и Турцией; в Средней Азии, народы которой страдали от междоусобных войн хивинских ханов, бухарских эмиров и казахских султанов, а также от набегов кочевников. В XVII в. развивались политические и торговые связи России с этими странами.

На протяжении всего века на территории наших народов не угасала классовая борьба, доходившая до крупных гражданских войн против феодально-крепостнического гнета. Важнейшими из них были крестьянские войны под руководством Ивана Болотникова (1606—1607) и Степана Разина (1670—1671).

Социально-экономические сдвиги, происшедшие в XVII в., непрекращающиеся крестьянские восстания поставили перед передовыми людьми народов СССР ряд новых вопросов. Перед русскими, украинскими и белорусскими мыслителями остро встали вопросы о дальнейших исторических путях развития России, об ее отношении к культуре и науке стран Западной Европы, о необходимости «обмирщения» отечественной культуры и науки и их развитии на основе использования достижений в этих областях других стран. Вокруг вопросов о культурной ориентации развернулась борьба между защитниками старого, «греческого» направления, с одной стороны, и сторонниками нового, «латинского», или западного — с другой. Эта борьба свидетельствовала о том, что религиозное мировоззрение уже не могло удовлетворить передовые слои господствующего дворянства и купечества, у которых возникли новые материальные и духовные интересы.

Правда, и в XVII в. церковь еще продолжает господствовать в идеологической жизни общества, но она уже не может приостановить начавшегося процесса обмирщения культуры, создания светской литературы. В XVII в. резко усиливается интерес образованных людей к достижениям западноевропейской науки, о чем,

⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 346.

в частности, свидетельствуют многочисленные переводы на русский, белорусский, украинский и другие языки произведений, относящихся к медицине, биологии, географии, астрономии, технике, военному делу, механике и другим областям преимущественно прикладных научных знаний. Особенно важно отметить в этой связи, что в Россию впервые проникает учение Коперника, его гелиоцентрическая система мироздания, нанесшая, как известно, сильнейший удар по религиозному мировоззрению и авторитету церкви.

Новые интересы и стремления захватили во второй половине XVII в. и философскую мысль. В некоторых важных отношениях и для нее XVII в. был переломным. Происходили изменения в самой господствующей религиозно-идеалистической философии. В предшествующие столетия господство в ней принадлежало течениям византийско-православного типа. В XVII в. в России получил широкое распространение теологический рационализм в форме схоластики западноевропейского типа. Ее важнейшими очагами стали прежде всего созданные по образцу западных университетов первые высшие учебные заведения России — Киево-Могилянская и Московская духовные академии, где преподавание философии базировалось на авторитете Аристотеля в истолковании западных средневековых схоластов.

Наиболее видными представителями схоластической философии в XVII в. были Милетий Смотрицкий, пытавшийся сочетать христианско-православную веру с философией Платона и канонизированного Аристотеля; братья Иоаникий и Софроний Лихуды, создавшие на основе аристотелизма первые в России рукописные учебники по логике, психологии и физике; церковно-политический деятель, преподаватель философии Киево-Могилянской духовной академии Иоаникий Галятовский; Феофилакт Лопатинский, заменивший Лихудов после их удаления из Московской духовной академии; А. Х. Белобоцкий — автор большого философского трактата на русском языке «Великая и предивная наука», представляющего из себя комментарий к произведению известного западного схоласта XIII в. Раймунда Луллия «Великое всеобщее и окончательное искусство».

Схоластическая философия XVII в. имела своих адептов и у других народов. Профессор Вильнюсского университета Мартин Смиглевский, сторонник учения томизма, написал «Логiku» на латинском языке, которая неоднократно переиздавалась в ряде стран Западной Европы. Проповедником схоластической философии в Армении был Степанос Львовский. Он перевел на армянский язык «Метафизику» Аристотеля и составил лексикон богословско-философских понятий, защищал позицию теизма и средневекового реализма.

По сравнению с предшествующими веками утверждение схоластической философии было определенным движением вперед. Однако это движение было далеко не адекватно действительным потребностям, а поэтому вскоре схоластика стала сковывать философскую мысль.

Представители схоластической философии в своих трактатах и проповедях нападали на материализм и атеизм античных мыслителей, на научные открытия Галилея, Коперника и Кеплера, защищали библейский миф о сотворении мира, отвергали проникнутые эпикуреизмом и направленные против феодально-религиозной морали этические воззрения Гассенди.

Схоласты не принимали естественнонаучные воззрения нового времени, в частности, физику Декарта, объявляя ее противоречащей религиозной догме и схоластизированному Аристотелю. Они выражали открытое недовольство картезианским рационализмом.

Схоластическая философия в средневековой версии преподавалась в России в течение нескольких десятилетий, до появления вольфианской философии. В силу того, что в философии Хр. Вольфа так называемая естественная теология тесно переплеталась с телеологией и к тому же в освещении физических и некоторых других проблем естествознания эклектически сочеталась с рядом принципов механистического материализма, она была более приспособлена в новых исторических условиях для выполнения функций официальной академической и религиозной философии на протяжении почти всего XVIII века.

Разумеется, в XVII в. у русского и других народов нашей страны были мыслители, которые, будучи идеалистами и не порывая со схоластической философией, вместе с тем не мирились с многими ее крайностями и последствиями, боролись за развитие просвещения и научных знаний. К их числу историки отечественной философии справедливо относят белорусско-русского мыслителя Симеона Полоцкого, много лет работавшего в России славянского деятеля Юрия Крижанича, молдавского государственного деятеля и мыслителя Дмитрия Кантемира, первых проповедников учения Коперника в России — Епифания Славинецкого и «виленского магистра философии» Альберта Дыблинского и др. Хотя и с разной степенью решительности, они способствовали обособлению философии от богословия, осуществившемуся в первой половине XVIII в. в связи с крупными преобразованиями правительства Петра I.

Осуществление петровских реформ, подготовленное всем ходом предшествовавшего развития страны, привело к значительному росту производительных сил, особенно в промышленности.

Были проведены крупные преобразования в области государственного управления, направленные на усиление абсолютизма в России и укрепление господства основной социальной опоры самодержавия — дворянства.

Происходившее в этот период присоединение к России новых территорий, хотя оно нередко осуществлялось царизмом насильственно, объективно способствовало прогрессивному развитию России и имело в целом положительное значение для дальнейших исторических судеб народов СССР.

Разумеется, происходившее в этот период усиление крепостнической эксплуатации, рост налогов и введение новых повинностей привели к ухудшению положения трудящихся масс и обострению классовой борьбы, о чем свидетельствует одно из крупных восстаний первой половины XVIII в. — народное восстание под руководством казака Кондратия Булавина, нашедшее живейший отклик и в других областях страны.

Экономическое и политическое развитие России уже в первые десятилетия XVIII в. резко увеличило потребность в квалифицированных кадрах, способствовало развитию отечественного просвещения и научных знаний. Был открыт ряд специальных школ. В 1724 г. учреждается Академия наук — центр новой светской науки, выдвинувший целую плеяду одаренных русских ученых, высоко поставивших русскую науку на арене мировой науки. Большой шаг вперед сделали литература и искусство.

В XVIII в. в новый период вступила и философская мысль русского и других народов нашей страны.

Наиболее важными результатами всего предшествующего развития является становление в первой половине XVIII в. светской философской мысли, оформление философии как самостоятельной отрасли знания. Новым, по сравнению с предшествующими веками, является оформление материализма как течения философской мысли, получившего наиболее яркое воплощение в творчестве выдающегося русского ученого и мыслителя середины XVIII в. М. В. Ломоносова.

Материалистическое мировоззрение открыто заявило о себе и устами мыслителей-атеистов. Наиболее ярко и определенно атеизм представлен в XVII в. белорусскими мыслителями-анти-тринитариями: гродненским воеводой Каспером Бекешом, мозырским земским судьей Стефаном Лованом и белорусско-польским мыслителем второй половины XVII в. Казимиром Лыщинским. От произведения Лыщинского «О несуществовании бога» идет прямая дорога к замечательному произведению русской атеистической мысли конца XVIII в. «Зерцало безбожия», в котором также доказывается, что «бога нет».

Белэмигрантские историки русской философии Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский и другие пытались убедить западного читателя в мистически-религиозном характере русской (и вообще славянской) души. Факты же свидетельствуют о наличии в русской мысли широко распространенных деистических, материалистических и атеистических концепций, которые можно сбросить со счетов только в угоду крайне односторонним и ложным концепциям русского историко-философского процесса.

Выдающуюся роль в пропаганде научных знаний и философских идей нового времени сыграли участники «ученой дружины» Петра I (Ф. Прокопович, А. Д. Кантемир, В. Н. Татищев и др.). Они активно содействовали экономическому и политическому развитию страны, ее культуры, боролись за освобождение науки от опеки церкви и засилья схоластической философии.

Главная заслуга виднейших деятелей и мыслителей первой половины XVIII в. В. Н. Татищева и А. Д. Кантемира в истории философии состоит в том, что они, опираясь на западноевропейские философские учения нового времени и продолжая прогрессивные традиции своих предшественников в России, подвергли критике схоластическое мировоззрение, заложили основы светской философской и социологической мысли в России, подготовили идейную почву для дальнейшего развития материалистической философии и прогрессивной социологической мысли в нашей стране.

В области социологии «ученая дружина» Петра в лице Татищева, отдавая известную дань старым вековым представлениям о происхождении человеческого рода, первородном грехе, божественном законе и т. д., вместе с тем резко ограничивала роль бога в историческом развитии общества, утверждая в качестве основной движущей силы развития общества человеческий разум.

Татищев и Кантемир развенчивали теорию божественного предопределения исторических событий, отвергали мистико-фаталистический взгляд на общественную жизнь, пропагандировали идею о «естественных правах» человека, но в то же время не только не протестовали против покоящегося на попрании этих прав феодально-крепостнического строя, но оправдывали его, объявляя крепостное право всего лишь проявлением естественной, «добровольной» неволи, возникшей в результате добровольного соглашения крестьян и помещиков. Проводимый дворянским монархическим государством политический курс на ликвидацию вековой отсталости страны, на создание великой России путем использования еще неисчерпанных возможностей, заложенных в крепостном праве, явно ограничивал полет социологической мысли Татищева и его соратников. Свою роль они сводили к пропаганде знаний, полагая, что причиной ненасытной алчности по-

мещиков, произвола царских чиновников, казнокрадов и всех других общественных зол является лишь невежеством людей.

В области философии Кантемир, Татищев, как и многие прогрессивные мыслители того времени у других народов нашей страны, придерживались компромиссных деистических позиций, двойственности истины, признавали бога как всемогущего творца и часового мастера природы. Но одновременно в их гносеологии были сильны материалистические тенденции, проявилось известное влияние локковского сенсуализма.

Двойственный характер всего мировоззрения представителей «ученой дружины» Петра был обусловлен историческими условиями, в которых проходила деятельность мыслителей, ее классовой сущностью. Они приветствовали и пропагандировали гелиоцентрическую систему Коперника, высоко оценивали заслуги Декарта, Бэкона, Гассенди, Гоббса, Локка в развитии научной философии, ратовали за всемогущество человеческого разума, но вместе с тем не решались расстаться с признанием двойственной истины. Они нередко смело выступали против церкви, но одновременно осуждали атеистов.

Решительный шаг в сторону материалистического решения общих мировоззренческих вопросов сделал в своих работах гениальный русский ученый М. В. Ломоносов. Ломоносов ратовал за союз наук, за их взаимное обогащение, особенно за союз философии и естествознания. Это важнейший принцип материализма Ломоносова. М. В. Ломоносов — родоначальник материалистической философии и научного естествознания в России нового времени, крупнейший деятель передовой для того времени мировой науки.

С именем М. В. Ломоносова в истории русской философской мысли связывается выдвижение новых важных философских проблем: о природе материи, ее качествах, о вечности движения, идея развития, противостоящая телеологизму, и др. Последующая наука в России развивалась в значительной мере под знаменем ломоносовских идей.

В сравнении с Кантемиром и Татищевым, Ломоносову, выходящему из народа, были более близки и понятны интересы народа, хотя и он в силу исторических условий своего времени не занял радикальной позиции в отношении крепостнического строя.

Было бы неправильно полагать, что в XVIII в. господствующее положение в развитии философской и социологической мысли заняли прогрессивные течения. Сильное влияние на общественное сознание продолжало оказывать реакционное религиозно-идеалистическое мировоззрение, тормозившее развитие научного знания. Это господство вполне отвечало феодальному способу производства, обрекавшему общество на очень медленное

развитие экономики, науки и культуры, мышления людей. Тормозящее влияние теологического мировоззрения эпохи феодализма заключалось, в частности, в его догматизме, в том что оно внедряло догматический подход к познанию явлений природы и общества, что особенно ярко проявилось на рубеже XVIII—XIX вв.

Философская и социологическая мысль народов СССР рассматриваемой эпохи в целом не вышла да и не могла выйти еще сколько-нибудь значительно за рамки феодального типа общественного сознания, но тем не менее уже в этот период подготавливала большой мыслительный материал для возникновения антикрепостнической идеологии, философско-социологической критики феодализма.

На долю прогрессивной мысли последующих десятилетий выпала трудная задача — подорвать господство религиозной идеалистической философии и схоластики, освободить мышление передовых слоев общества от догматизма, расчистить путь освободительному движению в стране, развитию передовой науки и культуры.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

**ФИЛОСОФСКАЯ
И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
НАРОДОВ СССР
В ПЕРИОД ФЕОДАЛИЗМА
ДО XVII в.**

ГЛАВА ВТОРАЯ

АРМЕНИЯ И ГРУЗИЯ

1

Армения

Формирование армянского народа, начавшееся в VI в. до н. э., завершилось в III в. до н. э. К этому времени Армения находилась в стадии раннего рабовладельческого общества, в котором сохранялись остатки первобытнообщинных отношений. Мировоззрение армянского народа в этот период отразилось в религиозных мифах и в памятниках народного творчества.

В армянской мифологии важное место занимает обожествление природных явлений и сил. Культ природы в эту раннюю пору истории Армении наиболее ярко выражен в мифе об Ара Прекрасном, в котором олицетворены явления умирания и возрождения природы¹. Борьба между силами природы отражена в мифе о Ваагне — герое, олицетворяющем добрый дух, борющимся против злых сил — драконов (вишапов) и побеждающем их.

Мировоззрение народа выражалось также в устном творчестве, которое было связано с теми или иными историческими событиями в древней Армении. Интересен в этом отношении эпос

¹ Отец армянской историографии Мовсес Хоренаци в своей «Истории Армении» рассказывает, что Шамирам, царица Ниневии, после войны с армянами воскрешает убитого Ара Прекрасного — царя Армении, чарами своего волшебства призывая богов Аралезов «лизать его раны» (Моисей Хоренский (Мовсес Хоренаци). История Армении, кн. I. М., 1893, гл. 15).

Известен также рассказ Платона: «Жил Ир [или Ар], сын Армении, родом из Памфилии. Он был убит на войне. Когда через десять дней стали собирать тела убитых, которые уже испортились, тело Ира было найдено неповрежденным и принесено домой для погребения. Но здесь, лежа на костре двенадцать дней, Ир ожил и рассказал все, что видел в загробном мире (Сочинения Платона. Изд. 2, испр. и дополн. СПб., 1863, ч. III, Политика или государство, кн. 10, В, стр. 513—514).

о Тигране и Артавазде, созданный в эпоху эллинизма. В нем выражена надежда армянского народа на то, что настанет время, когда герой поднимет народ на борьбу против чужеземных захватчиков, утвердит мир и благополучие в стране.

Завоевания Александра Македонского подчинили влиянию рабовладельческой Эллады обширные земли на Востоке, в том числе и Армению, которая входила сначала в состав единой державы Александра, а потом после ее распада осталась в пределах царства Селевкидов. Эллинистическое влияние в Армении продолжало сказываться и тогда, когда она освободилась от господства Селевкидов и создала свое независимое государство.

В эллинистический период в Армении значительное распространение получают идеи греческой философии. Ко двору армянского царя Тиграна II стекались многие греческие деятели культуры. Так, при дворе Тиграна II жил и занимался философией Метродор Скепсийский, по словам Плутарха, «муж многоученный», написавший во время пребывания в Армении сочинение о разуме животных. Он же написал историю царствования Тиграна II. Можно упомянуть также Амфикрата Афинского, ритора при дворе Клеопатры — царицы Армении, о котором говорит Плутарх², и других. Но каких-либо письменных памятников, характеризующих уровень развития эллинистической философии в рабовладельческую пору Армении, не сохранилось³.

С V по IX в. в Армении складывается феодализм. На основе развивающихся феодальных отношений, в условиях острой классовой борьбы стала формироваться культура раннего феодализма Армении. В армянской философии этого периода существовали два основных течения. Одно из них было связано с апологетикой армянского христианства, другое выражало взгляды светских кругов феодального общества и продолжало эллинистические традиции. Наиболее ярким представителем философии апологетики христианства в период раннего феодализма является *Езник Кохбац*, автор труда «Опровержение сект», написанного в первой половине V в.⁴

В философии Езника Кохбаца бог как субстанциональное начало есть сущность постоянная и вечная, которая ничем не опре-

² См.: *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания в трех томах, т. II. М., 1963, стр. 190—191.

³ Сохранились лишь так называемые Армавирские надписи, высеченные на камнях и принадлежащие Артавазду. Имя этого писателя упоминает Плутарх. По мнению академика Я. И. Смирнова, Армавирские надписи являются фрагментами литературно-философского содержания, в них отражена защита моральных норм рабовладельческого общества.

⁴ См.: *Езник*. Опровержение сект. Венеция, 1826 (на арм. яз.). Сочинения Езника дважды переведены на французский язык. Имеется немецкий перевод.

деляется и не обуславливается и является причиной всего сущего, изменяющегося и движущегося⁵. Произведенная богом природа состоит из четырех элементов: огня, воздуха, воды, земли (качествами этих элементов являются теплота, сухость, влажность и холод), которые Езник называет «корнями всего сущего». Из этих элементов (в определенном сочетании и в определенной пропорции) состоят все тела. Если нарушаются сочетания и пропорции — тело распадается, образуются новые тела, но сами элементы никогда не уничтожаются. Распад и образование вещей вызываются «скрытой силой», под которой Езник понимал воздействие бога.

Познается мир при помощи ощущения и рассудка: при помощи ощущения человек воспринимает материальный мир, а рассудок определяет его действия. Под материальным миром вещей Езник понимает все то, что действует на наши органы чувств. Это понимание объясняется наивно-реалистическим восприятием внешней природы: Езник не сомневался в реальности мира вещей и возможности его познания. «Все, что через наши чувства воздействует на нас, наблюдается или ощущается нами, есть материальное, а то, что не воздействует на наши ощущения, — не материальное. Стихия света — тонкая природа, но так как она наблюдается глазом, это нечто материальное; стихия воздуха — тонкая природа, но так как она своим холодом воздействует на тело человека, это есть нечто материальное»⁶.

Человек, согласно Езнику, имеет двоякую природу: материальную (телесную) и нематериальную (нетелесную), или душу. Езник дважды упоминает платоновское разделение человеческой души, «разумное, гневное и алчное» ее проявления. Однако он считает, что такое представление о душе несовместимо с признанием ее божественного происхождения.

Езник различает логическое и догматическое мышление и пытается ограничить область применения каждого из них⁷. Особенностью его логического мышления является релятивизм, в котором есть момент диалектики. Мыслитель полагает, что ничто никогда не бывает абсолютно вредным или абсолютно полезным. Исходя из этого убеждения, он и решает главную проблему своей книги — проблему добра и зла. Его целью является выяснение причин происхождения зла, или, как он говорил, «неурядиц».

Езник выступает против зороастризма, признающего две противоположные субстанции — свет (добро) и тьму (зло). Он понимает, что признание зла в качестве самостоятельной субстанции

⁵ См. там же, кн. I, гл. 1.

⁶ Там же, гл. 23.

⁷ См. там же, гл. 28.

ведет к фатализму. Напротив, если ничто не бывает от природы злым, то этим отрицается неизбежность зла и для человека открывается возможность воздействовать на ход жизни и изменить его: вредное сделать полезным, несчастье — счастьем. Судьба человека в его руках.

По Езнику, конкретное действие человека только в определенных условиях может быть по своим последствиям злым явлением. «Железо, — пишет он, — служит то доброму, то злему: когда из него делается лемех, серп, коса, то оно служит доброму; но когда из него выделываются меч, копьё, стрела и другие оружия и этим вредят людям, то это есть злое дело, и причиной зла является не железо, а использующий его для злого деяния»⁸.

Причину добра и зла Езник находит в свободе человеческой воли; свобода эта присуща человеку как разумному существу. Признание индивидуальной свободы воли означает признание ответственности человека за свои поступки. На вопрос, имеет ли человек возможность избежать зла, философ без колебаний отвечает утвердительно. Отсюда он делает практические выводы: он защищает законы, направленные против зла.

В решении проблемы свободы воли обнаружились расхождения Езника с господствующей теологией вселенской церкви. Последняя отстаивала принцип божественной предопределенности человеческих действий, Езник же отрицал такую предопределенность и утверждал, что спасение человека зависит от него самого, а не от божественной благодати. В труде Езника звучат не христианские мотивы подчинения судьбе, а призывы к борьбе против всякой «неурядицы» в жизни людей.

«Когда разбойник, — пишет Езник, — нападает на страну, чтобы истребить жителей, то не должны ли жители собирать войска и составлять полки за полками для изгнания разбойника из страны... Но, собирая войска и изгоняя врага из страны, мы доказываем, что не по определению судьбы совершилось разорение, а вследствие насилия разбойника, который с жадностью разоряет страну и грабит имущество и достояние»⁹.

Это не только выступление против официальной догматики церкви того периода, но одновременно призыв к защите своей родины от завоевателей. Позиция Езника отражала борьбу армянского народа за независимость страны. В этом заключается политическое значение учения Езника Кохбацци.

Последователем Езника был его младший современник *Егеше* автор знаменитой книги «О Вардане и армянской войне» (451). Вопросы онтологии Егеше решает примерно так же, как и Езник.

⁸ Езник. Опровержение сект. кн. I. гл. 10.

⁹ Там же, кн. II, гл. 15.

Он считает, что произведенная богом природа имеет реальное существование. Однако Егише идет дальше: «Как бог существует сам по себе и нет ничего ему подобного, так и мир (природа) существует сам по себе в своей самобытности. Как бог не имеет начала в своем существовании, так и мир (природа), начало которого никем не отмечено»¹⁰. Егише не отвергает идею сотворения природы, однако мысль о том, что возникновение природы никем не установлено, противоречила христианскому учению. Мир, по Егише, материален, а «материальные [вещества] [мира] различны и внутри себя противоположны»¹¹.

Вслед за Езником, Егише считает, что зло не от бога, оно не субстанционально. Усвоив эту концепцию Езника, Егише использует ее в борьбе с религией маздеизма, т. е. в конечном счете в борьбе против порабощения Армении персидскими завоевателями.

Будучи идеологом прогрессивных слоев господствующего класса феодального общества, Егише выступает поборником единства армянского народа в борьбе с чужеземными поработителями.

К философии апологетики армянского христианства близок *Иоанн Майраванеци*, время деятельности которого относится к первой половине VII в.

Влияние Езника Кохбаца на творчество Иоанна Майраванеци бесспорно. Оно сказалось главным образом в понимании предопределения и свободы воли. Вслед за Езником, Майраванеци поучает: «Не заблуждайтесь как язычники в понимании рока. судьбы и предопределения»; человек силой собственной воли направляет свое действие, в этом и отличие его от неразумных созданий.

Иоанн Майраванеци первым в армянской литературе поставил вопрос о социальном неравенстве людей, указал на существование несправедливости в обществе. «Нужно, — писал он, — думать и мыслить о страданиях бедных и обездоленных, нужно думать, что они — братья и нуждаются во всем необходимом так же, как и все остальные, думать о тех, которые, не имея покоя, бродят по дорогам и при угрозе голодной смерти прибегают к насилию, томятся от зноя, дрожат от холода, у которых пустой желудок и голое тело, увядшие, желтые лица; о тех, кто исхудалые и в лохмотьях блуждают, ничего не ведая, добывая крохи хлеба в невероятных страданиях»¹².

¹⁰ Цит. по: Л. Хачикян. Работа «Толкование бытия» Егише. Рукопись. Ереван, Матенадаран, стр. 233 (на арм. яз.).

¹¹ Там же, стр. 33.

¹² И. Майраванеци. Речи и статьи. Венеция, 1860, стр. 51—52 (на арм. яз.). Сочинения И. Майраванеци изданы под именем И. Мандакупи.

Причиной обогащения богатых и сильных Иоанн Майраванеци считает алчность и хищность людей. «Все люди, — рассуждает он, — сотворены равными, солнце светит для всех одинаково, у всех в жилах течет одна и та же кровь, но один поглощает долю других и создает неравенство между людьми». Особенно ненавидел он ростовщиков.

Иоанн Майраванеци пытался указать и путь избавления от общественных зол. Однако он не идет дальше обычной проповеди христианского милосердия. Обездоленных он утешает надеждой на «потустороннее» освобождение и, следовательно, пытается примирить их с господствующими порядками, с феодальной эксплуатацией.

Реакционную идеологию раннего феодализма в Армении выражали Давид Харкаци (вторая половина VII в.), Иоанн Одзпеци (начало VIII в.) и др. Они не только защищали и обосновывали церковную догматику, проповедовали религиозное учение, но и выступали против стремления народа освободиться от духовного и земного порабощения.

Философия прогрессивной части господствующей светской прослойки общества в период раннего феодализма представлена преимущественно *Давидом Непобедимым*¹³.

Философские воззрения Давида являются разновидностью того неоплатонизма, который овладел умами в Александрии в период V—VI вв. и который пытался сочетать учение Платона с Аристотелем, классический неоплатонизм с перипатетизмом. При этом категории метафизики и все вопросы, связанные с пониманием отношения бога и природы, трактовались идеалистически, категории же логики и гносеологии, вопросы, связанные с пониманием отношения природы и мышления человека, освещались в духе материалистической интерпретации учения Аристотеля.

«Сущее», учил Давид, имеет три формы бытия: «бытие, которое не существует» в реальности (например, «козло-олень»), его создает наше мышление; «бытие, существование которого сомнительно» (например, надзвездное небо или антиподы), так как

¹³ Мы располагаем значительным количеством дошедших до нас сочинений, автор которых носит имя Давида Непобедимого. В действительности же из всех сочинений, приписываемых Давиду Непобедимому, ему принадлежат только три: «Определения философии», «Анализ «Введения» Порфирия», «Толкование 14 глав «Аналитики» Аристотеля». На основании армянских источников можно прийти к заключению, что Давид из южных провинций Армении отправляется в начале VI в. в Александрию, примыкает здесь к группе Аммонияса-Олимпиодора Младшего и играет заметную роль на философском поприще еще до своего возвращения на родину. В Армении Давид был принят враждебно. Однако, несмотря на преследования, он был там одним из популярных мыслителей.

мы сомневаемся, существуют ли таковые или не существуют; «бытие, которое имеет несомненное существование» (человек, орел, лошадь и т. д.). Реальное же существование выступает в двух различных проявлениях: область умопостигаемых существ, «вершиной которой является бог», и область чувственного восприятия, мир окружающих человека материальных предметов.

Постижение всего сущего, «человеческих и божественных вещей», у Давида проходит через ряд последовательных стадий.

Первая стадия — это исследование окружающих человека вещей, имеющих «по предмету и по мышлению материальное бытие»¹⁴, т. е. исследование всех чувственно воспринимаемых предметов, которые невозможно представить без их материального субстрата.

Второй стадией является постижение форм, имеющих «по предмету материальное, а по мышлению нематериальное бытие»¹⁵. Формы по содержанию материальны, ибо не бывают без материи¹⁶. Вместе с тем по отношению к ним не мыслится ничего вещественного, ибо воссоздает эти формы наше мышление; формы — абстрагированные от материального вещества образы.

Третьей стадией восхождения познания является постижение «по предмету и по мышлению нематериального бытия», каковы: бог, разум, душа; и по реальному существованию, и по мысли они не вещественны.

Познание, по Давиду, имеет пять восходящих ступеней: ощущение, воображение, мнение, размышление и разум. Ощущение он относит к чувственному роду познания и исходит при этом из того, что оно обуславливается существованием реальных вещей. Однако ощущение, по мысли Давида, «содержит лишь частичное знание»¹⁷, ибо оно замыкается в единичном, не переходя к обобщению. К чувственному роду познания Давид относит воображение, которое дает только частичное знание, но уже не непосредственно данной, а отсутствующей вещи. Переходным звеном от низшей ступени знания к более высокой является мнение. Как беспричинное знание единичного оно связано с чувственной формой познания, как причинно обоснованное знание общего (в ограниченном охвате бытия) — с рациональной формой. Общее между причинно обоснованным мнением и размышлением — то, что они возникают как причинно обоснованное познание общего. Но в то время как мнение является заключением из известных предпосылок, размышление само находит и подготавливает

¹⁴ Давид. Сочинения. Венеция, 1833, стр. 193 (на арм. яз.).

¹⁵ Там же.

¹⁶ См. там же.

¹⁷ Там же, стр. 185.

общеприемлемые положения, необходимые для исследования; эти положения становятся для него основанием в построении общетеоретических выводов¹⁸. Последняя и высшая ступень познания — разум, деятельность которого направлена на всеобщее; его проявления представляют предельные обобщения предельно широкого круга вещей.

Давид интересуется и другой аспект познания — связь между отдельными ступенями познания и практическими задачами последнего. Предметом анализа становится не познание само по себе, а цель, поставленная деятельностью сознания. Рассматриваемые под этим углом зрения ступени познания выступают как опыт, эмпирия, искусство, научное знание и философское знание. Ощущение и воображение, а также беспричинное мнение образуют опытное и эмпирическое знание; причинно обоснованное мнение и размышление — искусство; размышление — научное знание; наконец, разум — философию.

Одной из важнейших проблем главной работы Давида «Определения философии» является проблема дефиниции философии. Он с различных точек зрения рассматривает определения философии у Пифагора, Платона и Аристотеля и пытается дать собственное решение вопроса.

По Давиду, всякое определение должно исходить из двух начал того, что в определяемом (познаваемом) служит подлежащим (предметом), и того, что служит его целью (задачей).

Давид выдвигает шесть определений философии: «философия есть наука о сущем как таковом»; «философия есть наука о божественных и человеческих вещах»; «философия есть забота о смерти»; «философия есть подражание богу, совершаемое в меру сил человеческих»; «философия есть искусство искусств и наука наук» и, наконец, — «любовь к мудрости».

Сочетание различных определений философии у Давида вытекает из общей синкретической тенденции этой философии, из стремления объединить в одно целое различные системы, не взирая на внутренние их расхождения и противоречия.

Философию Давид делит на теоретическую и практическую. Первая стремится познать все сущее, а вторая — все то, что ведет человеческую душу к добру. Подразделение теоретической части философии проводится у Давида по Аристотелю. Мы встречаем здесь те же три области: естествознание, математику и теологию. Возникновение арифметики и геометрии Давид связывает с практическими потребностями и условиями жизни людей.

Задачи и цели философии у Давида выводятся непосредственно из деятельности человеческой души. Деятельность эта,

¹⁸ См.: Давид. Сочинения, стр. 185.

как он утверждает, двойного рода: познавательная и жизненная. Познавательная деятельность души — ощущение, воображение, мнение, размышление и разум. Что касается жизненной деятельности души, то она, по Давиду, обнаруживается в четырех состояниях: в воле, выборе, желании и гневе. Если познавательная деятельность души развивается благодаря теоретической философии, то жизненная — благодаря практической философии. Именно эта философия приводит к понятию добродетели. Философствовать необходимо для того, чтобы уметь не совершить зла; в этом, по Давиду, — этическая цель философии.

Логикой Давид относит к области разума. Среди категорий логики наиболее важное место занимает определение, которое, по Давиду, является исходным принципом всякого научного исследования. Понятие определения вовсе не есть порождение самого разума, логического мышления. Жизнь людей, человеческие отношения — вот где таятся генетические корни этой логической категории. Земельные отношения, издавна требующие уточнения и размежевания границ владений, породили идею определения; раз возникнув, эта идея становится прочным достоянием логического мышления. Давид пишет: «И должны знать, что определение переносится из земельных определений, ибо в прежние времена каждый стремился избежать несоразмерности того, чтобы не было больше и не было меньше (в земельных владениях)... и вот находились и устанавливались определения этих владений, чтобы пользоваться своим и избежать чужого. Точно так и определение: оно ограничивает и отделяет одну вещь от других подлежащих (исследованию) вещей»¹⁹. Эта чрезвычайно важная мысль была высказана, однако, только мимоходом и не получила у Давида дальнейшего развития.

Общее, по Давиду, существует или «прежде множества, во множестве или на (основе) множества»²⁰, т. е. независимо от чувственных единичных вещей, или в самих вещах, или в мышлении человека, связанном с вещами. Он считает, что «Антисфен не прав, когда отрицает существование общего»²¹; но не прав и Платон, признававший существование общего «прежде множества», независимо от чувственных вещей. Давид выдвигает свое понимание вопроса, а именно: общее есть не произвольное порождение мысли, а реально сущее, в том смысле, что оно имеет объективное основание. Иначе говоря, идея общего существует потому, что существует общность сторон в реальных вещах и явлениях.

¹⁹ Там же, стр. 142.

²⁰ Там же, стр. 275.

²¹ Там же, стр. 271.

Таким образом, в логике Давида Непобедимого, как и в его гносеологии, чувствуется ясно выраженная материалистическая тенденция.

Другим важнейшим представителем философии господствующих светских кругов феодального общества этого периода является *Мовсес Хоренаци* (V в.), автор знаменитой «Истории Армении». Хоренаци — ярый защитник интересов своего класса. В его книге излагается преимущественно история армянских феодалов. Для него феодальная эксплуатация — естественное явление.

Мовсес Хоренаци пережил упадок Армении, потерю ею независимости, господство в стране ненавистных захватчиков. Он считал, что нужно бороться за восстановление независимости страны. «История Армении» Хоренаци, при всей ее узкоклассовой тенденциозности, служила делу борьбы всех слоев общества за восстановление независимости Армении и национальное освобождение армянского народа.

Представители позднего эллинизма в Армении усердно занимались также грамматикой, которая в то время охватывала совокупность лингвистических, литературоведческих, искусствоведческих, эстетических вопросов. Но их идеи в этой области не были развиты настолько, чтобы можно было говорить о сложившихся направлениях армянской эстетики.

Самым крупным представителем грамматической науки был Давид Грамматик (V в.).

В период раннего феодализма в Армении развивалась и естественнонаучная мысль. Самым видным ее представителем был *Анания Ширакаци* (VII в.) — философ, математик, астроном, географ. Природу он стремился рассматривать в ее целостности. При всей наивности, а часто и ошибочности научных представлений, характерных для этой эпохи, такое рассмотрение природы приводило к проникновению во взгляды Ширакаци элементов диалектики. Ученый высказывал мысли о постоянном и непрерывном возникновении и уничтожении отдельных вещей, приближаясь к пониманию противоречий в природе. «Возникновение, — писал он, — есть начало уничтожения и уничтожение есть, в свою очередь, начало возникновения. Из этого неумирающего противоречия мир приобретает вечность своего существования»²².

Анания Ширакаци придает огромное значение опыту, наблюдению явлений природы, но в ряде случаев, объясняя данные опыта, он ссылается на те или иные положения религии. Хотя взгляды ученого формировались под сильным влиянием христианской теологии, в целом они вышли за рамки христианской дог-

²² Анания Ширакаци. Космография и теория календаря. Ереван, 1940, стр. 31.

матики. «Не найдя в священном писании ничего обстоятельного о землеописании, кроме редких разбросанных и в то же время трудно постигаемых и темных сведений, — писал он, — мы были вынуждены обратиться к языческим (античным) писателям, которые установили географическую науку, опираясь на путешествия и мореплавание, и подтвердили ее геометрией, которая обязана своим происхождением астрономии»²³. Однако Ширакаци непоследователен. Так, он пытается разделить всех античных мыслителей по «истинности» их взглядов на два лагеря — на «добрых» и «злых», в зависимости от того, признает или отрицает мыслитель «единого бога, несотворенного и самого совершенного».

В космографии Анании Ширакаци имеется зародыш нового представления о происхождении почвы и морей. Анания пишет: «Могучие вихри, проникая во внутрь земли, поднимают ее вверх, разреженные и рассеянные частицы земли впитывают в себя сырость воды, ветры сильно дуют вверх, земля же со своей густой земельной массой, падая вниз, уплотняется и этим самым образуется на земле твердая почва; вместе с тем выделяется вода, которая на поверхности земли образует то, что называется морем»²⁴. Это еще очень далеко от научного разрешения вопроса, однако эта идея резко противоречила библейскому мифу.

Анания Ширакаци разделял мнение о шарообразности Земли, ссылаясь при этом на «добрых» философов, которые признавали Землю шарообразной, в частности на Птолемея, признавал наличие эфира, заполняющего пространство между небом и землей, но отрицал «множество небес и бесконечность миров».

Труды Ширакаци немало пережили их автора и оказали большое влияние на многих деятелей средневековья, в том числе на таких, как Григор Магистр и Иоанн Ерзынкаци в Армении и Николай Артавазд в Византии.

Согласно космогонии Анании Ширакаци, между небом, эфиром и землею имеются промежуточные сферы огня, воды и воздуха. Вихревое движение воздуха внутри небесного свода окружает сферическую Землю, сами вихри принимают сферическую форму, в силу чего они оказывают свое действие на Землю со всех ее сторон, снизу и по бокам. Это положение космографии Анании Ширакаци имеет очень важное принципиальное значение, ибо оно дает ему возможность дать ответ на вопрос — на чем держится земля в безбрежном пространстве вселенной. Вот точный ответ самого Анании Ширакаци: «Земля в силу своей тяжести падает вниз, а вихрь со своей силой поднимает ее вверх;

²³ Анания Ширакаци. География. Сочинения. Ереван, 1944, стр. 336.

²⁴ Анания Ширакаци. Космография и теория календаря, стр. 9.

тяжесть земли не дает (вихрю) поднять Землю вверх, и силы вихря не позволяют ей упасть книзу. Вот так образуется точка равновесия, и Земля остается на своем месте»²⁵.

Общий упадок культуры в Армении, начавшийся со второй половины VII в. и продолжавшийся до конца IX в., сказался и на развитии философской мысли. Однако следует подчеркнуть, что именно во второй период развития культуры раннего феодализма, в период упадка господствующей культуры, обострение классовой борьбы привело к подъему общественной мысли народных масс, что нашло свое выражение в ереси павликиан. Прогрессивный характер этого учения заключается в признании равенства людей, в выступлении против «наивысшего обобщения и санкции» социального неравенства — теории и практики христианской церкви. Павликиане считали, что «в людях нет разницы по происхождению, и женщины равны с мужчинами; правда, ветхий завет против нас, — говорили они, — но ветхозаветные пророки — противны святому духу»²⁶.

Еретики выступали против ряда догматов господствующей церкви. Современник павликианского движения Петр Сицилиец писал, что павликиане «вечную деву (богородицу) исключают из числа почитаемых добрыми людьми... Образ, воздействие и сила чтимого и животворящего креста ими не признаются, и они подвергают его всяческому поруганиям... Они не признают книги Ветхого Завета, называя пророков безумцами и обманщиками...», и, наконец, «ими отвергаются священнослужители церкви»²⁷. Прибавим к этому еще свидетельство Иоанна Одзнеци о том, что павликиане отрицали человеческую природу Христа, считая плотские его страдания лишь продуктом воображения без предметного основания²⁸. Непризнание богородицы, Ветхого Завета, отречение от церковнослужителей как от обманщиков не могло не вести к отрицанию главных положений догматики церкви, к расшатыванию основ религиозного мирозерцания, наконец, к отрицанию права на существование всей духовной корпорации.

Еретики отрицали пышные религиозные обряды, поклонение кресту, крещение и т. д. Особенно интересно их иконоборчество, которое возникло в Армении, как об этом свидетельствует Иоанн Одзнеци, задолго до начала борьбы против иконопочитания в Византии²⁹. Павликиане иконопочитание приравнивали к идоло-

²⁵ Аняния *Ширакаци*. Космография и теория календаря, стр. 9—10.

²⁶ *И. Я. Марр*. Ани. М.—Л., 1934, стр. 31.

²⁷ Павликианское движение. Из сочинений Петра Сицилийца. В кн.: Сборник документов по социально-экономической истории Византии. М., 1951, стр. 122.

²⁸ См.: Иоанн *Одзнеци*. Сочинения. Венеция, 1833, стр. 108 (на арм. и лат. яз.).

²⁹ Эдикт Льва Исавра против иконопочитания был провозглашен в 726 г.

поклонству; они утверждали, что «нечестивое учреждение лжеименных икон не имеет для себя основания ни в христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании; нет также и священной молитвы, освящающей их, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми; но постоянно остаются они вещами обыкновенными, не имеющими никакого особенного значения, кроме того, какое сообщил им живописец»³⁰. Иконоборчество павликиан стимулировало развитие рационалистического образа мышления.

Павликианская ересь стала источником еретической мысли и в других странах. Ересь «богомиллов» в славянских странах, ереси «катаров» (в Италии) и «альбигойцев» (во Франции) имеют много общего с павликианством.

2

Грузия

К VIII—VII вв. до н. э. складываются основные племена грузинского народа. Путем их постепенного сближения и объединения в VI—IV столетиях до н. э. образуются рабовладельческие государства Восточной и Западной Грузии.

Государство Западной Грузии известно в древнегреческих источниках как страна Колхов, богатства которой привлекали внимание греков. Греческие колонии, основанные на побережье Черного моря, устанавливали тесные торговые и культурные связи с местными грузинским населением. В Восточной Грузии образовалось государство Картли, или Иберия.

О высоком экономическом и культурном уровне рабовладельческой Грузии говорят древнейшие городища и памятники материальной культуры, открытые археологами. Письменность в Грузии зародилась в ранний рабовладельческий период. Одновременно с грузинской использовалась греческая и арамейская письменность. Быстрый рост грузинской письменности в особенности заметен после признания христианства господствующей религией.

Древнейшее мировоззрение грузинского народа, выраженное в религиозных верованиях и мифологии, нашло отражение в многообразных памятниках грузинского народного творчества³¹. Особенно интересно мифологическое сказание об Амирани. Сход-

³⁰ Иконоборческое движение. Из деяний иконоборческого собора 754 г. В кн.: Сборник документов по социально-экономической истории Византии. М., 1951, стр. 112.

³¹ Среди древних грузинских племен были распространены анимистические взгляды, поклонение небесным светилам — солнцу, луне и «пяти звездам». Каждому из этих семи светил отводился определенный день в древнем грузинском семидневном календаре.

ство этого сказания с древнегреческим мифом о Прометее было замечено уже античными писателями, которые считают греческий миф кавказским по своему происхождению.

Амирани является воплощением активной доброй силы, которая ведет борьбу со злыми силами природы, дэвами и драконами, «поглощающими солнце» и вызывающими солнечное затмение. Победа в борьбе остается за Амирани. Вступая в борьбу против небесных сил, Амирани похищает небесный огонь, олицетворенный в сказании в образе прекрасной дочери бога-громовержца. В наказание за это боги приковали Амирани к кавказским горам. Похищение небесного огня представляет мифологическое осмысление добывания огня, вызвавшего коренное изменение в развитии производительных сил общества.

Древнейшие письменные сведения о грузинской философской мысли относятся к IV в. н. э., когда в Грузии начинался складываться феодализм. Новая феодальная идеология — христианство — утверждалась в упорной борьбе против язычества и предшествующей рабовладельческой идеологии.

Философия в Грузии IV в. представлена Колхидской школой философского и риторического образования и Бакуром, ставшим впоследствии известным деятелем Восточно-Римской империи. Эпизодические сведения о них сохранились в греческих источниках. Можно предполагать, что Колхидская школа была основана не позже конца III столетия и просуществовала до VI столетия. Известный философ и ритор Восточно-Римской империи *Фемистий* (317—388) сообщает, что он получил образование в этой школе; здесь же учился отец его *Евгений*³², который был также известным философом в Империи. Фемистий называет Колхидскую школу «чертогом муз». Слова Фемистия об «одном муже», обучавшем местное население риторическому искусству и превратившем эту страну в «эллинскую», говорят о высоком уровне эллинистического образования в Западной Грузии.

По словам Фемистия, именно в Колхидской школе он «собрал жатву риторических речей», а отец его Евгений «приобрел свою знаменитую философию».

Евгений, хотя и относившийся с большим почтением к Платону, известен преимущественно как аристотелик. Фемистий также был последователем Аристотеля, ставил его выше всех других философов. Судя по философским воззрениям Евгения и Фемистия, можно говорить о Колхидской школе как о значительном центре аристотелевской философии в Западной Грузии.

³² См.: Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, т. I, 1896, стр. 696; Бюллетень Гос. музея Грузии, 1940, т. X-B, стр. 337—340.

В тесной идейной связи с Колхидской школой находился *Бакур* (вторая половина IV в.) — представитель грузинского царского рода. Бакур был вынужден покинуть родину, по-видимому, вследствие идейных разногласий, возникших между ним и грузинскими царями, проводившими политику христианизации государственной и культурной жизни³³. В этике Бакур был в основном последователем стоиков. Для него характерны фатализм, отождествление счастья с добродетелью, требование подавления страстей. Его критика христианства основывалась на признании реальности и самостоятельной ценности земного материального мира. Идеи античной философии сыграли в Грузии плодотворную роль и подготовили прогрессивные тенденции в средневековой философии.

За признанием христианской религии официальным культом в Грузии последовала постепенная христианизация всей культуры. Представители новой религии все активнее выступали как против античной философии, так и против еретических течений. Идеи христианской идеологии весьма широко отражены в памятниках грузинской письменности эпохи раннего феодализма.

Уже в первом грузинском письменном памятнике, созданном в 80-х годах V в., утверждается, что вся земная жизнь мимолетна и непостоянна, как «цветок полевой». Но есть помимо этой жизни «вечный путь», ведущий в небесный мир, где можно обрести «бесконечную славу и честь»³⁴. Согласно сочинению VI в., бог является творцом всего мироздания, в том числе и человека³⁵. В другом памятнике того же века сказано: «Все вещи земные изменчивы»; но есть «вечный и непреходящий... покой», который обретает человек в вечном мире. При этом делается характерный для христианского учения вывод: «Надлежит тут терпение»³⁶.

Резкое противопоставление «земного» и «небесного» миров сочеталось в памятниках господствующей религиозной идеологии с проповедью отрешения человека от земного мира и устремления к вечным ценностям мира духовного.

В Грузии феодальной эпохи встречаются различные разновидности ереси. Так, в III в. в Грузию проникает манихейство³⁷.

³³ См.: С. Каухчишвили. Либаний и Бакур. «Труды Кутаисского пед. ин-та», 1940, т. I, стр. 19.

³⁴ Памятники древнегрузинской агнографической литературы. Перевод, исслед. и прим. К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1956, стр. 28.

³⁵ См.: Историческая хрестоматия грузинского языка, т. I. Сост. И. Имнашвили. Тбилиси, 1949, стр. 274 (на груз. яз.).

³⁶ Древние редакции житий сирийских подвижников в Грузии. Тбилиси, 1955, стр. 151—152 (на груз. яз.).

³⁷ О манихействе см. гл. 3 данного тома.

В начале V в. эту ересь возглавлял епископ Мобидан, которого летописец называет «неверующим» и «нарушителем (христианских) правил»³⁸. Защитники ортодоксального христианства выступили против Мобидана. Все сочинения еретика были сожжены.

В развитии грузинской философской мысли в раннефеодальную эпоху большую роль сыграл *Петр Ивер* (411—491).

Сын грузинского царя, он был отослан в качестве заложника в Константинополь ко двору императора. При дворе Петр Ивер пользовался большим влиянием; пробыв в Константинополе 12 лет, он уехал в Сирию и занял должность епископа в Маюме, близ города Газа. Довольно многочисленные сведения, сохранившиеся на грузинском и сирийском языках, говорят о Петре Ивере как о выдающемся деятеле своего времени, о человеке, прославленном во всем мире. Его сочинения до нас не дошли.

Философская деятельность этого грузинского мыслителя приобретает особое значение в свете новейших исследований ряда советских и зарубежных ученых, высказавших мнение, что Петр Ивер является автором философских и теологических сочинений, приписываемых Дионисию Ареопагиту³⁹, которые представляли собой первую крупную попытку христианской переработки неоплатонизма.

Учение Ареопагита представляет важное звено в истории диалектики. Рассматривая отношение бесконечного (бога) к конечному (миру), философ приходит к выводу об антиномичности и, следовательно, недостаточности рассудочного знания.

Отношение бесконечного к конечному основано на двух посылах: связи и сходства и одновременно различия и противоположности между богом и миром. Соответственно этим посылам складываются два метода познания, известных под названием положительной и отрицательной (абстрагирующей) теологии.

В одном отношении бог «все во всем»⁴⁰, и поэтому он «познается во всем». Он представляется как нечто «всеиманное»

³⁸ История Грузии, т. I. Тбилиси, 1955, стр. 142 (на груз. яз.).

³⁹ См.: Ш. Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; Византийский Временник, т. II. М.—Л., 1949, стр. 373—375; Н. А. Сидорова. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1958, стр. 341; С. Энукшвили. По поводу одной статьи о Хонигмане. «Цискари», 1953, № 3 (на груз. яз.); Ш. Нуцубидзе. Петр Ивер и проблемы ареопагитики. Тбилиси, 1957, Ш. В. Хидашели. К вопросу об идентичности Петра Ивера и Псевдо-Дионисия Ареопагита. «Мнатоби», 1957, № 5, стр. 146—157 (на груз. яз.). См. также: E. Honigman. Pierre l'Iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite (Mémoire de l'Académie Royale de Belgique). Bruxelles, 1952. рец. F. Dolger'a в «Byzantinische Zeitschrift», В. 46, Н. 2. 1953, S. 445—446. («Своими наблюдениями, — пишет Дельгер, — Хонигман решил, по моему мнению, вопрос, который давно мучил науку»); см. также: La nouvelle Ceio, 1952, стр. 308—311.

⁴⁰ Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах, VII, 3, Перев. Геннадия (Эйкаловича). Буэнос-Айрес, 1957.

которому приписываются все определения от высших (благо, красота, сущее и т. д.) до низших (зверь, червь, камень и т. д.). В другом отношении бог является «ничем в чем-либо» и, следовательно, не познается «никем из чего-либо»⁴¹. Из понятия бога исключаются все предикаты, которые были приписаны ему положительной теологией, и предстает он как безымянное. Бог «не есть что-либо из существующих», не есть «ни душа, ни дух», ни сущность, ни единство, «ни божество, ни благодать»⁴² и т. д.

В пределах рассудчного познания закономерны утверждения как положительной, так и отрицательной теологии. Но в учении Ареопажита их противоположность служит основанием выводов о недостаточности рационального знания для постижения подлинной сущности бога, в котором как в сверхсущностном и сверхбытии совпадают противоположности. Постигание бога поэтому возможно только путем отказа от всех позитивных и негативных определений. Достигается эта цель в состоянии мистического экстаза.

С сирийской философской школой, возглавлявшейся Петром Ивером, были в начале своей деятельности связаны видные представители философской мысли в Грузии VI в. Д. Гареджели и А. Некресели. В их позднейших трудах обнаруживаются рационалистические и стихийно материалистические тенденции.

А. Некресели впервые после победы христианства в Грузии обращается к античным материалистическим теориям. В борьбе против огнепоклонства он использует теорию четырех элементов Эмпедокла, перешедшую в средневековую философию в трактовке Аристотеля. «Влага, холодное, сухое и огонь» являются, по словам Некресели, «равными частями» мира, и неверно было бы какому-либо из них приписывать превосходство и возводить в ранг бога, как это делают огнепоклонники в отношении огня. Следует иметь в виду, что Некресели приспособляет указанную теорию к интересам христианства, привнося в нее идеи творческой божественной деятельности.

Прогрессивные тенденции грузинской социологической мысли нашли в эту эпоху выражение в первых попытках осмысления путей развития Грузии и ее взаимоотношений с другими странами.

В историческом сочинении Агафия Миринийского («О царствовании Юстиниана») сохранились сведения о событиях, разыгравшихся в Западной Грузии в середине VI столетия. Византийские военачальники сделали союзного им лазского царя

⁴¹ Там же.

⁴² Дионисий Ареопажит. О таинственном богословии, гл. X. «Христианское чтение», 1825, стр. 13.

Губаза жертвой своих неудачных военных действий. Убийство Губаза вызвало возмущение грузинского войска и широких кругов народа. На народном собрании, обсуждавшем это событие, мнения разделились. Часть собравшихся, во главе с *Айэтом*, призывала к немедленному разрыву с Византией и к союзу с Персией. Вторая часть во главе с *Фартази* (Партадзе) считала необходимым сохранение союза с Византией⁴³.

В речах Айэта и Фартази, преследовавших главным образом политические цели, высказаны соображения относительно условий, гарантирующих прочность взаимоотношений между государствами и народами. Основой общественных отношений или «добрым началом» является, по мнению Айэта, добродетель. Общественная жизнь зиждется на этом моральном принципе, и если победу одного государства над другим часто решает оружие, то оно не может стать основой дальнейших взаимоотношений между государствами.

Фартази, «человек, пользующийся среди колхов влиянием и разумный», говорит: «Разве возможно направлять события силой и обращать их по желаемому?»⁴⁴. Но такой взгляд не исключает целеустремленности в действиях человека, а предполагает ее. Нужно согласовать целеустремленность человеческих действий с объективным ходом событий — такова мысль Фартази.

Основой единства разных народов, по мнению Фартази, может быть «единство взглядов». Если «нет этого единства, то сближение и дружба между ними — лишь пустые слова»⁴⁵. Айэт и Фартази развивают положения, продиктованные патриотическим чувством, стремлением к политической независимости и самостоятельности страны. Политическим идеалом Айэта является полная независимость «государства колхов». «Как бы я желал, чтобы у государства колхов была прежняя сила, так, чтобы оно не нуждалось в посторонней и чужеземной помощи, но само удовлетворяло бы своим нуждам во всех случаях — в мире и в войне»⁴⁶.

Известны и другие источники, в которых рассматриваются проблемы общества. Анонимный автор (VI—VII вв.) развивает идеи, отождествляющие человеческое общество с организмом; эти идеи находятся в тесной связи с определенными физиологическими представлениями и основаны на хорошем знании меди-

⁴³ При анализе речей Айэта и Фартази мы следуем переводу проф. С. Каухчишвили. См.: Георгика, сведения византийских писателей о Грузии, т. III, [Б. м.], 1936, стр. 67 (греч. текст с груз. переводом).

⁴⁴ Там же, стр. 71, 75.

⁴⁵ Там же, стр. 77.

⁴⁶ *Агафий*. О царствовании Юстиниана. Перев. Т. В. Левченко. М.—Л., 1955, стр. 78.

цины от Гиппократ до Галена. Он часто ссылается на «ученых лекарей», на людей «опытных и знающих»⁴⁷.

Указывая на функции внешних и внутренних органов, автор заключает, что в действиях органов наблюдаются полная гармония и согласованность. Отсюда автор делает вывод о необходимости согласованного действия между отдельными членами общества.

Подобные попытки естественного объяснения человеческого организма и социальных отношений противоречили христианским представлениям о провидении, о непрерывном вмешательстве божественной силы в события природы и общественной жизни.

Подведем некоторые итоги. Философия в Армении и Грузии начинает формироваться в эпоху разложения рабовладельческого общества и утверждения феодализма (IV—IX вв. н. э.). В этот период постепенно складываются два основных мировоззренческих направления — светское и религиозно-мистическое, которые в конечном счете выражали идеологию различных групп господствующего класса феодалов. Однако в силу ряда исторических причин светское направление в Армении и Грузии не отделилось еще от религиозных учений.

Складывавшаяся философская и социологическая мысль Армении и Грузии испытывала влияние мыслителей эпохи античности и эллинизма. Уже в это время появляются первые еретические учения, нередко выражавшие протест против феодальной кабалы.

В гносеологии ряда мыслителей — Давида Непобедимого, Анании Ширакаци, Иоанна Воротнеци и других — обнаруживаются элементы материализма.

⁴⁷ Литературные разыскания, 1947, т. III, стр. 299 (на груз. яз.).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

АЗЕРБАЙДЖАН И СРЕДНЯЯ АЗИЯ

Философская и социологическая мысль народов Средней Азии и Азербайджана в древности и в период раннего феодализма развивалась во взаимной связи. Это объясняется прежде всего общностью исторических процессов и истоков культурной жизни у населявших территорию Средней Азии и Азербайджана племен и народностей.

В IX в. до н. э. на территории Азербайджана образовалось рабовладельческое государство Манна. На протяжении IX и VIII вв. оно вынуждено было вести многочисленные войны с сильнейшими рабовладельческими державами Передней Азии — Ассирией и Урарту, отстаивая свою самостоятельность. В борьбе против ассирийских захватчиков в 70-х годах VIII в. до н. э. возникло Мидийское государство, которое вскоре подчиняет Манну и Персию, захватывает Ассирию, Урарту и другие области и становится могущественной державой Древнего Востока. В середине VI в. Мидия была завоевана Персией и находилась под владычеством Ахеменидов до покорения Персии Александром Македонским (334 г. до н. э.). В этот период Мидия распалась на две части — Большую (Южную) и Малую Мидию. На территории последней образовалось государство Мидия-Атропатена или просто Атропатена¹.

Образование и почти двухвековое существование государства Атропатена было важным шагом по пути развития древней азербайджанской государственности и культуры. Оно создало благоприятные условия для объединения племен и складывания азербайджанской государственности и культуры.

¹ Атропатена — наиболее древнее из известных науке названий Азербайджана, дошедшее до нас из греческих источников.

байджанской народности. Что касается Северного Азербайджана (Албания), то классовое расслоение общества и создание рабовладельческого государства произошло здесь несколько позднее, чем в Мидии.

. Предки современных среднеазиатских народов (бактрийцы, сагдийцы, хорезмийцы, сакки и массагеты) жили на территории Мавераннахра (Среднеазиатского междуречья — Аму-Дарьи и Сыр-Дарьи), Хорасана и Балха. В начале первого тысячелетия до н. э. территория Мавераннахра входила в состав государств Бактрии и Согдианы. В VI—IV вв. до н. э. Средняя Азия, как и Азербайджан, попала под власть персидской династии Ахеменидов. В начале IV в. до н. э. в Среднюю Азию вторглись войска Александра Македонского. В середине III в. до н. э. значительная часть территории Средней Азии входила в состав Греко-Бактрийского царства. В I в. н. э. Средняя Азия была захвачена Кушанским царством, а в V в. она попала под власть Эфталитов, а затем Сасанидов и Турецкого каганата.

Территория, где жили предки среднеазиатских и азербайджанского народов, на протяжении веков много раз подвергалась нападению со стороны иноземных захватчиков. В результате на развитие экономики и культуры народов Средней Азии и Азербайджана значительное влияние оказали те народы, которые в разные периоды истории жили вместе с предками узбеков, таджиков и других среднеазиатских народов и с предками азербайджанцев. Поэтому в культуре народов Средней Азии и Азербайджана рассматриваемого периода имеется немало элементов, заимствованных у народов Индии, Греции, Византии, Ирана и других².

Первые зачатки философской и социологической мысли народов Азербайджана и Средней Азии мы находим в фольклоре. Известны так называемые мидийские легенды — народно-поэтические сказания (VII—VI вв. до н. э.). Мировой славой пользуются киргизский эпос «Манас», памятник древней узбекской литературы «Орхонские надписи». Философское осмысливание явлений природы и общественной жизни отражено в циклах таджикских легенд, в общей сложности составивших замечательный эпос, который впоследствии лег в основу эпопеи Фирдоуси «Шах-намэ» и который в несколько измененном виде дошел до наших дней в таджикском фольклоре.

Главным литературным источником по истории древней культуры народов Средней Азии и Азербайджана является

² Что касается культуры Ирана, то до XV в. включительно трудно отличить, что принадлежит исключительно персам и что таджикам и другим среднеазиатским народам. Этот вопрос в научной литературе не получил окончательного решения и требует дальнейших исследований.

«Авеста» — собрание священных книг религии зороастризма, составлявшееся в течение тысячелетия (предположительно от IX в. до н. э. до II в. н. э.). В эту своеобразную энциклопедию всех тогдашних знаний вошли религиозное учение, молитвы, а также философия и данные по космологии, астрономии, медицине, истории, морали и праву.

Основу зороастризма составляет учение о двух противоположных началах мироздания — положительном и отрицательном, свете и тьме — и их постоянной борьбе между собой. «Я хочу говорить о двух духовных субстанциях, которые существовали вначале, — сказано в «Авесте». — О том, что священная субстанция сказала Ариману, нечистой субстанции, что наша мысль, наше учение, наше намерение, наше убеждение, наша речь, наше деяние, наше существо и наш дух совершенно противостоят друг другу»³.

Борьба противоположных сил, по учению зороастризма, является господствующим началом во вселенной, она проникает всюду, наполняя жизнь острыми конфликтами. В природе она выражается в борьбе света и тьмы, жизни и смерти; в общественной жизни — в борьбе справедливости против беззакония. В области морали идет борьба между добром и злом. И, наконец, в религии это извечная борьба между богом Агурамаздой и злым существом Анграмайню (в греческой передаче — борьба между Ормуздом и Ариманом).

Дуалистическая концепция зороастризма, однако, имела своих противников, которые стремились свести противоположности к единой субстанции. Одни из них таким единым первоначалом считали Пространство (Саваша), другие же — Время (Зарван). Зарванисты, будучи сторонниками религиозно-мистического учения, утверждали, что единая субстанция, внутри которой происходит борьба противоположных сил, носит божественный характер. Однако среди зарванистов были и такие, у которых встречаются идеи, близкие к стихийному материализму и атеизму.

Значительную роль в развитии философской мысли в Азербайджане и на Ближнем Востоке в указанный период сыграла «наука магов»⁴. О существовании учения магов в древней Мидии свидетельствует Диоген Лаэртский в своем сочинении «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

Учение магов по существу представляло собой примитивный атомизм. Согласно этому учению, материя состоит из мельчайших, не доступных для чувственного восприятия частиц. Эти

³ «Авеста», ч. III (Ясна), гл. 45, стр. 2 (см.: А. О. Маковельский, Авеста, Баку, 1960).

⁴ Маги — жреческое сословие в государстве древней Мидии.

частицы маги называли «образами» тел. Воздух полон этими образами, истекающими от тел.

Большой интерес представляют антирелигиозные мотивы учения магов. По мнению магов, бог растворяется в природе, по существу он отвергается как духовное начало. Боги возникли во времени и являются не чем иным, как особыми образами, состоящими, как и все вещи, из мельчайших частиц материи.

Прогрессивный характер носили также взгляды магов на причины естественных явлений. Так, например, маги говорили о существовании мельчайших, не воспринимаемых зрением живых существ, которые, попадая в тела животных и человека, вызывают болезни и смерть. Эти взгляды противоречили религии и подрывали ее основу.

Таким образом, атомистическое учение было известно древним мидийцам, но, в отличие от греческих атомистов Левкиппа и Демокрита, они выражали его идеи в религиозной оболочке. Исследованиями советских ученых установлено, что учение мидийских магов оказало известное влияние на Демокрита⁵.

Развитие научной и философской мысли не достигло у народов Средней Азии и Azerbaijan в эту эпоху такого высокого уровня, какой был характерен для стран с развитым рабовладельческим строем. Как и в некоторых других странах древнего Востока, рабовладение здесь развивалось сравнительно медленно и не выходило за рамки патриархального рабства, что объяснялось прочностью восточной сельской общины. Ростки стихийно-материалистических и атеистических идей заглушались господствующими религиозно-мистическими взглядами. Но важно отметить, что уже в рабовладельческую эпоху на территории Azerbaijan и Средней Азии высказывались отдельные наивно-материалистические идеи.

В III—V вв. н. э. на территории Средней Азии и Azerbaijan складываются феодальные отношения. Одной из особенностей развития феодального общества на Востоке являлось то, что земля и вода принадлежали феодальному государству, а феодалы, являющиеся полновластными хозяевами в сельских общинах, ограничивались главным образом получением продуктовой и денежной ренты с крестьян, которые вели свое личное хозяйство.

В начале III в. Закавказье и Средняя Азия были захвачены иранской монархией Сасанидов, под гнетом которой они находились свыше трех столетий. Народные массы не раз выступали против Сасанидов. Одной из форм социального протеста были ереси.

⁵ См.: А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, стр. 190—191.

В середине III в. возникло первое крупное еретическое движение — манихейство, которое распространилось в Иране, Азербайджане и Средней Азии. Основателем движения был *Мани* (216—276). Сторонники манихейства считали, что их религия должна быть всеобщей и заменить собой все существующие религии. Поэтому в манихействе имелись элементы, заимствованные и от зороастризма, и от христианства, и от буддизма.

Мани учил, что в мире господствует зло, мрак, тьма; доброе же начало — божественная субстанция или свет, являющееся источником жизни и творчества, находится в плену у тьмы. Надо освободить доброе начало из плена, но достичь этого можно лишь аскетической жизнью. Отсюда требования манихейской морали: вести умеренный образ жизни, не есть мяса, не пить вина, жить в безбрачии, отказаться от собственности (кроме одежды и продуктов питания). Учение манихейства, направленное против феодального гнета, социального неравенства и закабаления, быстро распространялось среди широких масс.

Распространение манихейства вызвало тревогу у правящей верхушки, и прежде всего духовенства. Они единодушно выступили против Мани и добивались его казни. Спасаясь от преследования, Мани бежал из Ирана; побывал в Туркестане, Центральной Азии, Индии и Китае, всюду проповедуя свое учение. В 273 г. он вернулся в Иран, где вскоре был схвачен и казнен. Но его учение, несмотря на жестокое преследование, продолжало распространяться и имело значительное влияние.

Важное место в истории общественно-политической и философской мысли в Азербайджане и Средней Азии, как и народов всего Ближнего и Среднего Востока, занимает маздакизм — уравнилельно-плебейское движение периода раннего феодализма. Маздакистское движение возникло в конце V—начале VI в. в Иране и оттуда распространилось по всему Ближнему и Среднему Востоку. Основателем его был уроженец города Нишапура (по другой версии — Тебриза) — *Маздак* (ум. в 529 г.).

Как и многие народные выступления средневековья, маздакистское движение развернулось под знаменем религиозно-этических идей. Маздак говорил: «Бог создал свои блага для того, чтобы люди поровну делили их между собой. Но люди совершают несправедливость по отношению друг к другу. Поэтому имущество должно быть отнято у богатых и распределено между бедными»⁶.

Основной общественной силой маздакистского движения было крестьянство. К нему присоединились ремесленники, городская беднота, некоторые мелкие и средние землевладельцы, а также

⁶ История Азербайджана, т. I. Баку, 1958, стр. 88—89.

рабы и слуги, восставшие против своих господ. Маздакиты требовали истребления знати, распределения имущества и всеобщего равенства, нападали на поместья крупных землевладельцев и дома купцов, отнимали у них имущество и распределяли его поровну между собой.

Маздакизм был не только политическим, но крупным идейным течением на Востоке. Основой маздакистского учения является видоизмененная идея манихейства о борьбе света и тьмы. Отвергая пессимизм и аскетизм манихейства, Маздак выступал с оптимистическим учением о переустройстве земной жизни в интересах трудящихся. Светлое, доброе начало, утверждал он, обладает волей и сознанием, тогда как темное начало слепо, косно и невежественно. Хотя темное начало торжествует, однако его победа временна, случайна, преходяща. Рано или поздно оно должно уступить место светлому началу. Добро сильнее зла, поэтому его победа неминуема. Но для того, чтобы наступило торжество света, правды и справедливости на земле, надо активно бороться за них.

Большой популярностью пользовались и социально-политические идеи маздакизма. Основной причиной, корнем всех социальных зол, по учению Маздака, является резкое социальное неравенство людей и связанное с ним неравенство в пользовании материальными благами. Общественный строй, основанный на неравенстве и угнетении, маздакиты считали порождением зла. Чтобы преодолеть зло и его порождения, надо уничтожить имущественное и социальное неравенство. Причину неравенства Маздак видел в насильственном присвоении кучкой людей общего достояния, каковыми являются земля, вода, недра и другие естественные богатства. Имущественное равенство Маздак считал высшей формой справедливости, основным условием победы света над тьмой, торжества доброго начала.

Маздакиты призывали народ к активной борьбе, низвержению царства зла на земле и замене его строем, основанным на принципах равенства и справедливости.

Движение маздакитов оказало огромное влияние на дальнейший ход освободительной борьбы иранского и азербайджанского народов против феодальной эксплуатации.

Высокую оценку маздакизму дал К. Маркс. Он указал, что наряду с индийским пантеизмом маздакизм сыграл важную историческую роль как на Востоке, так и на Западе. Как заметил Маркс, «философия, возникшая из индийского пантеизма и персидского дуализма» на Востоке, подрывала религию ислама, «проникала во все поры», что «побудило халифа багдадского сжигать книги, преследовать их авторов, ввести на Востоке систему инквизиции». Но этим не ограничивается значение этой еретической доктрины;

она «перешла от ислама к итальянским и провансальским христианским сектам; вызвала у них преследование еретиков и религиозные войны»⁷. Здесь, видимо, имеются в виду движения катаров, альбигойцев и другие, которые были направлены против католической церкви и феодального гнета и в религиозной оболочке выражали протест против господствующих общественных отношений.

Маздакистское движение было подавлено, но его идеи, возродившись позднее, нашли свое дальнейшее развитие в учении хуррамитов.

В середине VII в. Средняя Азия и Азербайджан были завоеваны арабами. Арабское завоевание усилило феодальный гнет в Азербайджане и Средней Азии, затормозило развитие их экономики и культуры. Огнем и мечом арабы насаждали в завоеванных странах свой язык, свою религию, нравы и обычаи, уничтожали зороастрийские и христианские рукописи, разрушали памятники материальной и духовной культуры. В конце VIII в. в Азербайджане и Средней Азии происходят многочисленные восстания против поработителей.

В условиях нарастающей освободительной борьбы, в начале IX в. в Азербайджане и Иране возникло и распространилось народное движение хуррамитов («радостных»). Главной целью хуррамитов было освобождение страны от иноземных поработителей. При этом они выступали прежде всего против ислама и его догм, которые именем бога узаконивали угнетение народов.

Отвергая монотеистическую религию ислама, хуррамиты учили, что нет единого творца-бога, мир существует вечно, в нем происходит борьба двух начал — доброго (божественного) и злого (дьявольского).

Хуррамиты, как и маздакиты, верили, что в этой борьбе победу одержит доброе начало и в мире восторжествует справедливость. Главной причиной всех зол и несправедливостей они считали наличие крупной феодальной собственности на землю, социальное неравенство.

Хуррамиты создали народное ополчение, состоящее из пехоты и конницы. Численность одной лишь конницы доходила до 20 тысяч всадников. Движение охватило широкие народные массы Ирана и Азербайджана. Повстанцы освободили ряд городов и сел, вернули землю крестьянам. Движение хуррамитов продолжалось свыше 20 лет. Только в 837 г. халифату удалось обманным путем захватить и казнить их руководителя Бабека и таким образом подавить восстание.

⁷ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. 5. М., 1938, стр. 218—219.

Социально-экономической программой этого движения было освобождение народа от феодального гнета, установление имущественного равенства, справедливое распределение земли между крестьянами.

Движение хуррамитов (под руководством Бабека) сыграло выдающуюся роль в истории освободительного движения и общественно-политической мысли Ирана, Azerbaijan и других народов Ближнего Востока. Несмотря на неудачу, оно расшатало устои халифата и ускорило его распад. Идеи хуррамитов о свободе, равенстве, о неминуемом торжестве справедливости на земле вдохновляли угнетенные народы на борьбу с их угнетателями.

Завоевание арабами Ирана, Azerbaijan и Средней Азии имело громадные последствия в жизни народов этих стран. Арабы принесли с собой новую идеологию — ислам, определившую на длительный период развитие общественной и философской мысли покоренных народов. Вместе с тем они дали сильный толчок развитию научных знаний и просвещения. Отличительной чертой передовых направлений арабской науки был интерес к опытному знанию, к естественным наукам. Арабские ученые переводили и комментировали классические источники античной философии.

Арабы достигли больших успехов в области астрономии, физики, математики, химии, медицины и других наук, что способствовало появлению прогрессивных идейных течений, материалистических идей и тенденций. Все это, безусловно, имело важное значение для развития философской и социологической мысли народов, входящих в состав арабского халифата.

Общественно-политическая, философская и научная мысль в Azerbaijan и Средней Азии в эпоху феодализма развивалась в тесной взаимной связи с культурой арабов, иранцев, народов Индии. Значительное влияние на нее оказала античная философия.

С античной философией народы Azerbaijan и Средней Азии знакомились через посредство арабов, которые в IX—X вв. перевели на арабский язык сочинения греческих мыслителей Платона, Аристотеля, неоплатоников, а также классические работы по математике и астрономии Евклида, Архимеда, Птолемея, труды Гиппократ, Галена и др.

Передовые представители общественной и научной мысли Azerbaijan и Средней Азии — Бахманяр, Низами, аль-Хорезми, аль-Фараби, аль-Бируни, Ибн-Сина, Навои, Туси, Физули опирались на идейное наследие Аристотеля, Гераклита, Евклида, Птолемея и других античных мыслителей. Развивая их учения в новых условиях, они внесли значительный вклад в философскую и естественнонаучную мысль своего времени.

Особенно большое значение для развития науки в IX в. имела деятельность в Средней Азии великого ученого *Абуджафар*

ибн-Муса аль-Хорезми (780—847). Хорезми занимался вопросами математики, астрономии, географии и истории. Он был одним из тех крупных ученых IX в., которые стали на путь ограничения религии, чтобы дать место научному знанию.

Хорезми написал ряд книг и трактатов, в частности «Руководство об устройстве и применении угломерного прибора» (астролябии), математическое сочинение «Алгебра и уравнения», принесшие ему бессмертную славу, составил новые астрономические таблицы. Позиционная система исчисления впервые стала известна арабам, а после них европейцам из трудов Хорезми. Ему же математика обязана разработкой уравнений первой и второй степеней. Обобщив и развив данные индийской, греческой и арабской математики, Хорезми создал алгебру. (Слово алгебра ведет свое происхождение от названия книги Хорезми «Хисаб ал-джабр в-ал мукобала».)

Велика заслуга Хорезми и в области географии. Его книга «Аль китаб сурат ал-Ард» («Книга о картинах мира»), по признанию советских востоковедов, положила начало арабской географической науке.

Наряду с наукой значительное развитие в IX в. получила литература, так же, как и наука, связанная с философской мыслью. На языке дари писал свои газели и касыды «Адам поэтов» — *Абу Абдаллах Джафар ибн-Мухаммед Рудаки Самарканди* (ум. в 941 г.), родоначальник письменной таджикско-персидской поэзии. Гениальное искусство Рудаки выросло на народной почве, что определило гуманистический характер его творчества. Рудаки был своеобразным гедонистом, так как целью жизни и высшим благом признавал наслаждение, но он был далек от гедонизма Аристиппа — основателя древнегреческой школы киренаиков, который утверждал, что все люди стремятся к удовольствию, что удовольствие является единственным благом. Рудаки полагал, что отсутствие страданий, спокойная жизнь, наполненная дружбой, духовными наслаждениями, предпочтительней жизни, полной обычных физических удовольствий.

«О, Рудаки, будь волен духом, не так как прочий люд, живи!
И разумом и сердцем светел, как мудрецы живут, живи!
Не думай, что тебе лишь плохо, для всех же мир благоустроен,
Пойми: плохого много в мире; ты для благих минут живи!»⁸

Рудаки придавал особое значение жизненному опыту людей. Считая жизнь лучшей школой, он говорил:

⁸ Цит. по кн.: А. М. Богоутдинов. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1961, стр. 53.

«На мир взгляни разумным оком,
Не так, как прежде ты глядел.
Мир — это море. Плыть желаешь?
Построй корабль из добрых дел.

Тех, кто, жизнь прожив, от жизни не научится уму,
Никакой учитель в мире не научит ничему»⁹.

Большое влияние на идейную жизнь конца IX—начала X в. оказал крупный мыслитель *Абу-Бакр Мухаммад ибн-Закария ар-Рази* (864—925), философские воззрения которого получили значительное распространение в Средней Азии. Рази (латинизированное Разе) был выдающимся медиком и философом своей эпохи. Его труды «Трактат об оспе и кори», «Медицинская книга для Мансура», «Сводная книга по медицине» отличались оригинальностью и пользовались большим успехом среди медиков. Рази считал, что между телом и душой существует тесная связь; он подтверждал эту мысль указанием на то, что любые страдания человека имеют свое физическое выражение, подобно тому как муки больного и его душевное настроение отражаются на его лице.

В философии Рази колебался между материализмом и идеализмом, пытаясь сочетать зарванизм с учением Демокрита, Эмпедокла и Анаксагора.

Признавая пять вечных начал (творец-бог, общий дух, материя, абсолютное пространство, абсолютное время) как необходимые предпосылки существования мира, Рази ставит последние три в один ряд с творцом-богом и общим духом в качестве равнозначных элементов и тем самым приходит в противоречие с мусульманской космогонией, считавшей только бога единственным, вечным началом — необходимо-сущим, а все остальное — возможно-сущим.

В теории познания Рази высказал ряд ценных положений о роли чувств как источнике познания.

Значительную роль в распространении идей античной философии сыграла деятельность философского общества «Ихван ас-Сафа» (общество «Братьев чистоты»).

Члены этого общества были людьми из разных стран: из Ирана, Средней Азии, Азербайджана, Сирии и других мест. Их объединяла любовь к философским и естественнонаучным знаниям, которые они стремились распространить среди народа. С этой целью они составили 51 философский трактат (Рисалат) — своеобразную философскую энциклопедию, известную под названием «Подарок чистых братьев» («Тухфат аль-Ихван ас-Сафа»).

⁹ Там же.

Взгляды «чистых братьев» были эклектическими. В вопросах логики и естественных наук они находились под сильным влиянием Аристотеля, их теория чисел и учение об эманациях основывались на воззрениях неопифагорейцев и неоплатоников, в своих идеях мироздания они следовали Птолемею, в антропологии и медицине — Галену. Их система в целом проникнута духом идеалистического пантеизма, выражавшего стремление совместить греческую философию с мусульманской религией. Однако их мировоззрение носило прогрессивный характер.

В ту эпоху, когда суровый режим мусульманских теологов подавлял малейшую интеллектуальную независимость, эти робкие попытки распространить греческую философию, особенно натурфилософию Аристотеля, были смелым начинанием. Не случайно мусульманское духовенство считало «чистых братьев» еретиками, их энциклопедию в XIII в. сжигали наряду с произведениями аристотеликов.

Большое значение в истории философии народов Средней Азии и Азербайджана, как и народов Ближнего и Среднего Востока, имеет суфизм.

Буржуазные ориенталисты считают, что большинство философов мусульманского Востока, предшественники и особенно последователи Абу Али Ибн-Сины были суфиями. Исследования советских историков, литераторов и философов доказали ложность понимания буржуазными востоковедами идеологического содержания, социальной сущности и исторического значения суфизма.

Суфизм, известный на мусульманском Востоке под названием «Тасоввуф», возник в конце VIII—начале IX в. В XI в. он распространился почти по всей территории арабского халифата. Относительно происхождения суфизма и его разнообразных форм имеется немало гипотез.

Высказывания ученых о природе, происхождении и источниках суфийской доктрины расходятся. При настоящем состоянии нашего знания мы не можем рассматривать суфизм как доктрину определенную и систематизированную.

Хотя под суфийской оболочкой иногда скрывались прогрессивные идеи, но в целом суфизм нельзя рассматривать как движение прогрессивное, так как он отвлекал внимание трудящихся от классовой борьбы, призывая их к мистическому самоотречению, к аскетизму и покорности. С течением времени суфизм стал орудием порабощения широких народных масс. Правящие классы быстро приспособили его к своим целям, и суфийские главы в союзе с мусульманским духовенством активно выступали против прогрессивных антиисламских и антиклерикальных течений.

В XI в. суфизм пустил свои корни почти по всей территории арабского халифата. Это обстоятельство не могло не отразиться на развитии философской и общественно-политической мысли многих народов мусульманского Востока. Несмотря на разгул реакции, борьба в области идеологии не прекращалась: она обострялась, принимала различные формы.

Небезызвестный Ибн-Мансур ал-Халладж за свое еретическое выступление стал жертвой мусульманской инквизиции: он был казнен в 922 г. Так же жестоко поступило мусульманское духовенство с Шихаб-ад-Дином Яхья, автором философского сочинения «Хикмат аль-Ишрак» («Философия озарения»). Он, как пишет А. Джами, был обвинен в атеизме, ереси и верности греческой философии и публично казнен.

Суфийская система утверждает, что красота и доброта принадлежат исключительно одному богу, хотя они проявляются во множестве видов (отражений). Бог есть чистое бытие, а также чистое добро и абсолютная красота. Если для ортодоксов ислама доктрина единобожия (тавхид) означает, что «нет бога, кроме бога», то для суфиев она означает: «Нет ничего, кроме бога».

С точки зрения суфизма, материальный мир есть лишь мираж — отражение бытия (бога) в небытии. Каждая вещь может быть познана только через свою противоположность: свет через тьму, добро через зло, здоровье через болезнь и т. д. Вот почему бытие (бог) может представляться только через небытие.

Согласно доктрине суфизма, бог проявляется через свою противоположность, т. е. посредством самоотрицания. Необходимым следствием этого акта является «зло». Тайна зла в действительности идентична тайне творения и неотделима от него, поэтому зло не должно рассматриваться как отдельное и независимое. Подобно тому как тьма есть отрицание света, так и зло есть просто недобро, или, другими словами, несуществование. Все в материальном бытии в то же время по необходимости содержит некоторые элементы небытия, точно так же, как рассыпанные лучи чистого света, которые проходят через призму, являются все еще светом, хотя их свет более или менее «окрашен» или «ослаблен».

Существуют и другие точки зрения суфиев, которые очень близки к доктрине неоплатоников. Суфии этого толка утверждают, что степени бытия (бога) могут быть постигнуты как серия эманаций, которые становятся слабее, менее светлыми, как только они отступают все дальше и дальше от чистого света и абсолютного бытия (бога). Это — так называемый «круг нисхождения»; имеется также и «круг восхождения», по которому человек — конечный продукт этой эволюционной цепи — возвращается в свое первоначальное состояние, т. е. «погружается в божественную сущность» и «растворяется» в ней («Фена»). Здесь-то

и начинается этика суфиев, которая своим псевдогуманизмом иногда подкупает некоторых исследователей.

Зло, говорят суфии, является иллюзией, от него можно освободиться тогда, когда человек познает истинную его природу. Незнание истинной природы зла побуждает человека верить в призраки мира чувств. Все греховные желания, вся печаль и все страдания имеют свои корни в идее «я», а «я» есть иллюзия.

Поэтому первый и величавый шаг на пути истины (тарикат) есть бегство от самого себя, стремление познать бога. Для этого суфий должен пройти ряд ступеней.

Первая ступень — шариат (закон), требующий точного и ревностного выполнения всех предписаний ислама и мусульманского богословия. Эта стадия является как бы подготовительной к вступлению на путь истинного суфизма, стадией испытания.

Вторая ступень — тарикат (путь) означает, что человек, прошедший испытательную стадию и достигший совершенства в исполнении предписаний ислама, вступает на путь истины (вернее, мистицизма), который должен привести суфия к слиянию с божеством. Так как соединению с богом препятствует человеческое «я», то суфий обязан прежде всего добиться уничтожения своего «я». Для этого необходимо отвлечься от всего внешнего, мирского и погрузиться в самого себя, занимаясь своим внутренним миром, мистическими переживаниями и, таким образом, всецело посвятить себя служению богу. Поэтому суфизм проповедует аскетизм, уход от мира, отказ от активного участия в общественной жизни. Таким путем и при помощи божественного экстаза, являющегося способом непосредственного общения с божеством, суфии доходят до третьей стадии, которая называется «марифат» (познание).

В стадии марифат человек познает сердцем единство вселенной в боге, призрачность и бренность материального мира, равенство всех религий (все они — лучи одного вечного солнца), равенство добра и зла, нравственности и безнравственности и т. д. Достигший третьей стадии суфий называется «арифом» (знающий, познавший).

Четвертая ступень, называемая «хагигат» (истина), является завершающей; на этой ступени суфий достигает полной истины, т. е. соединяется с божеством, находится в непосредственном общении с ним, созерцает его и полностью растворяется в нем. Растворившись в бытии бога, суфий, наконец, познает самого себя и божественную истину.

Такова в общих чертах сущность суфизма — этой разновидности восточного неоплатонизма.

Суфии оставались правоверными мусульманами. Вера в бога являлась основным принципом суфизма. Суфизм — это своеобраз-

ная мусульманская теософия. Бог, с точки зрения суфизма, — единственная реальность, все остальное лишь обман чувств. Человек, когда-то находившийся в непосредственном соединении с божеством, отпал от него, постепенно удаляясь все больше и больше. Но так как кроме бога реальности нет, то и отдаление это только воображаемо, и для воссоединения, слияния с божеством нужен только один шаг — выход из своего нереального «я» и сознание того, что настоящее «я» — бог, живущий в человеке. Сила, с помощью которой совершается это слияние человека с богом, — великая любовь, любовь, в отличие от «страсти», не знающая «себя». Если человек осознал это, цель достигнута.

Объективно «мораль не существует, ибо добро и зло — понятия относительные, действующие лишь в нашем мире условностей: в реальном мире они не нужны, ибо там лишь одна единая сущность»¹⁰.

«Основы суфийских учений были достаточно широко разработаны уже в X—начале XI в., особенно хорасанской группой суфиев, в которую входили такие видные шейхи, как Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 1021 г.), его ученик Абу-ал-Касим ал-Кушайри (986—1074), Абу Сасид Мейхенский (967—1049), Абу-л-Хасан Харакани (ум. в 1033 г.). В это время налицо были уже все суфийские течения — от крайней экстастики Харакани, шедшего по стопам Байзида Бистами с его знаменитой глоссолалией, до умеренных попыток примирения этих теорий с ашаридским атолизмом у ал-Кушайри»¹¹.

Уже в начале XI в. суфизм превратился в сложное и многостороннее противоречивое учение. В нем было много различных течений и оттенков. Суфизм — это преимущественно созерцательное и пессимистическое мировоззрение. Однако будет упрощением видеть в нем только сплошь реакционное учение. Не следует забывать, что суфизм первоначально был удобной формой идейного сопротивления гнету господствующей религии, и поэтому самые разнообразные и противоположные течения зачастую принимали суфийскую оболочку.

Материалистические идеи, проникавшие иногда в суфийское течение, принимали пантеистическую окраску. Смысл восточного пантеизма заключается в отрицании трансцендентной, потусторонней сущности бога и в утверждении его имманентной, природной сущности. Бог — это я, мы с вами, говорили некоторые суфии. Подобного род суфиев мусульманство клеймило как опас-

¹⁰ Е. Э. Бертельс. Очерк истории персидской литературы. Л., 1928, стр. 51—52.

¹¹ Е. Э. Бертельс. История персидско-таджикской литературы. Избр. труды. М., 1960, стр. 523.

ных еретиков. Упомянутого выше Мансура Халладжа убили за его слова: «Я — истина», «В моей шубе нет ничего, кроме аллаха».

Идеологическими источниками ортодоксального суфизма были неоплатонизм, манихейство и некоторые индийские идеалистические течения.

Таким образом, несмотря на отдельные прогрессивные и даже пантеистические элементы, заключающиеся в доктринах некоторых представителей суфизма, это течение является религиозно-идеалистическим. Если на первых ступенях своего развития суфизм способствовал распространению среди поэтов убеждения в бессмысленности и вредности хвалебных од, то позднее он стал чисто религиозно-мистическим, созерцательно-пессимистическим мировоззрением.

История философской и социологической мысли народов Азербайджана и Средней Азии в период раннего феодализма показывает, что мысль эта в данный период развивалась в основном в виде религиозно-философских и религиозно-этических учений, в тесной связи с философией Индии, Ирана, стран арабского Востока. В религиозную форму облекались и идеи, под знаменем которых разворачивалось народно-освободительное движение против феодального гнета и иноземных завоевателей. Вместе с тем в некоторых религиозно-философских учениях, в сочинениях, посвященных естественнонаучным вопросам, в художественной литературе пробивались ростки материалистических идей.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

РУСЬ (IX—XIII вв.)

В VI—VIII вв. восточнославянские племена совершали переход от первобытнообщинного к феодальному строю. В этот период складывалась единая материальная культура восточнославянских племен, и на этой основе происходил быстрый процесс формирования древнерусской народности с единым языком, общей территорией, общей культурой. Во второй половине IX в. складывается древнерусская государственность. В конце X в. на Руси появляется письменность.

По уровню своей культуры Древняя Русь не уступала другим странам Европы. Эта культура имела самобытный характер и развивалась во взаимодействии с культурой других стран Запада и Востока. Особенно важны были связи Древней Руси с Византийской империей, наследницей древнегреческих и эллинистических культурных ценностей. Крупные исторические последствия имело распространение христианства. Утверждение христианства в качестве господствующей религии на Руси отвечало интересам господствующего класса феодального общества, сближало Древнерусское государство с другими странами, способствовало обогащению русской культуры.

1

Борьба христианского и языческого мировоззрений

До утверждения на Руси христианства восточные славяне обожествляли силы природы. Солнце они называли Дажь-богом, подателем земных сил. Отсюда и люди — это внуки Дажь-бога. Стрибог отождествлялся с ветром, Велес считался покровителем

скота и т. д. Верховным богом и богом молнии был Перун. У восточных славян был распространен первобытный анимизм, их языческое мировоззрение населяло природу живыми существами.

Отрывочные свидетельства летописей и поучений, направленные против языческих обрядов, обнаруживают существование целой системы языческих взглядов. Летопись рассказывает о разговоре воеводы Яна с волхвами Ростовской земли. Волхвы так повествовали о сотворении человека: «Бог мылся в бане, вспотел, обтерся тряпкой и бросил ее с неба на землю. И заспорил дьявол с богом, кому из нее создать человека. И создал дьявол человека, а бог вложил в него душу. Поэтому, если умрет человек, то тело идет в землю, а душа к богу»¹.

Христианство стало усиленно бороться с остатками языческого мировоззрения. При этом образы языческих богов порой оказывались в измененном виде включенными в систему христианских представлений и верований. Так, Перун стал представляться в образе Ильи пророка, громыхающего на своей огненной колеснице на небе в разгар летних гроз. Бог скота Велес превратился во Власия, покровителя домашнего скота, и новгородская икона XIV в. наивно изображает св. Власия посреди разноцветных коров и овец. Следы языческого мировоззрения встречаются и в различного рода сочинениях не только древней, но и средневековой Руси. Все это говорит о том, что язычество восточных славян вовсе не так быстро уступило дорогу христианству и долго еще сохраняло свое значение преследуемого, но разделяемого народными кругами мировоззрения.

Торжество христианства в конце X в. имело своим следствием проникновение античных и средневековых философских и социологических идей на Русь при посредстве Византийской империи и соседней Болгарии. С этого времени и начинает развиваться философско-социологическая мысль в Древней Руси.

Первые отечественные произведения письменности на Руси появляются в конце X—начале XI столетия. На первых порах интерес к литературе, выходящей за пределы чисто церковных книг, удовлетворялся произведениями раннеславянской письменности. Но книжная культура Древней Руси не могла уже довольствоваться этим ограниченным запасом; она стала осваивать великое достояние античной и средневековой греческой и византийской письменности путем переводов на славянский язык.

¹ Повесть Временных Лет, ч. I. М.—Л., 1950, стр. 118. Некоторые исследователи видят в рассказе волхва прямое отражение богомильских воззрений, господствовавших в Болгарии, но это сомнительно и не доказательно, так как языческие представления восточных славян могли развиваться и развивались, в особенности на ранней стадии, самостоятельно.

Переводческая деятельность усиленно развивается при Ярославе Мудром (1019—1054), которого летописец прославляет за книголюбие. Позже книжное учение начинает распространяться по русской земле еще шире. В летописи помещена замечательная похвала книгам: «Великая польза бывает человеку от учения книжного. Книгами ведь мы наставляемися и учимся на пути покаяния, мудрость и воздержание обретаем от книжных словес. Это ведь реки, напояющие вселенную, это источник мудрости. В книгах ведь неисчетная глубина; ими в печали утешаемся»².

Таким образом, в Киевской Руси создавалась основа для распространения, усвоения и развития философских идей. Правда, была и существенная разница в тех условиях, при которых развивались философские и социологические взгляды в Западной Европе, в Византийской империи и в Киевской Руси. Византийская империя легко воспринимала то идейное культурное наследство, которое оставила ей греческая и эллинистическая образованность, так как большинство ее населения говорило на греческом языке. Многие страны Западной Европы также легко воспринимали древнюю латинскую письменность, по крайней мере это относилось к Италии, Франции и Пиренейскому полуострову. Восприятие древнеримской литературы и греческих произведений, переведенных уже в древности на латинский язык, было относительно легким и доступным для людей, говоривших на романских языках.

В ином положении была Древняя Русь. Она вынуждена была переводить произведения древних мыслителей, как христианских, так и языческих, на славянский язык. Бескнижная славянская среда должна была создать свой литературный язык, и она его создала. Переводные византийские сочинения не только способствовали развитию философско-социологической мысли на Руси, но и вводили новые философские термины в русскую литературную речь.

Была и еще одна особенность, создававшая на Руси иные условия для развития философских и социологических идей по сравнению с Византийской империей и странами Западной Европы. Киевская Русь сделалась христианской страной только в IX—X столетиях, и ее книжность была связана с письменностью поздней Византии, уже клонившейся к упадку. Позднее средневековое христианство наложило на нее свой мрачный отпечаток. Между тем переводчиками и авторами на Руси были преимущественно духовные лица, чаще всего монахи. Они брали из Византии то, что было создано для прославления христианства и посрамления других религий, в первую очередь иудейства и мусульман-

² Повесть Временных Лет, ч. I, стр. 102.

ства. В самой Византии этого времени, конечно, существовал еще интерес к древнегреческим писателям, но сочинения последних нередко обрабатывались в целях прославления христианства. Этим объясняется сравнительная скудость сведений о древнегреческих философах в наших древнерусских сочинениях.

Киевская Русь получила начатки своей образованности и стала развивать оригинальную литературу сравнительно поздно, в условиях всеобщего расцвета средневековой схоластики. Особые, неблагоприятные условия привели к тому, что сохранились только единичные произведения светской или гражданской литературы Киевской Руси XI—XIII вв.

Условия развития философских и социологических идей в Древней Руси мало способствовали возникновению крупных философских сочинений. Тем не менее и то, что было создано в Киевской Руси в области философской и социологической мысли, заслуживает внимания как показатель высокого развития древнерусской культуры.

Пока еще трудно проследить путь развития философской и социологической мысли в Древней Руси, это дело будущих исследователей. Но уже и сейчас можно сказать, что интерес к философии непрерывно возрастал и не был полностью уничтожен даже татаро-монгольским нашествием.

Слово «философия» появляется в письменности Киевской Руси уже в XI в. Оно заимствовано из греческого языка и первоначально обозначало науки вообще. Обучать философии значило то же самое, что обучать различного рода наукам. В переводном памятнике «Житии» Феодосия Студийского (XI в.) говорится: «Как пчелу видим летающую по всем садам и полям, собирая от них полезное, так и юноши, учась философии и желая подняться на высоту мудрости, отовсюду собирают».

Рано появляется и слово «философ» для обозначения книжного и образованного человека. Однако в понятие «философ» включалось представление о человеке не только книжно образованном, но и особо мудром, способном рассуждать, полемизировать и т. д. Так, русские источники киевского времени величают «философом» одного из славянских просветителей Константина (Кирилла), тогда как его старшего брата Мефодия называют святым, учителем, епископом, но не дают ему имени «философа». Иногда под словом «философ» понимался и какой-либо древнегреческий ученый или философ³.

³ Известный роман об Александре Македонском — «Александрия», основанный на сочинении Ариана, в русской рукописи XV в. имеет подзаголовок: «Сотворивший есть Ариан, ученик Епиктита философа» (В. Истрин. *Александрия русских хронографов*. М., 1893, стр. 243).

Рано начинает употребляться и слово «философствовать». О киевском князе Рюрике, жившем в конце XII в., летопись говорит, что он «философствовал», примеряя свое поведение к делам целомудренного Иосифа, добродетелям Моисея, кротости Давида и правоте царя Константина. И. И. Срезневский в данном случае слово «философствовати» переводит понятием «размышлять»⁴. Но что речь идет не просто о размышлении, а об особом виде размышления, связанном с понятием философии, видно из другого текста русской летописи⁵. О князе Владимире Васильевиче Волынском (вторая половина XIII в.) летописец замечает, что он «был великий книжник и философ, какого не было во всей земле и после него не будет»⁶.

Философская мысль Киевской Руси была окрашена в религиозные цвета и отражала феодальный характер древнерусского общества XI—XIII вв. Феодальные понятия пронизывают философию Киевской Руси, так же как и философские произведения средневековой Западной Европы и Азии.

С точки зрения древнерусских, византийских и болгарских авторов, под правильной философией прежде всего понималось богословие. С попытками же более широкого понимания философии ортодоксальные древнерусские авторы вели ожесточенную борьбу.

Уже в Древней Руси философии как мудрости, включавшей в себя весь круг человеческих знаний, отводилось большое и почетное место. Процесс выделения философии в самостоятельную область знаний начался значительно позднее.

2

Философские переводные сочинения на Руси

На первое место среди распространенных в Древней Руси переводных сочинений следует поставить произведение *Иоанна Дамаскина* «Источник знания». Первая («Философские главы» или «Диалектика») и третья («Точное изложение православной веры») части этого сочинения были переведены на славянский язык в X в. Иоанном экзархом Болгарским и, видимо, попали в Киевскую Русь одновременно. Древнейший список «Слова о правой вере» (под этим названием была известна третья часть

⁴ И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, т. 3. СПб., 1907, стр. 1354—1355.

⁵ См.: Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871, стр. 475—476.

⁶ Там же, стр. 601.

«Источника знания») относится к XII или XIII в.; этот список — русский по происхождению.

Философскими источниками работы Иоанна Дамаскина являются в основном «Введение в Категории Аристотеля» Порфирия и «Категории» Аристотеля. Авторитет Аристотеля особенно велик для Дамаскина, ему он следует, рассматривая основные формы и отношения бытия — существенное и случайное, род и вид, сходство и различие, количество и качество и т. п. Есть у Дамаскина ссылки на Сократа и Платона. Он с похвалой упоминает о «новых и необыкновенных» мыслях Гераклита, сказавшего, что все находится в движении, и Парменида, признавшего однородность и неизменяемость истинного бытия⁷. Дамаскин высоко оценивает значение познания в жизни человека: «Нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души. Наоборот, незнание есть тьма»⁸.

Дамаскин исходит из определения философии как познания существа предметов. Он делит философию на умозрительную и практическую. Умозрительная философия включает в себя богословие (познание того, что не имеет материи, — ангелов и душ), физиологию (познание того, что материально, т. е. животных, растений, камней и т. п.) и математику (познание того, что не имеет материи, но раскрывается только в материальных вещах). Практическая философия занимается изучением «добродетелей» и делится на этику (учение о законах, определяющих индивидуальную деятельность людей), экономику (учение о законах, определяющих деятельность семьи) и политику (учение о законах, определяющих деятельность городов и царств).

В основе развиваемой Дамаскиным системы представлений о мире и человеке лежит античное учение о четырех элементах, или стихиях. Порою Дамаскин, вслед за Аристотелем, упоминает и пятый элемент — «небо» (у Аристотеля — «эфир»).

Большое внимание как в «Диалектике», так и в «Слове о правой вере» уделено вопросу о сущности человека, о двойственной природе человека. Дамаскин подробно перечисляет атрибуты души как особой духовной субстанции, непостижимым образом связанной с человеческим телом. Душа, по Дамаскину, — сущность простая, не имеющая формы, бесплотная и бессмертная. одаренная разумом и свободной волей. Но, будучи включенной в жизнь тела, она неотделима от таких его функций, как рост, размножение и способность чувствования.

Ставя вопрос о причинах всего происходящего в мире, Дамаскин как богослов называет в первую очередь бога. Что ка-

⁷ См.: Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений, т. I. М., 1913, стр. 114.

⁸ Там же, стр. 49.

сается других «производящих» причин: необходимости, судьбы, материальной природы, счастья, случайности, то все они производны от бога.

Одной из причин, порождающих изменения в мире, является свободная человеческая воля. Дурные поступки нельзя отнести на счет бога и других «производящих причин», поэтому следует допустить, что сам действующий человек есть начало своих собственных действий и несет ответственность за них перед богом. Защита Дамаскиным принципа «свободы воли» была направлена против астрологии, ведущей, по его мнению, к подрыву самой идеи божества.

Затрагивая вопросы теории познания, Дамаскин говорит о чувственном и рациональном познании. Чувство определяется им как способность души воспринимать материальные предметы. Пять чувств (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) имеют свои органы. Те страницы сочинения Дамаскина, которые посвящены вопросам рационального познания, Иоанном экзархом полностью опущены, в его перевод не попали и русскому читателю этого времени, по-видимому, остались неизвестными.

Широко был известен в Древней Руси *Иоанн экзарх Болгарский*, произведение которого «Шестоднев»⁹, т. е. толкования на библейский рассказ о шести днях творения мира (по библии), перешло к нам не позднее XI в. Основные вопросы, рассмотренные Иоанном Болгарским, примерно те же, что и у Иоанна Дамаскина, но в трактовке их встречаются новые мысли.

Библейскую версию о божественном сотворении мира и человека Иоанн экзарх противопоставляет учению «эллинских философов», объявляя это учение шатким и противоречивым. Те космогонические теории материалистического и полуматериалистического характера, которые исходят от древнегреческих философов, Иоанн экзарх называет «баснями». Он обрушивается на древнегреческих мыслителей — Фалеса, Парменида, Демокрита, Аристотеля, признающих извечность «стихий», или «элементов», мира.

Человек рисуется Иоанну экзарху как «властелин всему», резко противостоящий природе. В соответствии с телеологической концепцией Аристотеля, заимствованной им через Василия Великого, Иоанн доказывает, что все, что существует, существует только ради человека.

Вслед за своими учителями Иоанн экзарх указывает на двойственность человеческой природы. Он утверждает, что лишь соединение с телом делает душу реальностью. Для него очевидно, что только через определенные телесные органы восприятие

⁹ Опубликовано в «Чтения ОИДР», 1879, кн. 3.

«восходит в главу к уму» и таким образом становится источником познания предметов внешнего мира. В то же время у него видна и другая тенденция: оторвать душу от тела, выделить душу как божественное начало в человеке, объявляя ее бессмертной. Борьба этих двух тенденций характерна для многих литературных памятников древнего периода истории русской мысли.

Преклоняясь перед величием человеческой мысли, автор «Шестоднева» оценивает ее как наиболее яркое выражение превосходства человека над всеми земными «тварями»: разум — это «основная сила души», это «князь и царь» по отношению к прочим душевным проявлениям.

По Иоанну экзарху, человеку присущи две различные мыслительные способности — «ум» и «размышление». Под умом имеется в виду преимущественно образное мышление, непосредственно связанное с восприятием. Ум оперирует чувственным материалом. Размышление представляется Иоанну экзарху как ищущая ответы на определенные вопросы и обсуждающая их душевная сила. В целом Иоанн Болгарский исходит из признания противоположности чувственного и разумного познания.

Более упрощенно, чем Дамаскин, подходит экзарх к вопросу о свободе воли. Он ограничивается ортодоксально-православным утверждением «самовластия» человека, считая «самовластное естество человека» чем-то само собой разумеющимся, не требующим специального выяснения и доказательства.

Философские идеи встречаются и в других переводных сочинениях.

В 70-х годах XI в. для киевского великого князя Святослава Ярославича были написаны два сборника. «Изборник 1073 г.» был переписан с болгарского перевода, сделанного в конце IX—начале X в. для царя Симеона.

В «Изборнике 1073 г.» мы встречаемся с представлением о четырех стихиях как первоэлементах, из которых составлено человеческое тело. Он внушал читателю, что душа и тело — те две субстанции, соединение которых и составляет сущность человека. Душа как высшее начало в человеке сообщает жизнь телу, одухотворяет его. Тело и его органы служат тем инструментом, посредством которого приводятся в исполнение идеи, рождающиеся в душе. Однако соединение с низшей, материальной субстанцией — телом — не проходит душе даром: тело отягощает душу и огрубляет ум. Душе передаются плотские страсти и проистекающие из них «болезни», страдания.

Два «естества» в человеке настолько тесно связаны между собой, что душа не просто сосуществует с телом, а сливается с ним. Человек как целостное существо представляет собой нечто «иное», «третье» по отношению к составляющим его двум суб-

станциям. Рассуждая об этом вопросе, автор соответствующей статьи «Изборника» утверждает, что следует говорить не о двух «естествах» в человеке, а лишь о происхождении человека «от двою», т. е. от двух разных «естеств»¹⁰.

Мысль древнего писателя о единстве и целостности человеческого существа не означает преодоления им дуалистического понимания природы человека. Провозглашая тезис о слиянии души с телом в единое существо, автор лишь пытается по-своему осмыслить несомненную для него связь этих двух «естеств». Пытаясь дать возможное объяснение этому совмещению в человеке двух противоположных начал, найти ему хотя бы отдаленные подобия в окружающем мире, автор проявляет известный рационализм в решении поставленного вопроса.

Для истории философской мысли особый интерес представляют статьи, в которых имеются определения таких понятий, как существенное и случайное, род и вид, количество, качество, различие. Определение существенного и случайного восходит к Аристотелю.

Как в «Изборнике 1073 г.», так и в «Изборнике 1076 г.» содержатся отрывки из сочинений «отцов церкви». Но русский переписчик не просто копировал эти отрывки, а подвергал их обработке: делал вставки, перестановки, извлечения и пр. В «Изборнике 1076 г.» имеются и статьи славянского происхождения.

Большое место в этом «Изборнике» занимают поучения о том, «како подобает человеку быти», т. е. какими правилами должно руководствоваться человеку в жизни. В советской литературе уже обращалось внимание на то, что «Изборник» Святослава 1076 г. имеет определенную социальную направленность. В нем содержатся первое признание противоречий в древнерусском обществе и первая попытка — еще весьма наивная — наметить пути их преодоления.

Автор «Изборника» устанавливает прежде всего тот факт, что в обществе сравнительно небольшое количество богачей благоденствует, тогда как «большая часть мира сего в нищете есть».

При этом нередко праведные живут мало, а другие, творящие зло, — многие лета; «а иные добрые не имеют детей и убоги, а другие нечестивые и детей имеют, и богатство, и добрую жизнь».

Чтобы избежать общественных потрясений, автор обращается к обеим сторонам, т. е. к богатым и бедным, с призывом примирить свои интересы. Путь к преодолению противоречий в общественных отношениях Руси XI в. он ищет в традиционной

¹⁰ Изборник Святослава 1073 г. Изд. Общества любителей древней письменности. СПб., 1880.

христианской морали и проповеди всеобщей любви и взаимного прощения.

В Киевской Руси широкое распространение нашли сборники изречений древнегреческих и римских философов. Одним из таких сборников была *«Пчела»*, первоначальный перевод которой с греческого на русский был сделан уже в XI—XIII вв.¹¹

«Пчела» и другие подобные сборники представляют значительный интерес, так как в них вошли не только переводные статьи, но и произведения писателей Киевской Руси. В «Пчеле» помещены выдержки из философских сочинений и высказываний древнегреческих мыслителей — Платона, Аристотеля, Сократа, Пифагора, Демокрита, Эпикура, Диодора, Анаксагора и многих других, а также отдельные высказывания Эсхила, Софокла, Еврипида и других писателей древности, перемешавшиеся с отрывками из богословских книг. Обычно каждая выдержка озаглавлена именем того или иного философа, после чего следует изречение.

Центральное место в «Пчеле» занимают проблемы нравственности, общественного долга, всякого рода наставления и поучения: о дружбе и целомудрии, о правде и мужестве и т. д. В «Пчеле» прославляются разум и любознательность.

В числе переводных сборников на Руси был и сборник изречений *Менандра «мудрого»*, жившего в Афинах в IV—III вв. до н. э. Древнейший русский список его сочинений носит название «Поучительные изречения и слова Менандра мудрого» («Менандра мудрого разуми и словеса наказательна»).

Древняя Русь знакома была и с философской мыслью средневекового Востока, в частности по изречениям в таких произведениях, как «Повесть о царевице Иосафе», а также «Повесть об Акире Премудром» (XI в.).

3

Религиозно-философские споры и диспуты. Появление первых еретических идей и свободомыслия

Пожалуй, самой неразработанной страницей в истории культурной жизни Киевской Руси является изучение споров на философско-религиозные темы. Споры эти были явлением столь же распространенным в Киевской Руси, как и в Западной Европе и Византийской империи. В них принимали участие князья вместе с боярами и духовенством, а иногда и более широкие круги населения.

¹¹ См.: М. П. Сперанский. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. М., 1904, стр. 314—320.

В XI столетии, когда христианство еще только утверждалось в Киевской Руси и встречало яростное сопротивление со стороны язычников, споры развертывались между христианами и язычниками. В XII столетии философско-религиозные споры происходили уже в обстановке утвердившегося христианства. Темой для них служили церковные вопросы. В середине XII в., например, возникла на Руси большая полемика по вопросу, как соблюдать посты. Спор о постах казался современникам настолько важным, что диспут по этому вопросу продолжен был в Византийской империи.

Иногда подобного рода диспуты проходили в чрезвычайно бурной обстановке, как показывает рассказ об Авраамии, игумене одного из смоленских монастырей начала XIII в. Авраамий принадлежал к числу тех проповедников, которые в своих поучениях поднимали вопросы морали. Он произносил проповеди «малым же и великим, рабам же и свободным и рукодельным» (под словом «рукодельные» надо понимать ремесленников). В проповедях рассказывалось, в частности, о том, как «грешная душа» должна была проходить 30 мытарств и каждое мытарство было связано с каким-либо грехом, в том числе с ростовщичеством, насильственным обращением людей в холопов, бессердечностью по отношению к рабам и родным и пр. Проповеди Авраамия производили громадное впечатление. Он был обвинен в ереси, вызван на княжеский и епископский суд, но после диспута с обвинявшими его клириками был оправдан.

Споры духовенства или заседания по богословским и другим вопросам происходили в конце XIII в. во Владимире Волынском. Такие собрания возглавлял сам волынский князь Владимир Василькович. Часто встречаясь с епископами и игуменами, он много беседовал «от книг» «о житии света сего тленного», т. е. на темы житейского характера¹². И здесь, как и в других местах, отклонение от общепринятых взглядов на жизнь и природу часто сопровождалось обвинениями в ереси.

Вопреки желанию церковных кругов, еретические и антиклерикальные мысли врывались даже в произведения, отстаивавшие чистоту христианских воззрений. В *«Толковой Палее»*, пропозанной воззрениями православной церкви, по вопросу о шестидневном творении мира богом говорится: «В начале сотворил бог небо и землю. Так говорит Моисей для того, чтобы кто не подумал, что мир не имеет начала, что без начала есть небо и земля»¹³. Тем самым создатели Палеи невольно сообщают об учении, отрицающем существование бога как творца мира.

¹² См.: Летопись по Ипатскому списку, стр. 602.

¹³ В *Успенский. Толковая Палея*. Казань, 1876, стр. 12.

Различного рода мысли, противоречащие официальным церковным доктринам, приводились на страницах таких «официальных» книг, как жития святых и «Кормчая». Особенно много еретических высказываний относится к церковным тезисам о воплощении Христа и Троице.

Некоторые еретические мысли отразили представление о дуалистическом строении мира, где зло борется с добром. Например, «Кормчая» говорит о масалианах, что они верили, будто в человеческом существе живет злая сила — сатана и во всем обладает им, что сатана и бесы держат ум человеческий и человеческое тело и пр.¹⁴

С наибольшей ясностью еретические и вольнодумные мысли нашли свое выражение в запрещенных церковью «отреченных» книгах. Одни из таких книг представляли собою переводные сочинения с греческого, другие возникали среди южных славян, в особенности в связи с распространением в Болгарии богомильской ереси. В произведениях отреченной литературы некоторые философские вопросы ставились и разрешались в явном противоречии со сложившимся церковным учением. В них порой осуждалась феодальная верхушка и говорилось о простых людях как создателях земных благ. Иногда в отреченных книгах встречаются выпады против духовенства. Порой эти книги представляли собою своего рода памфлеты, обличающие грехи общественного порядка. Так, в «Хождении Богородицы по мукам», известном в списке XII столетия, осуждаются люди, бравшие «приклады» (проценты) с должников, а также клеветники и сплетники. Некоторые сказания отреченных книг не ограничивались только обличением грехов, но пытались представить особое счастливое царство праведных людей. К их числу относится «Хождение Зосимы к брахманам».

Отреченные или апокрифические («тайные») сочинения, возникавшие в еретических и вообще вольнодумствующих кругах, распространялись в древнерусском обществе. Духовенство ополчалось против апокрифической литературы, но она вливалась в древнерусскую литературу и искусство широким потоком.

Спор о том, можно ли достигнуть царствия божия, не делаясь монахом, развертывается на страницах ряда сборников и поучений, даже такого характера, как «Прологи», где помещались краткие жития святых. Нередко в них встречаются утверждения, что не надо постригаться в монахи, чтобы угодить богу. Этот почти еретический взгляд, таким образом, отрицал высокое значение монашеских постов и самонстязаний.

¹⁴ См.: В. Н. Бенешевич. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без истолкований, т. 1. СПб., 1906, стр. 671.

Поучения, направленные против «черных риз», одновременно ополчались и вообще против богатых, т. е. против феодальной верхушки. Скупые богатые, накапливающие свое имущество за счет бедных, даже если они соблюдают посты, не могут спастись и достигнуть на том свете вечного блаженства. В одном поучении находим такой выпад, направленный против монахов: «Не спасут нас черные ризы, не погубят нас и белые ризы (одежды), если мы творим заповеди божии». Это поучение, написанное явно против монахов, возможно, вышло из еретических кругов. «Если ты беден и делаешь своими руками, — замечает проповедник, — и свой хлеб ешь, и своих тем кормишь, избегай воровства, клеветы и всякого зла, и спасешься».

4

Философско-социологические идеи в XI—XII вв.

В период расцвета Киевского государства (XI—первая половина XII в.) был создан ряд произведений философского характера.

Для общего направления философской мысли в Древней Руси характерна такая же тесная связь с религией, как и для философии других стран средневековой Европы. Вся мировая история рассматривалась церковными авторами как единый процесс, началом которого считалось изложенное в библии сотворение мира в шесть дней.

Краткий рассказ о творении мира, о ветхозаветной истории, о воплощении Христа и спасении людей от первородного греха Адама и Евы содержался в особом сочинении, вставленном в «Повесть Временных Лет» и известном под условным названием «Речь философа». В науке идут споры о происхождении этого сочинения, однако прямых доказательств нерусского его происхождения не имеется, и «Речь философа» может быть приписана древнерусскому автору.

Идеи провиденциализма мы находим в сочинениях знаменитых проповедников Древней Руси. К их числу принадлежит прежде всего «Слово о законе и благодати», написанное русским по происхождению киевским митрополитом *Иларионом*¹⁵.

«Слово» представляет собой проповедь на тему, основанную на словах Евангелия от Иоанна, где Новый завет («благодать и

¹⁵ Обычно и, по-видимому, наиболее правильно «Слово» Илариона датируют временем освящения Софийского собора в Киеве, т. е. 1037 г. Во всяком случае крайними датами времени составления «Слова» являются 1037—1050 гг.

истина») противопоставляется Ветхому завету («закону» пророка Моисея). Фактически такое противоположение было направлено против иудейства, в доказательство истинности христианства.

Иларион ставил в «Слове» и более широкие задачи. Он в сущности давал философское объяснение всему ходу всемирной истории с точки зрения победившего христианства. На место старого «ветхого закона» пришла истина: «Отошел свет луны, когда воссияло солнце. Так и закон уступил место благодати. И ночной холод исчез, когда солнечная теплота согрела землю». Солнечная теплота — это новый закон — христианство, а ночной холод — старый, отживший закон — иудейство.

Сопоставляя обе религии, Иларион говорит, что иудейская религия не простирается на другие народы, кроме евреев, и существовала в одной Иудее, тогда как христианство расширилось «на все края земные». Иларион по существу осуждает идею богоизбранности иудейского народа, провозглашенную в Ветхом завете, и говорит о равноправии народов в христианском вероучении.

Иудейское царство, говорит Иларион, погибло тогда, когда римляне взяли Иерусалим и разорили его. После этого «вера благодатная по всей земле распространилась и дошла до нашего русского народа, озеро законное иссохло, евангельский же источник наводнился и всю землю покрыл и до нас пролился».

В этих словах Илариона заключается противопоставление Хазарского царства Киевской Руси. Иссохшее озеро — это Хазарское царство, где господствовала иудейская религия, наводнившийся источник — Русская земля. Прежние хазарские земли должны принадлежать Киевской Руси. Иларион и называет киевского князя Владимира Святославича «каганом» — титулом хазарского князя, трижды повторяя этот титул. Владимир Святославич в «Слове о законе и благодати» не просто князь киевский, он также и хазарский каган.

«Слово о законе и благодати» — выдающийся памятник Киевской Руси. В церковной проповеди Иларион в сущности поднял крупнейшие политические вопросы своего времени, прославил сложившееся раннефеодальное государство Киевской Руси и его борьбу за самостоятельность. Идеи Илариона выражали идеологию сложившегося класса феодалов. «Слово» ставило своей задачей показать величие древнерусской земли, в которой утвердились новые общественные феодальные порядки и христианство.

С философско-этическими идеями выступает митрополит *Никифор* (поставленный в русские митрополиты в 1104 г. и умерший в 1121 г.). Он обращается к Владимиру Мономаху с посланием, в которое вводит философские рассуждения о том, что представляют собой душа и пять чувств, при помощи которых

она действует. Никифор исходит из того, что человеческая душа сотворена богом и является бессмертной. «Душа сидит в голове, имея ум как светлое око и наполняя все тело своею силою». Душа действует при помощи своих пяти слуг — пяти чувств: «Очами, слухом, обонянием, то есть ноздрями, вкушанием и осязанием, то есть руками». После этого поясняется значение каждого из пяти чувств. Ум ставится превыше чувств и воли, так как с его помощью человек познает божественную премудрость и окружающие вещи. Философские рассуждения о душе и теле сопровождалась у Никифора религиозно-этическими наставлениями.

Кириллу Туровскому (ум. не позже 1182 г.) приписываются многие поучения, которые озаглавлены в рукописных сборниках как слова «Кирилла многогрешного», «Кирилла мниха», иногда «Кирилла философа».

Кирилл Туровский был не только проповедником, но и философом. Его поучения пользовались огромным почетом в Древней Руси.

В «Слове» о Никейском вселенском соборе имеется рассказ об ереси Ария, который доказывал, что Христос «не сын божий, но все создания божии дети, и сыном божиим нарицается создание»¹⁶. Эти слова показывают, что арианское учение в том или ином виде проникало в Киевскую Русь, где приходилось с ним бороться.

Вопрос о взаимоотношении души и тела Кирилл Туровский решал в теологическом плане, утверждая, что душа в отличие от тела нетленна, бессмертна и свободна. В «Притче о человеческой душе и телеси» Кирилл доказывал, что душа постоянно нуждается в помощи тела, а тело, в свою очередь — в поддержке души, что сила разума и тела — в их взаимопомощи. Ратуя за единство русской церкви, Туровский по существу выступал за объединение русских княжеств в единое государство.

Произведения Никифора, Илариона и Кирилла Туровского отличаются жизнерадостностью. Они отражают особую строну древнерусского христианского мирозерцания, непосредственно связанного с действительной жизнью.

Другая — аскетическая — философия отражена в некоторых монашеских сочинениях XI—XII вв. С наибольшей полнотой она выражена в «Печерском патерике» — сборнике рассказов о монахах Печерского феодосиевского монастыря в Киеве. Мрачная и тягостная монашеская жизнь, наполненная бессмысленными самоистязаниями, представлена в «Патерике» как дело

¹⁶ Рукописи графа А. С. Уварова, т. 2. СПб., 1858. стр. 58.

богоугодное. Мирская же жизнь с ее красотой и многообразием изображается как своего рода дьявольское наваждение. Аскетические мысли, выраженные в «Печерском патерике», нашли место и на страницах многих монашеских поучений, а также проникли в летописи, где бесовскими внушениями объясняются многие поступки действующих лиц.

Интересным памятником философской мысли Древней Руси XII в. является «Послание Климента Смолятича к иноку Фоме». В 1156 г. Климент был поставлен в Киеве собором русских епископов в митрополиты. Он принадлежал к числу образованнейших деятелей своего времени. Летопись называет его иноком, философом, молчальником.

Послание Фомы, на которое отвечает Климент, имело обличительный характер. Поэтому Климент считал своим долгом оправдаться от выдвинутых против него обвинений в тщеславии. Особенно сильно затронул его упрек в том, что он якобы любит философствовать, пользуется изречениями Платона и Аристотеля, пишет философски, в поисках славы. В ответ на это Климент писал Фоме: «...говоришь мне, что будто бы я величаюсь, делая себя философом, а тут же сам себя обличаешь: если бы я тебе что написал. Но я не писал и не предполагал писать, а говоришь мне — философию пишешь. А о том неправильно пишешь, что, оставив почитаемые писания, я писал от Гомера, и от Аристотеля, и от Платона, которые были славными в греческих землях».

Значительное место Климент Смолятич отводил разуму, который, по его мнению, черпает материал для рассуждений из данных чувств. Хотя деятельность органов чувств является обязательной предпосылкой для разума, но разум призван управлять чувствами, ибо он хозяин, а чувства его рабы. Послание Климента интересно тем, что оно рисует нам образованную среду Киевской Руси, в которой даже для кандидата на митрополию занятия философией не были безопасными.

Представления древнерусских людей о всемирном историческом процессе основывались главным образом на переводных византийских сочинениях, причем относительно позднего времени. Для таких сочинений характерна их общая провиденциалистская точка зрения: ничто в мире не совершается без божественного промысла и повеления, весь мировой исторический процесс является как бы введением к утверждению христианства.

Переводные сочинения, как правило, на Руси несколько изменялись и дополнялись. В частности, «Летописец Никифора» был дополнен русскими статьями и доведен до конца XIII в. При этом на русской почве он в значительной мере потерял свою прежнюю церковную окраску, сообщая сведения о событиях на

Руси главным образом политического, а не церковного порядка. Вставки были сделаны переводчиками и при переводе «Иудейской войны» Иосифа Флавия¹⁷.

Особый интерес древнерусская письменность проявляла к библейской истории, вызывавшей недоуменные вопросы. Этот интерес отчасти удовлетворялся упомянутым выше сочинением «Шестоднев» болгарского автора X столетия Иоанна экзарха. Вопросам библейской истории посвящена была и «Толковая Палее», по-видимому, возникшая в Киевской Руси. Она представляет собою трактат о сотворении мира и о библейской истории. Но в «Толковой Палее» имеется много материала, взятого не из библейских книг, а из «отреченной» литературы.

«Палее» ставила своей задачей доказать правильность Нового завета и была направлена против иудейства. Она разъясняла различные неясные выражения и понятия в библейских книгах, делая соответствующий комментарий в духе христианского вероучения. Говоря о создании животных, автор сообщал некоторые сведения об их свойствах. Сведения эти основаны на переводном памятнике «Физиолог», но автор «Толковой Палее» пользуется своими материалами свободно. Он выступает с философскими суждениями, относящимися к истории человечества, конечно, в традиционном христианском духе.

В «Толковой Палее» ставился вопрос о соотношении души и тела; решался он в традиционном религиозно-идеалистическом плане. Душа человека отличается от души «скотей» тем, что она бессмертна, бесплотна и недоступна чувствам. Душа сотворена богом и его же промыслом соединена со смертным телом. Хотя душа — самостоятельная субстанция, но тело воздействует на душу: заражает ее страстью, печалью, влечениями сердца. Источник страстей — сердце, источник разума — голова (мозг), которые соединены между собой «кровавыми жилами». Таким образом, человек состоит из двух самостоятельных субстанций — духовной и материальной, управляющих его поведением.

Наряду с бессмертием души признается свобода воли. Все знания человек получает от бога, истина открывается человеку через священные книги.

В «Палее» даются некоторые анатомические и физиологические сведения о человеке, доказывається, что люди рождаются с различными умственными задатками. Одновременно подвергаются критике всякого рода астрологические домыслы. Мироздание трактуется согласно принятому церковью геоцентрическому учению в духе «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова.

¹⁷ См.: Н. А. Мецкерский. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958.

Интересная историческая компиляция возникла в Киевской Руси XIII столетия. Она получила название «*Иудейского Хронографа*»¹⁸, так как излагает историю иудейского народа, кончая разорением Иерусалима при императоре Тите. Хронограф сохранился в рукописи XV столетия, но в нем имеется ссылка, показывающая, что он существовал уже в 1262 г.

Вопрос о причинах гибели Иудейского царства и возвышения Римской империи рассматривается в особом трактате, известном под названием «*Словеса святых пророков*»¹⁹. В трактате проводится мысль о провиденциальном происхождении Римской империи, которая должна была объединить в едином царстве многие народы и страны. Римская история в трактате написана на основании византийских хроник в их русской обработке, с определенной целью доказать неизбежность гибели Иудейского царства. Трактат очень интересен как образец исторических и философских воззрений образованных кругов Киевской Руси.

Наиболее крупным разделом в оригинальной древнерусской литературе являются сочинения по истории Русской земли, представленные летописями и сказаниями. В них с наибольшей полнотой нашли свое выражение взгляды на исторический процесс в их средневековой оболочке. Темы о единстве Русской земли и губительности междоусобных распри чередуются в исторических произведениях XI—XIII столетий с монашескими рассуждениями о кознях дьявола как виновника всех злых деяний на земле. Но эти рассуждения являются, так сказать, фоном, на котором разворачивается реалистическое повествование летописей и сказаний об исторических событиях.

В основе почти всех русских летописей, рассказывающих о начальной истории Руси, лежит летописный свод, называющийся «*Повестью Временных Лет*»²⁰.

Древнерусские люди считали, а в настоящее время и современные советские ученые считают составителем «*Повести Временных Лет*» Нестора, монаха Киево-Печерского монастыря. Мы вправе говорить о цельном произведении, составленном одним автором.

¹⁸ См.: В. М. Истрин. Очерки истории древнерусской литературы домосковского периода (11—13 вв.). Пг., 1922, стр. 84—95.

¹⁹ См.: И. Е. Евсеев. Словеса святых пророков. Противоиудейский памятник по рукописи XV века. Древности. «Труды славянской комиссии имп. Московского археологич. общества», т. 4, вып. 1. М., 1907, стр. 153—200.

²⁰ Первоначальный оригинал, или протограф, «*Повести*» до нас не дошел, но сохранились две более поздние ее редакции, восходящие к первоначальному оригиналу. Одна из них представлена Лаврентьевской летописью, которая была переписана монахом Лаврентием со старого экземпляра в Суздальском княжестве в 1377 г. Другая редакция, Ипатьевская, сохранилась в рукописи начала XV века, принадлежавшей раньше Ипатьевскому монастырю в Костроме.

Нестор представлял собой фигуру явно незаурядную. Он создал не только «Повесть Временных Лет», но и *«Житие Феодосия Печерского»*, которое обнаруживает знакомство Нестора с византийской литературой; им было составлено также так называемое *«Чтение»* об убийении князей Бориса и Глеба.

Создатель «Повести Временных Лет» хотел написать повествование о Русской земле, а не только о какой-либо княжеской династии, как это часто делалось в средневековых хрониках.

В основу своих сведений о народах, расселившихся по земле, «Повесть Временных Лет» положила текст, взятый из переводного Хронографа Георгия Амартола. Однако сведения Амартола были дополнены материалами русского происхождения. Повесть в духе той эпохи причисляет восточных, западных и южных славян к потомкам Афета. Но при этом подчеркивается единство славянских народов по языку: «а словенский язык и русский одно есть».

Основная тема «Повести Временных Лет» — тема Русской земли. Идея ее защиты и сохранения ее единства пронизывает «Повесть Временных Лет» от начала до конца. Вместе с тем проводится идеалистическая мысль, согласно которой создание Русского государства было основано на добровольном договоре народа с князьями. Эта идея была использована для создания ложной концепции «варяжского» происхождения Русского государства. Последняя концепция по сей день используется реакционными буржуазными историками в целях принижения русского народа и его многовековой истории.

Хотя «Повесть» основана на источниках разного характера, но это не компиляция, а труд, который представляет собою единое целое. «Повесть Временных Лет» — произведение, выражающее средневековую философию истории. В этом произведении Нестор изложил свои взгляды на историю Руси²¹. В историческую канву вплетены философские высказывания христианского типа. Источником общественного зла является особая злая сила, или дьявол. Борьба добра и зла, по летописцу, заполняет историю и, согласно церковной концепции, в итоге обычно приводит к победе добра над злом.

«Повесть Временных Лет» вкладывает в уста Ярославу Мудрому и другим деятелям Древней Руси слова, характерные для средневековых философов, считавших, что все в мире предопределено богом и все, как хорошее, так и плохое, доброе и злое, совершается по воле бога, в наказание или в награду народу. Так, рассуждая о восстании волхвов в Суздале 1024 г., летописец пишет: «Бог наводит по местам на каждую землю наказание

²¹ См. И. П. Еремин. Повесть Временных Лет. Проблемы ее историко-литературного изучения. Л., 1946, стр. 20—22.

голодом, мором, засухой или иным каким наказанием, а человек не знает ничего». В другом случае Нестор так рассуждает о несчастях, случившихся в Русской земле и в других странах: «Наводит бог по своему гневу иноплеменников на землю... междоусобная же война бывает от дьявольского наваждения». Но рядом с церковными рассуждениями о наградах и наказаниях, которые народ получает свыше, в «Повести» разбросаны многочисленные высказывания о реальных причинах тех или иных исторических событий.

Религиозная окраска «Повести Временных Лет» порой мешает исследователям заметить ту мирскую стихию, которая в ней, несомненно, господствует. При этом исследователи иногда забывают, что для характеристики философско-исторических взглядов Нестора особенно интересны последние страницы «Повести Временных Лет», которые он писал как очевидец событий. Ведь именно в рассказе об этих событиях церковный элемент отступает на второй план. Таково известие о победе русских над половцами в 1104 г. Автор «Повести» пытался осмыслить характер исторических событий Древней Руси. Он приходит к выводу, что основные бедствия Русской земли таятся в раздорах князей, в отсутствии между ними единства. Эта мысль пронизывает «Повесть».

В «Повести Временных Лет» ярко отразилась средневековая феодальная идеология. Разделение власти между многими князьями признается в ней явлением вполне нормальным. Ярослав Мудрый был «самовластцем» в Русской земле, один сосредотачивал всю власть в своих руках, но перед смертью он поделил Русскую землю между сыновьями. Этот неизбежный процесс дробления древнерусского государства на особые княжества не встречает каких-либо возражений и осуждений в «Повести». Она только требует сохранения единства среди князей. Старший киевский князь, по завещанию Ярослава, должен быть «в его место», остальные князья обязаны оказывать ему послушание. Распри между князьями — вот основная причина бедствий и разорений Земли русской.

Эта мысль еще подробнее развивается в «Печерском Патерике», по которому не только добрые, но и дурные власти поставлены по божьему повелению: злые люди за дурные дела отданы будут «злым и немилостивым властелинам за наши грехи». Такими религиозными доводами идеологи феодализма в сущности оправдывают произвол и жестокости властей. За князей отвечают все люди, жертвы гонений сами оказываются виновниками своих бедствий — вот тот неизбежный вывод, который следует из поучений, вошедших в «Повесть Временных Лет» и который ясно говорит о ее феодальном характере.

Идеология феодалов с еще большей четкостью проявлялась в летописных произведениях времени феодальной раздробленности Руси в XII—XIII вв. При этом заметна значительная разница во взглядах различных летописных сводов в зависимости от тех политических центров, в которых они возникали. Летописцы и авторы сказаний являются приверженцами и патриотами своих земель; их интересы и их защиту они ставят на первый план. Общей для всех летописей является мысль о необходимости борьбы с иноземными врагами.

Так, Лаврентьевская летопись, продолжающая «Повесть Временных Лет» известиями по истории Суздальской Руси XII—XIII вв., ставит своей задачей возвеличить владими́ро-суздальских князей, наделяя их различного рода достоинствами и снисходительно относясь к их недостаткам и даже жестокостям. Летописец высокого мнения о властителях вообще: «Цесарь [т. е. царь] своим естеством подобен всякому человеку, по власти же сана своего точно бог». Тот, кто противится власти, тот противится закону божьему. «Князь ведь не напрасно носит меч, ведь он слуга божий»²². Идеология сильной княжеской власти пронизывает содержание владими́ро-суздальских летописных известий.

Иной взгляд на княжескую власть высказывается в Ипатьевской летописи, продолжающей «Повесть Временных Лет» известиями о южнорусских событиях XII—XIII столетий. Выражая идеологию феодалов периода раздробленности Руси, автор летописи указывает, что князь должен уметь постоять за себя.

Философско-исторические замечания южнорусских летописей далеко не всегда подкрепляются, как это делается в суздальских летописных произведениях, цитатами из церковных книг. Южнорусский книжник нередко предпочитает обратиться к доступной ему светской литературе и изречениям греческих писателей и философов. Южнорусские летописцы по преимуществу были людьми светскими. Поэтому в южнорусских известиях XII—XIII столетий так часто даются реалистические объяснения событий. Это характерно и для новгородских летописей, в которых нередко рассказывается о жизни новгородского простонародья.

В русских летописях и сказаниях XI—XII вв. проводится мысль о единстве Русской земли и необходимости ее защиты от иноплемеников. С пайбольшей силой она выражена в «Слове о полку Игореве».

По мнению автора «Слова», главное несчастье Русской земли — непрерывные раздоры среди князей. Усобица среди

²² Летопись по Лаврентьевскому списку. Изд. Археографич. комиссии. СПб., 1872. стр. 371.

князей привела к тому, что они перестали давать отпор наступающим кочевникам, занявшись внутренними спорами.

Замечательной особенностью «Слова о полку Игореве» является взгляд на земледельцев как на основных создателей земных благ.

Восхваляя доблести князей, певец «Слова» в то же время многократно говорит о пахарях, в образе которых рисуется благополучие Русской земли. В центре внимания «Слова о полку Игореве» стоят «храбрые русичи», Русская земля, ее защита от внешних врагов, половцев.

Среди произведений феодальной эпохи «Слово о полку Игореве» занимает особое, почетное место не только как замечательное поэтическое произведение, но и как философская поэма. «Суть поэмы, — писал К. Маркс о «Слове», — призыв русских князей к единению как раз перед нашествием собственно монгольских полчищ»²³.

«Слово о полку Игореве» по своим взглядам на гибельность междоусобных распри не стоит одиноко. В повести о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г. падение Византийского государства объяснено «свадами» (ссорами) между греческими императорами, цесарями. «И так погибло в ссоре цесарей царство богохранимого Константина града и земля Греческая, которой обладают ныне фряги»²⁴, — замечает русский очевидец осады и падения Константинополя.

Теми же идеями, что и «Слово о полку Игореве», пронизано и древнерусское сочинение, относящееся ко второй половине XII в. — «Слово о князьях Борисе и Глебе», которые были вероломно убиты родным братом Святополком Окаянным. Автора «Слова» волнует дальнейшая судьба родины. Он тяжело переживает княжеские распри и уособицы, ведущие к братоубийству и ослаблению страны.

Автор призывает князей «познать свое величество и честь свою», раз и навсегда покончить с враждой между собой, объединиться под руководством старшего в роде. При этом он прибегает к историческим сравнениям, из которых делает вывод, что вражда между князьями выгодна врагам русского народа.

Стремясь к объединению русских земель, автор заключал, что «лучше смерть принять, чем удержат в себе вражду против брата». Этот страстный призыв к единению не был случаен, он

²³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 29, стр. 16.

²⁴ Новгородская Первая Летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950, стр. 49.

Фряги — общее наименование итальянцев, французов и других, принимавших участие в четвертом крестовом походе «латинян» (католинов).

был лейтмотивом «Слова» и прозвучал тогда, когда Русская земля раздиралась княжескими усобицами.

Несомненный интерес для истории древнерусских философских воззрений представляют слова и поучения на разные темы, связанные с повседневной жизнью (отношения мужчины и женщины в браке и вне брака, моральное поведение человека, воспитание детей и пр.).

Так, *«Вопрошание Кириково»* представляет собой собрание вопросов и ответов по делам, связанным с нравственностью и церковными обрядами.

Значительное количество древнерусских поучений было посвящено вопросам воспитания детей и просвещения. Такого рода поучения помещались в сборниках, носивших названия *«Измарагд»*, *«Златая цепь»* и др. В *«Слове о наказании детей, к родителям»* проводится мысль о необходимости строгого отношения родителей к поступкам детей. Впрочем, слово «наказание» в поучении употребляется не в современном смысле, а как наставление, учение.

Требуя проявлять строгость по отношению к детям, древнерусские поучения в то же время настаивают на необходимости заботы об отцах и матерях. «Отцовское благословение дом утвердит, а материнские молитвы избавят от напасти».

Вопросы повседневной этики занимают главное место и в сочинениях *Владимира Мономаха* (ум. в 1125 г.). Эти сочинения дошли до нас в составе Лаврентьевской летописи, где они помещены под 1096 г. Однако составлены они, по-видимому, значительно позднее, как показывает их содержание. В Лаврентьевской летописи сочинения Мономаха носят название «Почтение». В других же списках *«Повести Временных Лет»* этого сочинения нет. В действительности «Почтением» озаглавлены три различных произведения Мономаха: «Почтение», «Воспоминания» и «Грамотица» к князю Олегу.

«Почтение» Мономаха в дошедшем до нас виде в сущности представляет собой сборник его сочинений. Деятельные, мирские думы и замыслы чередуются в нем с церковными мотивами, с рассуждениями о кратковременности человеческой жизни.

В «Почтении» Мономах наставляет своих детей в праведной жизни: они должны быть милостивыми, не грешить, уклоняться от злых дел, иметь в сердце страх божий, творить непрерывные молитвы и добро ближним и подчиненным, покоряться старейшим, с одинаковыми по возрасту и с молодыми людьми «любовь иметь», сохранять чистые помыслы, избегать лжи, гнева и прочих пороков. По словам Мономаха, можно победить «врага» (дьявола) тремя трудами: покаянием, слезами и милостыней. Для того чтобы заслужить божью милость, не требуется

«одинокство» (затворничество), монашество, голод (пост), как другие «добрые люди терпят»; можно и «малым делом» получить божью милость. В обязанность человека входит помощь сиротам, вдовам и убогим.

Своеобразными произведениями общественной мысли времен Киевской Руси являются *«Слово Даниила Заточника»* и *«Послание Даниила Заточеного»*²⁵. Обычно считают, что это две редакции одного и того же произведения. В действительности же сочинения эти принадлежат разным авторам и разным эпохам, причем *«Послание»* основано на *«Слове»*.

«Слово Даниила Заточника» представляет собой сборник изречений. Афоризмы Даниила Заточника заимствованы из различного рода источников. Тут и *«Пчела»*, и библейские притчи, Псалтырь и другие книги.

Главная мысль Даниила Заточника заключается в том, что князь должен жить в постоянной дружбе со своими советниками («думцами»): «С добрым думцем думая, князь высокого стола добудет, а с лихим думцем думая, и небольшого стола лишен будет». Поэтому князь должен приближать к себе умных советников. Не следует обращать внимание на знатность и богатство, надо отличать людей не по одежде, а по уму.

В *«Слове Даниила Заточника»* перед нами выступает человек, который отражает мысли образованных людей Киевской Руси, но не бояр, не монахов, не епископов, не богатых горожан, а зависимых людей, вероятнее всего, княжеских ремесленников.

5

Социологические и этические идеи в XIII в.

Древнерусская культура в XIII в. развивалась в особых условиях. Относительное единство Киевской Руси, которое способствовало ее культурному расцвету, сменилось феодальной раздробленностью. Однако идеи прежнего единства остаются еще живыми и продолжают волновать передовые умы и прогрессивные силы общества. Но губительное влияние татарского ига, «иссушавшего душу народа» (Маркс), сказалось во всех областях культурной и хозяйственной жизни Руси XIII в.

Общее направление философско-социологической мысли в это время характеризуется особым преобладанием религиозно-философской литературы. Вместе с тем в литературе заметны и

²⁵ Слово Даниила Заточника по редакциям XII—XIII вв. и их переделкам. Л., 1932.

тенденции к осмыслению бедствий Русской земли и устранению губительных последствий татарского нашествия. В еще большей степени, чем раньше, многие философские идеи на Руси XIII—XIV вв. связаны с теми философскими церковными спорами, которые возникли в Византийской империи. Но, например, в «Послании Даниила Заточеного» содержатся выпады против церковников: «Где свадьба и пиры, тут черницы, черницы и беззаконие; ангельский на себе имеют образ, а развратный нрав, светительский имеют на себе сан, а обычай пахабный»²⁶.

Это «Послание» стоит на грани старого и нового в древнерусской литературе. Оно интересно как показатель увеличившегося значения людей, имеющих не только церковное, но и светское образование.

В ряде произведений делается попытка выяснить причины бедствий Русской земли, постигших ее во время татарского нашествия. Так, владимирский епископ *Серапион* в своих поучениях (1274—1275) причину бедствия видит в беззаконии русских князей.

Не известный нам писатель оставил замечательный литературный памятник под названием «Слово о погибели Русской земли». В нем автор рассказывает о былом величии Русской земли и о том бедственном положении, которое сложилось на Руси в результате татарского нашествия.

В ряде сочинений нашли отражение вопросы морали. Так, в «*Мериле Праведном*», представляющем собой сборник слов и поучений на тему о праведных судах, изложены общие правоучительные идеи. Праведные суды, по мнению автора, должны проводиться на основании установленных законов. Поучение осуждает немилостивых князей и злых судей, властителей, берущих деньги и судящих несправедливо, разоряющих вдов и сирот, угнетающих простых людей и т. д.

* * * * *

Древнерусский народ вместе с другими народами Европы стоял у колыбели европейской цивилизации. Древняя Русь явилась одним из преемников и хранителей идейного наследия античного мира и эллинистического Востока.

Главными рассадниками образованности в Древней Руси, как и в Западной Европе, были монастыри, в которых обучали грамоте, переписывали и хранили рукописи. Из стен монастырей

²⁶ Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам, стр. 75.

вышли видные представители древнерусской философско-социологической мысли.

Философская мысль Древней Руси и периода феодальной раздробленности усваивала достижения античной и византийской культуры и одновременно делала самостоятельные шаги. Философия и социология в это время развивались в рамках религиозного мировоззрения. Но за религиозной оболочкой скрывалась сильная и самобытная мысль, исследовавшая вопросы мироздания, пытавшаяся найти теоретический ответ на практические общественные вопросы.

Г Л А В А П Я Т А Я

НАРОДЫ ЗАКАВКАЗЬЯ

(X—XV вв.)

Со второй половины IX в. под натиском народных восстаний власть арабского халифата идет к упадку. Страны Ближнего и Среднего Востока, в том числе Закавказье и Средняя Азия, которые в течение двух столетий находились под властью Халифата, начинают освобождаться от иноземного ига, возрождаются самостоятельные независимые государства. Укрепляется феодальный способ производства, быстро развиваются производительные силы. Ремесло отделяется от земледелия. Растут города, в которых развиваются ремесленное производство и торговля. Таким образом, после освобождения из-под власти Халифата, начиная с X в., Закавказье и Средняя Азия вступают в период развитого феодализма.

1

Армения

Армянская культура X—XIII вв. содержала в себе два направления: прогрессивно-демократическое (духовное творчество трудящихся и прогрессивных сил общества) и реакционно-феодальное (творчество эксплуататорских слоев общества).

В период расцвета феодализма хронологически первой выступает философская концепция тондракийцев как мировоззрение трудового народа.

Современник тондракийского движения Григор Магистр свидетельствует, что одной из трех форм воззрений тондракийцев был атеизм, — представители его «как эпикурейцы, проповеда-

вали безбожие»¹. Второе течение тондракийцев представляло собой, как указывает Гр. Магистр, «нечто подобное [учению] манихейцев, которое проклинается тондракийцами, но по которому они действуют»². Наконец, сторонники третьего течения тондракийцев, о котором говорит Магистр, «учили по христианскому преданию»³, т. е. согласно первоначальному христианству.

Тондракийцы первого направления отрицали важнейшие догматы церкви, такие, как «страшный суд» и «наказание—возмездие», «вечную деву—богородицу» и пр. Они подвергали критике Библию, особенно Ветхий завет, считая, что все это «придуманно для обмана народа»⁴. Сохранилось изречение тондракийцев: «Мы поклонники не материи, а бога»⁵, где под понятием материи подразумевается церковь, которая в глазах тондракийцев являлась лишь материальным сооружением человека⁶. По существу это было не что иное, как отрицание самой церкви. Отсюда утверждение, что человек достигает блаженства независимо от церкви, что блаженство может быть земное, оно в руках самого человека. Тондракийцы, наконец, признавали не божественную, а только человеческую природу Христа.

Они проповедовали идею равенства людей: равенство мужчины и женщины, равенство по происхождению, социальное равенство.

Наиболее полно антифеодалные устремления масс в период расцвета феодализма в Армении выразились в героическом армянском эпосе «Давид Сасунский».

В эпосе акцентируется идея героической борьбы народа против своих врагов, против господствующих классов и созданного ими «злого мира». Борьба против социального зла изображается в «Давиде Сасунском» как борьба за жизнь и свободу, за хлеб и воду. Своих классовых врагов народ изображал в виде Вишана — мифического чудовища, которое запрудило воду, чтобы взимать с народа за нее дань; в виде хищного льва, который заграждает пути торговли, задерживая хлеб для людей; наконец, в виде черного быка — исчадия болота и тьмы, дэвов — злых духов.

Выступления трудового народа против феодалов — царей и князей — изображены в эпосе также и без иносказаний. Таковы борьба Давида против феодальных привилегий (разрушение стен заповедника)⁷; борьба героев с отечественными и чужеземными

¹ Григор Магистр. Письма. Александрополь, 1910, стр. 158—159 (на арм. яз.).

² Там же, стр. 159.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 154.

⁵ Там же, стр. 157.

⁶ Павликиане говорили: «Святая церковь не та, что строится из камня и из извести, а мы, люди» (Н. Марр. Ани. М.—Л., 1954, стр. 31).

⁷ См.: Давид Сасунский. М., 1939, стр. 225.

поработителями — царями, князьями и им подобными; защита бедных людей: земледельцев, пастухов и т. д. — от попов и феодальных хозяев или же помощь Давида пахарям своим личным трудом.

Антифеодальные настроения трудового народа ярко проявились также в притчах и новеллах, которые были созданы самим народом. Так, в новелле *«Десять купцов»*, изображающей человечество в виде пиявки, «любящей мрак, которая всасывает в себя греховный гной и не насыщается»⁸, изображается мир эксплуатации.

Феодальный гнет, социальное неравенство и несправедливость отражаются в народном творчестве с предельной ясностью: «Есть на свете люди, которые постоянно работают и трудятся, как пчелы, а цари, князья и все другие кормятся их трудом, потом же идут в церковь благословлять бога...»⁹. «Одни трудятся, как волы, а другие постоянно ездят верхом и опустошают страну...»¹⁰. «...Бедняки страдают от своей бедности и просят у бога имущества и достатка, а цари и деспоты отбирают и грабят у них и то, что у них есть»¹¹. «...Богачи сосут мозг народа, и часто случается, что бедняк от гнетущих его бедствий умирает»¹².

Мнение о том, что светские и духовные владыки общества якобы помогают бедным или защищают народ, является чистым обманом. За господствующим классом народ не признает никакой общественно полезной функции: царь, князь, духовные пастыри — лишь паразиты на теле трудового народа.

В народном творчестве указывается также на непримиримость богатых и бедных: «Трудно создать любовь и мир среди тех, у которых сердце с самого начала ожесточилось от вражды и ненависти... человека к человеку, как это видим в отношениях богатых и бедных»¹³.

В отдельных притчах и новеллах отражено безразличие народных масс к церкви и ко всему тому, что она проповедует¹⁴, а иногда высмеивается даже сам бог¹⁵, подвергаются сомнению его справедливость, правильность созданного им порядка вещей¹⁶.

⁸ Сборник притч Вардана, ч. III. СПб., 1894, стр. 69 (на арм. яз.).

⁹ Там же, ч. II, стр. 151.

¹⁰ Там же, стр. 152.

¹¹ Там же, стр. 196.

¹² Там же, стр. 192.

¹³ Там же, стр. 41—42.

¹⁴ См. там же, ч. I, стр. 244—245.

¹⁵ См. там же, стр. 107.

¹⁶ См.: Матенадаран, рукопись № 8356, стр. 99-б.

Всем этим идеям народного творчества созвучна деятельность выдающегося представителя армянской народной культуры средних веков *Фрик* (XIII в.). Пытаясь постигнуть причину появления общественного неравенства, Фрик приходит к убеждению, что во всем виновата судьба. «Все от бога и власть — его».

Это означает, что подлинной причиной несправедливости в обществе является бог. Вот почему Фрик гневно ополчается против бога, который допускает насилие одних над другими. «Князей поставил ты, Господь, чтобы терзать людскую плоть»¹⁷, — возмущается он.

Фрик, однако, не нашел в себе силы и смелости до конца, открыто порвать с религией. Он не атеист, но, лишая бога важнейших атрибутов — добродетели и справедливости, он тем самым расчищал путь к атеизму.

Первыми представителями философской мысли прогрессивных слоев эксплуататорских классов в период расцвета феодализма являются *Григор Нарекаци* (X в.), выразивший протест против церковной иерархии, и Григор Магистр (XI в.), а также Иоанн Софист.

Григор Магистр изучает естествознание и математику, грамматику и литературу, выступает как философ, поэт, переводчик и преподаватель. Он создал по античному образцу научные центры в различных местах Армении.

В сочинениях *Иоанна Софиста* (ум. в 1129 г.) весьма интересны мысли о происхождении космических тел и шарообразности земли. «Арпи», или космическую огненную сферу, он считал той «безмерной и беспредельной материей», из которой был образован мир — звезды, небо и земля. Он утверждал, что часть этой материи — огненной сферы — «отделилась, пламя и вихри воздуха расширились и уплотнились, образовали небо, часть же пламени скрылась внутри земли, которая не имела своего света и которая освещалась образовавшимся к тому времени солнцем. Земля маленькая. Она окружена со всех сторон небом»¹⁸.

Иоанн Софист считал, что «причина бытия мира не бог, а круговое движение неба». В его представлении шарообразная земля держится в безбрежном пространстве благодаря «движению воздуха, огня и неба»; «земля, — пишет он, — круглая, она имеет форму шара и окружена со всех сторон воздухом и огнем»¹⁹.

Во многих местах своих произведений ученый говорит, что все вещи состоят из четырех элементов, которые находятся как

¹⁷ Фрик. Колесо судьбы. В кн.: Антология армянской поэзии. М., 1940, стр. 243.

¹⁸ Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 246-б.

¹⁹ Там же, стр. 246-б, 247-а.

в «соединении и смешении между собой», так и «противостоят друг другу». Он высказывает очень важную мысль: «Каждая вещь имеет природу, приспособленную к противоречиям, как, к примеру, лира, у которой различные струны при исполнении какого-нибудь мотива приспособляются»²⁰. Здесь термин «приспособление» имеет значение понятия единства²¹.

Иоанн Софист считает в принципе возможным познать все сущее. Мышление человека рассматривается им только как способность, содержание же этого мышления — результат воздействия внешнего мира. Так, Иоанн Софист пишет: «Слово (мысль) есть не что иное, как выражение вещи; будет верно, если мы проследим истину и не выразим ничего вопреки тому, что представляют вещи»²².

Приведем еще одно высказывание Иоанна Софиста: «Немало приходится трудиться и стараться, чтобы узнать истину мыслей и вещей. При этом (нужно знать, что) не мысли подтверждают вещи, а вещи подтверждают мысли; именно так привыкли искать и находить истину»²³. Только этим можно объяснить требование проверять каждую мысль на опыте. Так, он писал: «Хотя ты силен и искусен в сих (началах), все же без опыта твое мнение не может стать достоверным, и только опыт достоверен и непоколебим... Ибо ты должен знать не только то, что было раньше, [знать прошлое на опыте прошлых поколений], но и милостью божьей быть самодовлеющим, [т. е. иметь собственное мнение, проверенное на опыте]»²⁴.

Иоанн Софист отстаивал право на свободомыслие. «Естественная добродетель, — писал он, — быть в мыслях правдивым, а слово сделать свободным, оно не должно находиться под насилием [принуждением] и должно выражать явную правду»²⁵. Эти мысли Иоанна Софиста находились в противоречии с ортодоксальной идеологией феодалов.

Представителем философской мысли прогрессивной части господствующих классов, в учении которого в наибольшей мере отразились социальные противоречия эпохи, являлся *Мхитар Гош* (конец XII—начало XIII в.). Он пытался дать объяснение системе общественных отношений своего времени, прежде всего имущественному неравенству. Причиной этого неравенства

²⁰ Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 255-а.

²¹ Иоанн Софист знает Гераклита и упоминает его книгу «О природе»; он отмечает, что содержание этой книги есть учение о противоречиях (см.: Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 255-б).

²² Сочинения Иоанна Софиста. Ереван, 1956, стр. 238 (на арм. яз.).

²³ Там же.

²⁴ Цит. по: Л. Алишан. Ушик айренац айоц. Венеция, 1921, стр. 262 (на арм. яз.).

²⁵ Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 261-а.

Мх. Гош считал отсутствие у бедных собственной земли и воды. «Создатель, — пишет Гош, — сотворил человеческие существа свободными — зависимость их от господ возникла из-за нужды в земле и воде»²⁶.

По Гошу, только мудрость придает народным массам силу и поможет им преодолеть несправедливость в обществе. «Сильные пренебрегают слабыми и не боятся их, но мудростью слабые укрепляются, мудростью и побеждают сильных». Однако Мх. Гош, будучи представителем господствующего класса, из своего социального анализа делает для своего класса поучительный вывод: «И вот мудрость: малых опасаться, как великих»²⁷.

Философская мысль Григора Магистра и Иоанна Софиста, а затем социальная философия Мх. Гоша подготовили переход к новой, более зрелой ступени в развитии армянской философии. Эта новая ступень связана с философией школы Татева (XIV в.).

Философия школы Татева базируется на противоречивых началах. Она принимает в качестве исходного начала богословие — св. писание, творения отцов церкви и всю традицию христианской религии в Армении. Вместе с тем она использует античную философию, в первую очередь Аристотеля, а также и философию Давида Непобедимого.

Представители школы Татева в борьбе с Доминиканским орденом явились апологетами армянской церкви, защитниками ее догматики, но вместе с тем у них имелась тенденция к отделению философии от богословия.

Крупнейшими представителями школы Татева были *Иоанн Воротнеци* (1315—1386) и *Григор Татеваци* (1346—1409).

Для Иоанна Воротнеци бог — производящая сущность, природа же является произведением бога. В системе воззрений Иоанна Воротнеци бог — истинное бытие, материя — реально существующее бытие, та постоянная возможность, которая порождает действительность; иначе говоря, она обуславливает возникновение то одной, то другой конкретной вещи.

У И. Воротнеци мы находим постановку и решение вопроса о соотношении мира вещей с ощущением человека. Он пишет: «Ощущение связано с телом и находится в нем, как [например], зрение с глазом, а то, что ощущается [тобой], существует прежде твоего тела. Вспомни про Адама, ибо сперва возникли все ощущаемые вещи и только после них был создан человек. Следовательно, если уничтожишь все чувственное, будет уничтожено и твое тело, а вместе с телом исчезнет и твое ощущение, а если ты уничтожишь свое ощущение, тело твое все же останется.

²⁶ Мх. Гош. Судебник. Вагаршапат, 1880, стр. 320 (на арм. яз.).

²⁷ Мх. Гош. Притчи. Ереван, 1951, стр. 114 (на арм. яз.).

уничтожишь же ты свое тело, чувственный [мир] будет [продолжать] существовать»²⁸.

Итак, И. Воротнеци утверждает первичность чувственных вещей и вторичность тела, обладающего ощущением, невозможность ощущения без предшествующих ему реальных чувственных объектов. При этом ощущение он рассматривает как атрибут тела. В этих рассуждениях сказались материалистические элементы его мировоззрения.

Говоря о возможности познания окружающих человека реальных вещей и явлений, И. Воротнеци считает, что человеческое мышление есть абсолютно чистая способность, которая «запечатлевает в себе подобие предмета», отображает в себе мир вещей. Если содержание мышления имеет в себе противоречие, то противоречие это относится не к самому мышлению, а к вещам, ибо «сущее и не сущее переходит одно в другое, и бывает, что сущее становится не сущим и не сущее — сущим. Точно так же изменяются истина и ложь: бывает, что утверждение истинно, а отрицание ложно, и бывает, когда отрицание становится истинным, а утверждение — ложным»²⁹.

Истинность мышления подтверждается соответствующим положением вещей. «Когда указывают на вещи и говорят, что они являются таковыми [конкретно-определенными] или же не являются таковыми, то различие в вещах определяется не тем, что о них имеется то или иное высказывание, а, наоборот, вещи сами определяют то или иное высказывание о них. Имеется высказывание или нет, природа вещей остается такой, как она есть; никогда то или иное высказывание не изменяет природу вещей»³⁰.

Представляет интерес понимание И. Воротнеци пространства и времени. В комментариях И. Воротнеци к «Категориям» Аристотеля говорится: «Что касается пространства, то оно определяется телом, ибо нет тела без пространства, как и нет пространства без тела, поскольку тело находится в пространстве по своему положению, а пространство находится в теле по своей природе; и точно так, как мелкие части тела располагаются [соприкасаются] друг в отношении друга у общей границы, и мелкие части пространства располагаются вместе [с частями] тела, так как нет части тела, которая была бы без пространства. . . Таким образом, тело и пространство не могут существовать друг без друга»³¹.

²⁸ И. Воротнеци. Анализ «Категорий» Аристотеля. Ереван, 1956, стр. 137.

²⁹ Матенадаран, рукопись № 4268, стр. 184-а-б.

³⁰ Там же, стр. 181-а.

³¹ И. Воротнеци. Анализ «Категорий» Аристотеля, стр. 87, 89.

В вопросах логики И. Воротнеци отстаивает прогрессивные стороны учения Аристотеля, выступает поборником номинализма; в важном вопросе о возникновении определения логических категорий он воспринял положение Давида Непобедимого о том, что идея определения возникла из практики людских отношений³². В логике Воротнеци наибольший интерес представляет анализ проблемы единичного и общего. Он рассматривает отношение этих двух понятий под углом зрения их первичности, равенства и преимущества. Вопрос о первичности он решает, стремясь рассматривать единичное и общее в единстве.

Еще яснее такой подход к проблеме соотношения общего и единичного выступает при рассмотрении вопроса об их равенстве. Воротнеци утверждает, что «так же, как род образует вид и индивидуум, и индивидуум является матерью и родителем, производя вид и род, и [это] — не одно какое-либо отдельное, а всякое отдельное, которое входит в общее... Как отрицая род, мы отрицаем вид и индивидуум, так и отрицая все индивидуумы, отрицаем и вид и род... Как род объемлет собою вид, а вид — индивидуум, так и индивидуум таит в себе вид и род, хотя и не объемлет, а [только] сказывается»³³.

Воротнеци — номиналист, он говорит о преимуществе единичного над общим. Вслед за Аристотелем он утверждает: «Отдельное есть в наибольшей мере подлежащее для всякого рода высказываний [определений] и оно может вобрать и приютить в себе сущность и случайные признаки... отдельное [в своем существовании] не нуждается в том, чтобы было высказывание о нем рода и вида; последние же нуждаются [в нем как] в подлежащем, ибо они в нем [и] сложились и к нему прикреплись... отдельное, но не род, не вид или что-нибудь другое, рождается, растет и умирает, приемлет славу и муки, хвалу и поношение, ибо отдельное есть олицетворенный вид и [конкретно-конечная] природа, [отдельное] есть род, ставший видом. Вот почему и говорит [философ] об отдельном как главной, первичной и преимущественной сущности»³⁴.

После смерти Иоанна Воротнеци руководство Татевской школой переходит к его ученику — Григору Татеваци, человеку энциклопедической эрудиции, оставившему огромное литературное наследство, преимущественно по вопросам философии и богословия, а также по проблемам естествознания. Татеваци так же, как его предшественник, пытается отделить философию от богословия, придать ей независимый и самостоятельный характер.

³² См. Матенадаран, рукопись № 4268, стр. 148-6.

³³ И. Воротнеци. Анализ «Категорий» Аристотеля, стр. 37.

³⁴ Там же, стр. 39.

Вопрос об отношении бога и природы Татеваци решает идеалистически, в духе христианского богословия. Вместе с тем для объяснения возникновения отдельных вещей и явлений природы он использует учение Аристотеля о возможности и действительности, рассматривая творение природы богом как превращение возможности сущего в действительность.

По мнению Татеваци, каждый из предметов мира изменяется, в результате чего имеет место вечный процесс возникновения и уничтожения вещей. «Предметы мира, — пишет он, — в возникновении и уничтожении неиссякаемы; уничтожение одних сущих есть возникновение других, возникновение одних сущих есть уничтожение других. Однако в таком круговороте [элементы] сохраняются вечно»³⁵. Отсюда можно заключить, что, согласно Татеваци, возникновение и уничтожение отдельных вещей является лишь видоизменением материального мира.

В учении Григора Татеваци имеются зачатки идеи о борьбе и единстве противоположностей. Так, он пишет: «Смерть есть конец и начало жизни, начало жизни есть конец жизни, жизнь неминуемо ведет к смерти, а смерть — к жизни»³⁶. Приведенное положение соседствует у Татеваци с теологическими утверждениями, однако, несмотря на это, здесь достаточно ясно выражена мысль о диалектическом единстве жизни и смерти.

Познание человека является, по мнению Татеваци, единым процессом, охватывающим чувственное восприятие и рассудочное знание. Кроме этих двух основных форм познания, Татеваци указывает еще на память и потому говорит «о трех возможностях» постижения бытия: общем ощущении, рассуждении и воспоминании, которые действуют различно.

По Татеваци, рассуждение обобщает результаты всех родов познания и является самым общим и достоверным познанием. В то время как ощущение постигает единичное и частное (например, отдельного человека), рассудок познает общее (например, человечество). Ощущение направлено к восприятию того, что находится здесь и существует в настоящее время, оно постигает данное, конкретно-конечное, материальное. Рассудок же познает невидимое, всеобщее, абстрактное, нематериальное. Ощущение воспринимает в вещах случайное и преходящее, рассудочное познание выявляет сущность в вещах; наконец, ощущение является «посредником между чувственными вещами и познающим рассудком», тогда как рассудок является направляющей и действующей причиной³⁷.

³⁵ *Гр. Татеваци*. Книга вопрошений. Константинополь, 1729, стр. 181.

³⁶ Там же, стр. 497.

³⁷ *Гр. Татеваци*. Зимний гом. Константинополь, 1741, стр. 190 (на арм. яз.).

Само же познание у Татеваци есть не что иное, как «знание вещей». «Прежде природа, потом только наше знание»³⁸. «Если, — обращается Татеваци к своим противникам, — правильно то, что вы утверждаете, то тогда получается так, что не наше мышление следует за вещами, а, наоборот, вещи — за мышлением, что, однако, явно не верно. Ибо постоянное не следует за непостоянным, а только в нем отражается. Так, следы идут за двигающимися ногами, а не ноги — за следами, тень следует за телом, а не тело за тенью. Отсюда ясно, что не мысли подтверждают истинность вещей, а, наоборот, существование вещей подтверждает истинность мыслей»³⁹.

Исследуя вопрос о причинности и случайности, Татеваци утверждает, что «все, что совершается, имеет причину». Он различает три возможных вида проявления причин: «причина необходимого совершения», «когда ничто не может воспрепятствовать совершению, к примеру: человек неминуемо должен умереть»; «причина воздействия», «когда бывает нечто, препятствующее совершению, к примеру: ребенок станет музыкантом, если что-нибудь не будет этому препятствовать»; «причина внутреннего действия», «когда нечто равным образом может существовать и не существовать, к примеру: выйти на прогулку или нет»⁴⁰.

Понятие «причины воздействия» приводит Татеваци к вопросу о случайности. Случайное, по его мнению, это то, что препятствует необходимому, вытекающему из сущности предмета. Однако у него сама случайность связывается с необходимостью: случайность предполагает существование необходимости. Об этом свидетельствует утверждение Татеваци, что «случайность проявляется из сущности вещей», «случайность сама по себе, отдельно от сущности [бытия предмета] не может существовать»⁴¹.

Признание случайности у Татеваци является одним из красноречивых камней его мировоззрения: основываясь на объективном характере случайного в явлениях реальной действительности, он отрицает принцип субстанциональной (божественной) предопределенности. В борьбе с фатализмом Татеваци не ограничивается признанием случайности, он в числе других важнейших аргументов выдвигает признание свободы воли как активного начала, противопоставляя идею свободы воли фаталистическому началу предопределения халдейцев, зороастризма и идеалистическому детерминизму схоластики Запада.

³⁸ Матенадаран, рукопись № 4268, стр. 38-6.

³⁹ *Гр. Татеваци*. Книга вопрошений, стр. 9.

⁴⁰ Там же, стр. 9—10.

⁴¹ Там же, стр. 169.

Относительно философии Татевской школы в целом можно сказать следующее: на основе известной самостоятельности философской мысли в рамках теологии пробуждается новый интерес к античной философии, который приводит основных представителей к материалистическим тенденциям в гносеологии и логике. В этом заключается главная заслуга Татевской школы, ее вклад в историю развития философской мысли в Армении.

В период расцвета феодализма в Армении получает дальнейшее развитие естественнонаучная мысль. Наиболее крупным ее представителем был *Иоанн Ерзынкаци-Плуз* (XIII в.) — естествоиспытатель и философ, поэт и грамматик, автор многочисленных работ в различных отраслях знания.

Ерзынкаци утверждает, что весь космический мир как мир материальных вещей находится в постоянном движении и «нет ничего, что не было бы в движении»⁴². Движение приводит к неизбежному изменению; ему подвержено все, что содержат небо и земля, «животные, растения и все ископаемые, благородные металлы — золото и серебро, драгоценные камни. Все они, возникшие с течением времени из материи, в силу своей материальности со временем подвергнутся изменению»⁴³. По Ерзынкаци, изменяется не только природа, мир вещей, но и человек.

Говоря об изменении вещей, Ерзынкаци имеет в виду процесс их возникновения и уничтожения. «Все, что существует в мире (природе), имеет свое начало и свой конец; начало есть становление, конец — уничтожение»⁴⁴. Частные и единичные вещи возникают и уничтожаются, целое же существует вечно⁴⁵.

Важное место у Ерзынкаци занимает понятие соотношения материи и вида. Для него «всякое тело состоит из материи и вида»⁴⁶, первая не может быть без второго и наоборот. «Для сущего, — утверждает Ерзынкаци, — количество и качество выступают в отношении друг друга как материя и вид, количество как материя, а качество как вид; к примеру, сорочка — вид, а бязь — материя, бязь (в свою очередь) является видом, а пряжа — материей»⁴⁷, и так далее «до простого вещества» как такового.

⁴² Матенадаран, рукопись № 2173, стр. 41-б.

⁴³ Там же, стр. 62-а.

⁴⁴ Матенадаран, рукопись № 6670, стр. 106-а.

⁴⁵ Эту мысль Иоанн Ерзынкаци выразил в прекрасном четверостишии:

«Наш мир подобен колесу: то вверх, то вниз влечет судьба;
Вниз падает, и вновь ему взнестись настанет череда.
Так плотник мастерит равно и колыбели и гроба:
Приходит сей, уходит тот, а он работает всегда»
(сб. «Поэзия Армении». М., 1918, стр. 187).

⁴⁶ Матенадаран, рукопись № 6670, стр. 101-б.

⁴⁷ Там же, стр. 93-а-б.

Однако Ерзынкаци на этом не останавливается. О «становлении и уничтожении» он пишет следующее: «...изменение есть не что иное, как уничтожение, уничтожение вида. Так, соль под воздействием земли и воды изменяет свой вид — уничтожается... На наших глазах соль на огне превращается в нечто другое и растворяется в воздухе. То же самое происходит с другими предметами, когда они уничтожаются как виды. Однако вещество как таковое, материя никогда не уничтожается»⁴⁸. Таким образом, Ерзынкаци высказывал мысль о превращении материи и ее сохранении.

Человек постигает рассудочно метафизический мир, чувственно — физическую природу; этим самым он отражает в себе и одновременно представляет собою божественный и материальный мир. Согласно рассуждению ученого, божественный мир — это и по «подлежащему» и по «мышлению» нематериальное бытие, физический же мир, наоборот, — материальное бытие. Между этими двумя родами восприятия нематериального и материального бытия выступает область познания математики, опирающейся на физический мир. Для последней объектом познания являются, с одной стороны, чувственные вещи, а с другой — нематериальное бытие, относящееся к божественному миру. На этой основе строится утверждение, что математика адекватна человеческой природе, ибо человек включает в себя постижение как божественно-рационального, так и физически чувственного⁴⁹.

Далее Ерзынкаци утверждает, что «человек имеет две способности — ум и душу: ум находится в душе, точно так, как свет в огне»⁵⁰. Это означает, что ум человека не что иное, как свойство его души. Душа же, по утверждению мыслителя, неотделима от тела человека, больше того, «первой причиной существования души является материя»⁵¹; материя или тело человека и душа его — единое целое. Результатом такого объединения является разумность человека — качество, которое проявляется в человеческом мышлении и ощущении.

В представлении Ерзынкаци мысль человека показывает «нечто подобное первообразу»⁵², отражает внешнюю природу, весь мир вещей. В природе нет ничего такого, что могло бы быть вне сферы чувственного восприятия. Мысль как высшая форма познания упорядочивает наши ощущения, выявляет истину бытия,

⁴⁸ Матенадаран, рукопись № 6670, стр. 96-а.

⁴⁹ См. Матенадаран, рукопись № 2173, стр. 103-б—104-а.

⁵⁰ Матенадаран, рукопись № 6670, стр. 102-б.

⁵¹ Там же.

⁵² Матенадаран, рукопись № 2173, стр. 187-а.

дает направление действиям человека. Изложенные нами естественнонаучные обобщения И. Ерзынкаци опирались на данные его собственных опытов и наблюдений, а также на эксперименты других деятелей науки.

Начиная с XV в. потерявшая под ударами тюрко-монгольских племен свою государственную самостоятельность, Армения переживала долгий период деградации в общественном развитии. Этим и объясняется упадок культуры и философии, показателем которого являлась философия *Аракела Сюнеци* (начало XV в.). Он полностью подчиняет философию требованиям церковной догматики. Для Сюнеци бог — самое высшее понятие, которое не подлежит никакому определению и «не нуждается в определении». Используя идеалистические положения философии Аристотеля и прежде всего его учение о «первом двигателе», он утверждал, что бог создал мир из «бескачественного тела», под которым он понимал материю. Однако это бескачественное тело, т. е. материя, также создано богом, следовательно, все, что существует, начиная с первоматерии, вплоть до многообразия мира, представляет собой божественное творение. Мировоззрение Аракела Сюнеци не выходило за рамки теологического мышления.

2

Грузия

В IX—X вв. в Грузии продолжает укрепляться феодализм. В это время разворачивается ожесточенная борьба. Угнетенные народные массы выступают против усилившегося гнета феодалов (восстание в Картли), против арабских завоевателей. В этих условиях в Восточной Грузии складывается княжество *Кахети*, в Западной Грузии — *Абхазское* и *Тао-Кларджетское*. Во второй половине XI в. часть Грузии вместе с Арменией и Азербайджаном была завоевана сельджуками — тюркскими кочевниками. Начавшийся процесс политического объединения Грузии явился серьезной предпосылкой для борьбы против завоевателей.

В IX—X вв. в грузинской общественной мысли заметно углубление мировоззренческих идей. В сочинении «Житие св. Григория Хандзтийского» (951)⁵³ *Георгий Мерчуле* развивает характерные для христианской теологии идеи творения мира богом и превосходства «небесного» мира над земной действительностью.

⁵³ *Георгий Мерчуле. Житие св. Григория Хандзтийского. В кн.: Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, ч. VII. СПб., 1911.*

Георгий Мерчуле противопоставляет «церковную науку» «мудрости философов сего мира», т. е. античной философии. Но античная философия не совпадает в понимании Мерчуле полностью с «внешней», т. е. враждебной «церковной науке», мудростью. Античную философию он делит на два течения — «благое» и «скверное». У него нет прямого ответа на вопрос, какие именно философские теории следует понимать под «благими» и «скверными». Но, по-видимому, в данном случае речь идет, с одной стороны, о таких античных философских учениях, которые стали союзниками христианства, а с другой — об учениях, против которых христианство вело непримиримую борьбу. Одним учением был платонизм, другим — эпикуреизм. Влияние платонизма весьма явственно ощущается в рассуждениях Мерчуле о «небесном мире» как постоянном и непреходящем и мире земном как мире изменчивых, преходящих вещей.

Произведения Мерчуле интересны еще и тем, что в них впервые проводится идея единой Грузии. «Грузиею считается обширная страна [именно вся та], в которой церковную службу совершают и все молитвы творят на грузинском языке»⁵⁴.

В грузинских литературных памятниках X—начала XI в. заметны тенденции, выходящие за рамки господствующей церковной идеологии. Интересно в этом отношении сочинение «Мудрость Балавара»⁵⁵ (X—XI вв.), представляющее собой грузинский вариант древнеиндийского сказания о Будде, нашедшего отражение и в средневековом греческом романе «Варлаам и Иосаф». С 80-х годов XIX в. в науке получило распространение мнение, что автором греческой редакции этого романа является автор грузинской повести «Мудрость Балавара» — *Евфимий Ивер.*

В «Мудрости Балавара» развиваются в основном типичные для господствующей средневековой идеологии идеи превосходства небесного мира над земным. Интересно, что в сочинении Е. Ивера встречаются суждения, аналогичные известному в истории философии космологическому доказательству бытия бога⁵⁶. Наряду с этим в «Мудрости Балавара» выступает порой призна-

⁵⁴ Георгий Мерчуле. Жизнь св. Георгия Хандзтийского. В кн.: Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. VII, стр. 123.

⁵⁵ Мудрость Балавара. Перев. Ив. Джавахишвили. В кн.: Записки Восточного отделения Русского археологич. общества, т. XI. СПб., 1899, стр. 1—48. Памятник вновь привлек внимание мировой науки в связи с появлением работы Фр. Дольгера (F. Dolger. Der Griechische Barlaam-Roman — ein Werk des H. Johannes von Damaskos. Ettal, 1953), проникнутой духом европоцентризма. См. об этом подробно в кн.: Ш. Нуцубидзе. К происхождению греческого романа «Варлаам и Иосаф». Тбилиси, 1956.

⁵⁶ См.: Записки Восточного отделения Русского археологич. общества, т. XI стр. 22.

ние эстетической ценности земной действительности и красоты человеческих чувств.

Общественно-политическое движение, направленное к объединению раздробленной страны и ее освобождению от иноземных завоевателей, завершилось в начале XII в. созданием единой централизованной феодальной монархии.

В это время возникают новые грузинские культурные центры не только в самой Грузии, но и в грузинских заграничных колониях. Большую роль, в частности, сыграли Петриоцонская семинария⁵⁷, академии в Гелати и Икалто, грузинский монастырь в Греции (на Афоне) и т. д. Переводятся богословские и философские произведения с «эллинского языка», создаются труды на древнегрузинском языке.

Реальная жизнь, природа и человек становятся предметом более интенсивного научного изучения. Растет интерес к проблемам исторической науки, медицины, физиологии. Светская философия продолжает традиции античной философии, противостоящей средневековой теологии. Новое отношение к земной действительности и человеку, к его реальным чувствам и стремлениям проявляется и в художественной литературе.

В XI—XII вв. в Грузии широкую известность получают философские учения Платона, Аристотеля и неоплатоников. Эти учения проникают в Грузию одновременно, притом влияние Аристотеля сказывается в Грузии значительно раньше, чем на Западе.

В философской мысли Грузии в XI—XII вв. ясно обозначаются два основных направления. Одно из них является прямым теоретическим оправданием христианской догматики, другое — обнаруживает тенденцию к отходу от ортодоксально-христианской трактовки мировоззренческих вопросов. Эта тенденция выражается в смягчении характерной для господствующих средневековых воззрений противоположности между земным и небесным.

Основоположителем развитой схоластики в Грузии был *Ефрем Мцyre*⁵⁸ (вторая половина XI в.), получивший образование в Константинополе. Значительную часть своей жизни он прожил в грузинской колонии около Антиохии на Черной горе.

Философская деятельность Ефрема Мцyre выразилась главным образом в переводе и комментировании «Источника зна-

⁵⁷ Семинария находилась на территории современной Народной Республики Болгарии, близ села Бачково.

⁵⁸ Существует предположение, что Ефрем Мцyre был сыном известного и влиятельного феодала юго-западной Грузии Ваче Каричидзе, выехавшего в Византию вместе с группой оппозиционно настроенных к царской политике феодалов.

ния» Иоанна Дамаскина и сочинений, приписывавшихся в древности Дионисию Ареопагиту. Большая заслуга принадлежит Ефрему в деле выработки грузинской философской терминологии.

Ефрем Мцyre ознакомил грузинскую философскую мысль с идеями двух значительных течений античности — неоплатонизма и аристотелизма (в их средневековой, теологической интерпретации). Во взглядах Ефрема нашли отражение физиологические и психологические понятия эпохи, астрологические знания.

Ефрем Мцyre комментировал главным образом первую часть сочинения Дамаскина, так называемую «Диалектику». Как известно, хотя Дамаскин призывает внимать божественному голосу, «говорящему через священные писания», тем не менее, согласно Дамаскину (и Ефрему), один этот голос недостаточен для постижения истины и утверждения позиций христианской догматики⁵⁹.

Для выполнения этой задачи было привлечено логическое и онтологическое учение Аристотеля, откуда заимствовались определение философии, мысли о познании, определение сущего, субстанции и акциденции, рода, вида, свойства, сказуемых, сходства и различия, формы и категорий, суждения о диалектических приемах и т. д.

В своих комментариях к переводу сочинения Дамаскина Ефрем Мцyre проводит четкое различие между диалектической и догматической частями сочинения, называя первую учением «внешним и философским», вторую — «церковным».

Без союза христианского учения с античной философией «невозможна борьба [полемика] с противниками»⁶⁰. Сравнивая церковное учение с «виноградником с прекрасными плодами», а философию с «колючей оградой», Ефрем высказывает мысль, что ни философия без теологии, ни теология без философии «не являются совершенными»⁶¹.

Переводы Ефрема Мцyre возрождали в Грузии XI в. идеи ареопагитских сочинений, заимствованные у неоплатонизма⁶². Неоплатонизм и пантеистические идеи ареопагитики нашли плодотворную почву в грузинской идеологической жизни XI—XII вв.⁶³

⁵⁹ См.: Полное собрание творений П. Дамаскина. СПб., 1913, стр. 50.

⁶¹ Мимомхилвели, 1926, стр. 184 (на груз. яз.).

⁶¹ Там же, стр. 187.

⁶² См.: О божественных именах, гл. VII, § 3 (в кн.: Петр Ивер (Псевдо-Дионисий Ареопагит). Тбилиси, 1961. Груз. перев. сочинений Псевдо-Дионисия, выполненный Ефремом Мцyre).

⁶³ Ареопагитские сочинения оказали большое влияние и на развитие западноевропейской философии, в частности на взгляды основоположника западной

После Ефрема Мцyre философская мысль Грузии развивалась по двум противоположным направлениям. Прогрессивное течение было представлено крупнейшим грузинским философом эпохи феодализма Иоанном Петрици, религиозно-догматическое — Арсеном Икалтоели, известным в Грузии и под другим именем — Арсен Вачесдзе.

Судя по работам *Арсена*, он получил образование в Константинополе в основанной Константином Мономахом в XI в. Манганской академии. После окончания академии Арсен переселился в грузинский монастырь на Черной горе, близ Антиохии, где в это время находился Ефрем Мцyre. Вначале он числился «воспитанником и слугой Ефрема» и занимался переводческой деятельностью. После смерти своего наставника Арсен возвратился в Мангану, где переводит на грузинский язык известный юридический памятник «Большой номоканон». Из Константинополя Арсен возвращается на родину, некоторое время находится в Гелатской академии, а затем в Икалто, где организует новую академию.

Главный труд Арсена «Догматикон» состоит из религиозно-философских, этических и полемических сочинений, большинство из которых направлено против монофизитства и родственных ему течений⁶⁴.

Самое значительное место в «Догматиконе» занимает известное на средневековом Востоке сочинение Анастасия Синаита «Путеводитель», которое рассматривается Арсеном как высшее мерило истины и действия. Оно названо «глазом, которым следует смотреть, устами, которыми следует высказываться, ухом, которым следует слушать учения отцов церкви, органом обоняния, которым следует обонять аромат цветов божественных духовных писаний, десницею, которой следует искоренять и преследовать ядовитое зло еретических хищников»⁶⁵.

Философская борьба между прогрессивными и догматическими течениями в Грузии того времени нашла отражение в помещенном в «Догматиконе» Арсена трактате, известном в современной науке под названием «О первенце» («О первом») и приписывавшемся в древности известному византийскому философу Михаилу Пселлу.

схоластики Иоанна Эриугены (IX в.), Майстера Энгарта (1250—1329), Николая Кузанского (1401—1464) и др. Особенно значительным оказалось влияние той части учения, которая была основана на пантеистических посылках и послужила идейным источником средневековых пантеистических концепций.

⁶⁴ См.: Ф. Жордания. Описание рукописей Тифлисского церковного музея, т. I. Тифлис, 1902, стр. 230 (на груз. языке, перевод наш).

⁶⁵ Там же, стр. 232.

В средневековой грузинской философии, как и в Византии, встречалось двойное толкование понятия «первое». С одной стороны, оно толковалось применительно к отдельным проявлениям сущего и обозначало определенное положение одного из двух соседних звеньев и ступеней в целой системе бытия. В других случаях «первое» толковалось в отношении всего существующего в целом. В таком понимании «первое» есть начало, от которого следуют «вторичное рождение и повторное творение» мира в целом.

Первое толкование ведет свое начало от неоплатонизма; в Грузии его проповедовал Иоанн Петрици. Оно противоречило положению о непосредственном творении богом всех субстанций (духовных и телесных) и осуждалось церковью. Второе толкование соответствовало христианско-религиозному представлению о боге как единственном творце мира и защищалось представителями догматики как на Востоке, так и на Западе.

В трактате «О первом» понятие «первого» отождествляется с богом. Вместе с тем в нем ведется полемика против тех, кто приписывает значение «первого» сотворенному. Примером таких заблуждений служит обожествление солнца и неба, которые, согласно трактату, сами сотворены и которые, следовательно, нельзя включать в понятие «первого»⁶⁶.

Трактат направлен главным образом против Петрици и основных положений его философии, которые содержали пантеистические тенденции и сыграли положительную роль в развитии средневековой философской мысли в Грузии.

Петрици (конец XI—начало XII в.) — самый крупный представитель грузинской средневековой философии. Жизнь Петрици совпала с эпохой наибольшего экономического, политического и культурного подъема феодальной Грузии. Петрици находился в Константинополе во время значительного философского движения, связанного с именами Михаила Пселла и особенно Иоанна Итала.

Петрици подвергся жестоким преследованиям как со стороны византийских, так и грузинских церковных кругов. Поводом к его преследованию послужило осуждение И. Итала и его единомышленников. Причиной преследования были его философские идеи, противоречащие основным положениям господствующих средневековых философских учений, санкционированных и одобренных церковью.

Закончил свою жизнь Петрици в Грузии, в Гелатской академии, основанной Давидом Строителем.

⁶⁶ Рукописный фонд Гос. музея Грузии им. С. И. Джанашиа. См. рукопись S. 1463, л. 287.

Петрици перевел логические сочинения Аристотеля «Топика» и «Об истолковании», известное в средних веках сочинение неоплатоника Немесия Эмесского «О природе человека» и «Элементы теологии» Прокла. Главным и оригинальным его философским трудом являются комментарии, приложенные им к переводу упомянутого сочинения Прокла.

Философское учение Петрици основано на неоплатонизме, в частности на философии Прокла. Основная задача Петрици — обосновать «с силлогистической необходимостью» Единое как высшую основу бытия и выявить его отношение к миру.

С точки зрения Петрици, Единое — это основа и абсолютное единство бытия. Оно содержит в себе всю действительность, все существующее, в том числе космос; оно — первоисточник всякого существования. В Едином даны в абсолютной форме реальность, жизнь, благо и красота. Единое (бог) — источник разума, души и космоса. Эманация Единого — движение к раздельности и множеству.

Единое, по мнению Петрици, выше всего сущего. Действительность в целом — система ступеней, расположенных в следующем порядке: 1) «Лежащее в основе всего непознанное Единое и благо, которое, желая почтить его, назвали отцом»⁶⁷; 2) Первый предел и первая беспределность; 3) Божественные и единичные числа, или «божественные сверхсущие обособленности»; 4) Реальное бытие; 5) Разум; 6) Душа; 7) Природа; 8) Небо; 9) Четыре элемента, которые являются «основой всякого поверхностного созидания и уничтожения»⁶⁸.

Единое совпадает с первичным благом, и, таким образом, «первичное благо является причиной и началом существования бытия»⁶⁹. Единое вместе с тем служит эстетическим началом всего сущего и высшей целью познания⁷⁰. Единое — высшее прекрасное. Таким образом, оно приобретает также эстетическое и гносеологическое значение.

В системе «ступеней», которую излагает Петрици, между ступенями существует причинно-следственное отношение. Хотя каждая низшая ступень в известной мере утрачивает реальность, благо и красоту, но вместе с тем сохраняет их в себе.

В теории познания Петрици исходит из мысли, что познание — путь восхождения к Единому. Он различает два источ-

⁶⁷ Иоанн Петрици. Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоха. Перев. с груз. яз. и исслед. Т. Д. Панцхава. Тбилиси, 1942, стр. 86. В перевод внесены некоторые изменения с целью его большего приближения к подлиннику.

⁶⁸ Там же, стр. 123.

⁶⁹ Там же, стр. 111—112.

⁷⁰ Ср.: Платон. Республика. СПб., 1863, VI, 508, E; VII, 517, B.

ника познания — душу и разум. Душа более низкая ступень по сравнению с разумом; она следует за разумом в ступенчатом строе бытия. Но гносеологическое отношение ступеней противоположно онтологическому, и поэтому душа предшествует разуму в процессе познания. Известное положение Аристотеля: «Первичные по природе в мышлении познающего делаются последними, а последующие первичными»⁷¹ — служит исходным для Петрици.

Познавательной способностью («силой разумения») душа обладает в той мере, в какой она представляет собой способность рассуждения. Душа достигает познания путем суждений, анализа и сличения. Познание посредством души (тут Петрици ссылается на Порфирия) «подобно человеку, который... шаг за шагом достигает цели движения»⁷². Душа постепенно направляется к предмету познания, и это длится до тех пор, пока она полностью не объемлет свой предмет, пока «не сроднит его ... с собой».

Разум по своей сущности «прост и несложен», он постигает свой предмет сразу. «Разумение» (т. е. познание) дано одновременно и вместе с разумом. Чтобы пояснить свою мысль, Петрици прибегает к образу: с восходом солнца его лучи разливаются и достигают предмета «не мало-помалу», а одновременно.

Все ступени от души до Единого являются одновременно познающими и познаваемыми, т. е. предметом и субъектом познания. Чтобы достигнуть своей цели — познание возвышается по этим ступеням. Только Единое, на котором заканчивается познание, по убеждению Петрици, перестает быть познающим⁷³.

В решении проблемы отношения бога и мира Петрици отходит от догматики. «Законы о силлогизмах, открытые самим Аристотелем»⁷⁴, и философская система Прокла служат ему средством решения этой проблемы. Согласно взглядам Петрици, между ступенями, составляющими в совокупности бытие, исключена временная последовательность. Поэтому мир как одна из ступеней представляется таким же вечным, как начало и основа бытия — Единое (бог). Между богом и миром существует причинно-следственное отношение, что также противоречило господствующему взгляду о творении мира богом в свободном самоопределении и идее постоянного вмешательства бога в события мира.

⁷¹ Иоанн Петрици. Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоха, стр. 86.

⁷² Там же, стр. 85.

⁷³ См. там же, стр. 87.

⁷⁴ Там же, стр. 84.

Философские взгляды Петрици содержали в себе пантеистические идеи о неугасимости в явлениях мира, исходящего из Единого излучения и, следовательно, о сохранении миром реальности, добра и красоты. Данное положение было выражением идеи об онтологической, этической, эстетической и гносеологической ценностях земного мира. Пантеистические идеи Петрици оказали благотворное влияние на дальнейшее развитие грузинской философской мысли.

Выдающимся памятником грузинской феодальной культуры, занимающим видное место в истории философской мысли Грузии, является поэма Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (XII в.). В ней нашли яркое выражение гуманистические идеи, новое отношение к жизни, отличное от господствующего средневекового мировоззрения. В противоположность религиозному учению о ничтожности земного бытия, Руставели раскрывает значимость и ценность реального мира, стремится показать человека, утверждающего свое бытие и обретающего счастье в этом реальном мире.

«О, сердце, как не желало ты смерти,

Лучше устоять в жизни,

Быть верным ей.

Ты мудрец, но не научен мудрецов понять сужденья,

Как, среди зверей рыдая, ты насытишь вождельня?

Отвернувшись от вселенной, как поймешь свои томленья?

Для чего повязка здравым? Для чего вскрывать раненья?»⁷⁵

Философские воззрения Руставели носят пантеистический характер. Слова Руставели о боге как «полноте всего сущего», как о «наполняющем нас подобно солнечным излучениям»⁷⁶ говорят о том, что пантеизм Руставели неоплатонического происхождения. Но его мировоззрение свободно от той абстрактности, которая характерна для неоплатоников. В своих рассуждениях неоплатоники дедуцировали от абстрактного и идеального Единого к космосу, к земному, к человеку. Исходная точка Руставели — человек. Он опирается на земное, чувственное.

Пантеистический взгляд Руставели на мир находит дальнейшую конкретизацию в его поэтике и его этических взглядах. Предметом поэзии, по Руставели, является земная действительность; следовательно, познавательное значение поэзии обусловлено познанием земного. Поэзия, отражающая земной мир, составляет человеку «удовлетворение» в здешней жизни, в мире реальных чувств и мыслей.

⁷⁵ Ш. Руставели. Витязь в тигровой шкуре. Перев. Ш. Нуцубидзе. М., 1950, строфа 878. В оригинале точнее сказано: «Ты не поймешь, ради кого томишься, если будешь презирать мир [жизнь]».

⁷⁶ Там же, строфа 917.

Руставели расходится здесь как с представителями религиозной поэзии, так и с Платоном. Его взгляды близки к мыслям Аристотеля о единстве и неразрывности сущности и внешней чувственной формы предмета.

Этические взгляды Руставели являются существенной стороной его мировоззрения. Он далек от фатализма. Его поэма, от начала до конца, есть сказ о неутомимом действии и борьбе людей, благодаря которой они, «изменяя» свое положение, достигают «победы» и добывают собственное счастье.

Основная гуманистическая идея поэмы определяет высказанные в ней взгляды на активность человека. Страстная любовь героев Руставели к земному, непоколебимое желание добиться счастья в этом земном мире ведут к неустанным действиям, которыми преодолевается множество препятствий и несчастий. «Подобно каменной кладке следует быть устойчивым в беде»⁷⁷.

Поэма Руставели представляет собой художественное воплощение глубокой философской идеи единства «судьбы, действия и победы». Каждое из этих понятий имеет определенный смысл, продиктованный эпохой, но вместе с тем отличный от господствующих взглядов эпохи.

Бог («провидение», «судьба») и человек с его активностью, с его «старанием» не исключают у Руставели друг друга, а предполагают одно другое. Обусловленность человеческой воли и свобода его действий имеют общую основу. В объективном и субъективном действует одна и та же закономерность. Тем самым создаются предпосылки для снятия противоположности между необходимостью и свободой, находит свое разрешение один из существенных вопросов средневековой философии.

Согласно Руставели, человеческая активность имеет определенную направленность. Стремление к благу — основной мотив, движущий действиями главных его героев.

В мировоззрении Руставели получили дальнейшее развитие взгляды Псевдо-Дионисия и Петрици на сущность блага. Как и эти мыслители, Руставели считает, что субстанциальной реальностью обладает только благо. Зло — лишь уменьшение, постепенная утрата добра.

«Автандил в ответ: «Не бойся, все правдиво здесь и целно,
Горе горькое умчалось и веселье неподдельно.

Мрак развеян, и величье света стало нераздельно.

Зло сразив, добро пребудет в этом мире беспрдельно»⁷⁸.

⁷⁷ III. *Руставели* Витязь в тигровой шкуре, строфа 875.

⁷⁸ Там же, строфа 1363.

В финале поэмы звучит аналогичная мысль:

«Молвит: «Богу благодарна! Озарилась светом мгла,
Вечен свет добра, познала кратковременность я зла»⁷⁹

Зло преодолимо стремлением к добру. Подтверждением вечности блага и временности зла является оптимистический финал поэмы, когда зло преодолено упорной и героической борьбой людей.

В истории Грузии XIII—XV вв. были периодом упадка. Опустошительные нашествия монголов в XIV—XV вв. пагубно отразились на жизни страны. Вслед за монголами Грузию терзали турки. Внутренние и внешние условия привели к распаду централизованной власти и раздроблению государства на отдельные феодальные княжества. В Грузии происходит резкий упадок экономической, культурной и идеологической жизни. Светская художественная литература почти исчезает, притушается интерес к философии. Мировоззренческие вопросы решаются в религиозно-догматическом духе. Усиливается интерес к «чудесам» и «чудотворству». Лишь с XVI столетия становятся заметными признаки возрождения культуры, литературы, философской и социологической мысли.

3

Азербайджан

После освобождения из-под власти Халифата в IX—X вв. в Азербайджане образуются отдельные, фактически независимые феодальные государства.

На основе синтеза местных культур, а также в результате изучения и комментирования произведений античной философии в эпоху средневековья в странах Халифата возникает самостоятельная арабоязычная философия — восточный перипатетизм. Выдающимся представителем этой философии был азербайджанский философ Бахманяр, младший современник Ибн-Сины.

Абуль Гасан Мирзабан оглы Бахманяр, которого арабские источники называют Бахманяр ибн-Мирзабан, родился в городе Шемахе. Дошедшие до нас биографические сведения о нем крайне скудны. Год рождения его неизвестен. Умер он в 1065 г.

Главные философские произведения Бахманяра «Метафизика» и «Иерархия существ» были изданы в Каире в 1329 г.;

⁷⁹ Там же, строфа 1437.

арабский текст этих двух произведений вместе с немецким переводом и комментариями С. Попера был напечатан в Лейпциге в 1851 г.

Бахманяром были написаны сочинение «О благе и красоте», два трактата по логике и трактат о музыке.

Бахманяр был идеологом класса феодалов. По его учению, господствующий общественный строй существует по воле бога, вследствие чего этот строй должен оцениваться как благой и прекрасный.

Ближневосточная арабоязычная перипатетическая философия возникла и развивалась на почве усвоения и преобразования наследия эллинской философии. Это наследие дошло до арабоязычных перипатетиков в том виде, какой древнегреческая философия приобрела в конце античного мира в толковании неоплатоновских комментаторов сочинений Платона, Аристотеля и других корифеев древнегреческой философской мысли.

Основной задачей, которая стояла перед арабоязычными перипатетиками, было создание философской системы, в которой были бы приведены в согласие такие разноречивые воззрения, как деизм Аристотеля, пантеизм неоплатоников и монотеизм ислама. Поставленная задача и выполнялась аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Синой, но самая искусная попытка разрешить эту неразрешимую проблему принадлежала Бахманяру, который завершает в своем философском учении развитие арабоязычного перипатетизма на Ближнем Востоке.

Философская система Бахманяра оригинальна. Она отличается как от подлинного учения Аристотеля, так и от неоплатоновской теории эманации, а также от креационизма религии ислама.

В своем сочинении «Метафизика» Бахманяр прежде всего выдвигает положение, что предметом изучения в метафизике является «сущее как таковое», т. е. все, что только может быть дано нашему мышлению в качестве его объекта. Бахманяр говорит, что нельзя отождествлять понятия «сущее» и «вещь», так как первое понятие — всеобщее, а второе — частное, особенное. Всякая отдельная вещь (или предмет) обладает определенной сущностью, в силу которой она есть то, что она есть. Сущность каждой вещи неизменна. Эта определенная, неизменная сущность вещи есть ее качество. Вещь может быть или реальной вещью, или только мыслимой, существующей лишь в уме, или даже просто воображаемой, существующей в воображении человека.

Все науки, кроме метафизики, имеют своим предметом изучение определенного ограниченного круга предметов. Напротив, у метафизики универсальный предмет, она изучает всеобщее сущее.

Единое сущее, изучаемое метафизикой, лежит в основе множества и многообразия существующих вещей как их общий субстрат. Как представитель восточного перипатетизма и последователь Ибн-Сины Бахманяр исходит из того, что первопричиной всего сущего является духовная субстанция, т. е. бог, но бог не творец мира, а только его первая причина. Материальный мир — не результат произвольного творчества бога, а естественный, закономерный процесс развития первой сущности. Однако Бахманяр не проводит последовательно эту точку зрения. В своей работе «Иерархия существ» он пытается доказать первопричинность и вечность духовной субстанции.

В своем учении об иерархии бытия Бахманяр указывает, что все существующее представляет собой различные ступени совершенства силы. В этой лестнице бытия первое место занимает сильнейшее, обладающее полнотой бытие, т. е. то, что «имеет бытие от самого себя», в противоположность тому, что имеет свое бытие от другого. Это первое и необходимое бытие есть бог. Второе место занимает небесный разум. Затем идут небесная душа и индивидуальные человеческие души.

Небесный разум — нечто бестелесное, простое, духовное, это первое порождение бога. Небесный разум Бахманяра — это платоновский мир идей, логос Филона, разум (нус) Плотина, «софия» (мудрость) и «первороденный сын» гностиков.

По учению Бахманяра, небесный разум представляет собой лестницу деятельных разумов. Идущий от первого деятельного разума нисходящий ряд разумов является системой причин и их порождений. Первый деятельный разум непосредственно порожден богом, а затем каждый последующий разум возник из предыдущего. Чем дальше тот или иной разум отстоит от бога, тем менее он прост и совершенен. Последний деятельный разум, которым завершился процесс возникновения деятельных разумов, является той причиной, из которой возник мир телесных элементов, мир сложных тел.

Следующую ступень в иерархии существ занимают небесные души, которые являются духами, обитающими в небесных сферах как их внутренний, движущий принцип. Низшим, последним звеном духовного мира являются человеческие души. Здесь Бахманяр дает пять доказательств нематериальности человеческих душ.

В бахманяровской лестнице бытия материальный мир занимает последнее, низшее место. Все вещи суть только являющиеся во времени и пространстве отображения идей, существующих благодаря вечности и мышлению бога.

В основе взглядов Бахманяра на материю и телесный мир лежит аристотелевское учение, согласно которому **первоматерия**

абсолютно бесформенна и представляет собой лишь возможность стать теми или иными определенными вещами. Первоматерия есть чистая возможность и сама по себе абсолютно пассивна. Что же касается конкретных вещей материального мира, то каждое тело состоит из формы и материи. «Для того, чтобы существовать, не может ни форма быть без материи, ни материя без формы»⁸⁰.

Поскольку тело состоит из формы и материи, оно является сложным, а все то, что сложно, — разруσιμο, ибо разрушение вещи состоит только в том, что она разлагается на части, из которых она составлена. Все сложное не может быть беспричинным, так как должна быть причина, в силу которой части, соединившись, образовали единое целое. Возникновение тела есть соединение составляющих его частей, смерть есть распадение тела на его составные части.

Все материальное является сложным, все духовное — простым, неразложимым, бессмертным. Всякая материальная вещь, будучи сложной, носит в себе возможность как бытия, так и небытия. Осуществление этих обеих противоположных возможностей чередуется так, что материальная вещь то вступает в бытие и тогда в ней пребывает возможность небытия, то затем осуществляется противоположная возможность ее небытия, т. е. происходит разрушение или смерть ее.

Бахманяр отрицает существование пустого пространства. Пустое пространство, по его учению, есть бессмыслица, ничто, обманчивая абстракция. Пространство есть не что иное, как отношение отдельных тел друг к другу по их положению. Поэтому, где нет тела, там нет и пространства. В решении вопроса о пустом пространстве Бахманяр становится на точку зрения Аристотеля против атомистов. При этом он отрывает движение от материи. По его учению, ни одна материальная вещь не движется сама собой, но каждая вещь приводится в движение силой, действующей извне или внутри нее.

В логике Бахманяр является последователем дедуктивной силлогистической логики Аристотеля, однако он преобразует ее ради своей цели. Тогда как в логике Аристотеля очевидны его колебания между материализмом и идеализмом, между диалектикой и метафизикой, в логике Бахманяра преобладают идеалистические построения. Метафизический характер логики Бахманяра виден прежде всего из его понимания основного логического закона — закона противоречия. По Бахманяру, логический закон противоречия запрещает мыслить существование чего-либо вну-

⁸⁰ А. Бахманяр *Иерархия существ*. Каир, 1911, гл. 3.

тренне противоречивого. То, что противоречиво, немыслимо, и существование его должно быть отвергнуто.

Умозаключения у Бахманяра построены на дефинициях, которые он понимает как соединение более простых понятий, чем то понятие, которому дается определение. Самым сложным является понятие индивидуума, более простым — понятие вида, еще более простым — понятие рода. Понятие рода в свою очередь может быть сведено к самым общим понятиям, как-то: субстанция, качество, количество и т. д. Последние понятия как самые общие являются простейшими понятиями и вместе с тем принципами всех понятий. Эти простейшие понятия (аристотелевские «категории») сами не могут дефинироваться посредством других понятий. Они могут лишь непосредственно постигаться мышлением.

Что касается теории познания Бахманяра, то в ней имеются, хотя и весьма скромные, стихийно материалистические тенденции, но в основном она является идеалистической.

Бахманяр учит, что каждому человеку по природе присущ потенциальный разум, отличающий человека от животных. Этот разум впервые возбуждается к деятельности через воздействие на человека предметов внешнего мира. Предмет познания существует совершенно независимо от познающего субъекта.

Все то, что приходит в ум человека, приходит через его ощущение, и поэтому первый разум человека есть его чувственный разум, так как связан с деятельностью органов чувств и зависит от них. Опыт показывает, что ум человека развивается и совершенствуется по мере того, как отображения внешних вещей входят в репродуцирующую силу его воображения. Благодаря ощущению, памяти и воображению — на основе потенциального врожденного разума — развивается «привычный» разум (разум, который путем упражнений вырабатывается в силу привычки). Этот второй разум тоже связан с материей, так как он разворачивается во времени, а все то, что происходит во времени, зависит от материи. Тот разум человека, который вырабатывается в нем путем упражнений, есть лишь ступень в развитии мышления человека и его познавательной деятельности. На его основе в человеке начинает действовать чисто духовный активный разум, возвышающийся до интеллектуальных созерцаний, общих понятий и идей.

Ощущения вместе с репродуцирующей и продуцирующей силой воображения дают лишь образы телесных вещей. Переход от них к интеллектуальным созерцаниям, общим понятиям, идеям происходит посредством абстрагирования, что в состоянии производить лишь нематериальный деятельный разум. Хотя высшая познавательная деятельность у человека пробуждается на основе

чувственного опыта, однако не из него она черпает свое содержание, свои объекты — общие понятия и идеи. Это новое содержание возникает в связи с воздействием высшего духовного мира идей на познающий объект.

Таким образом, по Бахманяру, у человеческого познания два разнородных источника: один, идущий «снизу» (чувственный опыт, ощущения, восприятия, память, воображение), и другой, идущий «сверху» (идеи чистого мышления, общие понятия). Соответственно этим двум источникам имеются два вида объектов человеческого познания — чувственно воспринимаемый, материальный мир и сверхчувственный, чисто духовный мир, который не познается органами чувств. Высшей формой познания является разумное познание.

Несмотря на идеалистическое в целом толкование проблем бытия и познания, философия Бахманяра для своего времени имела положительное значение в том отношении, что она пыталась рационалистически подойти к философским вопросам и развивала прогрессивные традиции Ибн-Сины.

Одним из крупнейших мыслителей Азербайджана в XII в. был поэт *Хагани Ширвани* (1120—1199).

Взгляды Хагани носили пантеистический характер. По его мнению, бог и бытие имеют одинаковую сущность. Хагани отождествляет с богом природу, в том числе и человека. «Вся моя внешность — это он (бог), все мои атрибуты — это он, поэтому в моих словах не слышно ни «я», ни «мы»⁸¹.

Материальный мир, по Хагани, состоит из четырех элементов: земли, воздуха, воды, огня. Хагани разделял господствующий в то время взгляд, согласно которому центром вселенной является земля, вокруг которой движутся солнце, луна и звезды⁸².

Касаясь вопроса о душе, он утверждал, что душа является вечной субстанцией, по своей природе она — «свободный свет». Вслед за Аристотелем мыслитель различал три вида души: растительную, животную и разумную душу (человека). Хагани считал, что душа для тела — высшее, определяющее начало, без нее тело мертво.

Хотя Хагани, отдавая дань своему времени, признавал бессмертие души, однако он отрицательно относился к учению ислама о воскрешении тел. В его произведениях встречаются отдельные стихийно-материалистические моменты. Вопреки религии, возникновение растительного и животного мира он объяснял естественными причинами. Хагани высоко ценил роль чело-

⁸¹ *Хагани*. Диван, т. II. Бомбей, 1809, стр. 1395 (на перс. и араб. яз.).

⁸² См. *Хагани*. Коллийат, т. II. Бомбей, стр. 1335 (на перс. и араб. яз.).

веческого разума и наблюдений в познании истины. Он считал, что основу всего надо познать с позиций науки, свидетельств и наблюдений.

Хагани подверг резкой критике пороки феодального общества. Он назвал его «миром угнетения», в котором «ничтожные люди наделены богатством», «на долю же народа выпадает нищество». Хагани говорил, что люди рождаются равными, «шах и бедняк равны по происхождению». Исходя из этого, он признавал право народа на восстание против угнетения, чтобы «смыть кровь кровью».

Важное место в творчестве Хагани занимают его антирелигиозные и антиклерикальные высказывания. Он не соглашался с многими догмами ислама и других религий. «Огонь от меня скрывает свое дыхание, так как я при чтении Авесты обнаружил его недостатки, Коран также избегает меня, потому что я не из верующих, хотя я и близок к Каабе, но не пригоден и для церкви»⁸³, — писал он.

В одном из стихотворений Хагани открыто говорит, что если он и хвастается, что он «верующий, то ясно, как наступившее утро, что в этой своей претензии он более лжив, чем обманчивый рассвет»⁸⁴. Однако мыслитель все же не смог освободиться полностью от религиозных пут и прийти к атеизму.

Хагани придавал большое значение воспитанию в людях высоких нравственных качеств и в этом видел основную задачу поэзии и литературы. «Каждый воспитатель может и не быть поэтом, — писал он, — но каждый поэт в то же время должен быть воспитателем»⁸⁵.

В противоположность аристократической феодальной морали, Хагани утверждал, что богатство не определяет ценность человека и человека следует ценить по его душевным качествам. Он высоко ценил труд и считал, что в трудолюбии основа человеческого достоинства. Жизнь человека должна быть заполнена трудом на благо общества — таков моральный принцип Хагани.

Самым крупным представителем общественно-политической и философской мысли Азербайджана XII в. был великий поэт и мыслитель *Низами Гянджеви* (1141—1209).

Поэт-мыслитель был одним из самых образованных людей своего времени. Низами был хорошо знаком с философией Индии, Греции и мусульманского Востока. Его философские и общественно-политические взгляды во многом расходились с исламом.

⁸³ Хагани Диван, стр. 465. (Кааба — священный камень в Мекке. — *Ред.*).

⁸⁴ Там же, стр. 234.

⁸⁵ Хагани Коллият, т. II, стр. 1429.

В западноевропейской буржуазной литературе подчеркивается, как правило, мистический и религиозный характер мировоззрения Низами⁸⁶. Такая оценка его взглядов является односторонней, не научной.

При характеристике Низами следует прежде всего иметь в виду своеобразие идеологической борьбы в Азербайджане в XII в.

В истории стран Ближнего и Среднего Востока это время отмечено ростом феодальной эксплуатации крестьян и ремесленников, который сопровождался усилением религиозной реакции, приведшей впоследствии к резкому ослаблению научной и философской деятельности в этих странах. Усилению религиозной реакции против философии в значительной степени содействовала книга аль-Газали «Опровержение философов», направленная против прогрессивных традиций аль-Фараби и Ибн-Сины.

Борьба между сторонниками и противниками античной и арабоязычной философии в определенном смысле приобрела характер борьбы двух линий: Ибн-Сины и аль-Газали. Прогрессивные мыслители этой эпохи были идейно связаны с античностью и философией Ибн-Сины, а те, кто нападал на античность и арабоязычную философию, как правило, следовали за аль-Газали, так или иначе использовали его аргументацию против философии в пользу догматики Корана. К числу прогрессивных мыслителей, сторонников античной и арабоязычной философии, относился и Низами Гянджеви.

Следует отметить, что Низами не избежал влияния религиозной догматики. Он, например, признавал теологическое доказательство бытия бога, защищал распространенную в ту эпоху идеалистическую теорию о пассивности, инертности материи и активности божественной формы, разделял мир на «невидимый» божественный и «видимый» земной.

Однако, как бы значительны ни были догматические черты миросозерцания Низами, они не могли затмить пантеистические элементы в его взглядах. Поэт понимает природу как единое живое существо, в котором разлит божество, или мировая душа — «душа души». Он одухотворяет природу, наделяет ее способностью к жизнедеятельности. При этом универсальной деятельностью природы он считает «притяжение»; по его мнению, одни части одушевленной природы притягивают к себе другие ее части или одни ее части стремятся к другим. Это «тяго-

⁸⁶ См.: C. E. Welton. The Haft paikar (The seven Beauties by Nizami of Ganja). London, 1924, p. XII; G. H. Darab Makharanol Asrar (The treasury of mysteries). London, 1945, p. 23.

тение», или «притяжение», согласно Низами, иначе называется «любовью».

«Природа, кроме притяжения, иной работы не знает.

Мудрецы это притяжение называют любовью»⁸⁷.

В данном случае Низами делает попытку (пусть весьма робкую) философски осмыслить общую закономерность природы и найти путь к выходу из сферы религиозного ее объяснения. Он пытается опереться на физические идеи античности, в частности на теорию движения легких и тяжелых тел к своим «естественным местам», выдвинутую еще Аристотелем. Согласно этой теории, легкие тела движутся к лунной сфере («вверх»), а тяжелые движутся к земле («вниз»). Низами, как и некоторые древние философы, например Фалес, полагал, что магнит и янтарь имеют душу, благодаря чему они обладают способностью притягивать к себе некоторые предметы. Вместе с тем он не абсолютизировал идеи всеобщей одушевленности.

Составной частью философских воззрений Низами являлись его космологические взгляды. Мыслитель обладал незаурядными для той эпохи астрономическими познаниями. Он упоминал, например, оставшуюся в наследие от античности гипотезу, согласно которой звезды представляют собой обособленные миры, имеющие свои землю и небо. Он разделял учение Аристотеля и Птолемея о том, что шарообразная земля является неподвижным центром мироздания, что вселенная ограничена.

Значительный интерес представляет объяснение Низами процессов, изменяющих поверхность земли и строение ее коры. По его мнению, главными причинами изменения земной поверхности являются деятельность ветра, воздействие воды и подземные толчки — землетрясения. Эти мысли Низами вырабатывались на основе изучения современного ему естествознания.

По важному вопросу, который вызывал ожесточенную полемику, — об отношении тела и души — Низами выдвинул идеи, противоречившие религиозной ортодоксии. В поэме «Хосров и Ширин» он утверждал тесную связь между телом и душой. Устами мудреца Бузург-Умида поэт специально подчеркивал, что «душу без тела представить невозможно».

«Нелепо спрашивать о душе без тела,

Нелепо представить движение без циркуля»⁸⁸ (т. е. без движущей причины)

⁸⁷ Низами. Хосров и Ширин. Под ред. Вахида Дастгарди. Тегеран, 1956, стр. 25 (на перс. яз.). Наш подстрочный перевод с персидского дается по этому изданию поэм Низами.

⁸⁸ Низами. Хосров и Ширин, стр. 261.

Душа — то, что двигает тело. Подобно тому как движущее немислимо в отрыве от движущегося, так и душа немислима в отрыве от тела. Утверждение Низами о связи души с телом противоречило религиозной догме. Но Низами не делает вывода о смерти души со смертью тела.

Касаясь вопроса, служат ли сновидения доказательством бессмертия души. Низами объясняет, что они связаны с нашим «воображением». По мнению поэта, если в сновидениях умерший человек является нам живым, то это потому, что наше воображение воспроизводит ранее воспринятый образ этого умершего. На вопрос, может ли душа вспоминать об этой жизни после смерти тела, Низами дает отрицательный ответ, облекая при этом свои мысли в форму мистического пантеизма.

Согласно Низами, индивидуальная человеческая душа — это часть мировой души; после смерти тела душа теряет свою индивидуальность, поглощается всеобщей душой, поэтому душа не может иметь никаких воспоминаний как после смерти, так и до рождения человека. В этом отношении убеждение Низами противоположно взглядам Пифагора и Платона, выдвинувшим религиозное учение о переселении и воспоминании душ («анамнезис»).

Отвергая веру в посмертное сохранение душой «воспоминания о событиях этого мира», Низами, следовательно, отвергал и веру в личное бессмертие. Он не верил в загробную жизнь. В этой связи представляет интерес вопрос Хосрова, который он ставит перед мудрецом Бузург-Умидом, — почему никто из умерших не приходит, чтобы рассказать, как им живется на том свете и что собой представляет загробное царство? Отвечая на вопрос Хосрова, мудрец Бузург-Умид признает два мира: «тот» и «этот», утверждая, что «наличным является этот мир». Подобно тому как огонь вспыхивает, если дыханием коснуться его, так и человек живет до тех пор, пока в нем имеется теплое дыхание. А смерть означает прекращение всякой жизни. Погруженный в воду огонь уже больше не может вспыхнуть. Точно так же и человек после смерти не может жить.

В ряде случаев у Низами можно обнаружить стихийно-материалистические тенденции в объяснении соотношения физического и психического. Поэт не раз высказывает мысль о зависимости душевной деятельности от телесного состояния. Так, разъясняя, что здоровье духа зависит от здоровья тела, а расстройство телесного состояния вызывает за собой расстройство душевной деятельности, Низами писал:

«Когда болезнь поражает тело,

Оно гибается, пусть это будет даже высокий кипарис.

[Больной] не может сам себя исцелить,
Ибо у больного человека и мысль больна.
В здоровом состоянии и речь здорова.
При оцепенении же всякая решимость цепенеет.
Врач, хотя и щупает постоянно пульс,
Однако, когда сам заболевает, все же другому протягивает
[свою руку]»⁸⁹.

Взгляды Низами на душу содержали в себе элементы мистики. Он нередко призывал к мистическому самоуглублению и самосозерцанию, что вносило в его мировоззрение отрицательные, консервативные элементы.

Низами пытался возбудить у современников интерес к древнеиндийской и древнегреческой философии. Об этом он говорит в специальных главах «Игбал-намэ», второй части «Искандер-намэ», уделив особое внимание индийской философии.

В эпоху Низами, когда свирепствовала религиозная реакция, не так-то просто было говорить об античной философии, считавшейся тогда самой худшей ересью. Хотя истинной целью Низами было ознакомление современников с античной философией, поэт старается показать, что он приводит мысли античных авторов с целью их опровержения.

Обращает на себя внимание то, что сведения об индийской философии, отраженные в «Игбал-намэ» (см. главу «Беседа индийского мудреца с Александром Македонским»), очень сильно напоминают взгляды древнеиндийских материалистов-чарваков. Индийский мудрец, о котором говорит Низами, во многих вопросах исходит из тех же позиций, которых придерживались чарваки в древней Индии. Он, например, ставит под сомнение возможность обоснования бытия бога, признает природу единственной реальностью, отрицает существование сверхъестественного мира, подчеркивает красоту земной жизни, скептически относится к вере в загробную жизнь, говорит о материальности и смертности души.

Об эстетических воззрениях Низами можно судить на основе его разрозненных высказываний и замечаний, встречающихся почти во всех его поэмах. Главное внимание он уделял поэзии; по его мнению, в поэзии слово достигает наивысшего совершенства и делается бессмертным.

Низами стремился утвердить в поэзии красоту и радость бытия. Народные, демократические тенденции его поэзии находи-

⁸⁹ Низами. Хосров и Ширин, стр. 148.

лись в противоречии с аристократической поэзией придворных поэтов. На этой почве между Низами и придворными поэтами шла то скрытая, то явная борьба. Поэт высоко ценил свободу творчества. Именно поэтому он не стал придворным поэтом.

Настоящее творчество, кроме свободы, по Низами, требует таланта, мастерства. А подлинное мастерство в его представлении достигается путем неустанных поисков поэтической красоты и возвышенных идеалов, путем постоянного приобретения знаний. Низами требовал от поэтов «говорить девственные слова», т. е. создавать новое в поэзии, идти по неизведанным путям.

Низами стремился подчинить решение эстетических вопросов нравственным задачам. Об этой стороне его творчества очень хорошо сказал Гете: «Все, что встречается двусмысленного в человеке, он (Низами. — *Ред.*) всегда объясняет практически и в нравственном деянии находит лучшее разрешение всем загадкам»⁹⁰.

Низами, несмотря на наличие аскетических тенденций в целом ряде своих наставлений, был в основном гуманистом, верившим в достоинство человека, глубоко сочувствовавшим угнетенным и обездоленным, искренне желавшим торжества добра и справедливости. Он не разделял взгляды религиозных фанатиков, противопоставляющих мусульманские народы немусульманским. Поэт проявлял веротерпимость и уважение к другим народам, признавал единство человеческого рода и считал, что расовые различия людей не были изначальными.

Низами высоко ценил людей труда. Смысл человеческого существования он видел в труде. «Ради труда мы пришли в этот мир, а не ради пустых разговоров», — восклицает поэт в «Сокровищнице тайн». Людей труда, создающих жизненные блага, Низами сравнивал с «медоносными пчелами», а паразитический слой современного ему общества он называл «трутнями», пожирающими плоды чужого труда. При этом поэт подчеркивал, что «одна медоносная пчела лучше сотни трутней»⁹¹.

Гуманизм Низами проявляется и в его отношении к женщине. Созданные им обаятельные женские образы, особенно образ умной, волевой, нежно любящей и борющейся за свою любовь красавицы Ширин, отражали протест поэта против господствовавших тогда взглядов на женщину как на низкое и греховное существо. Поэт высказал необычную для того времени идею, что женщины по своему мужеству не отстают от мужчин, что «львица равна льву в бою». Он порицал легкомыс-

⁹⁰ J. W. Goethe. West-Ostlicher divan. Sämtliche Werke. Berlin, 1925, S. 130.

⁹¹ Низами. Игбал-наме, стр. 22.

ленное отношение к любви, говорил о необходимости соблюдения единобрачия, осуждал многоженство.

Низами восхвалял скромность, сдержанность, осуждал надменность, которую считал одним из наихудших зол. Особенно плохо, по его мнению, если этим пороком страдает человек, стоящий во главе государства, ибо надменные правители не бывают благоразумными, а возгордясь своей силой, сами же от этого терпят поражение.

Низами восхвалял благоразумие, дружбу, мужество и другие человеческие добродетели.

Особое место в этических и политических воззрениях Низами занимает идея справедливости. Будучи противником тиранического образа правления, он не раз в открытой или иносказательной форме осуждал произвол и насилие деспотов, порой даже оправдывал убийство тиранов. В поисках справедливости поэт приходит к идее об идеальном городе, основанном на имущественном и социальном равенстве людей, где нет воровства, обмана, не помышляют о вражде и войне, «не льют крови», избегают войны «при помощи мира», где между людьми существуют взаимовыручка и взаимопомощь, материальные блага распределяются поровну, люди считают себя братьями, разделяют и радость и горе.

Жители идеального города гуманно относятся ко всем существам, даже к диким животным. Они соблюдают умеренность в еде и питье, обладают крепким здоровьем, выносливостью, живут долго, никто в молодом возрасте не умирает⁹².

Утопические идеи Низами имели религиозную окраску: все члены его идеального города искренне верят в бога, уповают на его помощь. Но, несмотря на это, социальная утопия Низами, несомненно, была глубоко прогрессивным явлением для того времени: она отражала думы и чаяния угнетенных масс, их мечты о свободе, равенстве, богатстве и вечном мире.

В начале XIII в. Азербайджан, как и другие страны Востока, был завоеван монголами. Монгольское иго надолго задержало развитие производительных сил страны, привело в упадок ее экономику и торговлю. Завоеватели нанесли непоправимый вред культуре покоренных народов. Они уничтожили культурные ценности, созданные народами на протяжении многих веков. «Искусство, богатые библиотеки, превосходное сельское хозяйство, дворцы и мечети — все летит к чорту»⁹³, — говорит К. Маркс об эпохе монгольских варваров.

⁹² Утопию Низами см. в кн.: Игбал-паша, стр. 228—231.

⁹³ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. 5. М., 1938, стр. 221.

Только в конце XIII и начале XIV в. наметилось некоторое оживление в экономической и культурной жизни Азербайджана.

Видными представителями азербайджанской культуры в это время были Туси, Шабустари, Авхади Мараган, Зульфугар Ширвани, Изеддин Гасаноглу и др.

Насираддин Туси (1201—1274) был выдающимся астрономом-математиком своего времени, основателем Марагинской астрономической обсерватории (1250). Им написано свыше 30 трудов по математике, астрономии, а также по физике, философии, медицине и другим отраслям знаний. Его попытка доказательства пятого постулата Евклида сыграла огромную роль в развитии неевклидовой геометрии.

Астрономические и математические работы Насираддина Туси получили признание в странах Востока и Запада. Такие его произведения, как «Зиндж Эльхани» («Эльханские таблицы»), «Тахрири Эглидие» («Изложение Евклида»), «Шеклул-Гита» («Трактат о полном четырехугольнике»), «Устурляб» («Астролябия») и другие занимают почетное место в истории астрономии и математики.

Астрономический каталог «Зиндж Эльхани», составленный Марагинской обсерваторией, включал в себя таблицу географических координат 256 главных населенных пунктов XIII в. Таблица Насираддина пользовалась большой известностью в Европе; она была переведена на латинский язык и издана в Лондоне (1652), Оксфорде (1711) и в течение двух веков оставалась единственным источником, из которого ученые черпали сведения для составления ежегодных таблиц.

Большую роль в развитии математики сыграло произведение Туси «Тахрири Эглидие» — изложение знаменитых «Начал» Евклида. В предисловии к этой книге ученый указывал, что, излагая книгу Евклида, посвященную правилам геометрии и арифметики, он постарался более ясно осветить некоторые вопросы и поэтому сделал некоторые дополнения.

«Тахрири Эглидие» был написан в 1248 г., а в 1594 г. был напечатан в Риме на арабском языке, в 1657 г. вышел латинский перевод. Позднее он переводился на другие языки и распространялся во многих культурных центрах мира.

Насираддину принадлежит ценная работа по плоской и сферической тригонометрии «Шеклул-Гита» (Трактат о четырехугольнике, 1260). В этом произведении он впервые ввел понятие сферического полярного треугольника. В результате его исследований плоская и сферическая тригонометрия становится самостоятельной математической дисциплиной. Говоря о значении этого труда Насираддина, историк математики Кэджори писал: «Мы не хотели бы входить в большие подробности, но должны

подчеркнуть тот факт, что Насираддин на далеком Востоке, в период временного прекращения военных завоеваний татарских правителей, разработал в значительной степени как плоскую, так и сферическую тригонометрию. Зутер с энтузиазмом спрашивает, что осталось бы делать в области тригонометрии европейским ученым пятнадцатого столетия, если бы они знали об этих исследованиях? А может быть, некоторые из них были знакомы с этими изысканиями?»⁹⁴

Большой интерес представляет произведение Туси «Ахлаги-Насири» (Мораль Насири), получившее широкую известность на Востоке. В этом произведении, наряду с проблемами общественной жизни и морали, Туси касается общих вопросов естествознания. Великой его заслугой является защита положения о вечности и неуничтожимости материи. Туси писал: «Если кто-либо знаком с наукой о природоведении и если он обратит особое внимание на состояние тел, на их состав и на их противоположности, тогда он поймет, что ни одно тело не создано и не уничтожается. Оно только меняет свой объем, вид, форму и качество, переходит из одного вещества в другое, но всегда остается в природе и круговращается»⁹⁵.

Продолжая традиции Низами, Насираддин излагает свои взгляды на общество будущего, называемое им «городом свободы». Третья глава трактата Насираддина посвящена описанию идеального общества: «Город свободы, называемый народным городом, это такой город, каждый член которого имеет свои права... Жители этого города равноправны. Здесь никто не думает превосходить другого. Все население состоит целиком из свободолюбивых людей. В этом городе население ставится выше его правителей, так как оно избирает своих правителей. Подумать только, что нет ни начальника, ни подчиненного. В этом городе лучшие люди считаются те, которые работают в пользу свободы народа, защищают его от врагов и не являются честолюбивыми. Когда в этом городе культура сильно развивается, то со всех сторон народ приходит сюда. Город растет, и население его увеличивается. В этом городе нет разницы между коренным населением и пришельцами»^{95a}.

Весьма интересные мысли высказал Туси о воспитании детей. «Дети, — писал он, — должны быть отучены от пустого хвастовства, не должны гордиться своими богатыми родителями, своими одеждами, богатством. Перед детьми необходимо всегда унижать

⁹⁴ Ф. Кэджори. История элементарной математики. Одесса, 1917, стр. 141.

⁹⁵ Насираддин Туси. Ахлаги-Насири. Бомбей, 1320, Хиджри, гл. 1.

^{95a} Там же, глава 3.

достоинство золота и серебра, так как золото и серебро приносят вреда больше, чем самая ядовитая змея»⁹⁶.

В XIII—XIV вв., в связи с тяжелым положением народа, изнывающего под игом иностранных захватчиков, усиливается суфизм, широкое распространение получает пантеистическая литература.

Выдающимся представителем общественно-политической и философской мысли в Азербайджане конца XIII и начала XIV в. был *Махмуд Шабустари* (1250—1320).

Шабустари получил всестороннее для того времени образование, блестяще владел арабским и персидским языками, хорошо знал философию Аристотеля, Платона, восточных аристотеликов, учения неоплатонизма и суфизма. Он много путешествовал по арабским странам, посетил Египет, Сирию, Хиджаз, познакомился с учеными этих стран. Им написано много произведений, но мировую славу принесла ему философская поэма «Гюльшан-и-раз», которая была позднее переведена на английский, немецкий, французский, турецкий, частично на латинский, итальянский языки и известна во многих странах мира.

Через все произведения Шабустари красной нитью проходит пантеистическая мысль, что бог и природа составляют единство. Бог имманентен природе и не отделен от нее. Природа — зеркало, в котором отражается абсолютное бытие, т. е. бог⁹⁷. Соотношение бога и природы Шабустари рассматривает как соотношение единого и многого, целого и части, которые всегда находятся вместе. Явления внешне множественны, но внутренне находятся в единстве. Хотя «бытие внешне проявляется по множественности, но оно едино внутренне, а не иначе»⁹⁸, — пишет он.

Философ считает, что, изучая многообразные явления мира, человек приходит к мысли о единстве всего сущего. «Тот, кто не сомневается в душе, он точно знает, что бытие едино», — пишет он. Всякое единичное выражает природу общего. С этой точки зрения, составными частями единого и нераздельного бытия являются не только различные предметы и вещи, но и сам человек: «Я, мы, ты и он составляем единство и в этом единстве не различаемся»⁹⁹. Утверждая единство человека с природой, Шабустари подчеркивает, что человек как частица бытия носит в себе признаки всеобщего.

Чтобы доказать единство человека с природой, он приводит многочисленные примеры и пытается показать, что человеческое

⁹⁶ Насираддин Туси. Ахлаг-и-Насири, гл. 3.

⁹⁷ См.: М. Шабустари. Гюльшан-и-раз. Лондон, 1880, стр. 8—9 (на перс. яз.).

⁹⁸ Там же, стр. 38.

⁹⁹ М. Шабустари. Гюльшан-и-раз, стр. 27.

тело со своими органами похоже на вселенную. Так что «человек тоже есть мир, но малый»¹⁰⁰, — заключает Шабустари.

Называя единое бытие, состоящее из совокупности всех явлений, богом, Шабустари доходил до утверждения, что каждый предмет, каждый человек в сущности — бог¹⁰¹. Для доказательства своих взглядов Шабустари ссылается на иранского пантеиста X в. Мансура Халладжа, который был казнен религиозной реакцией за утверждение: «Я — бог». Он пытается разъяснить сущность этого выражения и призывает всех, чтобы вслед за Халладжом повторяли его слова: «Я — бог».

В рассуждениях Шабустари понятие бога оказывается фактически внешней оболочкой, привеском, потому что бог у него материализуется или опредмечивается, теряя теологическую окраску. Не случайно М. Ф. Ахундов высоко оценил пантеизм Шабустари¹⁰².

Шабустари признавал всеобщее движение и изменение, говорил, что природа непрестанно обновляется и развивается. В каждое мгновение мир разрушается и создается, умирает и возникает: «Единый мир каждое мгновение гибнет, но возникают новые миры, новые земли и небеса».

Признание множественности миров наталкивает его на мысль о вечности вселенной. Он подчеркивает, что «миру не дозволена смерть, смертен только человек»¹⁰³.

В процессе движения и изменения все явления и предметы взаимно связаны, переходят друг в друга, а поскольку движениеечно, то и явления и их превращения не имеют ни начала, ни конца. «Ты говоришь, что все постоянно в движении и неподвижности, в непрерывном переплетении и сцеплении. Все в вечном движении и покое, нет начала и конца ни одного явления»¹⁰⁴.

Шабустари признавал наличие противоречий в материальном мире: «Все вещи возникают через противоречия». Противоположности «смешаны», т. е. превращаются друг в друга: «Все превращается в свои противоположности, подобно тому как зерно в плод».

Говоря о природе традиционных четырех элементов — огня, воздуха, воды и земли, Шабустари отмечает, что они «как по форме, так и по содержанию противоположны друг другу, но по необходимости находятся в единстве»¹⁰⁵. На примере четырех

¹⁰⁰ М. Шабустари. Мират-ул-Мухаккикин. Рукопись, стр. 106.

¹⁰¹ См.: М. Шабустари. Гюльшан-и-раз, стр. 12.

¹⁰² См.: М. Ф. Ахундов. Избранные философские произведения. Баку, 1953, стр. 106.

¹⁰³ М. Шабустари. Гюльшан-и-раз, стр. 38, 39.

¹⁰⁴ Там же, стр. 11.

¹⁰⁵ Там же, стр. 7, 10, 16.

элементов Шабустари показывает переход противоположностей друг в друга. (В своих рассуждениях об этом он во многом следует Аристотелю.)

Подчеркивая сходство в различных четырех элементах, он пишет, что огонь одновременно и теплый и сухой, воздух и теплый и влажный, вода и холодная и влажная, земля и холодная и сухая. Значит, огонь и воздух, воздух и вода, вода и земля, земля и огонь по одним признакам (теплоты, влажности, холодности, сухости) находятся в единстве, а по другим различаются. Эти несходные качества заменяются одни другими, т. е. сухое увлажняется, теплое холоднеет, влажное высыхает, холодное теплеет и элементы превращаются друг в друга. Огонь становится воздухом, воздух водой, вода землей, земля огнем, от соединений и смешений этих четырех элементов возникли минералы, из минералов растения, и эти последние служили причиной для возникновения животных, а когда животное царство достигло совершенства, появился человек ¹⁰⁶.

Подобно Ибн-Сине, Шабустари подчеркивал взаимозависимость и взаимообусловленность материи и формы, отмечая при этом, что как материя, так и форма друг без друга ничего, кроме небытия, не означают, что они находятся в единстве, а это единство в свою очередь приводит к возникновению различных вещей. Все вещи состоят из материи и формы, утверждал он. Шабустари писал:

«Что такое материя, кроме абсолютного небытия,

Пока она не приобретет действительную форму?

Подобно тому как форма без материи, кроме ничего, не

означает ничто,

Материя также без нее (т. е. без формы. — *Ред.*) является ничто» ¹⁰⁷.

Касаясь вопроса о субстанции и акциденции, Шабустари отмечает, что возможно-сущее бывает или субстанцией, или акциденцией. «Если возможно-сущее в своем существовании не зависит от другого, называется субстанцией, а если зависит — называется акциденцией» ¹⁰⁸. Субстанция имеет пять видов: материя, форма, тепло, душа и разум.

Все вещи, по Шабустари, существуют «во времени и пространстве». Он не раз подчеркивал мысль о непрестанном ходе времени, о том, как время уносит одно и рождает другое. Про-

¹⁰⁶ См.: *М. Шабустари*. Мират-ул-Мухаккикин, стр. 66, 9а.

¹⁰⁷ *М. Шабустари*. Гюльшан-и-раз, стр. 29.

¹⁰⁸ *М. Шабустари*. Мират-ул-Мухаккикин, стр. 76—8а.

странство трехмерно, так как тела, которые помещаются в нем, обладают длиной, шириной и глубиной¹⁰⁹.

Значительное место в произведениях Шабустари уделяется вопросам гносеологии. Он прежде всего отмечает, что «мышление — это путь от лжи к истине и познание абсолютно всеобщего в частном»¹¹⁰.

Его воззрения по этому вопросу носили на себе отпечаток теории воспоминаний («анамнезис») Платона. Особенно это проявилось в произведении «Хагг-ул-Ягин. . .», где он говорил, что «зеркало знаний — это есть воспоминания»¹¹¹. Подобно Платону, он считал, что знания (он делит их на элементарные и сложные) в скрытом виде содержатся в душе человека и человек «вспоминает их» с помощью чистого размышления, погрузившись в глубину своей души.

Однако в дальнейшем он освобождается от платоновского учения о «воспоминании» и начинает рассматривать ощущения как исходный момент познания, объектом которого является внешний мир. Предметы и явления этого мира, согласно Шабустари, непосредственно воспринимаются чувствами. Чувств десять: пять внешних (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) и пять внутренних (общее чувство, представление, воображение, мысль, память). Большое значение в процессе познания он придает ощущениям, подчеркивая, что именно они соединяют человека с внешним миром. «Каждое из этих пяти внешних чувств, — писал Шабустари, — имеет свою функцию и не может выполнять функцию другого»¹¹².

Шабустари показывает взаимодействие и связь между внешними и внутренними чувствами, связь между чувствами и разумом. При этом он подчеркивает, что благодаря внутренним чувствам воспринимаемые предметы и вещи запечатлеваются в человеческом мозге. Но при помощи чувств нельзя познать сущность вещей. Она познается разумом. Только разумом можно «познать скрытые тайны»¹¹³.

Человеческий разум, по Шабустари, имеет две стороны: теоретическую и практическую. Первая предшествует второй, дает ей идею, а вторая претворяет эту идею в жизнь, т. е. теоретический разум является источником деятельности практического разума.

¹⁰⁹ См.: М. Шабустари. Гюльшан-и-раз, стр. 28.

¹¹⁰ Там же, стр. 6.

¹¹¹ М. Шабустари. Хагг-ул-Ягин. . ., стр. 6.

¹¹² М. Шабустари. Мират-ул-Мухаккикин, стр. 3а.

¹¹³ М. Шабустари. Гюльшан-и-раз, стр. 27.

Большое значение придавал Шабустари роли речи и мышления в процессе познания. Он показывает прежде всего их единство и взаимосвязь. Мышление существует благодаря речи, на основании языкового материала, так как без речи не может быть мышления: «Разум благодаря речи стал светлым, разум без речи обман, ложь»¹¹⁴.

Рассуждая о «познании бога», Шабустари в одном случае придерживается позиции суфизма, утверждающего возможность слияния с божеством через самопознание, самоуглубление и различные мистические пути. В другом случае он считает, что познаваемо только материальное, которое заключает в себе противоречия, а о боге ничего достоверного мы не можем знать, потому что нет противоположного ему существа, чтобы по аналогии можно было рассуждать о нем. «Раз сущность бога не имеет противоречия и аналогии, не представляю, каким образом можно познать его»¹¹⁵, — говорит Шабустари.

Шабустари придерживался прогрессивных позиций и в своих социальных воззрениях. Он проповедовал гуманизм, идеи свободы и равноправия. В противовес мусульманским фанатикам, преследовавшим представителей других религий, особенно огнепоклонников и язычников, Шабустари утверждал, что и огнепоклонники и язычники достойны уважения, ибо они все люди.

Шабустари требовал соблюдения справедливости в отношениях между людьми. Справедливость для него — высшая добродетель. С ней неразрывно связаны такие моральные качества, как мудрость, скромность, мужество. Мужество в свою очередь связано с чистотой нрава, несовместимо с низостью, надменностью, трусостью, дерзостью. Шабустари считал, что справедливость ведет к улучшению и усовершенствованию нравов.

Другим известным азербайджанским мыслителем, выступившим против теософии ислама, был поэт-моралист *Авхади Марагани* (1275—1338). Основное произведение Авхади «Кубок Джемшида» («Кубок, отражающий весь мир»), посвященное разъяснению смысла мироздания, проникнуто критическим отношением к религиозным догмам и официальной мусульманской ортодоксии. В своих произведениях Авхади, используя суфийскую символику, развивал пантеистические взгляды на мир, проповедовал идеи гуманизма и свободомыслия.

В конце XIV в. Азербайджан испытал новое бедствие — нашествие Тимура. Борьба, которую вел азербайджанский народ в XIV—XV вв. против завоеваний Тимура и Тимуридов, нашла свое идеологическое выражение в хуруфизме, религиозно-поли-

¹¹⁴ М. Шабустари. Саадат-памэ, стр. 518.

¹¹⁵ М. Шабустари. Гюльшан-и-раз, стр. 2.

тическом движении, направленном против догм ислама и господства Тимуридов. Основоположителем хуруфизма был азербайджанский писатель и мыслитель *Фазлуллах аль-Хуруфи Наими*.

Главные положения этого учения были изложены в книге Наими «Джавидан-намэ» («Книга о вечности»). Хуруфизм был символикой букв, учением о сокровенном значении букв в алфавите. Хуруфисты считали, что буквы арабского алфавита имеют священный характер и заключают в себе разгадку тайн мира. Видный представитель хуруфизма *Имамеддин Насими* в религиозной форме выразил протест против унижения человеческой личности. Возвеличивая человеческую личность и пантеистически отождествляя ее с богом, он пишет:

«В меня вместятся оба мира (т. е. физический и духовный мир. — *Ред.*).

Но в этот мир я не вмещусь.

Я — суть, я не имею места, и в бытие я не вмещусь.

Все то, что было, есть и будет, все воплощается во мне. . .

Поглубже загляни в мой образ и постарайся смысл понять.

Являюсь телом и душою, я в душу с телом не вмещусь. . .

Хоть я велик и необъятен, но я — Адам, я человек,

Я — сотворение Вселенной, но в сотворенье не вмещусь.

Все времена и все века — я. Душа и мир — все это я.

Но разве никому не странно, что в них я тоже не вмещусь»¹¹⁶.

Мировоззрению Насими присущи отдельные стихийно-материалистические элементы. Его высказывания о природе, об окружающей действительности, борьба против аскетизма, ухода от жизни носили прогрессивный характер.

Хуруфизм сыграл значительную роль в национально-освободительной борьбе азербайджанского народа против Тимуридов.

¹¹⁶ Антология азербайджанской поэзии. М., 1939, стр. 52.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

НАРОДЫ СРЕДНЕЙ АЗИИ

(X—XV вв.)

Первым крупным философом народов Средней Азии периода расцвета феодализма был *Абу Наср ал-Фараби* (870—950).

Фараби родился в рустаке Фараб, на берегу Сыр-Дарьи, около нынешнего города Арыси (Казахской ССР), в семье полководца тюрка. Начальное образование он получил на родине, а совершенствовал свои знания в Дамаске.

Фараби был энциклопедистом. Он изучал математику, астрономию, философию, медицину, этику, политику, психологию, логику и музыку, но прославился прежде всего как философ, за что и получил почетное прозвище «аль-муаллим ас-сани» («второй учитель» после Аристотеля). Фараби является одним из первых комментаторов Аристотеля. Им написаны комментарии к сочинениям Аристотеля «Категории», «Герменевтика», «Аналитика», «Топика», «Софистика», «Риторика» и «Поэтика». Кроме того, ему принадлежит комментарий к философскому трактату неоплатоника Порфирия. Вместе с тем он создал много оригинальных трудов.

В трактате «О происхождении наук» Фараби, касаясь соотношения философии с другими науками, указывает, что все отдельные науки обязаны своим происхождением определенным свойствам субстанции. Так, происхождение арифметики объясняется тем, что субстанция по своей природе делится до бесконечности: число, которое представляет собой множество, составленное из единиц, возникло благодаря тому, что субстанция может быть разделена многими способами и содержит различные части. Подобным же образом Фараби объясняет происхождение геометрии: так как субстанция по своей природе делится на множество

частей. то она принимает определенные формы — треугольников, четырехугольников, пятиугольников, кругов и т. д. В связи с этим потребовалась наука, изучающая фигуры и измеряющая их.

С наукой о числах (арифметикой) и с измеряющей наукой (геометрией) теснейшим образом связаная астрономия — наука о движении небесных тел, происхождение которой берет свое начало в том, что субстанция по своей природе подвижна.

Материальный мир, по утверждению Фараби, состоит из субстанции и ее акциденции. «... Все, что существует, — пишет он, — или существует само по себе, или не существует само по себе. Это деление через противоречие, согласно которому нельзя помыслить и понять нечто среднее между ними. Существующее само по себе называется субстанцией. . . То же, что не существует само по себе, мы называем акциденцией. . .»¹.

Что касается «творца» субстанции, т. е. бога, то философ ограничивается следующим заявлением: «Остается доказать, что творец вещей находится вне их (т. е. вне субстанции и акциденции. — *Ред.*), что даритель бытия есть нечто иное от них; что это есть бог, творец субстанции и акциденции, кроме которого нет бога. Но так как это очевидно для самых опытных людей, благодаря явным признакам и удивительным чудесам, то мы не собираемся приводить доказательство этого, так как это не входит в наши намерения»².

Фараби был идеалистом, учил о «божественном разуме» и бессмертии «всеобщей души». Согласно Фараби, существует шесть принципов вещей: божественный принцип, или первая причина; вторичные причины, или небесные сферы; активный интеллект; душа; форма; абстрактная материя. Он признавал существование не зависящего от человека внешнего мира и возможность познания его через ощущения.

Мир, согласно Фараби, состоит из вещей, которые образуются из материальных элементов. Вещи возникают, изменяются и уничтожаются, а элементы существуют вечно. Движение есть свойство тела. Предметный мир содержит в самом себе возможность движения.

В теории познания Фараби развивает религиозно-идеалистическое положение о значении космического «деятельного», или «активного», разума. Подобно тому как мы не можем видеть предметы, пока они не освещены лучами солнца, точно так же человеческий разум бессилен, пока он не озарен искрой мирового активного разума. Цель человека — единение с деятельным разу-

¹ Фараби. О происхождении наук. См. «Приложение» в кн.: С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, стр. 154.

² Там же, стр. 154—155.

мом, достижение этой цели создает блаженство, возможное на земле.

В политике Фараби защищал систему единодержавия во главе с просвещенным государем-имамом. В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» Фараби излагает свои взгляды по вопросам о происхождении государства, причинах социального неравенства.

Государство, по мнению Фараби, возникло из потребности людей в объединении и взаимопомощи. Люди не в состоянии в одиночку удовлетворить свои потребности. Для этого человек нуждается в сообществе людей, доставляющих ему какую-либо вещь, в которой он испытывает потребность, из совокупности того, что добыто этим обществом. «При этом, — пишет Фараби, — каждый человек по отношению к другому находится точно в таком же положении. Вот почему лишь через объединение многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе»³.

Фараби разделял выдвинутую Аристотелем теорию происхождения государства из семьи.

Для Фараби цель жизни — достижение наивысшего совершенства. Этическое в его толковании является частью разумного. Исходя из этого, он говорит в основном о двух формах государства: добродетельном и невежественном.

«Невежественным городом, — пишет Фараби, — является тот, жители которого никогда не знали счастья и им и в голову никогда не приходило к нему стремиться. Они никогда его не ведали и никогда в него не верили. Что касается благ, то они знают лишь те из них, которые только по видимости слышат в мнениях людей за блага и которые лишь в мнении людей выступают как цели жизни, — таковы телесное здоровье, богатство, наслаждения, свобода предаваться своим страстям, почести и величие»⁴.

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» Фараби писал: «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же

³ Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города, стр. 156.

⁴ Там же, стр. 166.

образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»⁵.

Фараби делит людей на следующие группы: трудящиеся, торговцы, аристократы, военная аристократия, духовенство.

В условиях X в., при безраздельном господстве теократического государства и активной деятельности реакционного мусульманского духовенства, он не мог предложить другого способа достижения «идеального общества», кроме как через систему единодержавия во главе с просвещенным государем.

Большую роль в развитии общественной мысли персидского и таджикского народов в этот период сыграл *Абуль-Касим Фирдоуси* (934—1020) — гениальный поэт и мыслитель.

Значение творения Фирдоуси «*Шах-намэ*» выходит за рамки художественной литературы. В эпосе Фирдоуси нашли отражение почти все области знания того времени: история, социология, этика и естественные науки.

В творчестве Фирдоуси выражены прогрессивные для того времени патриотические идеи — объединение народов в борьбе за преодоление феодальной розни. Вместе с тем в творчестве мыслителя имеются элементы философского рационализма, а также гуманистические идеи. Оставаясь идеалистом, считая бога высшим существом, Фирдоуси высказывает одновременно ряд мыслей стихийно-материалистического характера. Он ставил разум выше веры, подчеркивал значение жизненного опыта, говорил о вечности материи и движения. При всей своей исторической и классовой ограниченности Фирдоуси в своих политических взглядах поднимается до тираноборческих идей. Это видно в образе кузнеца Кова и героя Рустама в «*Шах-намэ*».

Выдающимся мыслителем народов Средней Азии был крупнейший ученый-энциклопедист *Абу Рейхан аль Бируни* (973—1048). Он родился и получил первоначальное образование в городе Кят — столице древнего Хорезма.

Великий новатор Бируни по ряду решающих проблем науки шел впереди своего времени. В своих работах он излагает результаты наблюдения за движением небесных светил. Здесь Бируни подвергает сомнению религиозные представления о неподвижности Земли, высказывает догадку о возможности вращения Земли вокруг Солнца.

Он высказал соображения о роли естественного отбора среди растений и животных. Его учение об образовании Североиндийской и Туранской низменностей в общей форме предвосхитило теорию, разработанную Леонардо да Винчи на материале Ломбардской низменности. Представления, сходные с его описаниями

⁵ Там же, стр. 157.

морей и континентов Старого света, в истории европейской картографии слагаются лишь в XV—XVI вв.⁶

Бируни придавал большое значение методу исследования природы⁷. От исследователей он требовал очистить ум от устарелых обычаев, фанатизма, соперничества, страстных желаний приобрести влияние и т. п.; в объяснении явлений природы исходить из самой природы, из фактов, из опыта; изучение предмета начать с изучения элементов, из которых он состоит; вести объективное наблюдение, полученные данные сравнивать, сопоставлять с мнениями других; в исследовании идти от известного к неизвестному, от близкого к отдаленному.

Руководствуясь этим методом, Бируни добился значительных успехов в своей многогранной деятельности.

В своей книге «Памятники минувших поколений» Бируни сообщает собранные им путем изучения письменных источников и устного народного творчества ценнейшие исторические сведения об обычаях, верованиях, математических и географических представлениях греков, римлян, персов, согдийцев, хорезмийцев, христиан, евреев, доисламских арабов.

Важнейшим историческим произведением Бируни, доставившим ему широкую известность в науке, является его книга «Индия», в которой он описывает, в частности, реки, плодородные земли, климат Индии, приводит значительное количество этнографических данных о ее народах, подвергает серьезной критике мифологические представления брахманов.

Известный труд Бируни «Минералогия»⁸ посвящен анализу около 50 видов минералов и металлов. Труд этот свидетельствует о широкой осведомленности Бируни в вопросах минералогии⁹. Ученый стремился найти естественные причины происхождения минералов и металлов.

Бируни, так же как и его современник Ибн-Сина, не избегал влияния идеалистической философии ислама. Это обусловило историческую ограниченность его взглядов, что, однако, не умаляет его заслуг в разработке естественнонаучных воззрений на явления природы и в борьбе с мистическими представлениями.

Феодално-клерикальная знать не могла мириться с передовыми идеями Бируни. Султан Махмуд, преследовавший Фирдоуси и Ибн-Сину, обвинил и Бируни в неверии, заключил его в тюрьму

⁶ См.: А. Бируни. Избранные произведения, т. II. Индия. Ташкент, 1963; сб. «Бируни». М.—Л., 1950, стр. 27—28.

⁷ См.: А. Бируни. Избранные произведения, т. I. Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957; сб. «Бируни», стр. 37—39.

⁸ См.: А. Бируни. Избранные произведения, т. III. Минералогия. Ташкент, 1966.

⁹ Сообщение Бируни о производстве мечей русами подтверждает наличие еще в то время тесных торговых связей народов Средней Азии со славянами.

и даже приговорил к смерти. Только вмешательство и помощь друзей спасли его от казни.

К числу великих мыслителей эпохи феодализма, оказавших огромное влияние на развитие науки последующего периода, принадлежит Абу Али Ибн-Сина (латинизированное имя — Авиценна).

Ибн-Сина (980—1037) родился в селении Афшана, близ Бухары, столицы Саманидского государства. Отец Ибн-Сины Абдаллах, таджик по национальности, служил в Бухаре чиновником финансового ведомства. В Бухаре протекали годы детства и юности Ибн-Сины. Здесь он получил первоначальное образование, позднее под руководством видных ученых того времени изучил философию, медицину, физику, математику, астрономию и другие современные ему науки.

Научная деятельность Ибн-Сины охватила все области средневекового знания. Он создал огромное количество сочинений, относящихся к медицине, математике, астрономии, химии, физике, музыке, психологии, логике и философии. Его сочинения приобрели широкую популярность на Востоке, а затем и в Европе.

В истории медицины имя Ибн-Сины справедливо стоит в одном ряду с Гиппократом и Галеном. Он написал более 50 книг по медицине. Самым значительным медицинским трудом, доставившим ему многовековую славу, является огромный «Канон-Фит-тибб» («Канон медицины»). Перевод «Канона» на латинский язык дал возможность средневековым европейским ученым познаться с достижениями народов Востока в области медицины. В этом проявилось влияние Востока на развитие средневековой западноевропейской медицины. Многочисленные ученые Европы XIII—XIV вв. специально изучали этот труд Ибн-Сины и писали к нему комментарии. Более того, после изобретения в XV в. книгопечатания в Европе в числе первопечатных книг был и «Канон», вышедший в 1491 г. в Неаполе в латинском переводе. В XV—XVI вв. в Европе вышло более 35 изданий латинского перевода «Канона». Древняя Русь очень рано познакомилась с трудами Ибн-Сины. В многочисленных лечебниках и травниках встречается его имя, его рецепты. На Руси он был известен под именем Ависен.

Предвосхищая позднейшие открытия медицины, Ибн-Сина за восемь с лишним веков до Пастера выдвигает гипотезу о невидимых возбудителях лихорадочных (инфекционных) заболеваний, передающихся не только посредством воды, но и через воздух. Ибн-Сина создал оригинальное учение о пульсе, диетике детского возраста, профилактике и лечении таких болезней, как оспа и корь. Он является одним из основоположников физиотерапии, им сделаны немалые открытия в области патологии. Физиология обя-

зана ему первым верным описанием мышц глаза и доказательством того, что изображение предмета дает не хрусталик, а сетчатка. Велики заслуги Ибн-Сины в развитии химии, географии, минералогии.

Естественнонаучные воззрения Ибн-Сины изложены в его философском произведении «Китаб-аш-Шифа» («Книга исцеления») и многочисленных медицинских сочинениях. Тринадцать частей «Китаб-аш-Шифа» посвящены описанию мира, в которое входит изложение всех естественнонаучных знаний того времени по физике, химии, ботанике, зоологии, геологии, метеорологии, астрономии, математике и музыке (акустике).

Широкое распространение имела в свое время предложенная Ибн-Синой классификация минеральных тел, которые он разделял на камни, плавкие тела (металлы), серные (горючие) вещества и соли.

Гипотеза об образовании горных долин и ущелий в результате эрозийной деятельности вод и ветров и предположения относительно причин землетрясений, высказанные Ибн-Синой в начале XI в., когда наука еще не знала специальных работ, посвященных вопросам геологии, определяют его место в истории этой науки. Предвосхищая позднейшие открытия геологии, Ибн-Сина в своем трактате, известном в Европе под латинским названием «*Conglutinatione lapidum*», писал: «Современные населенные области в прошлом были необитаемы, погребены под морем... Более вероятно, что это [окаменение] происходит после того, как [суша] поднялась и глина ее, будучи вязкой, оказалась способной к окаменению. По этой причине во многих каменных породах после их размельчения находят части водяных животных, как раковины и другие»¹⁰. Многие предположения и догадки Абу Али Сина подтверждаются данными современной науки.

Высказывания Ибн-Сины о геологических процессах, в особенности его предположения относительно причин землетрясений, представляют большой интерес, так как они шли в разрез с религиозными представлениями о возникновении Земли в результате единовременного акта творения.

Ибн-Сина занимал отрицательную позицию по отношению к астрологии. Он считал, что знаки зодиака реально не существуют, и всякая попытка приписывать им свойства, тем более говорить об их влиянии на жизнь людей, является абсурдом. За 500 лет до португальца Петру Нунеса Ибн-Сина изобрел прибор для астрономических наблюдений и измерения угловых дистанций. Им высказаны ценные мысли по метеорологии.

¹⁰ Цит. по кп.: А. М. Богоутдинов. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1961, стр. 105.

Заслуженным авторитетом пользовался Ибн-Сина как лингвист, писатель и поэт. Такие его произведения, как «Хайя сын Якзана» и «Ат-Тайр», оказали огромное влияние на развитие литературы народов арабских стран, Ирана, Афганистана и Средней Азии.

В длинном списке сочинений Ибн-Сины значительная часть приходится на долю трактатов философского содержания¹¹. Крупнейшими его философскими трудами являются: «Китаб-аш-шифа» (Книга исцеления), «Наджат» (Книга спасения), «Китаб-ал-ишарат» (Книга указания), «Даниш-намэ» (Книга знания)¹².

Знаменитая философская энциклопедия Ибн-Сины «Книга исцеления» состоит из четырех частей: 1) логики, 2) физики, понимаемой как естествознание вообще, 3) точных наук, т. е. математики, астрономии и музыки (акустики), и 4) метафизики.

Философия в представлении Ибн-Сины, как и у древних греков, является совокупностью наук, т. е. наукой о сущем вообще. Задача философии заключается в познании истины и добра. Исходя из этого, Ибн-Сина разделяет философию на умозрительную и практическую. Умозрительная философия в свою очередь делится на три самостоятельные науки: низшую науку — физику (в широком смысле этого слова, т. е. естествознание); среднюю науку — математику и высшую или первую науку — теологию.

Практическая философия тоже разделяется на три части: этику — науку о том, чем должен быть человек как индивид; экономику — науку о поведении человека в отношении своего дома, жены, детей и своего имущества и политику — науку об организации и управлении городов.

Ибн-Сина считал, что все, что входит в область физики, не может быть мыслимо без материи, а метафизика охватывает все отвлеченные, не зависящие от связи с материей явления. Точные науки — математика и другие — находятся в известном смысле на промежуточной ступени. Подобно логическим понятиям, математические определения мыслимы отвлеченно от материи. Однако, с другой стороны, если логические понятия существуют только в интеллекте, математические могут быть вместе с тем представлены и изображены конкретно.

Включая метафизику в разряд теоретических наук, Ибн-Сина считает, что она изучает бытие как таковое, его элементы и то, что по существу с ним связано. Он устанавливает три основных

¹¹ По далеко не полным данным, из 274 произведений Ибн-Сины философии посвящено 182. С. Нафиси считает, что Авиценна написал 456 работ.

¹² Книга Ибн-Сины «Даниш-намэ» вышла на русском языке в Сталинабаде в 1957 г. (перев. А. М. Богоутдинова).

понятия: возможное, действительное и необходимое, которые являются наиболее универсальными и взаимозависимыми, ибо в понятии необходимого уже предполагаются понятия возможного и действительного, а в понятии возможного уже предполагается понятие действительного.

Опираясь этими понятиями, Ибн-Сина излагает свою теорию эманации (истечения).

Возможность, утверждал он, либо находится в субъекте, либо не является возможностью. Если бы возможность не находилась в субъекте, то она стала бы субстанцией самой себя, чего не может быть. Таким образом, для всего возможного должен предполагаться субъект возможности, который заключает в себе возможность возникающего. Этот субъект возможности есть материя, она как предпосылка всего действительного есть нечто первичное, не возникающее и не исчезающее. Но, подобно тому как материя должна предполагаться в качестве возможности всех вещей, точно так же должно допустить необходимую причину, которая переводит вещи из возможности в действительность. Эта причина — необходимая сущность, которая не является ни телом, ни материей, ни формой в теле, ни материей для восприятия сверхчувственной формы.

С точки зрения Ибн-Сины, возможна лишь одна необходимая сущность. Если допустить несколько необходимых сущностей, то они будут различаться либо по видам и внутренней сущности, либо по видам их понятий, как индивиды одного рода. Невозможно, чтобы было много необходимых сущностей. Необходимая сущность едина, и такой единой необходимой сущностью является бог. Таким образом, хотя началом бытия Ибн-Сина считает не одну, а две различные субстанции: материальную и идеальную, — материя в его системе является лишь носителем возможности всего существующего, а над материей стоит вечно действующая, необходимая причина всего действительного — бог. Мир образуется из божественной сущности в результате эманации (излучения) и получает настоящий вид, проходя ряд ступеней в своем развитии. Но мир возник не по воле бога, а в силу непреложной необходимости, следовательно, мир так же вечен, как и абсолютное начало — божество, ибо причина и действие существуют всегда одновременно. Если бог как причина мира вечен, то и мир как результат его действия тоже вечен.

Мусульманские теологи не могли согласиться с данной доктриной Ибн-Сины, так как идея вечности материального мира противоречила догматам ислама о сотворении мира богом. Они обвиняли Ибн-Сину в ереси и преследовали его.

В своих философских трудах Ибн-Сина специально разработал учение о душе. Пытаясь разбить традиционную дуалистиче-

скую концепцию, он устанавливает промежуточную инстанцию — душу (нафс), которая, будучи по субстанции одинаковой с духом, по атрибутам близка к телу и является непосредственным его двигателем.

Вслед за Аристотелем Ибн-Сина считал, что все природные тела состоят из материи и формы. Природные тела отличаются друг от друга не посредством материи, а посредством формы, ибо форма есть совершенство предмета. Душа — форма тела и является его первым совершенством. Однако одухотворено может быть не всякое тело, а лишь органическое. Душа является сущностью всего живого, основой всех движений и всей деятельности живого существа.

Вслед за Аристотелем Ибн-Сина утверждал, что душа это род, имеющий три вида: растительный, животный и разумный. Три вида души в системе Ибн-Сины образуют своеобразные ступени развития от бессознательной растительной жизненной силы до разумной деятельности человека.

Разум делится Ибн-Синою на серию ступенеобразно расположенных сил. Каждая сила сначала находится в состоянии абсолютной потенции: такова, например, первоначальная возможность ребенка научиться писать. Эту силу Ибн-Сина называет «естественной», или «материальной». Далее эта сила созревает к действию, но действие еще не реализуется из-за отсутствия некоего орудия или некоего знания. Эту вторую силу философ называет «возможной». Наконец, третьим состоянием силы является такое, при котором для действия недостает только воли.

Таковыми же тремя состояниями характеризуется и сам разум. Первое его состояние (или ступень) — разум материальный, обладающий только абсолютной возможностью познавать; второе состояние разума — более активное по отношению к предыдущему; третью ступень Ибн-Сина называет «разумом в действии», хотя в действительности это только наивысшая ступень разума в потенции, и именно в этом состоянии реализуется понимание форм действительности, и разум становится тем, что, собственно, должно называться «деятельным разумом»¹³. Понимание универсального, по Ибн-Сине, является функцией разума, понимание частных — функцией чувства.

Чувственное восприятие является основой всех операций души. Однако разумная душа, будучи снабжена чувствами, чтобы воспринимать мыслимое, все больше отдаляется от чувственного и приближается, сообразно своей природе, к универсальным реальностям. Она все больше возвращается к своей сущности, сле-

¹³ См.: Абу Али Сина Наджмат. Рим, 1952, стр. 45; его же. Ишарат. Изд. Форже, стр. 128.

довательно, все больше освобождается от материи, чтобы подняться до чисто умственных суждений.

В этой гипотезе Ибн-Сина пытается объединить совершенно противоположные взгляды. С одной стороны, признавая активную роль чувственного восприятия, он отдает некоторую дань материалистическому решению вопроса; с другой, отрывая разум от материального субстрата, он склоняется к идеализму. Исходя из этого идеалистического положения, Ибн-Сина доказывает духовную природу «разумной души» и ее бессмертие.

Интересно отношение Ибн-Сины к религиозному учению о воскресении мертвых. Он считал, что это учение имеет своей целью сделать доступной народу идею возмездия за плохие дела в земной жизни. Именно поэтому «закон» учит, что мертвые не остаются мертвыми, а воскресают, что воскресшие отдаются полному удовлетворению чувственных радостей либо подвергаются всевозможным телесным мукам. Это то, чему должен верить народ. Если же он этому не поверит, то он потеряет вообще всякую веру в бессмертие души и потустороннее возмездие.

Таким образом, учение о воскресении мертвых представляется Ибн-Сине как предмет веры, но, с точки зрения разума и науки, он решительно отвергает это учение.

По мнению Ибн-Сины, человеческая душа не существует раньше тела. Каждая душа создается в момент зарождения тела и получает относительно тела специальную адаптацию. Душа предшествует телу только в степени и совершенстве, а не во времени.

Теорию познания Ибн-Сина включил в раздел физики. Здесь он до некоторой степени отходит от принципа эманации.

По Ибн-Сине, в мыслящей человеческой душе следует различать две способности: практическую и теоретическую. Каждая из этих двух способностей — проявление разума. Поэтому мыслитель и говорит то о практическом разуме, то о теоретическом.

В практическом разуме лежит основа различных воздействий на тела, аффектов возбуждения, управления желаниями и т. п. Практический разум — это не пассивная, а активная способность, из нее исходят предписания нравственности; в то же время в практическом разуме имеется и пассивный момент. Одна часть практического разума обращена вниз, к телам, другая — вверх, к высшим принципам.

Теоретический разум — это высшее развитие мыслительной способности, при котором отдельные эмпирические знания отходят на задний план, уступая место универсально действующей познавательной силе. Если посредством практического разума человек различает добро и зло, то посредством теоретического разума он отдает предпочтение истине перед заблуждением.

Теоретический разум имеет четыре ступени: на первой он познает принципы, которые не требуют никакого доказательства, например, то, что часть меньше целого; на второй ступени он познает вещи или явления посредством доказательства; на третьей ступени господствует абстрактное понятие; наконец, на четвертой ступени разум воспринимает абстрактные идеи в их сущности, т. е. разум делает себя самого предметом своего знания.

Познание осцовано на чувственном восприятии образа вещи, существующей объективно, независимо от познающего субъекта и запечатлевающей свою сущность в познающем сознании. Познание вещи Ибн-Сина понимает как восприятие, «охватывание» сознанием ее свойств, непосредственно воздействующих на воспринимающего. На этой сенсуалистической основе построен и его принцип ступеней абстракции. Человек достигает высшей ступени интеллектуального развития — абстрактного мышления — посредством последовательного перехода от ощущения к воображению и затем к понятию.

Метафизичность и идеалистические черты в теории познания Ибн-Сины не вызывают сомнения. В целом Ибн-Сина остается во власти идеалистических умозрений. Материалистическая же тенденция его учения проявилась в вопросах естествознания и в тех проблемах теории познания, которые граничат с естествознанием, в частности в разработке теории ощущений и анализа эмпирических основ представлений. Большое значение придавал Ибн-Сина методу объективного наблюдения, изучая, в частности, влияние эмоций на организм и вызываемые ими изменения в деятельности сердца, кровеносных сосудов, органов дыхания и т. д.

В области логики Ибн-Сина защищал и развивал основные принципы логики Аристотеля.

В книгах «Наджат» и «Даниш-намэ» цель логики как науки философ объясняет следующим образом. Знание — это или представление, или убеждение. Представление — это первое знание, постижение человеком явления или предмета без какого-либо отрицательного или положительного определения их. Убеждение — это знание, состоящее в том, что человек, постигая предмет или явление, может дать отрицательное или положительное их определение. Представление приобретает посредством определения то, что ему родственно; убеждение же — лишь посредством умозаключения и того, что ему родственно. Определение и умозаключение — два орудия, при помощи которых возникает знание. Посредством этих двух орудий, говорит Ибн-Сина, человек получает три вида знаний: частично реальное, сходное с действительностью, частично нереальное и частично ложное.

Последовательно излагая логику Аристотеля, Ибн-Сина особо останавливается на учении о силлогизме.

Характерно, что введенная во II в. н. э. четвертая фигура силлогизма в трудах Ибн-Сины не упоминается. Надо полагать, что ввиду искусственного характера галеновской фигуры Ибн-Сина не придавал ей большого значения. Согласно Ибн-Сине, первая и вторая фигуры имеют по четыре модуса, третья фигура — шесть модусов. Придавая большое значение модусам первой фигуры, он указывал пути сведения фигур силлогизма. Один из способов сведения фигур он приписывает себе. Его прием напоминает известный в литературе способ приведения к абсурду.

Из всех типов силлогизмов, пишет Ибн-Сина, наиболее важными являются два: доказательный, чтобы им пользоваться, и ошибочный (софистический), чтобы избегать его¹⁴.

Как ученый и мыслитель Ибн-Сина оставил неизгладимый след в развитии философской и естественнонаучной мысли средневекового восточного аристотелизма.

Почетное место в истории философской и общественной мысли Средней Азии занимает творчество и деятельность видного таджикского мыслителя *Абу-Муина Насира Хисрау* (1003/4—1073). Жизнь Хисрау протекала в тот период, когда в Средней Азии и Иране по существу завершается процесс вытеснения крупной земельной собственности и превращения военно-ленной системы икта в господствующую форму землевладения. Этот процесс сопровождался расслоением дехканства. Насир Хисрау стал на позиции защиты интересов сельских тружеников. В его общественно-политических взглядах получила ясное выражение идеология крестьян со всеми присущими ей противоречиями и ограниченностью. Он выступал против феодальной эксплуатации, требовал имущественного равенства, установления социальной справедливости.

Первую половину своей жизни до 42-летнего возраста Насир Хисрау провел на придворной службе. В 1045 г. он отправляется в дальнее путешествие в поисках «истины» и «справедливости». Он побывал в Азербайджане, Армении, Ираке, Сирии, Палестине, Аравии, Иране и Египте.

В Египте он изучает исмаилизм и к концу своего пребывания получает звание «Худжат» («Доказательство»). В 1052 г. Насир Хисрау возвращается на родину и становится главой исмаилитской пропаганды в Хорасане.

Насир Хисрау идеализировал государственное устройство фатимидского Египта, что послужило одной из причин признания им истинности и справедливости исмаилитского вероучения.

¹⁴ См. Ибн-Сина. Давиш-нама, стр. 127.

К тому же относительное свободомыслие и известный критицизм философской доктрины раннего исмаилизма, по сравнению с окamenевшими догмами правоверного ислама, окончательно завоевали его симпатии.

Из многочисленных произведений Хисрау до нас дошли таджикский «Диван», две дидактические поэмы — «Книга просветления» и «Книга счастья», а также «Книга путешествия», философские трактаты «Путевой припас странствующих», «Лик веры», «Свод двух мудростей» и несколько мелких трактатов. В книге «Лик веры» Насир Хисрау излагает философскую доктину исмаилизма, отводя большое место религиозно-схоластическим спекуляциям, кабалистическим истолкованиям отдельных мест Корана с помощью различных сочетаний цифр и букв в стиле исмаилизма. Высшим, вечным и неизменным началом Хисрау считает бога; непосредственным и единственным творцом — всеобщий божественный разум, который порождает всеобщую душу, являющуюся «творцом материального мира». Всеобщая душа создает первичную материю, из нее возникают «основы материального мира» — земля, вода, воздух, огонь и небесная сфера. Из соединений различных стихий под влиянием небесных сфер возникают минералы, растения, животные и человек. Две субстанции — душа и материя — присущи каждому отдельному предмету, при этом деятельное начало исходит не от тела, а от души. Индивидуальные души не одинаковы, они разделяются на четыре основных вида, отличающихся друг от друга «жизненной силой», или активностью. Вслед за Аристотелем он утверждал, что наименее активна «минеральная» душа; большей жизненной силой наделена душа «растительная»; еще выше стоит «животная» душа, и наиболее совершенной формой души является человеческая «разумная», или «говорящая», душа.

В отличие от других философов своей эпохи Хисрау связывает существование души непосредственно с телом, вне которого душа существовать не может. Согласно его учению, в каждой индивидуальной душе заключено в потенции существование бесчисленного количества таких же душ, которые могут возникнуть, связавшись с другим телом.

Мыслитель доказывал, что «пространство без пространственного тела не существует». И далее: «И пространство есть не что иное, как величина тела». Движение, как и пространство, присуще материи. «Мир в целом — это вращающаяся материя, которая все время движется»¹⁵. Материя немыслима вне времени. «Время есть не что иное, как движение материи». Хисрау срав-

¹⁵ Цит. по кн.: А. М. Богоутдинов. Очерки по истории таджикской философии. стр. 151.

нивает мир с текущей водой, в которой «все изменяется, ничто не стоит на месте»¹⁶.

В своих выступлениях против ислама Хисрау иногда опровергал и учение ислама о «загробной жизни», «Страшном суде». Но он не был атеистом. Богоборческие мотивы в его творчестве явились результатом его борьбы с господствующей религией, а не с религией вообще.

Выдающееся место в развитии философской и естественно-научной мысли эпохи феодализма занимает персидско-таджикский мыслитель и поэт Омар Хайям, последователь Ибн-Сины.

Гиясаддин Абул-Фатх Омар ибн-Ибрахим, впоследствии известный под псевдонимом *Омар Хайям* (1040—1123), родился в городе Нишапуре (Иран). Начальное образование он получил в родном городе, затем в Балхе. В 70-х годах жил и работал преподавателем в Самарканде, затем переехал в Бухару, а в 1074 г. — в Исфаган, где получил должность надима (советника) у Маликшаха. В Исфагане же Хайям был назначен руководителем обсерватории. В конце XI или в начале XII в. он возвратился в Нишапур, где провел последние годы своей жизни.

До нас дошли следующие трактаты Хайяма: «О бытии и должествовании», «Ответ на три вопроса», «Свет разума о предмете всеобщей науки», «О существовании» и «Книга по требованию». Последний трактат написан Хайямом на родном языке — дари.

Большой интерес представляет вклад Хайяма в области естественных наук и математики. Календарная реформа, предложенная им, обладала высокой точностью. Хайям выработал собственный метод определения количества золота и серебра в сплаве. Он является создателем систематической теории кубических уравнений. Ему принадлежит приоритет во многих выдающихся математических открытиях, представляющих собой существенные шаги в подготовке открытий переменной величины и неевклидовой геометрии.

Анализ философских трактатов Хайяма показывает, что он был сторонником средневекового восточного аристотелизма. Он говорил о том, что предмет мысли отличен от мысли о предмете, абстрактное понятие существует лишь в человеческой мысли, а не объективно.

Хайям больше известен как величайший поэт. В своих четверостишиях он более откровенно выражал свои идеи и взгляды, едко высмеивал духовенство, ставил под сомнение учение ислама о бессмертии души и Страшном суде, утверждал, что схоластика не дает ничего достоверного и не может раскрыть многочислен-

¹⁶ А. М. Богоутдинов. Очерки по истории таджикской философии, стр. 151.

ных тайн природы. Не случайно мусульманское духовенство объявило Хайяма еретиком.

Хайям говорил о круговороте всего сущего, признавал вечность материи. Он высказывал любопытную мысль, что между живой и мертвой природой существует непосредственная связь. Глина, из которой вылеплен кувшин, была некогда живой плотью. Живое превращается в мертвое, а из мертвой природы возрождается жизнь.

Омар Хайям был свидетелем страдания и гибели многих людей науки, боровшихся за истину, видел, как глупые, нечестные лица благодаря своему богатству вели роскошный образ жизни, в то время как трудящиеся, честные и умные люди страдали от голода и нищеты. В своих газелях он выражал возмущение существовавшим положением вещей, говорил о необходимости сокрушить этот несправедливый мир и заменить его другим — справедливым.

«Когда бы я властен был над этим небом злым.
Я б сокрушил его и заменил другим,
Чтоб не было преград стремленьям благородным
И человек мог жить, тоскою не томим»¹⁷.

Большая заслуга Хайяма в истории борьбы вольнодумства с религией состоит в том, что для обоснования критики ислама он умело использовал противоречия, содержащиеся в шариае, и при помощи логических доказательств показал всю лживость и несостоятельность его. Ясность мысли, смелость духа, страстный протест против несправедливости, бунт против судьбы и бога — вот существенное, главное в наследии Омара Хайяма.

Крупнейшим представителем мусульманской реакционной философии эпохи средневековья был *Абу-Хамид Мухаммед ибн-Мухаммед аль-Газали* (1058—1111).

Совершив эволюцию от мутакализма через различные философские системы до суфизма, Газали стал ярким противником восточного перипатетизма, пытался объединить догмы ислама с положениями мистического неоплатонизма.

Его главный труд «Опровержение философов» был направлен против передовых идей Аристотеля, Аль-Фараби и Ибн-Сины. В этой книге он особенно ополчился против принципа вечности мира, против учения о естественной закономерности, господствующей в природе и обществе, против признания смертности души. Религиозно-мистическое учение Газали подробно изложено во втором его произведении «Возрождение науки о религии».

¹⁷ Омар Хайям, Рубан, Сталинабад, 1957, стр. 68.

В борьбе с аристотелизмом Газали отстаивал идеи сотворения мира богом из ничего, божественного предопределения и постоянного вмешательства бога в ход вещей и воскрешения мертвых.

Газали отрицал роль чувств и разума в познании. Истина достигается не путем логического умозаключения или чувственного созерцания, путь к совершенному познанию лежит через божественное озарение, мистическую интуицию.

Главным аргументом в опровержении философов для Газали служила критика им принципа причинности. «Философы утверждают, — писал он, — что связь, наблюдаемая между причинами и действиями, есть необходимая связь и что существенные причины без действия или действия без причины невозможны и немыслимы»¹⁸.

Газали не согласен с этим, он отвергает существование объективной причинности. Нет необходимой связи между причиной и следствием. То, что мы принимаем за причинную связь, есть, по мнению Газали, привычная последовательность событий во времени. Воля бога — вот единственная причина всего совершающегося в мире.

Естественно, что против религиозно-мистической философии Газали, в защиту науки и культуры выступили передовые мыслители народов Востока: Омар Хайям, Ибн-Туфейль, Ибн-Рошд и др.

Значительную роль в истории персидско-таджикской философской и общественной мысли сыграл *Джалоледдин Руми* (1207—1273), творческая деятельность которого протекала вдали от родины, в Малой Азии. Джалоледдин родился в Балхе, в городе, входившем в то время в состав владений Хорезмшахов, в семье ученого богослова. Вынужденный скитаться вместе с семьей, он жил в Нишапуре, Багдаде, Дамаске, Алеппо.

Литературное наследие Руми весьма велико. Эпическая поэма Руми «Маснави» (Четверостишия) содержит изложение многих важных вопросов этики.

Философские взгляды Джалоледдина Руми, к сожалению, изучены слабо. По своим философским взглядам Руми был гностиком. В его доктрине гностицизм тесно переплетается с пантеизмом. Мир, согласно этой доктрине, существовал во все времена; это — эманация бога, который находится повсюду и во всем. Он сравнивает эманацию бога с лучами солнца, которые испускаются и поглощаются бесконечно. Эту идею Руми выразил следующим образом:

¹⁸ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, стр. 562.

«Я не ночь и не поклонник ночи, чтобы [сочинять] рассказ
о сневедениях.

[Нет] я, раб солнца, скажу: все от солнца»¹⁹.

Руми отождествляет бога с природой и рассматривает природу как воплощение божества. Человеческая душа также принадлежит богу, так как человек составляет часть божества, ибо его собственное «я» и божество — идентичны.

Весь неорганический и органический мир, включая и человека, — эманация бога. Подобно тому как паук выделяет из себя нити, так и бог выделяет из себя все существующее.

В своих воззрениях Руми не был последовательным. С одной стороны, он как идеалист признавал бога единственной сущностью бытия, а с другой — признавал единство неорганического и органического мира и пантеистически стремился примирить противоположность материи и духа.

Руми отрицает учение ислама об аде и рае, говорит о бесполезности паломничества, хаджа и т. д. Для Руми слияние с богом — рай, а период разлуки с ним — ад.

По меткому выражению азербайджанского просветителя М. Ф. Ахундова, убеждения Джалаледдина Руми «целиком противоречат шариату. Но свои убеждения он так ловко скрывает за сказками и баснями о лисицах и шакалах, что догадаться о них трудно»²⁰.

В трудах Руми содержится ряд диалектических идей, выраженных в идеалистической форме. Согласно его представлениям, «мир состоит из противоположностей», сами «противоположности возникают из противоположностей» и «познаются посредством противоположностей... и по этой причине все вещи в этом мире являются относительными и изменчивыми. Смешанные противоположности превращаются друг в друга, результатом завершения борьбы противоположностей является гармоничность»²¹.

В результате опустошительного монгольского нашествия и непрерывных междоусобных феодальных войн в XIV в. временно ослабла философская деятельность в старых культурных центрах Средней Азии и Ирана. В этот период не наблюдается появления новых философских идей и учений. Видные деятели науки и литературы занимаются главным образом освоением, пропагандой и комментированием идейного наследия прошлых веков. В истории научной философской мысли народов Средней Азии, особенно

¹⁹ Цит. по кн.: А. М. Богоутдинов. Очерки по истории таджикской философии, стр. 188.

²⁰ М. Ф. Ахундов. Избранные философские произведения. М., 1962, стр. 276.

²¹ Цит. по кн.: А. М. Богоутдинов. Очерки по истории таджикской философии, стр. 191.

узбекского народа, в XV в. видное место принадлежит *Улугбеку* (казнен в 1449 г.).

Изучив сочинения своих предшественников — аль-Фергани, аль-Хорезми, аль-Фараби, аль-Бируни, Ибн-Сины и других и продолжая их научные традиции, Улугбек сам усиленно занимался астрономией и математикой и неутомимо вел наблюдения за движением небесных тел. Итогом упорного и неутомимого двадцатилетнего труда Улугбека явилось его сочинение «Зиндж-Гурагони» («Гурганские астрономические таблицы»), прославившее его на весь мир; сочинение это в течение двухсот лет оставалось непревзойденным по своей точности и поныне вызывает значительный научный интерес.

Как выдающийся естествоиспытатель Улугбек признавал объективное существование природы и возможность познания ее закономерностей человеком на основе теоретического обобщения данных эксперимента и наблюдения.

Выдающуюся роль в развитии литературы, философии и общественной мысли народов Мавераннахра и Хорасана XV в. сыграл персидско-таджикский мыслитель *Абдурахман Джами* (1414—1492). Он родился в Герате и, получив первоначальное образование, приступил к изучению этики и риторики по трудам знаменитого философа XIV в. ат-Тафтазани. Затем он едет в Самарканд и слушает там лекции Казы-зада Руми по геометрии, алгебре и астрономии. По возвращении в Герат Джами приступает к изучению суфизма нахшибахдийского толка.

Джами прославлял трудолюбие, скромность и честность, гуманизм, порицал власть имущих, не выносил деспотов и тиранов.

«Неверный, что прославился своей справедливостью,
Лучше для страны, чем правоверный тиран»²².

Грабдиозное государство тимуридов, по Джами, возникло в результате жесточайшего гнета, а богатства правителей собраны путем ограбления и разорения целых областей.

В своих философских трудах Джами обстоятельно исследует учения суфиев, мутакаллимов и древних философов. Он ясно и убедительно показывает резкое различие, существовавшее между этими тремя группами в понимании и определении проблем и задач философии.

Будучи идеалистом по убеждению и суфием, Джами требовал неуклонного следования заветам Мухаммада и его сподвижников, оправдывал «добровольную нищету» нахшибахдизма.

²² Цит. по кн.: А. М. Богоутдинов. Очерки по истории таджикской философии, стр. 212.

Джами отрицательно относился к материалистической философии античной Греции и ее продолжателям на Востоке. Он резко критиковал Ибн-Сину за его прогрессивные идеи, противоречащие исламу.

Наиболее яркой фигурой второй половины XV в. был крупный государственный деятель, выдающийся поэт и мыслитель узбекского народа *Алишер Навои* (1441—1501), который занимался историей, философией, живописью, архитектурой, музыкой. Он автор произведений: «Чар Диван» (Четыре лирических сборника), «Пять поэм», «Махбубудал Кулуб» (Возлюбленный сердец), «Мукамат ал-Лугат айн» (Тяжба двух языков) и др.

В основе миропонимания Навои лежит пантеизм. В противовес крайним мистикам Навои рассматривал природу как сокровищницу ценностей, изучение которой, по его убеждению, делает человека счастливым. Для Навои земная жизнь — единственно действительная жизнь. Он говорит: «Хороша роза сада вселенной, но лучше всего — роза жизни»²³.

Навои неустанно призывал учиться, утверждая, что «знания и мудрость — украшение человека».

Навои прославлял труд пахаря и каменщика, поэта и ученого, приносящий пользу стране, обществу, людям. «Если ты человек, не называй человеком того, кто не заботится о народе». «Среди людей лучший тот, кто приносит народу больше пользы»²⁴. В то же время он клеймил невежество духовенства, тунеядство паразитов, угнетавших народ, осуждал деспотизм шахов. В книге «Возлюбленный сердец» он говорит:

«Справедливый падишах — зеркало, а этот (т. е. несправедливый шах. — *Ред.*) — его обратная сторона. Тот — светлое утро, а этот — ночь. Насилие — его сердцу приятно, разврат — его любимая мысль. От опустошения стран его помыслам успокоение, от растерянности населения он себя чувствует в безопасности... Правда для него не существует, мудрец в его глазах — невежда. К народу таит он в сердце ненависть. Людей на казнь посылать — его любимое дело, на добро и жизнь народа покушаться — излюбленная забава»²⁵.

Навои был решительным противником раздробления страны, протестовал против междоусобиц, ратовал за создание объединенного крупного государства во главе со «справедливым» царем.

В своих произведениях, в частности в поэме «Фархад и Ширин», Навои в высокохудожественной форме воспел честность, справедливость, разум и человечность. Он бичевал обман, ложь

²³ А. Навои. Хамса. Типолитография. Ташкент, 1901, стр. 335 (на староузбек. яз.).

²⁴ Там же, стр. 74.

²⁵ А. Навои. Махбубудал Кулуб. Ташкент, 1939, 21 бейт.

и лицемерие. «Тот, кто не знает верности, — не знает и стыда», «когда язык твой может сказать правду, не пачкай его грязью обмана»²⁶.

Творчество Навои сыграло выдающуюся роль в формировании и развитии культуры узбекского и других народов Средней Азии. Его прогрессивные идеи и гуманизм широко использовались передовыми силами общества в борьбе против реакции и мистики.

* * * * *

С XVI в. начинается упадок феодализма в Средней Азии, вызванный разрушением производительных сил в результате постоянных иноземных нашествий и разорительных междоусобных войн. Средняя Азия представляла собой пеструю смесь раздробленных феодальных владений.

XVI—XVIII вв. — период упадка экономики и культуры — не дали ничего нового в области философии и социологии. Естественными науками почти никто не занимался, и никакого прогресса в этом направлении достигнуто не было. В области идеологии это было время безраздельного господства антинародных, консервативных догм мусульманской схоластики.

Этот период условно можно назвать комментаторским. В это время не возникают новые философские идеи и учения, а видные деятели науки и литературы занимаются главным образом освоением, пропагандой и комментированием идейного наследия прошлых веков.

²⁶ А. Навои. Мухбубудал Кутуб, 11 байт.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

РУСЬ

(XIV—XVI вв.)

В XIV—XVI вв. на Руси стали складываться предпосылки для ликвидации феодальной раздробленности. Центром объединения русских земель в единое государство стало Московское княжество. Осуществляемое великими московскими князьями «покорение удельных князей шло рука об руку с освобождением от татарского ига»¹. Процесс централизации государства был исторически закономерен и прогрессивен.

В конце XV—начале XVI в. политическое объединение русских земель вокруг Москвы завершается. Русское государство, освободившееся от ига золотоордынских ханов, превращается в крупную силу на международной арене.

Формирование единого государства в России было тесно связано с укреплением самодержавия. В 1547 г. состоялась торжественная церемония венчания Ивана IV на царство, официально закрепившая царский титул и суверенность царской власти.

В XV—XVI вв. происходят изменения в формах феодальной собственности на землю. Наряду с вотчинным владением землей все большее распространение получает поместная система земле-владения. На ее основе в составе класса феодалов развивается и крепнет новая социальная группа — служилое дворянство.

Усиление феодальной эксплуатации привело к обострению классовых противоречий в стране. В XVI в. происходит ряд городских восстаний; особенно значительными были восстания 1547, 1584 и 1587 гг. в Москве.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения, т. 21, стр. 416.

Укрепление самодержавия как диктатуры дворян-крепостников дало возможность сделать новые шаги по пути дальнейшего закрепощения крестьянства. В начале 80-х годов XVI в. в стране вводятся так называемые заповедные лета, в которые запрещалось крестьянам переходить в Юрьев день от одного феодала к другому. Введение заповедных лет явилось одной из мер, подготавливавших окончательное закрепощение крестьянства.

1

**Философско-историческое обоснование
государственного объединения Руси (XIV—XV вв.)**

В борьбе Москвы за единство Руси видное место, начиная с XIV в., занимают идеи, обосновывающие необходимость великокняжеской власти и единого кодекса феодального права. Они отражали умонастроения тех светских и церковных феодальных кругов, которые были заинтересованы в преодолении феодальной раздробленности, в собирании русских земель и в создании единого государства, способного защитить интересы господствующего класса феодалов и обеспечить самостоятельность страны. Эти идеи обычно выступали в религиозном облачении, были проникнуты духом провиденциализма.

Несмотря на сковывающее влияние религиозного церковно-догматического мышления, в летописях и житиях, в различного рода словах и посланиях, в сказаниях и преданиях пробивалась живая мысль, прямо или косвенно отражающая действительные противоречия эпохи, проявлялось стремление понять закономерности истории. Характерно в этом плане появление в середине XV в. так называемого «Русского хронографа», освещающего мировые события и события на Руси. «Хронограф» интересен попыткой установить связи русской и мировой истории; в нем проводилась мысль об историческом значении единства славян и Руси.

В XIV—XV вв. начинают создаваться летописные своды общерусского значения, среди них «Троицкая летопись», составленная в 1408 г. и включившая в себя местные своды, а также не дошедший до нас «Летописец великий русский 1389 г.» (в состав «Троицкой летописи» была включена и «Повесть Временных Лет»). В «Троицкой летописи» отразилась борьба Руси за свою независимость и за объединение всех княжеств и областей в единое государство.

В «Московском великокняжеском летописном своде» (в литературе он известен как «Московский свод 1479 или 1480 г.») обосновывалась идея преемственности власти русских князей, правивших сначала в Киеве, затем во Владимире и, наконец,

в Москве. Образование единого государства рассматривалось как результат собирания московскими князьями своих «отчин», уделов, т. е. с точки зрения классовых феодальных представлений о земельной собственности.

Оценка исторического значения Куликовской битвы (8 сентября 1380 г.) содержится в летописной повести — «Побоище великого князя Дмитрия Ивановича на Дону с Мамаем», в «Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» и в знаменитой «Задонщине», автор которой Софоний-рязанец прославляет русских князей, боровшихся за единство Руси.

Советскими учеными установлено идейное влияние «Слова о полку Игореве» на «Задонщину»².

Накануне создания единого Русского государства автор «Задонщины» проводил идею объединения русских княжеств под главенством Москвы, резко осуждал всякие попытки продолжить феодальные распри и развивал мысль о единстве Руси, выступая как выдающийся представитель передовой общественно-политической мысли конца XIV—начала XV в.

Идея единства Руси присутствует и в ряде повестей о Тохтамышевом нашествии (1382 г.)³. Примечательно, что автор этих памятников, по-видимому, лицо светское, обращает особое внимание на активность народа, проявляющего заботу об обороне города.

Глубокое понимание необходимости освобождения от татар, активной борьбы за государственное, национальное единство проявил ростовский архиепископ Вассиан в своем «Послании владычню на Угру к великому князю», написанном в начале октября 1480 г.

Автор говорит о заслугах Дмитрия Донского в освобождении родины, рисует идеал государя, ссылаясь при этом на авторитет Демокрита: «И слыши, что глаголет Демокрит философ: первый князю подобает имети ум ко всем пременным, а на супостаты крепость и мужество и храбрость, а к своей дружине любовь и привет сладок»⁴.

Обращают на себя внимание не только патриотические идеи данного памятника, но и умение Вассиана выделить главную и жизненную тенденцию развития страны. «Послание» свидетельствует о продолжающемся росте национального самосознания русского народа.

² См.: В. П. Адрианова-Перетц. Задонщина (Опыт реконструкции авторского текста). В кн.: Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ), т. VI. М.—Л., 1948.

³ См.: Полное собрание русских летописей, т. XIV, XV (далее: ПСРЛ).

⁴ ПСРЛ, т. VI, стр. 227.

Авторы многих памятников, проявляя интерес к истории страны и государства, выдвигали на первый план отдельные личности (князей, бояр), усматривая в них основных деятелей истории. Такой подход вытекал из классовых основ мировоззрения идеологов феодального класса, для которых народные массы не были субъектом истории.

Выражением развитости национального самосознания русского народа является отказ в 1472 г. от так называемой Флорентийской унии — договора, заключенного в 1439 г. между греко-восточной и римско-католической церквями.

При заключении унии преследовались различные цели. Папа римский стремился расширить свою власть, добиться подчинения населения Византии и Балканского полуострова римско-католической церкви, приобрести влияние на российскую церковь. Византийский император Иоанн VIII Палеолог, представляя вместе с константинопольским патриархом Иосифом, русским митрополитом Исидором и эфесским митрополитом Марком православную церковь, надеялся заключением унии добиться помощи со стороны Ватикана в борьбе против турецкой агрессии.

Заключение Флорентийской унии не помогло избежать захвата в 1453 г. турками Константинополя. Падение Константинополя привело к падению авторитета константинопольского патриарха на Руси, его связь с «папешеством» была расценена как измена «истинному» православию. Сторонник унии митрополит Исидор был низвержен.

Для характеристики социологической мысли на Руси в XIV—XV вв. значительный интерес представляют идеи, которые получили свое законченное оформление в XVI в. в теории «Москва — третий Рим». Еще в «Повести Временных Лет» делалось сравнение Владимира Киевского с Константином⁵. В написанном после 1492 г. «Изложении пасхалии» митрополита Зосимы мы находим сравнение Ивана III с греческим царем Константином, а Москвы и всей русской земли с «новым градом Константина»⁶.

Наиболее полное выражение теория «Москва — третий Рим» нашла в «Послании» монаха Псковского Елеазарова монастыря *Филофея*⁷.

Согласно теории Филофея, история человечества представляет собой процесс возникновения, развития и упадка мировых царств. Смена мировых царств определяется богом. Исходя из провиден-

⁵ См.: *Повесть Временных Лет*, ч. I. М.—Л., 1950, стр. 89.

⁶ Русская историческая библиотека (РИБ), т. VI, № 118, стлб. 795—802.

⁷ «Послание» было адресовано великим князьям Василию Ивановичу и Ивану Васильевичу.

циалистской теории «богоизбранности народов», Филофей полагал, что первым мировым царством был древний Рим, который, однако, не устоял перед языческими искушениями и был за это осужден богом на гибель. Вторым Римом стала Византия во главе с Константинополем, явившимся продолжателем истинно христианской традиции. Однако на Ферраро-флорентийском соборе отцы византийской церкви пошли на соглашение с католической церковью, признали Флорентийскую унию. За это Византийское царство было наказано — отдано на завоевание и разграбление туркам.

После падения Византии хранителем православно-христианского вероучения становится русский народ, а Москве предназначается быть третьим Римом. Москва — третий Рим как носитель и защитник православия, согласно этому учению, будет стоять до скончания мира, т. е. до пришествия Страшного суда. Четвертому Риму не бывать.

Великий князь Московский, по убеждению Филофея, наделен от бога полнотой гражданской власти и вместе с тем является «браздодержателем... вся царства православных христианских веры, снисходящая в твое едино царство, един ты во всей поднебесной христианам царь»⁸.

В представлении Филофея Москва является центром всего православного мира. Хотя эти идеи о Москве — третьем Риме опирались на мистическую провиденциалистскую основу, в исторических условиях XV в. они имели определенное прогрессивное значение, ибо обосновывали историческую роль Русского государства и роль Москвы как центра объединения русских земель в единое государство. Недаром они были подхвачены в XVI в. митрополитом Макарием, который, обращаясь к Василию III, убеждал его: «От вышней божией десницы поставлен ты самодержцем и государем всея Руси» и хранителем православия.

В условиях идеологической борьбы теория «Москва — третий Рим» была использована как великокняжеской властью, борющейся за создание централизованного Русского государства во главе с Москвой, так и церковью (например, в известной «Уложенной грамоте об учреждении патриаршества» XVII в.) в интересах сохранения духовной власти.

Для понимания официальной идеологии Русского государства во главе с Москвой важное значение имеет также «Сказание о князьях Владимирских»⁹ (начало XVI в.), в котором наиболее

⁸ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901, Прилож., стр. 50.

⁹ См.: Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских. М.—Л., 1955.

полно отразилась идеология крепнущей московской великодержавной власти, получили четкое оформление идеи, развитые в документах более раннего периода (например, в «Слове о погибели Русской земли», XIII в.). Подчеркивание в «Сказании» знатности родословной великих князей московских и их преемственной связи с великими князьями владимирскими, а через них с киевскими, возведение их родословной к римскому императору Августу имели своей целью укрепление авторитета и незыблемости новой власти, пришедшей на смену феодальной раздробленности. Вместе с тем указание на связь московских князей с князьями киевскими обосновывало права Русского государства на те русские земли, которые подпадали под власть польско-литовских королей.

Идеи «Сказания» были широко использованы в летописных сводах того времени и положены в основу теоретических построений «Государева родословца», «Степенной книги», «Великих Четьих-Миней», а также использовались в дипломатических спорах по вопросу о титуле московских князей и в обосновании прав Москвы на воссоединение русских земель.

Заметное место в истории русской мысли XV в. как яркий пример возросшего национального самосознания занимает «Хождение за три моря», написанное русским торговым человеком, тверским купцом *Афанасием Никитиным*, первым из русских посетившим в 1466—1472 гг. Индию.

Записки Афанасия Никитина отличаются горячим патриотизмом, чувством большой привязанности и любви к земле русской, которая в его понимании выступает как единое целое; он мечтает о ее лучшем «устроении» и благополучии. Он пишет: «Русская земля да будет богом хранима! На этом свете нет страны, подобной ей, хотя вельможи [бояре] Русской земли несправедливы [не добры]. Да станет Русская земля благоустроенной, и да будет в ней справедливость»¹⁰.

Примечательна у А. Никитина идея веротерпимости. Соблюдая веру своей страны, он вместе с тем терпимо относится к инаковерующим («бесерменам»), отказывается решить вопрос, какая религия является «правой»: «А правую веру бог ведаст, а правая вера — единого бога знать, имя его в чистоте призывать во всяком чистом месте»¹¹.

Уже в памятниках русской мысли XIV—XV вв. нашли свое отражение как социальные противоречия внутри класса феодалов, так и единство их интересов в укреплении феодального строя. Передовые представители господствующего класса выдвинули

¹⁰ Хождение за три моря Афанасия Никитина (1466—1472). М.—Л., 1958, стр. 85.

¹¹ Там же, стр. 87.

в этот период в рамках провиденциализма ряд прогрессивных социологических идей, направленных на обоснование государственного единства Русской земли, роли русского народа во всемирной истории.

2

Философские и социологические идеи в исторической литературе и публицистике XVI в.

Укрепление централизованного государства в XVI в. благотворно сказалось на дальнейшем развитии культуры русского народа, привело к обострению идеологических споров.

Одним из важнейших моментов культурного подъема середины XVI в. было начало книгопечатания. Около 1553 г. была выпущена первая печатная книга Московской Руси — «Триодь постная». В 1563 г. был основан Казенный Печатный двор — первая русская государственная типография — во главе с Иваном Федоровым и Петром Мстиславцем. Продолжив свою просветительскую деятельность на Украине, Иван Федоров выпустил там первую светскую книгу — русский букварь с грамматикой.

Многие культурные начинания середины XVI в., в том числе создание в России книгопечатания, были связаны с именем *Макария* (1481—1563). Макарий был одним из образованнейших людей своего времени, был не чужд и искусства — «иконному писанию навывчен»¹². Он написал целый ряд публицистических произведений: слов, поучений и т. п. Но самым большим делом его жизни было создание «Великих Миней Четьих»¹³, в работе над которыми принимали участие многие «книжные» люди того времени — и представители духовенства, и светские люди.

В «Четых Миней» вошли многочисленные «жития святых», поучения «отцов церкви», постановления церковных соборов, византийские законы и произведения канонического права, ряд библейских и евангельских книг, а также русские и переводные произведения, стоящие вне круга чисто церковной литературы. «Четых Миней» Макария были своего рода энциклопедией русского феодального общества, пронизанной идеями централизации государства.

В центре внимания публицистов и мыслителей середины и второй половины XVI в. стояли насущные вопросы жизни страны. В это время обозначается стремление к высвобождению философ-

¹² ПСРЛ, т. XIII. СПб., 1904, стр. 254.

¹³ «Четьими» на Руси назывались книги, предназначенные для чтения, в отличие от служебных, употреблявшихся при богослужении. «Минейями» назывались сочинения, где все произведения распределены по дням месяцев.

ской мысли из пут церковно-религиозного мировоззрения. Все больше появляется рационалистических элементов в представлениях мыслителей разных направлений.

Вопрос о государстве и роли монарха в нем, «самовластие» человека, проблемы свободы и необходимости, веротерпимость и отношение к инаковерующим — вот важнейшие предметы споров русских философов середины и второй половины XVI в.

Социологическое обоснование закономерности централизации государства содержится в «Книге степенной царского родословия», составленной около 1560—1563 гг. царским духовником, настоятелем придворного Благовещенского собора *Андреем Протопоповым* (впоследствии он стал митрополитом Афанасием). В «Степенной книге» изложена история Руси с древнейших времен до середины XVI в. (последнее известие относится к 1559—1560 гг.). В этом труде проводится идея преемственности власти в Русской земле от Владимира до великих князей московских.

«Степенная книга» начинается статьями, которые должны были показать всемирно-историческое значение Русского государства, а Ивана IV представить как «государя государям земли Русской». В родословной статье показывалось происхождение царствующей династии от Рюрика. В «Житии княгини Ольги» подчеркивался богоизбранный характер Русской земли, для чего привлекались легенды о водружении крестов в Русской земле апостолом Андреем Первозванным и о происхождении Рюрика от Пруса, брата римского императора Августа. В книге ярко проявились теократические тенденции: наряду с великими князьями на ее страницах постоянно действуют митрополиты и епископы, имена высших церковных иерархов вместе с княжескими именами вносятся в заголовки «степеней».

«Степенная книга» не стоит особняком среди других произведений исторического жанра, выражавших идеологию централизованного государства. Однако другие произведения такого рода: «Лицевой летописный свод», включающий в себя изложение не только русской, но и всемирной истории, «Царственная книга» и «Летописец начала царства» — не носят того теократического оттенка, который присущ «Степенной книге». Это уже памятники официальных политических идей. Всем этим историческим произведениям свойственна одна и та же философия истории — провиденциализм.

Тем примечательнее появление произведения, где дань провиденциализму оказывается значительно меньшей, чем обычно. Речь идет о «Казанской истории», написанной русским служилым человеком, долгие годы проведенным в татарском плену в Казани ¹⁴.

¹⁴ Казанская история. М.—Л., 1954.

Объяснения историческим событиям он ищет не в потусторонних божественных силах, а в действиях и взаимоотношениях реальных людей. Автор последовательно отстаивает идею самодержавия. Иван Грозный выступает в повествовании как мужественный и храбрый воин, твердо ведущий к победе свои войска. В то же время автор резко обвиняет бояр, которые, по его словам, сами сознаются, что бывали «иногда нерадением и леностию своею одержими».

Интересно отношение автора «Казанской истории» к труду. Труд представляется ему основой жизни и важнейшим условием достижения цели. В уста царю он вкладывает такое рассуждение: «Кто венчается без труда? Земледелец убо тружается с печалию и со слезами, жнет же веселием и радостью; и купец тако же оставляет дом, и жену, и дети, и преплавает моря, и преходит в дальная земля, ища богатества, и егда обогатится и возвратится и вся труды от радости забывает, и покой приемля з домашними своими»¹⁵.

Для автора «Казанской истории» характерны глубокий патриотизм и одновременно веротерпимость и отсутствие презрения и ненависти к другим народам, в том числе казанским татарам.

Интересные философские идеи развивал Федор Иванович Карпов¹⁶, представитель дворянской идеологии (ум. в конце 30-х — начале 40-х годов XVI в.). Один из крупнейших русских дипломатов первой половины XVI в., Карпов был образованнейшим человеком своего времени. Он не раз бывал за границей, хорошо владел иностранными языками, в том числе и классическими. Он увлекался античной литературой и философией. В своих трудах он ссылается на Аристотеля, цитирует «Метаморфозы» Овидия, а в послании к старцу Филофею хвалит его за то, что тот пишет «Омировым (Гомеровым. — *Ред.*) словом». В тесной дружбе был Ф. И. Карпов с Максимом Греком, чему не препятствовала разница во взглядах. До нас дошло сравнительно немного произведений Федора Карпова: одно послание к митрополиту Даниилу, два послания к Максиму Греку и одно чрезвычайно краткое послание к старцу Филофею.

Карпов выступал за развитие «внешних», т. е. светских, наук. В послании к Максиму Греку он утверждал, что мысль «хочет знать то, пад чем она не властна, пытается пайти то, чего не теряла, думает читать о том, чего не изучала, хочет победить непобедимое»¹⁷. Он отказывался принимать что-либо на веру, стре-

¹⁵ Казанская история, стр. 138.

¹⁶ Подробные сведения о биографии Ф. И. Карпова см.: В. Ф. Ржигза. Боярин-западник XVI века (Ф. И. Карпов). «Ученые записки Института РАНИОН», т. 4. М., 1929, стр. 39—41. Цитаты приводятся в переводе В. Ф. Ржигги.

¹⁷ Сочинения Максима Грека, ч. 3. Казань, 1863, стр. 322—323.

мился проверять посредством разума добытые сведения: «Философское писание нас учит... не все, говорят, мы делаем, что можем, и не всему верим, что слышим, и не все говорим, что узнаем»¹⁸.

У Карпова возникали сомнения в правильности господствующих религиозных понятий. В одном из писем он сообщал: «Аз же ныне изнемогаю умом, в глубину впад сомнения»¹⁹. Эти сомнения иногда касались и священного писания. Так, в одном из посланий к Максиму Греку Карпов отмечает различное толкование вопроса о сотворении мира в разных частях Библии. Хотя никаких выводов из этого он не делает, а лишь просит Максима Грека разъяснить возникшие у него вопросы, но показателен сам факт, что Карпов решился высказать свое недоумение по поводу противоречий, обнаруженных им в Библии.

Для Карпова решающее значение имели доводы разума, а не священного писания. Высоко ценя «внешнюю» мудрость, он использует в основном аргументацию рационалистического характера. Это сближает его с Пересветовым.

Карпов утверждал, что государство должно быть устроено на основе «правды», «закона» и «милости». В послании митрополиту Даниилу он резко выступил против иосифлянской концепции «терпения», отражавшей стремление церковников подчинить общественную и государственную жизнь религиозно-монашеской идеологии, и отстаивал необходимость размежевания сфер деятельности церкви и государства, невмешательства церкви в дела государства. «Ии есть суд в духовных лицах, а ии в мирьском начальстве...»²⁰, — провозглашает он. Если в монастырях необходимо терпение, то в государстве нужна правда — законы. «Милость бо без справды малодушество есть...»²¹ Принцип «терпения», положенный в основу общественной жизни, может вызвать пагубные последствия: «Долготръпение в людех без правды и закона общества добро разрушает, и дело народное ни во что низводит, злыа нравы в царствех вводить, и творит людей государем не послушных за нищету»²². Если руководствоваться терпением, то «сильный погнетет бессильного». Ссылаясь на авторитет Аристотеля, Карпов утверждает, что государство должно управляться «законами праведными, а не терпением».

¹⁸ Цит. по: Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. «Христианское чтение», 1909, № 89, стр. 1124.

¹⁹ Сочинении Максима Грека, ч. 3, стр. 222.

²⁰ В. Г. Дружинин. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. В кн.: Летопись занятий Археографич. комиссии за 1908 г., вып. 21. СПб., 1909, стр. 109.

²¹ Там же, стр. 111.

²² Там же, стр. 109.

Карпов — сторонник твердой государственной власти, но при строгом соблюдении законности. Закон для него синоним правды. Закон и «терпение» исключают друг друга: «Аще речем, яко терпение паче есть потребно к соблюдению владычества или царства, тогда вотще сложены суть законы»²³. В понимании Карпова законность — это законность феодального общества, но вместе с тем он был противником тиранического правления. По Карпову, царь должен заботиться о подвластных, т. е. дворянах, феодалах. Продолжая свою мысль о том, что недопустима милость без правды, он заключает, что «правда без милости мучительство есть»²⁴.

В послании Даниилу, где речь шла о царской власти, Карпов не говорил о божественном ее происхождении. По его мнению, необходимость власти вызвана условиями жизни. Именно поэтому он выступает против «правды без милости», считает, что государь не только обладает правами, но и несет определенные обязанности по отношению к подчиненным. Во взглядах Карпова видна интересная попытка построить общественную теорию на реальной, далекой от провиденциализма основе. Ряд проблем, намеченных Карповым, был в дальнейшем освещен в трудах Пересветова.

Иван Семенович Пересветов — один из самых глубоких и оригинальных русских мыслителей XVI в. — был русским выходцем из великого княжества Литовского, служил в Польше, Венгрии, Чехии, жил в Молдавии и около 1538—1539 гг. приехал на Русь. Пересветов вдумчивый и наблюдательный человек, имевший к тому же редкую возможность сравнивать общественное устройство Руси с порядками в других странах, создает ряд публицистическо-философских произведений, направленных на защиту интересов дворянства и обосновывающих принципы самодержавной монархии.

В своих произведениях («Повесть об основании и взятии Царьграда», «Сказание о Магмете-салтане», «Сказание о царе Константине», «Предсказания философов и докторов», «Большая челобитная») Пересветов подверг критике феодальную боярско-княжескую аристократию. Рассказывая о царствовании последнего византийского императора, он видит причину его гибели в том, что оставшегося малолетним на престоле Константина (явная параллель с Иваном IV) «укротили» греческие вельможи, которые, как и русские бояре, «до возрасту царева царство его обладали и измытарили, и бедами сцепили, неправыми суды, и особую брань во царстве том учинили»²⁵. Еще более резко выска-

²³ Там же, стр. 108.

²⁴ Там же, стр. 111.

²⁵ И. С. Пересветов. Сочинения. М.—Л., 1956, стр. 166.

звался Пересветов непосредственно по адресу русских бояр — «ленных богатын», которые «царство оскужают», «крепко за веру христианскую не стоят и люто против недруга смертною игрою не играют, тем богу лгут и государю»²⁶.

Выступая против боярства, Пересветов защищает интересы мелких и средних феодалов — многочисленных служилых людей, «воиншиков». Именно они, по Пересветову, опора государства, именно их интересы обязан защищать царь. Его рассуждение об обязанности царя заботиться о дворянах разнится от взглядов Ивана Грозного на своих подданных как на холопов, по отношению к которым у него нет никаких обязанностей, но которых он волен и жаловать и казнить.

В социологической концепции Пересветова большое место отводится «правде». Под «правдой» он понимал справедливую форму государственного устройства, которая в условиях русской действительности XVI в. воплощена в феодальном государстве во главе с мудрым монархом. Для того чтобы устроить такое государство, нужно было, по мнению мыслителя, провести ряд коренных реформ, ликвидировать самовластие вельмож (бояр).

Пересветов считал, что единственный путь установить «правду» в стране — это царская «гроза»²⁷. Эта «гроза» должна была обрушиваться и на непокорных бояр, и на неправедных судей, и на «лихих людей», как называл Пересветов представителей народных масс, боровшихся против феодального государства.

Пересветов выступал против аристократического принципа, обосновывавшего врожденное превосходство высших сословий, и отмечал, что в человеке нужно ценить не «породу», не знатность происхождения, а его личные заслуги и дарования. Принцип превосходства службы над породой, отстаиваемый Пересветовым, прекрасно выражен в речи, якобы произнесенной Магмет-салтаном перед своими войсками: «Братия, все есмь дети Адамовы; кто у меня верно служит и стоит люто против недруга, и тот у меня лучшей будет»²⁸.

Не считая чем-то ненормальным труд крестьянина на помещика (крепостное право тогда еще окончательно не сложилось), Пересветов критиковал холопство, закабаление свободных людей, распространенное в усадьбах крупных феодалов. Он подчеркивал, что свобода порождает храбрость и отвагу, рабство — убивает их²⁹. Порабощение страны приводит к дурным нрав-

²⁶ И. С. Пересветов Сочинения, стр. 174—175.

²⁷ См. там же, стр. 153.

²⁸ Там же, стр. 159.

²⁹ См. там же, стр. 157.

ственным последствиям и великому оскудению. Рассматривая рабство как исключное состояние людей, Пересветов отстаивает идею «самовластия» человека: «Бог сотворил человека самовластна и самому о себе повелел быть владыкой, а не рабом».

Рационализм является одной из важных черт мировоззрения Пересветова. Религиозно-философские взгляды этого мыслителя во многом близки к воззрениям русских еретиков, особенно Матвея Башкина. Хотя Пересветов разделял основные положения христианской религии, но он безразлично относился к ее обрядовой стороне, к спорам разных христианских вероисповеданий. В своей аргументации он исходит почти исключительно из доводов рассудка, из практики жизни, а не из догматов церкви, лишь в сравнительно редких случаях пользуясь евангельскими и библейскими текстами, в весьма, впрочем, свободной передаче³⁰.

Пересветову присущи элементы религиозного вольнодумства. В «Большой челобитной» он противопоставляет правду и веру, рассказывает, что воевода Петр расспрашивал жившего в Молдавии «москвитина» Ваську Мерцалова, есть ли правда в Московском царстве. «Вера, государь, христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет», — ответил Васька. «И к тому Петр, волоцкий воевода, заплакал и рек тако: «Коли правды нет, то и всего нет»³¹. И дальнейшее рассуждение, что «истинная правда Христос есть», не может уничтожить подлинного, глубоко противоречащего церковной идеологии смысла слов Пересветова. Но Пересветов идет дальше и устами того же Петра провозглашает: «Бог не веру любит — правду»³². Необходимости правды не отрицал никто из писавших до Пересветова, в том числе и авторы, стоявшие на ортодоксальной церковной точке зрения, но предпочесть правду вере, как это делал Пересветов, никто из них не решался.

Близость Пересветова к идеям гуманизма сказывается в постоянном обращении его к «мудрости» как к одной из самых главных добродетелей. Мудрость пронизывает, по Пересветову, деятельность идеального монарха. Мудрость требует не пассивного созерцания, а активного участия в жизни.

Вольнодумные воззрения Пересветова были свидетельством постепенного освобождения общественно-политической мысли от церковной идеологии.

Сложным и интересным русским мыслителем XVI в. был *Ермолай-Еразм*, выразитель интересов служилого дворянства. Мы мало знаем о его жизни. Известно только, что он был свя-

³⁰ См. там же, стр. 161—162, 176.

³¹ Там же, стр. 176.

³² Там же, стр. 181.

щенником и в конце 40-х годов жил в Пскове. В конце 50-х—начале 60-х годов Ермолай принял монашество с именем Еразма. Количество сочинений, приписываемых Ермолаю-Еразму, довольно велико. Из них наибольшее значение для характеристики его общественно-политических и социологических взглядов имеет «Благохотящим царем правительница и землемерие». Этот сравнительно небольшой трактат, представляющий собой проект проведения некоторых государственных преобразований, написан около 1549 г. Хотя в целом Ермолай-Еразм стоит на точке зрения складывавшегося дворянства, но в его творчестве заметно сочувствие народным массам.

В социологическом плане представляют интерес высказывания Ермолая-Еразма о труде как основе жизни общества. А так как производительным трудом заняты крестьяне, то крестьянский труд — это основа материального благосостояния общества. «В начале же всего потребни суг ратаеве (пахари. — *Ред.*), от их бо трудов ест хлеб, то сего же всех благих главизна. . . вся земля от царя и до простых людей тех труды питаема»³³. Другие классы не создают материальных ценностей, живут за счет труда крестьян. «Велможа ничтоже имеюще от своего труда, но изъядуще и одеания носяще людская труды»³⁴.

Эти мысли Ермолай-Еразм развивал не только в «Правительнице», но и в других произведениях. С большим сочувствием рисует он печальную картину бедственного положения крестьянства, которому приходится носить на себе «не единого ярма тяготу»³⁵. Он с осуждением пишет о массе повинностей, налогов и сборов, тяжелой ношей ложившихся на плечи трудового народа. Особенное негодование публициста вызывают богатые вельможи, бояре. Он утверждает, что никто, за редким исключением, не может собрать богатства «от своего же труда», что «богатство от властвующих коварств насилнем или некими ухищренми много збираемо»³⁶.

Все сказанное выше давало некоторым исследователям повод видеть в Ермолае-Еразме выразителя интересов крестьянства. Это было бы, однако, неверно. Ермолай предлагал ряд мер, направленных на улучшение экономического положения крестьянства и продиктованных, безусловно, сочувствием к народным массам, но не стремился к уничтожению феодальной эксплуатации крестьянства. В обстановке резкого обострения классовой борьбы

³³ В. Ф. Ржигза. Литературная деятельность Ермолая-Еразма. В кн.: *Летопись занятий Археографич. комиссии за 1923—1925 гг.*, вып. XXXIII. Л., 1926, стр. 193.

³⁴ Гос. публ. биб-ка. Софийское собрание, № 1296, л. 185.

³⁵ Там же.

³⁶ Цит. по: А. И. Клибанов. Сборник сочинений Ермолая Еразма. В кн.: *ТОДРЛ*, т. XVI, стр. 190.

в стране Ермолай-Еразм надеялся предлагаемыми им мерами смягчить остроту классовых противоречий, избежать «мятежей»³⁷.

Философские взгляды Ермолая-Еразма шли в русле религиозно-догматических средневековых представлений. Это даже послужило источником для предположения о своеобразном переломе в творчестве Ермолая-Еразма, происшедшем в конце 50-х годов после пострижения в монахи³⁸.

Ермолай-Еразм выступил против еретиков-вольнодумцев, в частности против Феодосия Косого. Решительные возражения вызывал у него защищавшийся еретиками тезис о том, что «не видел и не разумею, како веровати?», отражавший прогрессивные рационалистические тенденции.

В направленном против еретиков «Слове о божием сотворении тричастием», где в наиболее развернутом виде изложены философские воззрения Ермолая-Еразма, острой критике подвергаются антиринитарные построения еретиков. По Ермолаю-Еразму, троичность пронизывает всю природу, все мироздание. Это троичное единство выражает, по его мнению, идею бога, диктующего свою волю всей вселенной. Таким образом, тезис о троичности божества стал для Ермолая-Еразма основой для отрицания «самовластия» человека, свободы воли. Человек, по Ермолаю-Еразму, — лишь «тварь, оживленная богом». Он доказывал, что «человеческое существо несамовластно, ни самодейственно, ни самосилно, но по божией воли связано плотию, и жилами, и костями»³⁹.

Большую роль в идейной жизни русского общества XVI в. сыграл *Сильвестр*, настоятель кремлевского Благовещенского собора, царский духовник, один из руководителей правительства Избранной рады.

После падения Избранной рады в 1560 г. Сильвестр был сослан в Соловки, где и умер в 60-х годах.

Общественно-политические взгляды Сильвестра выражали компромисс между князьями, боярами и дворянами. Сильвестр выступил сторонником сильной царской власти, но он считал, что царь должен подчиняться авторитету духовной власти, сочетать «правду» с «кротостью» и смиреннием⁴⁰. Вместе с тем Сильвестр указывал на необходимость участия феодальной аристократии

³⁷ См.: В. Ф. Ржигза. Литературная деятельность Ермолая-Еразма. В кн.: *Летопись занятий Археографич. комиссии за 1923—1925 гг.*, вып. XXXIII, стр. 194—195.

³⁸ См.: А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958, стр. 142.

³⁹ Цит. по: А. Н. Попов. Библиографические материалы. XIII. Книга Еразма о Святой Троице. В кн.: *Чтения в Обществе истории и древностей Российских (ОИДР)*, 1880, кн. IV, стр. 67.

⁴⁰ См.: *Чтения ОИДР*, 1874, кн. I, стр. 69—87.

в управлении государством. Нестыжательство, к которому был близок Сильвестр, сильно изменилось в его писаниях. Подчеркивание необходимости участия духовенства в правительственной деятельности, сильные теократические элементы роднили Сильвестра с иосифлянством.

Теократические черты можно найти и в «Домострое»⁴¹. В этом произведении высказана целая система этических взглядов. Автор стоит на ортодоксальной церковной точке зрения, тем не менее в его мировоззрение проникли некоторые новые тенденции. Сама идея создания чисто светского произведения, освящающего авторитетом бога и св. писания торговую деятельность, наживу, несет в себе известное отрицание сурового церковного аскетизма.

«Домострой» — наставления, регламентирующие нравственные нормы русской средневековой жизни. Мораль Сильвестра не поднимается над уровнем морали зажиточного посадского человека средних веков. Целая глава «Домостроя» — «О неправедном житии» — посвящена перечислению преступлений против чужой собственности. Особую добродетель видит Сильвестр в том, чтобы жить по средствам, «сметя свой живот»; жизнь не по средствам, «не разсудя себя»⁴², является греховной. Доброе отношение к слугам и домочадцам, но также и телесные наказания их в случае виновности объявляются нравственным долгом хозяина дома. Бережливость, скопидомство, послушание жены мужу — все возводится автором «Домостроя» в некий высокий нравственный принцип. В «Домострое» нашли отражение этические нормы определенных кругов (прежде всего бюргерских) русского общества.

Значительным памятником русской социологической мысли XVI в. явилась переписка *Ивана Грозного* с князем *Андреем Михайловичем Курбским* — одним из видных деятелей Избранной рады. Падение Сильвестра и Адашева (ок. 1560 г.) тяжело отозвалось на Курбском. Когда его ближайшие друзья оказались в тюрьмах, монастырях, на плахе, Курбский понял, что ему угрожает гибель. Воспользовавшись своим пребыванием с войсками в Ливонии, оп в апреле 1564 г. изменил родине, бежал в стан противника. В польско-литовском государстве Курбский получил большие земельные владения и стал одним из видных литовских магнатов и воевод, принял участие в военных действиях со стороны Ливонии против России.

⁴¹ Хотя непосредственное авторство Сильвестра в этом произведении и пуждается еще в дополнительной аргументации, но несомненно, что он полностью разделял основные положения «Домостроя».

⁴² «Домострой» по Коншинскому списку. М., 1908, стр. 24—27.

Обмен посланиями между Грозным и Курбским⁴³ свидетельствует о том, что оба противника для своего времени были хорошо образованными людьми, глубоко мыслящими публицистами, одаренными, талантливыми писателями. Ивана Грозного современники называли «словесной премудрости ритором»⁴⁴. Ему были известны римская история, русские летописи и Хронографы, «Хроника» польского историка Мартина Бельского, «Диоптра» и другие произведения. Он получал книги из-за рубежа, в том числе из Англии, Польши, Константинополя⁴⁵. Болгарский ученый И. Дуйчев на основе анализа сочинений Ивана Грозного сделал вывод о хорошем знакомстве царя с древнеримской и византийской литературой⁴⁶.

Хорошо был образован и Курбский. Его послания построены в соответствии с требованиями средневековой риторики, он критически отзывается о свободном плане посланий царя. Курбский был автором ряда религиозно-полемических сочинений, в том числе «Истории о Ферраро-флорентийском соборе», принявшем унию православной и католической церквей. Находясь в Польше, Курбский изучил латинский язык и перевел на русский язык несколько произведений Цицерона.

В полемике между Курбским и Иваном Грозным ясно обрисовывались социологические взгляды обоих противников. Несмотря на кажущуюся полную противоположность взглядов, в воззрениях Курбского и Ивана Грозного немало общего — и тот и другой были идеологами одного и того же класса феодалов, только принадлежали к разным его группам.

Основное, что разделяло Ивана Грозного и Курбского, — вопрос о единодержавии, который в итоге сводился к созданию русского централизованного государства или к сохранению пережитков удельной старины.

Грозный в своих писаниях выступил прежде всего как поборник неограниченного самодержавия. Он защищает идею божественного происхождения царской власти. Любое выступление против царя он рассматривает как преступление не только против законов, но и против религии, против бога. «Ты же, тела ради, душу погубил еси, и славы ради мимотекуция, нетленную

⁴³ См.: Послания Ивана Грозного. Подг. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. Перев. с коммент. Я. С. Лурье. Под ред. В. А. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1951.

⁴⁴ А. Н. Попов. Изборник славянских и русских сочинений, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869, стр. 183.

⁴⁵ См.: Д. С. Лихачев. Иван Грозный — писатель. В кн.: Послания Ивана Грозного, стр. 455—456.

⁴⁶ См.: И. Дуйчев. Византия и византийская литература в посланиях Ивана Грозного. ТОДРЛ, т. XV. М.—Л., 1958, стр. 159—176.

славу презрел еси, и на человека возъярився, на бога встал еси»⁴⁷, — пишет царь Курбскому.

Приводя многочисленные примеры из истории и св. писания, Иван Грозный утверждает, что только единодержавие может быть угодным богу образом правления. Царская власть, по его убеждению, безгранична. Все подданные — только холопы царя, обязанные ему безоговорочным повиновением. «А жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же»⁴⁸. Даже сама мысль о том, что государь может дать кому бы то ни было отчет в своих действиях, кажется ему противоестественной.

Иван Грозный был решительным противником теократии. «Ино же святительская власть, ино же царское правление»⁴⁹, — подчеркивает он. Именно теократизм больше всего раздражал Ивана Грозного в католицизме.

Идеи божественного происхождения царской власти и ее неограниченных прав Иван Грозный использовал в качестве идейного оружия не только в интересах теоретического обоснования необходимости сильного централизованного государства и борьбы с крупной феодальной аристократией и удельным сепаратизмом князей, но и для оправдания тех жестоких репрессий, которые он обрушил на князей и бояр. Вместе с тем социальные идеи Грозного и его борьба за укрепление Русского государства были связаны с беспощадным подавлением антифеодальных выступлений крестьян и посадских людей. Реформы (судебная, военная, податная), проведенные Иваном Грозным, вели к дальнейшему расширению и укреплению крепостничества, к насильственному захвату феодалами крестьян и превращению их в крепостных, к росту крестьянских повинностей.

Свои взгляды на назначение и обязанности монарха Курбский высказывал не только в посланиях к царю Ивану, но и в памфлете «История о великом князе Московском». Он — защитник ограниченной монархии; царь, по его мнению, должен пользоваться «избранным советом нарочитых синклитов»⁵⁰. «Достоин быти яко главе, и любити мудрых советников своих, яко свои уды»⁵¹. Князь выступал как апологет правительства Избранной рады, восхвалял деятельность Адашева и Сильвестра. Он осуждал деятельность вельмож в годы боярского правления и одобрительно отзывался о реформах 1550-х годов; он даже заявлял, что царь «должен искати добраго и полезнаго совета не токмо

⁴⁷ Послания Ивана Грозного, стр. 11 (разрядка наша. — Ред.).

⁴⁸ Там же, стр. 30.

⁴⁹ Там же, стр. 27.

⁵⁰ РИБ, т. XXXI, стлб. 130.

⁵¹ Там же, стлб. 211.

у советников, но и у *всенародных* человек, понеже дар духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной»⁵².

Однако в условиях обострения внутриклассовой борьбы выступления Курбского с резким осуждением политики опричнины и с восхвалением политики компромисса объективно выражали настроения боярско-княжеской феодальной аристократии, и в этом смысле в произведениях Курбского отразилась реакционная боярская идеология.

Курбский защищал аристократический принцип родовитости. Воеводы, бояре и князья, по его мнению, самым своим рождением призваны к участию в руководстве страной, они даны царю от бога, что «*сильные во Израили*». Он осуждал Ивана IV за то, что он централизует в стране власть в руках одного царя и не делит ее с потомками удельных князей, порицал Грозного за то, что тот казнил «*единоплеменных княжат, влекомых от роду великого Владимира*». Резко отрицательно оценивал Курбский всю историю борьбы за преодоление феодальной раздробленности на Руси, которая рисуется им как мрачная картина того, как московские князья пили «*крове братии своей*»⁵³.

Философские взгляды Ивана IV не отличались от воззрений большинства ортодоксально настроенных образованных людей того времени. Характерно для него отрицание свободы воли, утверждение постоянного бесправия человека как перед богом, так и перед царем. Он по-своему истолковывал тезис о том, что «*бог сотворил человека и вольность ему даровал и честь*». Иван IV напоминал, что «*первого человека Адама бог сотворил самовластна и высока и заповедь положи, иж от единого древа не ясти, и егда заповедь преступи и каким осуждением осужен бысть! Се есть первая неволя и бесчестье...*»⁵⁴

Здесь проявились характерные для философских взглядов Грозного понимание необходимости как выражения божьей воли, своеобразный и несколько наивный провиденциализм.

Что касается Курбского, то, хотя он оперировал такими понятиями, как «*свободное естество человеческое*», «*естественный закон*», он фактически сводил на нет концепцию «*самовластия*» человека. В своих комментариях к переводу Иоанна Дамаскина он хотя и признавал человека «*самовластным*», но подчеркивал, что это самовластие зависит исключительно от божественной благодати.

⁵² Там же, стлб. 214—215.

⁵³ Там же, стлб. 1, 115, 133.

⁵⁴ Послания Ивана Грозного, стр. 243.

Для Курбского характерен повышенный интерес к философским вопросам. Он пишет о необходимости знания философии, часто ссылаясь на древнегреческих и древнеримских философов и писателей. Будучи сторонником православия, Курбский вместе с тем был противником религиозной обособленности. Он выступал за распространение просвещения, за усвоение культуры других народов, причем высказывал довольно смелую для того времени мысль о возможности учиться у инаковерующих, сохраняя неприкосновенной свою веру.

В философии он стоял на схоластико-догматических позициях. Для него основным авторитетом был Аристотель. Изучив его, Курбский, по его словам, «прочитах, рассмотрех физические, и обучахся в навыках етических». Наибольший интерес для него представила «Физика» Аристотеля. Она интересовала Курбского главным образом с философской стороны: она, по его словам, «в себе замыкает природенную, або естественную философию, и есть зело премудра»⁵⁵.

Курбский активно выступал против реформационных идей. Лютер, Кальвин, Цвингли — для него «нечестивые ругатели», а «дохматы» их «скверны»⁵⁶; враждебен он и учению Феодосия Косого, последователи которого, по словам Курбского, стремятся «вкратшися в церковь, от усаго и прискорбнаго пути некотораго слабейших наших ко широкому и пространному, бреху ласкающему, пути уловили»⁵⁷.

3

Религиозно-философские течения

Исключительное положение, которое церковь занимала в период феодализма и как крупнейший феодальный собственник и как носитель религиозной идеологии, освящавший своим авторитетом существующий общественный строй, приводило к тому, что протест угнетенных классов против феодального гнета выражался часто в форме ересей — религиозных течений, направленных против господствующей церкви и ее учения. Генетически ереси чаще всего были связаны с городами: зарождению критической мысли способствовали условия жизни средневекового города с присущей ему остротой классовых противоречий и высоким уровнем городской культуры.

Несомненно, что религиозная идеология, в рамках которой оставались еретики, не давала простора для развития зачатков

⁵⁵ Жизнь князя Курбского в Литве и на Волыни, т. I. Киев, 1849, стр. 308—310.

⁵⁶ РИБ, т. XXXI, стлб. 422, 440.

⁵⁷ Там же, стлб. 440.

свободной мысли. Учение еретиков было ограниченным как всякое религиозное учение. И тем не менее критицизм еретиков по отношению к господствующей церкви, наличие в их мировоззрении ростков новых философских идей делают ересь важной вехой в истории средневековой мысли вообще, и философии в частности.

Первой известной нам русской ересью является *ересь стригольников*, получившая распространение в Новгороде и Пскове в XIV—XV вв. Название еретиков — «стригольники» произошло, очевидно, от обряда стрижки волос, которому подвергались присоединяющиеся к ереси. И время и место возникновения ереси стригольников не случайны. В XIV—XV вв. в связи с развитием ремесла и торговли происходит подъем русских городов, возрастает их роль в экономической, политической и культурной жизни страны. Одновременно растут и противоречия между горожанами, с одной стороны, и господствующим классом феодалов и феодальным государством — с другой. Эти процессы создавали благоприятные условия для возникновения и распространения на Руси ересей.

Советские исследователи считают, что стригольничество, так же как и другие русские ереси, было вызвано прежде всего особенностями социально-экономического развития России. Что касается сходных черт между учениями стригольников и западноевропейских еретиков — богомилов, гейслеров, — то они были обусловлены не заимствованием, а сходством социальных условий, порождавших одинаковые идейные явления.

Ересь стригольников возникла в Новгороде и Пскове около середины XIV в. По-видимому, к 70-м годам XIV в. она достигла такого распространения, что руководители новгородской церкви сочли необходимым принять против еретиков самые жесткие меры. В 1375 г. были казнены (утоплены в Волхове) три видных деятеля стригольничества — дьякон *Никита*, дьякон *Карп* и третий человек «простец», очевидно, мирянин. Но казнь вождей еретиков не привела к пресечению ереси, которая продолжала существовать в Новгороде. В начале XV в. главным очагом ереси стал Псков, и сюда направляет свои обличительные послания московский митрополит Фотий, призывая использовать для борьбы с еретиками и убеждение и принудительные меры. К концу 20-х годов XV в. ересь стригольников была подавлена. Но отдельные вспышки стригольничества имели место и позже. В конце XV в., уже в период распространения новгородско-московской ереси, среди осужденных еретиков был и стригольник — чернец Псковского Немчинова монастыря Захар.

Идеологи стригольников были образованными людьми, знатоками «книжности» своего времени. У стригольников существо-

вала своя литература — «писание книжное», которое, по словам обличителей еретиков, они написали «на помощь ереси своей»⁵⁸. Однако это писание, содержавшее, очевидно, изложение учения стригольников, до нас не дошло. Поэтому основными источниками для изучения идеологии стригольничества являются анти-стригольнические произведения патриарха Нила, епископа пермского Стефана, митрополита Фотия. Хотя передача воззрений еретиков была в этих документах неполной, отрывочной, зачастую искажающей их подлинный смысл, тем не менее в памятниках антистригольнической литературы нашло отражение мировоззрение не только обличителей, но и еретиков.

Мировоззрение обличителей, выражавшее официальную церковную идеологию, находилось еще на очень низком уровне средневековой теологии. В нем нельзя найти следов даже схоластики, пытавшейся использовать элементы логики для обоснования религиозных догм. Единственное обоснование, к которому прибегали обличители, это ссылки на тексты священного писания, на примеры из ветхозаветной и новозаветной истории.

Основной чертой официальной церковной идеологии являлась авторитарность. Для идеологии же еретиков был характерен критицизм. Стригольники подвергали резкой критике недостойное поведение духовенства: «Не достойны де их службы, яко не стяжаша, но имения взимають у хрестьян, подаваемое им припошение за живыя и за мертвыя... Сии учителя пьяницы суть, ядят и пьют с пьяницами...»⁵⁹, — говорили стригольники о духовных лицах. В критике стригольниками недостойного поведения духовенства особое место занимало осуждение «поставления по мзде»⁶⁰.

Указывая, что все духовные лица поставлены по мзде, стригольники клеймили их как еретиков. По словам патриарха Нила, стригольники «вся еретики мняще святителя и священники и вся клирики, и прочаа люди хрестьяны, яко се поставляющия и по-

⁵⁸ Поучение Стефана Пермского. В кн.: Н. А. Казакова и Я. С. Турье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.—Л. 1955, Прилож., стр. 238, 239, 242 (далее: Поучение Стефана Пермского).

⁵⁹ Там же, стр. 239—240.

⁶⁰ Согласно учению православной церкви, в момент, когда высшее духовное лицо возлагает на голову кандидата на церковную должность руки — поставляет его, совершается таинство священства: на поставляемого нисходит божественная благодать, и он превращается в духовного пастыря. По установившейся традиции поставляемый уплачивал в пользу поставляющего некоторую сумму — «мзду», предназначавшуюся на свечи и другие расходы. На практике мзда превратилась во взятки, за которые раздавались церковные должности. «Поставление по мзде» означало симонию.

ставляемая [по мзде]»⁶¹. Таким образом, осуждение «поставления по мзде» являлось у стригольников исходным пунктом для отрицания всей духовной иерархии сверху донизу. Роль духовных наставников стригольники отводили народным проповедникам — «учителям для народа», при этом они ссылались на апостола Павла, который «и простому человеку повеле учить»⁶². По-видимому, учителем у стригольников мог быть любой человек, обладающий необходимым запасом богословских знаний и ораторскими данными. А это означало отрицание «*de facto*» не только обряда поставления, но и таинства священства и противопоставление последнему принципа личной правоспособности, рационалистического по своей сути.

Помимо таинства священства, стригольники отрицали и некоторые другие церковные таинства — причащения, исповеди и, по всей вероятности, крещения. Не признавали они и обрядность, связанную со смертью человека. Таким образом, стригольники не только обличали церковь за недостойное поведение духовенства и стяжательскую деятельность, но проявляли критическое отношение и к ее учению.

Критика стригольниками важнейших религиозных догматов предполагает известный уровень развития у них философской мысли. Каков этот уровень был у стригольников — судить трудно, так как о теоретических основах их учения источники сообщают лишь скудные сведения. По-видимому, в воззрениях русских еретиков не следует искать сложившейся философской системы, подобной философским системам западного и восточного средневековья. Но, критикуя господствующую церковь и ее догматы, русские еретики высказывали положения (к которым приходили, вероятно, большей частью стихийно), близкие по духу к выводам некоторых западноевропейских и арабских философских учений.

Отрицание таинств было свойственно целому ряду западноевропейских еретических учений. Философскую основу этого отрицания составлял рационализм — непризнание с позиций разума элементов сверхъестественного и чудесного, заключавшихся в учении о церковных таинствах. Теоретические аргументы против таинств и особенно против таинства причащения давал и номинализм, отвергавший за универсалиями — общими понятиями — значение реальных сущностей. Исходя из номиналистических представлений о реальном существовании лишь чув-

⁶¹ Письмо константинопольского патриарха. В кн.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, Прилож., стр. 232—233.

⁶² Поучение Стефана Пермского, стр. 238, 240.

ственно воспринимаемых конкретных вещей, противники таинств отрицали присутствие в причащении тела и крови Христа ⁶³.

Учение стригольников не вышло за пределы религиозной идеологии, но вместе с тем оно содержало в себе элементы рационализма. Это правильно подметил *Стефан Пермский*, включивший в свое «Поучение» ту интерпретацию, которую давал библейскому тексту о запрете Адаму и Еве вкушать плоды «древа разумного» учитель стригольников дьякон Карп: «Не того деия возбрания тебе бог ясти от древа разумнаго, дабы еси умерл, но того деия возбрания тебе бог, дабы еси не разумел ни добра, ни зла. Послушай мене: не яжь от древа животнаго, но яжь от древа разумнаго; аще не снеси от древа разумнаго, не разумети ти ни добра, ни зла» ⁶⁴.

Призыв вкушать плоды «древа разумного», иными словами, обращение к разуму, понимаемое, очевидно, как осмысление веры, составляло, таким образом, характерную черту стригольничества. Показательна в этом отношении аргументация, используемая стригольниками для отрицания таинства причащения. По словам Стефана Пермского, «Стригольник же противно Христу повелевает, ... яко древо разумное показая им писание книжное, еже и списа на помощь ереси своей...» ⁶⁵

Итак, причастие стригольники сравнивали с древом животным, вкушая плод которого, человек не в состоянии отличить добра от зла; в качестве древа разумного они противопоставляли ему «писание книжное» — свое учение. Эта аргументация позволяет сделать вывод, что стригольники отрицали причастие как действие, не объяснимое с точки зрения разума. Можно предположить, что стригольники основывались на рационалистических доводах, не признавая и другие церковные таинства.

Использовали ли стригольники в своей критике таинств аргументы номиналистического порядка — судить трудно. Скорее всего, нет, так как номиналистических систем Древняя Русь не создала. Но объективно, в широкой исторической перспективе, критика стригольниками церковного учения о причащении шла в том же русле, что и номиналистическая критика универсалий.

Стригольники, как уже указано, отвергали обрядность, связанную со смертью человека. «Не достоит де над мрътвым пети, ни поминати, ни службы творити, ни приноса за умершаго приносить к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за

⁶³ См.: О. В. Трахтенберг. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957, стр. 32—35.

⁶⁴ Поучение Стефана Пермского, стр. 236.

⁶⁵ Там же, стр. 237—238.

душу умершаго»⁶⁶, — учили они. Мотивы отрицания стригольниками заупокойных обрядов источники не сообщают. Возможно, что, помимо рационалистических сомнений в чудодейственной силе обрядов, немалое значение здесь имело и убеждение в личной ответственности человека перед богом. Недаром стригольники большое внимание обращали на соблюдение строгих норм жизни. «Чисто житье их видели люди»⁶⁷, — отмечали даже их обличители.

Если стригольничеству в целом было присуще утверждение ненужности заупокойных обрядов, то часть псковских стригольников в вопросе о смерти человека пришла к еще более радикальному выводу: к отрицанию воскресения мертвых. «... И тех, по слышанию слышу, — писал о них митрополит Фотий, — иже яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскрєсєнию не надеюще быти мняху»⁶⁸. Таким образом, митрополит Фотий псковских стригольников, не признававших воскресения мертвых, сравнивал с древними садукеем⁶⁹.

Источники, относящиеся к истории стригольничества, не сообщают, в чем именно заключалось отрицание стригольниками воскресения мертвых. Но другие источники раскрывают содержание имевшей место на Руси в XIV—XV вв. проповеди, направленной против церковного учения о воскресении мертвых и загробной жизни. В одном из сборников конца XIV в. была помещена статья «Слово о лживых учителях», автор которой предостерегает своих читателей против лживых учителей, отрицавших загробные муки: «Глаголющих несть крестьяном мучения, либо грешну, либо негрешну»⁷⁰.

Еще определеннее высказывался в конце XV в. один из идеологов новгородско-московской ереси, митрополит Зосима, отвергавший и воскресение мертвых, и второе пришествие, и загробную жизнь. Поскольку новгородско-московская ересь вос-

⁶⁶ Там же, стр. 241.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Послание митрополита Фотия во Псков против стригольников от 22 июня 1427 г. В кн.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—XVI вв., Прилож., стр. 251.

⁶⁹ Отрицание воскресения мертвых было свойственно и некоторым философским системам средневековья. Одни философы отвергали воскресение тел, считая их смертными и оставляя право на личное бессмертие за душами (Ибн-Сина); другие полагали, что со смертью тела происходит и гибель души (Ибн-Рошд, аль-Фараби), следствием чего являлось отрицание загробной жизни (см.: О. В. Трахтенберг. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, стр. 70—71, 75—80).

⁷⁰ Рукописный отдел ГПБ, Софийское собрание, № 1262, л. 108; см. также: А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в. М., 1960, стр. 32.

приняла многие положения стригольничества, можно предполагать, что идеи, высказывавшиеся Зосимой, имели место еще у стригольников. А если это так, то отрицание воскресения мертвых псковскими стригольниками таило в себе зачатки стихийно материалистических тенденций, ибо философской посылкой его является объективно признание реальности лишь земного материального мира.

Поднимались ли стригольники до сознательной постановки основного философского вопроса — о соотношении духа и материи — в его средневековом преломлении (как соотношения бога и реально существующего мира) — неизвестно. Но отклонение в этом вопросе от официальной церковной догмы, утверждавшей первичность божества и его не зависимое от материи существование, им было свойственно. Основание для такого предположения дают указания Стефана Пермского на наличие у стригольников исповеди земле⁷¹.

Из слов Стефана Пермского следует, что стригольники приписывали земле способность отпускать и прощать грехи. Однако свидетельство обличителя в этом вопросе вряд ли может быть признано достоверным. Корни исповеди земле следует искать в понимании христианства, которое нашло свое отражение в памятниках апокрифической литературы и в устном народном творчестве. В «Голубиной книге», в частности, запечатлелись очень своеобразные народные представления о соотношении духовного и материального начал, бога и природы. В стихах «Голубиной книги» говорится:

«У нас белый свет начинается,
Начался бел свет от свята духа,
Самого Христа, царя небесного;
Солнце красное от лица божия,
Млад — светел месяц от грудей божьих,
Зори ясные от риз божьих,
Звезды частыя от очес божьих,
Дожди сильные от мыслей божьих,
Ветры буйные от свята духа,
Самого Христа, царя небесного»⁷².

Бог выступает здесь скорее как источник мироздания, нежели как творец мира. Бог не творит мир как отдельно стоящая от него сила. Лицо, глаза, грудь, одежда бога являются источни-

⁷¹ См.: Поучение Стефана Пермского, стр. 241.

⁷² Голубиная книга. В кн.: Калики переходные. Сборник стихов и исслед. П. Бессонова, вып. 2. М., 1861, стр. 275.

ками природных стихий. При таких космогонических представлениях бог как бы сливается с природой, растворяется в ней.

Несмотря на всю наивность этих представлений, они являлись по существу одним из ранних проявлений пантеизма на Руси. Это, конечно, не сознательный философский пантеизм, появление которого Энгельс рассматривал как результат влияния на идеалистические системы успехов естествознания, как попытку «примирить противоположность духа и материи»⁷³. Однако наивный стихийный пантеизм народных масс, вырвавшийся на основе постоянного общения человека с природой в процессе труда, в средние века, в условиях господства религиозного мировоззрения, представлял собой форму народного вольномыслия.

«Голубиная книга», запечатлевшая стихийно-пантеистические мотивы, свойственные народному мировоззрению, представляет собой один из распространенных народных духовных стихов. Дошла она в позднейших записях. Но одним из источников «Голубиной книги» является апокрифическая «Беседа трех святителей», известная на Руси с давних пор: самый ранний список «Беседы трех святителей», не содержащий еще космогонических вопросов, находится в «Изборнике Святослава» (1073); списки с космогоническими вопросами, близкими вопросам «Голубиной книги», встречаются начиная с XV—XVI вв. Таким образом, космогонические представления «Голубиной книги» своими корнями, несомненно, восходят к русскому средневековью⁷⁴.

Стригольники, чье мировоззрение было тесно связано с народной идеологией, каялись не земле, обладающей функцией божества, а богу, присутствующему везде в природе.

Говоря о философских воззрениях стригольников, следует отметить еще одну свойственную им черту — подчеркивание значения человеческой личности. Оно сказывалось и в отстаивании принципа личной правоспособности (при этом выдвигалось положение, что и простой человек может учить), и в отрицании заупокойной обрядности, обусловленном, по-видимому, представлением о личной ответственности человека перед богом. Отрицание таинств и обрядов также вело к признанию человеческой личности: оно означало перенесение центра тяжести с внешней, обрядовой религии на внутренний, духовный мир человека и имело своим следствием развитие религиозного индивидуализма.

Появление ростков индивидуализма, которое мы можем проследить в идеологии стригольничества, также свидетельствовало,

⁷³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 285.

⁷⁴ Подробнее о составе и происхождении «Голубиной книги» см.: М. Мочульский. Историко-литературный анализ стиха о «Голубиной книге». Варшава, 1887.

несмотря на окружавший их религиозный покров, о зарождении в стенах русских городов элементов нового мировоззрения. По своему социальному содержанию ересь стригольников в основе своей была ересью посадского населения.

С городскими центрами были связаны и другие проявления еретической мысли на Руси в XIV—XV вв. В конце XIV в. в Твери был осужден как еретик бывший тверской епископ *Евфимий Вислень*. О взглядах Евфимия источники сообщают лишь, что он воздвиг «мятеж и бурю на церковь, яже не приемлет божественая и апостольская церковь»⁷⁵. Очевидно, содержание ереси Евфимия составляла критика института церкви.

Большой интерес для истории русской философской мысли имеют воззрения другого еретика — *Маркиана*, осужденного в Ростове также в конце XIV в.

Ересь Маркиана представляла собой проявление на Руси антитринитаризма. Источники ставили в заслугу обличителю Маркиана, ростовскому епископу Иакову, что он «проповедавая единому благочестивно троица существо многобожественую леств искоренения еси». Если вспомнить, что на Западе наиболее крайний представитель номиналистической критики догмата троицы — Росцелин учил, что три лица троицы едины лишь по могуществу, а по своей природе — это три вещи, три субстанции, которые правильно называть «тремя богами»⁷⁶, то невольно приходит мысль, не являются ли слова об искоренении Иаковом «многобожественной лести» указанием на то, что существо антитринитаризма Маркиана составляло разделение троицы на три независимые субстанции? А это означало бы, что антитринитаризм Маркиана по духу близок учениям номиналистов, отрицавших реальность общего и его присутствие в единичном.

Маркиан выступал также против «образа Христа»; по-видимому, он критиковал с позиций рационализма церковное учение о двух природах Христа — божественной и человеческой. Судя по обвинению в «армяноверии», Маркиан признавал лишь одну божественную природу Христа. (Это признание составляло, согласно представлениям церковников, одно из основных положений «армянской ереси».)

Выступление Маркиана против основного догмата христианской религии свидетельствовало о дальнейшем развитии вольнодумства, опасного для церкви. И не случайно именно в это

⁷⁵ Цит. по кн.: А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в., стр. 155.

⁷⁶ О. В. Трахтенберг. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, стр. 34—35.

время в Ростове известный писатель *Епифаний Премудрый* выступает с апологией тринитарности. В «Житии Сергия Радонежского» он развивает своеобразную философию, согласно которой в основе всех событий ветхозаветной и новозаветной истории лежит тройственное начало, источником же тричисленности, имеющей у Епифания универсальное значение («...тричисленное всему добру начало...»), является троичность самого божества⁷⁷.

Епифаний Премудрый стремился к осмыслению догмата троицы, прибегая для этого к средствам, живо напоминающим о схоластических построениях философов западного средневековья. Его теорию можно считать одним из первых предисточков схоластики на русской почве. Однако и взгляды Епифания не выходили за рамки ортодоксального православия,

В конце XV—первой половине XVI в. городская культура Руси начала приобретать некоторые черты, характерные для городской культуры позднего средневековья: увеличивается количество чисто светских литературных памятников, усиливается и интерес к «мирской премудрости» в целом. С общим подъемом городской культуры этого периода теснейшим образом связана новгородско-московская ересь, получившая в историографии (под влиянием сочинений «обличителей ереси») тенденциозное и фактически неверное название «ереси жидовствующих»⁷⁸.

Еретическое движение имело две ветви: новгородскую и московскую. Новгородская ересь, участниками которой были почти исключительно представители «плебейской части духовенства», была типичной городской ересью; в московском еретическом движении участвовали лица, связанные с государственным аппаратом (в том числе дьяк Федор Курицын, крупнейший дипломат того времени, а наряду с ним — сноха Ивана III Елена, пытавшаяся, по-видимому, использовать ересь в борьбе за престолонаследие).

Еретическое движение по своему социальному составу не было однородным, и отдельные его положения привлекали к себе различные общественные прослойки. В целом ересь представляла собой довольно широкое движение, направленное против господствующей церкви.

⁷⁷ См.: Памятники древней письменности и искусства, вып. 58. СПб., 1885, стр. 17—18; см. также: А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в., стр. 160—161.

⁷⁸ Главный противник еретиков Иосиф Волоцкий утверждал в своем сочинении, написанном в начале XVI в., после поражения ереси, что она была будто бы занесена в Новгород евреем Схария, прибывшим туда в свите киевского князя (вассала Литвы) Михаила Омельковича (в более ранних источниках имя Схарии не упоминается).

Исследование философских воззрений представителей новгородско-московской ереси наталкивается на ряд трудностей: от новгородских еретиков не осталось собственных сочинений — дошел только список книг, бывших в их распоряжении. Лучше сохранилось наследство московских еретиков — несколько оригинальных сочинений, а также переписанные ими рукописи. Для характеристики идейного содержания новгородско-московской ереси исследователю приходится поэтому обращаться в большей степени к полемическим сочинениям противников ереси.

Список книг, которые у новгородских еретиков «все есть», был составлен одним из главных обличителей ереси, новгородским архиепископом *Геннадием*, весьма обеспокоенным образованностью своих противников. В этом списке, наряду с библейскими книгами и памятниками церковно-полемической литературы (например, «Слово» болгарского писателя Козьмы Пресвитера против ереси богомилов, сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита), были книги и светского содержания: «Шестокрыл», «Менандр» и «Логика».

Перечень литературы свидетельствует о том, что интересы еретиков выходили за рамки обычной церковной учености того времени. «Менандр», или «Менандра мудрого разуми», — это сборник изречений, заимствованных из комедий Менандра, знаменитого афинского драматурга IV в. В них прославлялся разум как величайшее богатство человека, говорилось о необходимости ценить человеческую мудрость. «Велико есть богатство человеку ум», «Всегда благо и более всего человеку мудрость», «Ум наш комуждо в бога место»⁷⁹.

«Логика», бывшая у новгородских еретиков, — компилятивный сборник, состоящий из сочинения по логике еврейского ученого XII—начала XIII в. Моисея Маймонида и философского трактата арабского ученого XI—начала XII в. аль-Газали (в русской транскрипции — «Авиасафа») ⁸⁰. Трактат аль-Газали, противника материалистических тенденций в философии Ибн-Сины (Авиценны) и Ибн-Рошда (Аверроэса), затрагивал важнейшие философские и научные проблемы; независимо от воли автора, он знакомил средневековых читателей с античным материализмом ⁸¹.

Основные положения «Логики» излагались по Аристотелю, которого переводчик называл «великим», «главой, всем филосо-

⁷⁹ Цит. по кн.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, стр. 143.

⁸⁰ См.: А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв. Библиографич. материалы. СПб., 1903.

⁸¹ См.: Г. Лей. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962, стр. 129—143.

фам». В книге отмечалось большое значение логики для познания истины и лжи, для достижения мудрости.

Новгородским еретикам был, по-видимому, также известен переводной памятник — «Шестокрыл», пособие по практической астрономии, с которым вел полемику архиепископ Геннадий. Посредством астрономических таблиц «Шестокрыла» можно было вычислить фазы Луны, предсказывать небесные явления. Поэтому «Шестокрыл» попал в разряд «отреченных» книг, как содержащий «звездозрительную прелесть».

Полемика по религиозно-догматическим вопросам между еретиками и их противниками свидетельствует о том, что наиболее характерной чертой мировоззрения новгородско-московских еретиков (как и их предшественников-стригольников) был рационализм, который выражался в стремлении устранить противоречащие разуму и логически абсурдные элементы религии. Новгородские еретики с позиций рационализма критиковали догмат о троице. Они напоминали о том, что, согласно богословским авторитетам, троица «телесными очами не зрима» и поэтому ее иконные изображения абсурдны. С позиций рационализма критиковали новгородские еретики культ «сотворенных вещей» (икон, креста и т. д.), а московские еретики — монашество.

Критическое отношение к церковной организации и к религиозному культу было связано у представителей ереси не с отрицанием религии вообще, а с пониманием ее как внутренне переживаемой человеком связи с богом, за которую он никакой внешней силе (в том числе и церкви) отчета не дает. Элементы религиозного индивидуализма, характерного для предреформационных и реформационных учений, у новгородско-московских еретиков, несомненно, были: еретики, судя по сообщениям их противников, утверждали, что сам человек есть храм божий, и связывали с этим свое критическое отношение к церковной организации.

Некоторые наиболее радикальные представители ереси доходили до отрицания загробной жизни, т. е. до утверждений атеистического характера. «А что то царствие небесное? А что то второе пришествие? А что то воскресение мертвых? Ничего того неть, — умерл кто ин, то умер, по та места и был!»⁸², — так, по словам его противников, утверждал митрополит Зосима, которого причисляли к еретикам.

У нас нет никаких оснований понимать эти слова Зосимы как отрицание только «воскресения тел», оставляющее открытым вопрос о бессмертии души. В словах митрополита (если, конечно,

⁸² Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, стр. 472—473.

они верно переданы его противниками) нет никакого дуализма, противопоставления судьбы души и тела; напротив, Зосима подчеркивает, что смерть человека полностью оканчивает его существование: «Умерл кто ин, то умер, по та места и был!»⁸³

Большое значение для понимания философских взглядов еретиков имеют сочинения московских еретиков «Лаодикийское послание» Федора Курицына и анонимное «Написание о грамоте». В них выражен новый взгляд на человеческую личность и ее назначение, подрывающий церковные представления о человеке как смиренном рабе божием, утверждаются свобода и независимость человеческой личности, ее значимость. Нравственная свобода, познавательная сила человека понимаются еретиками как «самовластие» человека.

«Лаодикийское послание» начинается словами: «Душа самовластна, заграда ей вера...»

Курицын не порывал с религиозным мировоззрением, объявляя веру «заградой» души. Это утверждение имело тот смысл, что душа самовластна под защитой веры.

В «Написании о грамоте» исходным принципом является также признание самовластия человека, но самовластие заключено в уме, а не в душе. Автор пишет, что бог наградил человека умом, им он должен руководствоваться в жизни («да умом вся совершает»), от ума зависит, какой жизненный путь избрет человек: путь ли добродетельной жизни и знания или путь «злости» и невежества. Автор отождествляет добродетель и знание, пороки («злобу») и невежество. Он восхищается силой человека, его умом, способностью познания. Развивая эту мысль, автор объявляет воплощением самовластия «грамоту», т. е. образованность, знание: «Грамота есть самовластие, умного волное разумение»⁸⁴. При помощи грамоты человек познает прошлое, может познать и «исправить» настоящее; разум позволяет предвидеть будущее, постичь «ведомые» и «неведомые» тайны мира. «Все грамотою известуется, понеже есть грамота есть толь угодна мудрость многа, учение богоблаженное, изяществу навикновенье, невежество искоренение... Грамота есть ведома и неведомых тайне откровение, неразумию разрешение, истине освобождение. Грамота есть бывшим и минувшим и забвение воспоминание и пометование, настоящим же бывающим и пребывающим

⁸³ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, стр. 473.

⁸⁴ Н. В. Ягич. Рассуждение южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. В сб.: Исследования по русскому языку, т. I. СПб., 1885—1895, стр. 651; ср.: А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV—начале XVI в., стр. 74—77, 342—344.

предложения и разум и исправления, грядущим и будущим и последним предзрение, извещение и наказание»⁸⁵.

Такая же высокая оценка знания, науки содержится в «Лаодикийском послании»:

«Пророк его наука.
Наука преблагенна есть.
Сею приходим в страх божий начало
добродетелям»⁸⁶.

Таким образом, идея самовластия человека, и в особенности просвещенного человека, овладевшего грамотой, была одной из основных в еретическом учении. Еретики понимали ее шире, чем это допускал обычный христианский индетерминизм, выводивший из свободы воли ответственность человека за грехи.

В общественной мысли конца XV в. эта идея была тесно связана с решением социально-политических проблем. В один из сборников, составленных современником московских еретиков *Евфросином*, был включен рассказ о мудром человеке-звере Китоврасе. На вопрос, что прекраснее всего на свете, Китоврас отвечает: «Всего естьлучши своя воля». В сборнике был помещен и другой, не известный по иным источникам рассказ о стране блаженных, где нет «ни царя, ни купли, ни продажи, ни свару, ни боя, ни зависти, ни велможь, ни татбы...»⁸⁷.

Идея самовластия имела определенную связь с социальными воззрениями еретиков. Как новгородские, так и московские еретики уделяли большое внимание вопросам общественной жизни.

Новгородско-московская ересь не была враждебна великокняжеской власти: новгородские еретики, протестовавшие против засилия в церкви «бояр», берущих «посулы» даже у митрополита, поддерживали Ивана III в его борьбе за Новгород; среди московских еретиков были ближайшие сподвижники великого князя. Но еретики видели, что и под великокняжеской властью на Руси господствует социальное неравенство. С горечью они указывали, что одни «множатся в куплях», а другие «оскудевают»; одни «весеются в богатстве», а другие «в нищете страждут»⁸⁸. Вероятно, такие настроения среди еретиков сыграли известную роль в том,

⁸⁵ Цит. по кн.: А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в., стр. 343.

⁸⁶ Цит. по кн.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, стр. 176.

⁸⁷ Я. С. Лурье. Литературная и культурно-просветительная деятельность Евфросина в конце XV в. ТОДРЛ, т. XVII. М.—Л., 1961, стр. 159, 163.

⁸⁸ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, стр. 355, 408.

что великокняжеская власть после некоторых колебаний выступила против ереси и расправилась с ее участниками.

После жестокой расправы, учиненной над еретиками в 1504 г. в Москве и Новгороде, еретическое движение на некоторое время ослабевает. Однако в середине XVI в. были раскрыты и подверглись преследованию новые ереси — служилого человека *Матвея Башкина* и холопа *Феодосия Косого*. Никаких сочинений еретиков XVI в. в нашем распоряжении нет, но даже сохранившиеся сочинения их противников свидетельствуют о том, что эти ереси были значительным явлением в развитии русской общественной мысли и выдвигали новые философские проблемы.

Несмотря на свое дворянское происхождение, Матвей Башкин объективно отражал идеологию городской оппозиции. Во взглядах Феодосия Косого обнаруживаются некоторые элементы плебейской ереси⁸⁹. Характер еретических выступлений Башкина и Косого предопределил судьбу самих еретиков. Башкин был осужден церковным собором и заточен в Волоколамский монастырь; заточен в монастырь был и Феодосий Косой, бежавший оттуда в Литву и там продолжавший проповедовать свои воззрения.

Взгляды еретиков середины XVI в. имели много общего с новгородско-московской ересью: они также отрицали церковное «предание», церковные институты, иконопочитание. Как и еретики XV в., Косой (возможно, также и Башкин) был противником церковного догмата о троице — догмата, постоянно вызывающего возражения со стороны представителей еретических движений.

О философских воззрениях наиболее радикального из русских еретиков, холопа Феодосия Косого, дают возможность судить полемические сочинения его главного «обличителя», монаха Зиновия Отенского. Если обвинение в безбожии, которое выдвигал Зиновий против Феодосия Косого, было, по-видимому, безосновательным, то какие-то элементы стихийного материализма в учении Косого, по всей вероятности, присутствовали — иначе Зиновию не приходилось бы выдвигать против них развернутую контраргументацию.

Свое опровержение учения Косого Зиновий начал с возражений тем, кто считает мир «несотворенным», «безначальным» и «самобытным» и следует гипократовой теории «четырех стихий». Зиновий Отенский ставил в вину Феодосию Косому те самые взгляды, которые византийские церковные писатели опровергали как взгляды Демокрита, Фалеса и других материалистов древности. Косой, по словам Зиновия, учил, что живые существа

⁸⁹ См.: А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники, стр. 181—182, 211—212,

самобытны или возникли из воздуха — «самобытно было или от воздуха рождено животное родоначальных искони», что человек ничем не отличается от «птиц небесных, и зверей, и львов, и слонов великих» — он так же рождается и умирает, как эти животные. Он говорил, что и до и после пришествия Христа человек был и остался смертным, что жизнеспособность человека обусловлена здоровьем или нездоровьем его организма⁹⁰. С этим была связана, в частности, и пропаганда Косого против церковного аскетизма, в которой Зиновий Отенский видел явное выражение «еллинства», «эпикурейства». Выступая против поклонения святым, Косой именовал его культом мертвых: «Божию честь на мертвых возложища, нарекше их святыми..., и молятся мертвым человеком..., мертвым церкви создавше, припадают к ним и на помощь призывают мертвецов...»⁹¹

Значительно дальше еретиков конца XV в. пошли еретики середины XVI в. и в своих социальных воззрениях. Служилый человек Башкин видел в евангельской проповеди «любви к ближнему» неопровержимый аргумент против владения «христовыми рабами» и поэтому «изодрал» бывшие у него кабальные грамоты. Холоп Феодосий Косой объявлял всех людей равными перед богом, независимо от их происхождения или исповедания: «Вси людие едино суть у бога, и татарове и немцы и прочие языцы». «Никому так не открылася истина, яко же нам открылася», — заявлял Феодосий. Он проповедовал неповиновение светским и духовным властям: «Не подобает же повиноватися влаstem и попом»⁹².

Разгром новгородско-московской ереси в начале XVI в. и расправа над Башкиным и Косым в середине XVI в. не могли помешать обсуждению в обществе тех философских вопросов, которые были подняты еретиками. Еретические движения оставили глубокий след в истории русской общественной мысли, оказав известное влияние и на философские воззрения непосредственных противников ереси. Возражая еретикам, «обличители» не могли ограничиться только ссылкой на авторитет, а принуждены были прибегать к логике, к рациональному объяснению. Такое соединение логики с богословием в трудах «обличителей» ереси было весьма знаменательным: оно дает основание видеть в русских «обличителях» конца XV в. представителей направления, которое при всем своем своеобразии может быть сопоставлено с западной

⁹⁰ См.: Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инокa Зиновия (прилож. к журн. «Православный собеседник»). Казань, 1863, стр. 53—56, 263, 277.

⁹¹ Там же, стр. 413, 438.

⁹² Зиновий Отенский. Послание многословное. М., 1880, стр. 143, 145.

схоластикой. Как и западные средневековые схоласты, русские «обличители» понимали необходимость распространения некоторых видов научных знаний (школьного образования, логики, грамматики и т. д.). Этим определялась в первую очередь деятельность литературно-переводческого кружка, который был связан с новгородским архиепископом Геннадием. В своем послании к митрополиту Симону Геннадий настаивал на создании училищ для духовенства.

По своим социальным воззрениям «обличители» противостояли еретикам, были носителями феодально-религиозной идеологии. Отвергая попытки еретиков рассуждать о том, «яже бог не повелел», они считали феодальный строй идеальной формой общественных отношений: «Пастырь же церковный за господина своего временного молиться должен есть, господин же пастыря своего с вещми церковными защищать должен есть, селянин же тружатиися и питать обоих»⁹³. Но вместе с тем в конце XV в. крупные церковные феодалы находились в серьезных противоречиях с великокняжеской властью, стремившейся к секуляризации церковных земель и поддерживавшей еретиков. Их идеолог *Иосиф Волоцкий* и его сподвижники впервые высказали мысль о законности сопротивления великокняжеской власти в случае ее отступления от христианской веры и морали⁹⁴.

Отношение Иосифа Волоцкого и его ближайших последователей к великокняжеской власти изменилось после расправы ее в начале XVI в. над еретиками и отказа от секуляризационных планов. В поздних сочинениях волоколамского игумена (послания Василию III, пространная редакция «Просветителя») ⁹⁵ большое место занимает мысль о божественном происхождении царской власти, заимствованная Иосифом у византийского писателя VI в. Агапита: царь обязан защищать церковь, но при этом условии и церковь должна чтить царскую власть. После перехода в 1507 г. Волоколамского монастыря под патронат Василия III противники Иосифа обвинили его даже в том, что он стал «дворянином» (служилым феодалом) великого князя.

Преемник Иосифа — игумен Волоколамского монастыря, впоследствии митрополит всея Руси *Даниил*, был последовательным сторонником великокняжеской власти. Плодовитый писатель, Даниил оставил ряд поучений на богословские темы, часто переключи-

⁹³ Слово кратко в защиту монастырских имуществ. С предисл. А. Д. Григорьева. В кн.: Чтения ОИДР, 1902, кн. II, отд. II, стр. 43.

⁹⁴ См.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, стр. 348.

⁹⁵ В «Просветитель», или «Книгу на новгородских еретиков», вошел ряд произведений, ранее написанных Иосифом Волоцким: «Послания иконописца», «Слова», «Сказания»,

кающиеся с философскими вопросам (учение о «промысле божием» и ограниченности человеческой свободы, о «страхе божием» и т. д.). В его сочинениях самостоятельная логическая аргументация занимала сравнительно с противоречивыми «Словами» конца XV в. скромное место. Мало оригинальны были и высказывания Даниила по социальным вопросам. Призывая к полному послушанию «властям Божиим», Даниил направлял свою критику главным образом против нарушителей христианской морали.

Видным представителем официально-религиозного направления русской общественной мысли XVI в. был *Зиновий Отенский*. Он был учеником Максима Грека, однако в своем основном сочинении «Истины показание к вопрошавшим о новом учении» он подверг развернутой и резкой критике нестяжательские высказывания Максима Грека и Вассиана Патрикеева⁹⁶.

Зиновий Отенский был убежденным ортодоксом и решительным противником всякого вольнодумства. Но он уже не мог выступать против своих противников с одними только цитатами из священного писания и святоотеческой литературы — он вынужден был толковать, объяснять «писание» и сочинения тех немногих представителей патристики, которых признавали Феодосий Косой и его сторонники. Отсюда преобладание чисто логической, рассудочной аргументации в его сочинениях. Следуя полемическим приемам Иосифа Волоцкого, Зиновий Отенский развивал те элементы русской схоластики, которые обнаруживаются уже в памятниках конца XV в.

Но сочинения Зиновия Отенского, и в особенности его «Истины показание», содержат и такие элементы, которых не было в «обличительной литературе» предшествующего времени. Своеобразие «Истин показания» заключается в том, что в этом сочинении сознательно ставятся проблемы философского характера. Полемика против еретиков идет в нем прежде всего по философскому вопросу о первопричине мира.

Зиновий стремится опровергнуть материалистические взгляды древних греков на происхождение мира. По его мнению, теория четырех стихий в трактовке античных мыслителей безосновательна: стихии не могут быть началом мира, потому что они враждуют и уничтожают друг друга: «Како же убо сему возможно быти, еже несотворенным быти стихиям, сима елма (если) четыре сия стихия сами себе супротивны и друга другому губительны сущи? Вода бо погубляет огонь и землю, огонь же погубляет паки воду и землю, и студень противится огню и огонь студени»⁹⁷.

⁹⁶ См.: Истины показание к вопрошавшим о новом учении. Сочинение инок Зиновия, стр. 890—901.

⁹⁷ Там же. стр. 65—66.

Но Зиновий стремится согласовать древнегреческую теорию происхождения мира с теологией, поэтому он принимает теорию четырех стихий с оговоркой, что бог начало всего. Он пишет, что «безначальные разумеются стихии», что «безначальный» лишь бог, который является причиной всего сущего, в том числе и стихий.

Материалистической концепции Гиппократы Зиновий противопоставляет прежде всего классический аргумент схоластов: яйцо не могло бы возникнуть без птицы, но и птица не могла бы возникнуть без яйца; следовательно, они восходят к общей первопричине — богу.

Далее, выступая против представления об извечности мира, Зиновий (используя весь арсенал «натурфилософских» знаний, добытый им из «Шестоднева», «Пален» и т. д.) ссылаясь на изменчивость природы, ее подверженность «страстям» (страданиям) и невозможность саморождения⁹⁸.

Русская философская мысль XVI в., таким образом, сделала новый шаг к постановке того вопроса, который, по словам Ф. Энгельса, играл уже «большую роль и в средневековой схоластике» и «вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?»⁹⁹

В развитии философской мысли конца XV—середины XVI в. известную роль сыграло нестяжательство. Нестяжатели были сторонниками частичной реформы церкви на основе ликвидации вотчинных прав монастырей.

Возникновение нестяжательства было связано, с одной стороны, с распространяющейся в обществе критикой экономической деятельности церкви, а с другой — с борьбой внутри господствующего класса феодалов за землю и рабочие руки. Выступления еретиков, раздающиеся из разных общественных кругов голоса, обличающие церковь за стяжательство, за упадок нравственности духовенства, — все это побуждало наиболее дальновидных представителей духовенства ставить вопрос о необходимости устранения самых вопиющих пороков церкви и в первую очередь ее вотчинных прав. Для светских же феодалов монастырские вотчины являлись лакомым куском, который они стремились заполучить в свои руки. Вот почему, возникнув в среде духовенства, надеявшегося поднять авторитет церкви путем ее исправления, нестяжательство получило затем отклик среди различных слоев класса феодалов, заинтересованных в ликвидации монастырского

⁹⁸ См.: Истинны показание к вопросившим о новом учении..., стр. 52—70; ср.: Ф. Калугин. Зиновий инок Отенский и его богословско-полюмические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894, стр. 131—141.

⁹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 283.

землевладения, в том числе среди боярства. В отдельные периоды нестяжательство использовалось великокняжеской властью для идеологического обоснования ее секуляризационных планов.

Нестяжательство включало два направления. Одно из них, представленное Нилом Сорским и Артемием Троицким, можно определить как духовное; другое, наиболее видными сторонниками которого были Вассиан Патрикеев и Максим Грек, — как политическое, обличительное. Оба направления различались не по конечной цели, которую ставили перед собой их представители, — конечной целью всех нестяжателей являлась ликвидация вотчинных прав монастырей, — а по тем путям и средствам, при помощи которых они мыслили себе достижение этой цели. Сторонники первого направления связывали исправление монашества, искоренение духа стяжания с личным самоусовершенствованием иноков; сторонники второго — с политическими мероприятиями, в первую очередь с секуляризацией монастырских земель (к секуляризации призывал Вассиан Патрикеев).

Первым крупным представителем нестяжательства был *Нил Сорский* (1433—1508). Выходец из служилой московской семьи, Нил Сорский вскоре после пострижения в монахи совершил путешествие на Афон — центр православного монашества и религиозно-философской мысли Византии. По возвращении он основал скит на реке Соре, недалеко от Кирилло-Белозерского монастыря.

Нилу Сорскому принадлежат «Предание», «Устав» и несколько «Посланий», в которых он рассматривает религиозно-правственные вопросы. Требования реформы монастырского быта в своих сочинениях Нил Сорский прямо не выдвигает, но его отрицательное отношение к вотчинным правам монастырей выражено в них достаточно определенно: оно сказывается и в утверждении, что иноки должны кормиться «от праведных трудов своего рукоделия и работы», и в словах — «стяжания же, иже по насилию от чужих трудов събираема... несть нам на ползу», и в признании скитов наилучшей формой организации монашества¹⁰⁰. Глубокое убеждение в том, что монахи не имеют права на «чужие труды», позволило Нилу Сорскому на соборе 1503 г., где рассматривался вопрос о секуляризации церковных земель, выступить с отрицанием вотчинных прав монастырей: «...и нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием...»¹⁰¹.

¹⁰⁰ См.: Нила Сорского предание и устав. СПб., 1912, стр. 5—6, 87—90.

¹⁰¹ Письмо о нелюбках. В кн.: Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959, Прилож., стр. 367.

Для истории философии учение Нила Сорского интересно своим психологизмом и сенсуалистическими тенденциями. Основная тема сочинений Нила Сорского — нравственное самоусовершенствование иноков. С большой психологической тонкостью он рисует внутренний мир человека, показывая возникновение и развитие страстей и пути борьбы с ними.

В развитии страсти Нил отмечает пять периодов. Первый — «прилог» — простое впечатление, невольное чувство, вызванное воздействием какого-либо предмета; поскольку прилог возникает под влиянием окружающего, независимо от воли и желания человека, постольку человек не несет за него ответственности. На основе прилога появляется «сочетание» — известное внимание к возникшей мысли, к явившемуся чувству; от прилога сочетание отличается присутствием зачатка воли: человек может пресечь, но не пресекает зародившиеся мысли и чувства. Начало страстного увлечения, когда человек почти готов следовать пробудившемуся желанию, есть «сложение». За сложением наступает «пленение» — подчинение возникшей мысли или чувству, следование им. Но пленение, так же как и предшествующие состояния, является более или менее временным. Лишь когда чувство укореняется в человеке, входит «во нрав» его, тогда образуется страсть. Для борьбы со страстями существуют, согласно учению Нила, два главных средства: «отсечение прилога» — уничтожение страсти в самом зародыше и «умная молитва» — внутреннее сосредоточение, молитва сердцем, во время которой человек вступает в соединение с богом¹⁰².

Основу учения Нила Сорского составлял религиозный индивидуализм. Центр религии он переносил с внешней, обрядовой стороны ее во внутренний мир человека. С религиозным индивидуализмом был связан и интерес Нила Сорского к теоретико-познавательным вопросам. Анализируя возникновение и развитие страстей, Нил Сорский проявил интерес к источникам человеческих чувств и мыслей. Он приближался к сенсуализму, считая источниками мыслей и чувств ощущения, возникающие под воздействием внешнего мира, независимого от человека. Но, отправляясь на первых ступенях своего учения от положений, близких к сенсуализму, Нил Сорский приходит затем к мистике: апофеозом его учения является призыв к «умной молитве», делающей возможным «совокупление» человека с богом.

В своих религиозно-философских воззрениях Нил Сорский испытал значительное влияние византийской философии, с которой он имел возможность познакомиться во время своего пребывания на Афоне. Нил Сорский испытал влияние как крупнейших

¹⁰² См.: Нила Сорского предание и устав, стр. 11—62.

византийских писателей — исихастов — Григория Синаита и Григория Паламы, признававших возможность познания сверхъестественного и проповедовавших идеи экстатического слияния человека с богом, так и более ранних византийских писателей аскетически-созерцательного направления — Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и др. От своих литературных предшественников Нил Сорский воспринял психологизм, учение о борьбе со «страстными помыслами», идеи внутреннего самоусовершенствования и «умной молитвы». Но крайности византийского мистицизма Нилу Сорскому были чужды: в его сочинениях основное место занимает не столько учение об экстатическом слиянии человека с богом, сколько анализ возникновения человеческих страстей и борьбы с ними.

Наряду с вниманием к внутреннему миру человека для Нила Сорского характерно стремление постигнуть «разум божественных писаний». Очевидно, он считал необходимым проникновение в духовную сущность религии, осмысление вопросов веры. Но это убеждение не сопровождалось у него критикой доктрины православия. Знаменитое изречение Нила — «писание многа, но не вся божественна суть» — означало, по-видимому, призыв не смешивать каноническую литературу с апокрифической и всевозможными истолкованиями христианства, отклоняющимися от догмы.

Продолжателем идей Нила Сорского явился *Артемий Троицкий*. Выходец из Заволжья, Артемий в 1551 г. был поставлен в игумены Троице-Сергиева монастыря. После отклонения плана секуляризации на Стоглавом соборе иосифлянское руководство русской церковью добилось осуждения Артемия и ссылки его в Соловецкий монастырь, откуда он бежал в Литву, где провел остаток своей жизни.

Относясь отрицательно к вотчинным правам монастырей и считая наиболее правильной формой организации монашества скиты, Артемий, как и Нил Сорский, в своих произведениях прямо не выдвигал требования секуляризации монастырских земель. Вслед за Нилом Сорским он сосредоточивал внимание на нравственном самоусовершенствовании и духовной стороне религии. Постоянно напоминая о необходимости руководствоваться «разумом божественных писаний», он равнодушно относился к вопросам обрядности, допуская отступления от нее. Артемий снисходительно относился к ересям, попыткам переосмыслить или поставить под сомнение общепринятые положения религии. Ересь Башкина он считал простым «ребячеством»¹⁰³.

¹⁰³ Соборная грамота о заточении Артемия. В кн.: Акты Археографической экспедиции, т. I, стр. 253.

Характерной чертой мировоззрения Артемия, так же как и Нила Сорского, являлся религиозный индивидуализм, подчеркивание значения (в религиозном духовном плане) человеческой личности. Однако, развивая тему личного усовершенствования, Артемий упор делал не на внутренней борьбе со «страстными помыслами», а на поведении человека, его делах, считая главным соблюдение в повседневной жизни «заповедей господних». В связи с этим тонкий психологизм Нила Сорского Артемию был чужд. Отсутствует у него и струя мистицизма, свойственная Нилу Сорскому и нашедшая свое выражение в учении об «умной молитве».

С религиозным индивидуализмом Артемия связано было, по-видимому, отрицание заукойных молитв для лиц, «которые жили растленным житьем и людей грабили»,¹⁰⁴ — их никакие панихиды не спасут. Очевидно, в основе этого утверждения лежали признание активного характера человеческой личности, убеждение в личной ответственности человека перед богом.

Известный интерес представляет высказывание Артемия о зависимости духовного начала от материального: «Понеже вся духовная от телесных ражаются, якоже от нага зерна клас тако бо предваряют духовных всегда телесная...»¹⁰⁵, хотя оно и не получило у Артемия дальнейшего развития.

Артемий утверждал, что никто не рождается с «разумом», знаниями, но приобретает их в процессе жизни, учения. Поэтому нужно учиться до самой смерти. «Никтоже бо с разумом родися когда, но учитися всякому словеси надлежит нужна»¹⁰⁶. Правда, говоря о необходимости учения, Артемий имел в виду познание «разума божественных писаний», самостоятельное изучение человеком религиозной литературы. Он резко осуждал духовных лиц, утверждавших, что «грех простым чести апостол и еуангелие»¹⁰⁷. Вопрос об учении как источнике знаний Артемий рассматривал, таким образом, с религиозных позиций. Однако его призыв к книжному учению способствовал распространению грамотности и пробуждению самостоятельной мысли в широких слоях русского общества.

Второе направление нестяжательства ведет начало от *Вассиана Патрикеева*. Вассиан, в миру князь Василий Иванович Патрикеев, принадлежал к знатной боярской семье. В 1499 г., по-видимому, за участие в борьбе вокруг престолонаследия он попал в опалу и был пострижен в монахи в Кирилло-Белозерском монастыре, где стал учеником Нила Сорского. Около 1509 г.

¹⁰⁴ Соборная грамота о заточении Артемия, стр. 252.

¹⁰⁵ Послания Артемия. РИБ, т. IV. СПб., 1878, стлб. 1445.

¹⁰⁶ Там же, стлб. 1437.

¹⁰⁷ Там же, стлб. 1383—1384, 1434—1435.

он был возвращен из ссылки в Москву, где занял влиятельное положение при дворе Василия III. Публицистическая деятельность Вассиана давала необходимое идеологическое обоснование политике ограничения вотчинных прав монастырей, проводившейся правительством Василия III. В 1531 г. иосифлянское руководство русской церковью добилося осуждения Вассиана соборным судом. На суде Вассиан был обвинен, в частности, в признании «еллинских мудрецов» Платона и Аристотеля. Хотя в сочинениях Вассиана не упоминаются имена «еллинских мудрецов», но поскольку его учение включало элементы рационализма и критицизма, то представителями господствующей церкви это расценивалось как проявление «светской мудрости», связанной с традицией античной философии.

В своих произведениях Вассиан яркими красками рисует стяжательскую деятельность монахов, стремившихся всякими правдами и неправдами приобрести «деревнишку или сребришко», подвергавших крестьян нещадной эксплуатации: «Мы же единиче сребролюбием и несытостью побеждены, — пишет Вассиан о монахах, — живущаа братиа наша убогиа в селех наших различным образом оскорбляем... их же егда не возмогуть отдати лихвы, от имений их обнажиком без милости, коровку их и лошадку отъемше, самех же с женами и детьми далече от своих предел, аки скверных отгнахом...»¹⁰⁸ Обличения Вассиана имели большое общественное звучание, ибо они срывали с церкви маску христианского благочестия, показывали ее хищную эксплуататорскую сущность.

Стремясь добиться секуляризации церковных земель, Вассиан задумал создать новую «Кормчую книгу» (свод церковных законов), подкрепляющую авторитетом «святых правил» его тезис о том, что вотчинные права монастырей являются отступлением от их первоначальной нестяжательности. Чтобы доказать, что «Кормчая книга», признававшаяся русской церковью, была «противна» Евангелию и жизни «святых отцов», Вассиан предпринимает большую работу по критике ее текста, сверке его с источниками и осмыслению встречающихся в них терминов.

Вассиан осмелился «развратить на свой разум», говоря словами митрополита Даниила, не только «святые правила» «Кормчей книги». Объектом его критики стал и текст Толкового евангелия. Эта критика была связана со взглядами Вассиана на Христа; он признавал лишь одну божественную природу Христа и утверждал нетленность его плоти. Воззрения Вассиана представ-

¹⁰⁸ Слово ответно Вассиана Патрикеева. В кн.: Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960, стр. 257—258.

ляли собой одно из проявлений рационалистической критики церковного догмата о двух природах Христа.

К нестяжателям второго направления близок был крупный деятель русской культуры XVI в. *Максим Грек*. Урожденный Михаил Триволис, принадлежащий к знатной греческой семье города Арта, он провел молодость в Италии, где слушал проповеди Савонаролы и в то же время общался с такими видными гуманистами, как Иоанн Ласкарис, Пико делла Мирандола-племянник, известный издатель античных авторов Альд Мануций и др. Одно время он подпал под влияние католичества и вступил в орден доминиканцев; позже принял православие.

В 1518 г. Максим Грек прибыл в Москву, куда был вызван для перевода и исправления богослужебных книг. Переводческая деятельность Максима Грека в России вскоре переросла в многообразную деятельность писателя-публициста, касавшегося широкого круга вопросов религиозной и общественной жизни. В 1525 и 1531 гг. Максим Грек дважды был судим соборным судом, приговорен к заключению, в котором пробыл до 1551 г.; вскоре после своего освобождения он умер.

В обширном публицистическом наследии Максима Грека значительное место занимают вопросы церковной жизни. С большой обличительной силой Максим Грек бичует роскошь и пышность высшего духовенства, сытую и праздную жизнь монахов, «сладкая пища и прохлада» которых создавались «потом подручных... селян». Он рисует картины бедственного положения монастырских крестьян: обремененные изнурительным трудом, разоряемые непомерными оброками и ростовщичеством, они «во скудосте и нищете всегда пребывают, ниже ржаного хлеба чиста ядуще, многажды же и без соли от последния нищеты»¹⁰⁹. Резкие выступления Максима Грека против стяжательской деятельности церкви, критика вотчинного быта монастырей явились одной из главных причин осуждения его соборным судом. Острой критике подвергал Максим Грек произвол властей: взяточничество и лихоимство наместников, творивших неправый суд, их жестокость по отношению к бедным и убогим. Его политическим идеалом была царская власть, сотрудничающая со всеми основными политическими силами общества — духовенством, боярством, дворянством, поддерживающая твердый порядок в стране.

В вопросах религиозно-философских Максим Грек придерживался ортодоксальных позиций. Пытаясь определить значение и задачи философии, он писал, что философия священна потому, что она о боге, его правде и промысле «прилежнейше повествует..., целомудрие же и мудрость и кротость хвалит... гра-

¹⁰⁹ Сочинения Максима Грека, ч. II. Казань, 1860, стр. 130—132.

жданство составляет... всяку добродетель и благодать вводит во всем свете»¹¹⁰. Задачи философии Максим Грек понимал, таким образом, в духе средневекового богословия как религиозно-этические.

От древних философов он советовал заимствовать только то, что способствовало бы утверждению благочестия и христианской веры. Следуя этой установке, из античных философов Максим Грек выше всех ставил Платона, называя его «внешних философ верховный»¹¹¹. Максим Грек написал специальное сочинение, посвященное Платону. В этом сочинении он использует его произведение «Законы», в котором Платон выступал с апологией государства, придавая ему теократический характер, а также диалоги «Горгий» и «Федон», проникнутые идеей бессмертия души и мыслью о плоти как темнице души. Но и эти идеи Платона Максим Грек подверг переработке, укладывая их в русло догматического христианского мировоззрения¹¹². Наряду с обращением к самому Платону, Максим Грек использовал его учение уже в готовой христианизированной обработке неоплатоников, оказавших на него значительное влияние. Воздействию неоплатонизма Максим Грек в значительной степени обязан своим утверждением «духовной свободы» и отклонениями от внешне обрядового понимания веры.

К Аристотелю, учение которого включало элементы материализма, Максим Грек относился отрицательно. Он считал, что философия Аристотеля, в частности его учение о силлогизмах, подрывает христианскую религию, так как дает возможность логического опровержения религиозных догматов.

Но вместе с тем Максим Грек сам использовал средневековую логику. Так, доказывая достоверность писания, он ссылается на логический закон противоречия: писание достоверно, «если оно само с собой во всем согласно и ни в чем себе не противоречит»¹¹³.

Проблему свободы воли человека Максим Грек решал в духе христианского вероучения. Признавая человеческую волю свободной, он распространял эту свободу лишь на возможность выбора между добром и злом. Такая чисто этическая постановка проблемы свободы воли давала необходимое идейное обоснование церковному учению об ответственности человека за грехи¹¹⁴.

Представляют интерес высказывания Максима Грека о «воспитании разума». Человеческий разум он сравнивает с воском

¹¹⁰ Сочинения Максима Грека, ч. I. Казань, 1859, стр. 356.

¹¹¹ Там же, стр. 354.

¹¹² См.: Сочинения Максима Грека о Платоне. «Византийский временник», т. XIV. М., 1958, стр. 172—174.

¹¹³ Сочинения Максима Грека, ч. I, стр. 247.

¹¹⁴ См. там же, стр. 405.

или бумагой, на которых можно написать любые письма¹¹⁵. Согласно представлениям Максима Грека, разум человека, его нравственные понятия не рождаются готовыми, а формируются под влиянием окружающего мира. В этих представлениях налицо элементы сенсуализма, облеченные в религиозную форму.

Несмотря на всю приверженность Максима Грека православной догме, его широкая образованность постоянно сказывается в его произведениях. Сочинения Максима Грека пестрят именами Платона, Аристотеля, Сократа, Гомера и других античных авторов, в них приводятся примеры из античной литературы, истории, мифологии. Литературная деятельность Максима Грека способствовала проникновению в русское общество веяний античной и гуманистической культуры, несмотря на все препоны, ставившиеся православными убеждениями автора.

Религиозно-философские взгляды нестяжателей не были, таким образом, однородными. Рационалистическая и критическая струя у Вассиана Патрикеева, призыв к осмыслению веры у Артемия Троицкого и Нила Сорского, соединенный у последнего с элементами сенсуализма и мистицизма, стремление использовать в религиозных целях философию и, в частности, античную философию и вопреки этому пропаганда идей античной культуры у Максима Грека — таковы противоречивые черты мировоззрения нестяжателей.

Несмотря на всю непоследовательность и противоречивость религиозно-философских воззрений нестяжателей, заключающиеся в них отдельные элементы вольномыслия, особенно в соединении с критикой вотчинных прав монастырей, подготавливали почву для более свободного отношения к религии и церкви. Не случайно учеником Артемия Троицкого был наиболее радикальный из еретиков Древней Руси Феодосий Косой, с похвалой отзывавшийся о сочинениях Вассиана Патрикеева и Максима Грека, направленных против вотчинных прав монастырей¹¹⁶.

4

Значение переводной литературы для развития русской философской мысли в XIV—XVI вв.

В XIV—XVI вв. переводная литература средневековой Руси обогатилась рядом новых сочинений, которых не было в Киевской Руси. Заметно изменился и сам характер переводов. При-

¹¹⁵ См.: Сочинения Максима Грека, ч. II, стр. 165.

¹¹⁶ См.: Истины показание к вопросившим о новом учении..., стр. 890.

менительно к этому времени, в отличие от более ранних веков, можно с большим основанием наметить круг лиц, пользующихся теми или иными переводными сочинениями. Выше уже говорилось о литературе, которую использовали, например, еретики. Для своих целей переводной литературой стали широко пользоваться официальные светские и церковные власти.

Значительное место в религиозно-философской литературе XIV в. на Руси принадлежит «Диоптре», фигурировавшей под русским названием «Зерцало» («книга, глаголемая диоптра, нашим же языком нарицается зеркало») ¹¹⁷. Автором «Диоптры» был Филипп Пустынник, он же Филипп Философ, византийский писатель второй половины XI в. «Диоптра» написана в форме диалога, который ведут между собой душа и плоть (тело).

В «Диоптре» ясно выражена дуалистическая идея о коренном различии души и тела, и ведет это различие к постоянной борьбе между двумя противоположными началами (духовным и телесным) в человеческом существе.

Автор «Диоптры» следует церковным авторитетам, истолковывая дуализм души и тела как частный случай дуализма, господствующего во всем мироздании. По его мнению, бог создал не один, а два мира — «горний» (высший) и «дольний» (низший), т. е. мир мысленный, духовный, и мир чувственный, материальный. Человек же, утверждает в «Диоптре», получил двойную природу, стал одновременно чувственным и мысленным, материальным и духовным, видимым и невидимым, смертным и бессмертным ¹¹⁸.

Однако, когда автор обращается к вопросу о взаимодействии души и тела, в его рассуждениях обнаруживаются противоречия и некоторые отступления от религиозной догматики. Он исходит из положения о теснейшем «союзе», «смешении» духа и плоти в человеческом существе.

Автор «Диоптры» утверждает, что тело и душа создаются вместе через творческий акт бога в момент зачатия человеческого существа. Но отсюда вытекало, что душа не может возникнуть помимо тела, она обязана ему своим существованием. Такой вывод и делается в «Диоптре», когда плоть торжествующе

¹¹⁷ Многочисленные списки «Диоптры» в русских переводах сохранились до наших дней. Древнейший из имеющихся в отделе рукописей Исторического музея списков сочинения Филиппа Пустынника в древнерусской интерпретации датирован 1388 г. и принадлежал Чудову монастырю. Но не исключена возможность появления «Диоптры» на Руси в XII—XIII вв.

¹¹⁸ См.: Диоптра. Рукопись Исторического музея в Москве, № 15, лл. 58, 22 (далее: Диоптра).

заявляет душе: ты во мне образовалась: если бы я не была создана, то не была бы создана и ты вместе со мною¹¹⁹. К тому же, по мнению автора, душа пользуется телом как своим инструментом: ты, — говорит плоть, указывая, насколько нуждается в ней душа, — и «глаголеши языком моим, и слышими ушима, и руками делаеши»¹²⁰. Без тела всякая активность души становится невозможной. Автор особо подчеркивает, что без «помощи» и «содействия» телесной стороны человеческого существа в мире не было бы «добродетелей». Душа раскрывается лишь в поступках человека, осуществляемых благодаря телу.

Однако в своих суждениях автор непоследователен. Пытаясь примирить принципиально несовместимые представления, он спешит оговориться: то, что творится делом и словом, ум делает совместно с телом, а то, что творится только мысленно, ум делает один, без всякого участия тела. Автор пытается подкрепить этот взгляд ссылкой на сновидения, где все виденное воспринимается не физическими, а «умными», духовными глазами, т. е. бестелесно, нематериально.

Из трех «сил» души (разума, гнева и желания) разум рассматривается автором как наиболее важное и существенное свойство души, как ее главный атрибут, «часть ее большая», направляющая всю духовную жизнь человека.

Основу души, или то, что по преимуществу должно быть названо душой, согласно «Диоптре», образует не просто разум, а разум, взятый вместе со «словом», являющимся его неотъемлемой принадлежностью.

Что касается двух других «сил» души — чувства (гнева) и желания (похоти), то они, как утверждается в «Диоптре», зарождаются в органах тела и «примешиваются» к душе «от безсловесных части»¹²¹⁻¹²², т. е. происходят от низшей, материальной стороны человеческого существа и не составляют душу в собственном смысле этого слова и по смерти человека «отъемлются от нея [от души], яко чюжая»¹²³.

Представляет интерес стремление автора связать все основные способности души, включая и разум, с теми или иными материальными органами, видеть в нормальном функционировании этих органов необходимое условие нормального функционирования души¹²⁴. Эта стихийно-материалистическая мысль ужи-

¹¹⁹ Диоптра, л. 20.

¹²⁰ Там же, л. 19.

¹²¹⁻¹²² Там же, лл. 75 об. и 74 об.

¹²³ Там же, л. 74 об.

¹²⁴ См. там же, л. 21.

вается рядом с попытками приписать «словесной части» души какую-то исключительную духовность.

Важным доводом для защиты тезиса о теснейшей связи души с телом служит в «Диоптре» ссылка на тот факт, что душа развивается и деградирует вместе с телом. Только после окончательного созревания тела душа может проявлять свою активность. Когда автор «Диоптры» отрешается от спекуляций о душе и начинает здраво рассуждать, он не противопоставляет душу телу.

Автор «Диоптры» отвергает гипотезу о боге как творце человеческих характеров и страстей, ибо в противном случае человек не несет ответственности за свои поступки, и для воздаяния человеку за праведную или нечестивую жизнь уже не остается места: христианская мораль разрушается. Автору приходится ограничить творческие возможности бога и признать, что индивидуальные характеры формируются без его активного вмешательства. «Самовластие», т. е. свобода воли, коренится, по воззрению «Диоптры», в природе всякого разумного существа: «...всякое бо есть слово словесное самовластно есть»¹²⁵.

В понимании природы вещей «Диоптра» основывается на распространенном в то время учении о четырех мировых стихиях, или элементах, пытаясь примирить это древнее материалистическое учение с библейским мифом о сотворении мира богом. «Четыре стихия великая», — это, по словам автора, то, что «зижитель» (зиждатель, творец) «первое в бытие съставив»¹²⁶, т. е. сотворил. Все предметы, а также человеческое тело есть «стихийское соединение».

Таким образом, с одной стороны, автор «Диоптры» находится во власти установившихся в его время христианских понятий о боге и душе, а с другой, как и у ряда других христианских авторов, — под влиянием научной мысли античной и эллинистической эпохи — в «Диоптре» высказываются некоторые стихийно-материалистические идеи, не согласующиеся с религиозной догмой. Можно полагать, что интерес «Диоптры» для древнерусских читателей заключался не только в ее религиозно-идеалистическом содержании, но и в тех идеях, которые давали возможность для более научного объяснения явлений физической и психической жизни людей.

В конце XIV в. на Руси появились сочинения *Псевдо-Дионисия Ареопагита*. Они были привезены митрополитом Киприаном в копии, собственноручно сделанной им с болгарского перевода, и в дальнейшем многократно переписывались на Руси. В одном

¹²⁵ Там же, л. 64 об.

¹²⁶ Там же, л. 62.

из ареопагитских сочинений, носящем название «О божественных именах», явственно выступают пантеистические тенденции автора. В нем развивается идея, что бог есть и в душах, и в теле, и в небесах, и в земле — во всем. Поэтому материальный мир весь проникнут и наполнен благом, а не злом. Псевдо-Дионисий выступает в противоречие со многими религиозными догматами и, в частности, с учением о теле как греховном начале в человеке и с аскетической проповедью умерщвления плоти. Интерес, проявленный образованными русскими людьми к сочинениям Псевдо-Дионисия, показывает, что идеи последнего находили на Руси благоприятную почву. Сочувственно воспринимал Ареопагита и сам Киприан.

Одним из центров переводческой деятельности на Руси в XV в. был Новгород. Под покровительством архиепископа Геннадия правительственный переводчик (толмач) Дмитрий Герасимов перевел статьи из немецкой библии в полный сборник библейских книг на церковно-славянском языке, составленный Геннадием для борьбы с ересью «жидовствующих». В Москве в этот период был известен переводческой деятельностью дьяк Федор Курицын.

В рукописных сборниках XV в. мы встречаем документы, в которых излагались взгляды на ряд явлений мира и человеческой жизни. С этой стороны интересен один из безымянных сборников библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря, который, будучи частично построен на византийской основе, заключал в себе одновременно статьи и русских авторов того времени. В разделе сборника *«Из матицы златой»*¹²⁷, который называется «О природе», излагаются воззрения византийского богослова и философа Иоанна Дамаскина.

В рукописи этого раздела есть попытка связать явления природы причинной связью, наметить предсказание погоды в зависимости от состояния Солнца и Луны, показать значение «знамений» для мореплавания, земледелия и торговли.

В статье сборника «О величании» рассматриваются этические вопросы в виде «поучения некоего человека верна к духовному брату». Автор поучения осуждает стремление к обогащению любыми путями. Он поясняет, что, гоняясь за богатством, человек поступает так, как будто бы, отогнав от себя мать, принял мачеху. Ее имя — величие, гордость, надменность. Пороки — это как бы дети, порожденные ею.

¹²⁷ См.: Ф. Буслаев. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861, стлб. 683.

Все возраставшая потребность у русских людей в осмысливании окружающего мира стимулировала их интерес к выяснению сложного взаимоотношения отдельных частей мироздания, выявлению причинной зависимости явлений в природе. Об этом свидетельствуют некоторые статьи другого переводного сборника XV в.¹²⁸, созданного безвестными переводчиками, очевидно, также в Кирилло-Белозерском монастыре. В нем зафиксированы интересные наблюдения и рассуждения: «О земном устроении», «О громном устроении и молнии», «О деницах», «О главных знамениях», о составе человеческого тела и его функциях.

Касаясь вопроса о земном «устроении», автор перечисляет существующие представления о земле: «ниж четвероугольна есть, ниж треугольна, ниж паки округла, и устроена есть иайцевидным устроением»¹²⁹. Более правдоподобным кажется автору другое «устроение» земли: «Небо же обращается и ходит под нею непрестанно, и над нею иако видимо. Земля ж висит на воздухе. Посредине небесные правости. Не прикасаясь нигде небесному телу, но отвсяду от небес неприкосновенна елико нас отстоит небо. Тако и под землею от всех стран... земли ж не достойть ни на чем ж ином на воздухе висит. Некоторые же глаголют иако на столпах стоит земля, еж ее несть истина, аще бы на ми столпах земля стояла бы, то где столпы быша водружены были?»¹³⁰, — вопрошает он.

Данная статья сборника важна для характеристики натурфилософской мысли Московской Руси XV в., ибо ее основные положения, развивающие идеи древнегреческого астронома VI в. н. э. Птолемея, противоположны распространенным в это время на Руси взглядам Козьмы Индикоплова¹³¹ по этому же вопросу, а также воззрениям Иоанна Дамаскина на строение вселенной, проводимым в одном из безымянных сборников Кирилло-Белозерского монастыря.

Значительный интерес представляет статья сборника «О громном устроении и молнии». Автора не удовлетворяет библейское толкование грома и молнии, он пытается дать естественнонауч-

¹²⁸ См. там же, стлб. 695—696.

¹²⁹ Там же, стлб. 696.

¹³⁰ Там же, стлб. 697.

¹³¹ Сочинение греческого писателя VI в. Козьмы Индикоплова, впоследствии монаха, — «Христианская топография», по утверждению Т. Райнова («Наука в России XI—XVII вв.». М.—Л., 1940), появилось на Руси в XV в. и пользовалось в XV, XVI и XVII вв. такой большой популярностью, что митрополит Макарий в 1542 г. даже включил творение Козьмы в свои «Четьи-Миней» и тем как бы канонизировал его. Максим Грек также поддерживал космологию Козьмы.

ное толкование грозным силам природы: «Облацы друг со другом сражаемы, грохот испускают огонь, грохот убо есть гром. Огонь же есть молния сего рад не другонцы бывают громов и молния»¹³².

В статье «О главных знамениях», включенной в Белозерский сборник, дается изложение некоторых анатомо-физиологических и психологических представлений. Автор подчеркивает, что человек есть выражение, «знамение» той «лепоты» (красоты, великолепия), которую вложил бог в сотворенный им мир.

Автор поднимает вопрос о пяти чувствах и отмечает, что каждый орган чувств выполняет свою особую функцию и служит для удовлетворения определенной потребности: «И слух имаеь требование... и нос имае ухание на потребу». Периферийные воспринимательные аппараты связаны посредством «жил» с органом «разумной души»¹³³ — мозгом, благодаря чему и осуществляется процесс познания внешнего мира.

В ряд сборников XV в. входила статья «Галиново на Ипократа». Ее популярность может служить еще одним подтверждением того, что философские и естественнонаучные представления формировались на Руси не без влияния стихийно-материалистических теорий античного мира, в частности родоначальника медицины Гиппократ (V в. до н. э.).

Статья «Галиново на Ипократа» содержит краткий пересказ трактата Галена «О природе человека». В ней заметно влияние учения древних материалистов о четырех стихиях, четырех началах, лежащих в основе мира. «Мир, — говорится в статье, — из четырех вещей, огня, воздуха, земли и воды и малый мир — человек, из четырех стихий: крови, мокроты, чермной и черной желчи»¹³⁴.

Автор рассматриваемого произведения пытался свести основные телесные и душевные особенности человеческих возрастов к преобладанию определенной жидкости в организме, т. е. стремился объяснить возрастные явления чисто биологически. Поставив вопрос о четырех возрастах — отрочестве, юношестве, зрелом и старческом, которые переживает человек, автор смену этих возрастов уподобляет смене времен года: отрочество человека напоминает весну в природе; юношеский возраст подобен лету; период возмужалости — начало осеннего увядания организма; старость сравнивается с зимой.

¹³² Ф. Буслаев. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков, стлб. 697.

¹³³ Там же, стлб. 699.

¹³⁴ Л. Ф. Змеев. Русские врачевники. В кн.: Памятники древней письменности, т. CXII. СПб., 1895, стр. 242.

Подобные рассуждения, хотя и носят наивный характер, но одновременно свидетельствуют о том, что автор ставит человека с его возрастaми в общий круговорот явлений природы. Он как бы подчеркивает, что человек есть часть природы и подчиняется ее законам. По мнению автора, психические особенности каждого отдельного возраста обусловлены теми же естественными причинами, что и возрастные изменения в целом, а именно — преобладанием в организме в определенном возрасте той или иной жидкости в теле.

Статья «Галиново на Ипократа» способствовала распространению в русской мысли представлений о детерминированности психической деятельности человека чисто органическими причинами. Не приходится говорить о том, насколько враждебны были эти представления привычной идее о божественном происхождении души и как толкали они пытливый ум русских книголюбов на поиски нерелигиозного, по существу материалистического объяснения человеческой психики. Слепая вера в религиозную догму постепенно вытесняется обращением к опыту и наблюдению как к средствам познания действительности.

В XVI в. расширяется круг вопросов, интересующих русское общество, и вместе с этим возрастает поток переводных книг. Важнейшим центром переводческой деятельности становится Москва. Здесь мы знаем таких блестящих переводчиков, как Максим Грек, ливонский пастор Веттерман, но переводчики большинства книг остались нам неизвестны. Об уровне развития культуры и об интересе к «книжной мудрости» можно судить по чрезвычайно ценной библиотеке московских государей в XV и XVI вв., в которой хранились греческие, латинские и древнерусские рукописи; об этом собрании редких книг было известно во многих странах ¹³⁵.

В XVI в. была переведена с латинского «Риторика» — «Книга глаголемая риторика, сиречь наука добрословия или хитроречию учащая» ¹³⁶.

Появление книги «Из астрономии с немецких переводов» ¹³⁷, очевидно, было вызвано нуждами навигации и дальних путешествий. Возрастающим интересом к естественнонаучным знаниям вызван перевод и другой книги: «*Определение времени рожде-*

¹³⁵ См.: С. Белокуров. О библиотеке Московских государей в XVI столетии. СПб., 1900, стр. 12.

¹³⁶ См.: А. И. Соболевский. Западное влияние на литературу Московской Руси XV—XVII веков. СПб., 1899, стр. 69.

¹³⁷ См.: А. И. Соболевский. Библиографический обзор «Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков». В кн.: Сборник Отделения русского языка и словесности импер. Академии наук, т. 74. СПб., 1903, стр. 130.

ния ... луны»¹³⁸. С этими же задачами связан перевод с немецкого языка «Арифметики». Переводчик поясняет значение этой науки: «А от сея книги философы гречестии изыскали, без сея мудрости, ни един философ, ни дохтур не может быти; по сей мудрости гости по государевым землям торгуют и во всяких товарах и в торгах силу знают и [в] всяких весах и в мерах и в земном верстании и в морском течении»¹³⁹.

Почти все переводные книги содержали естественнонаучные знания или житейские сведения, обогащали русскую мысль философскими идеями. Примером может служить перевод со старопечатного немецкого издания конца XV в. «Прения живота со смертию»¹⁴⁰, в котором человек дерзостно противится смерти. «Человек смертен и тленен, не сущу уже времени», — и все же он готов мечом побороться с самой смертью.

И немецким и русским низам феодального общества, несомненно, импонировали мысли, что и богатому невозможно откупиться от смерти, о фактическом равенстве всех перед лицом смерти. Смерть, по тексту памятника, «глаголила»: «Пап, цесарей, кардиналов кошу и всех — воинов же и презвитеров и все, что некогда было рожено». «Цари и князи меня боятца, и владыки, и святители, и игумены меня почитают», — уговаривает Смерть Воина не надеяться на «силу суетну света сего»¹⁴¹.

Интересен перевод своеобразной средневековой энциклопедии — «Луцидариуса», который был сделан с немецкого издания князем Георгием Токмаковым, московским наместником в Пскове. «Луцидариус» представляет собой свод ответов учителя на «вопросы ученика о естественных явлениях и священном писании и предании». Сначала рассматриваются некоторые вопросы космологии и космогонии, затем географии, физики, астрономии, биологии.

В «Луцидариусе» встречаются рассуждения, заимствованные из античной философии, например мысль о том, что небо «безпрестани течет», «сотворено оно от четырех составов», т. е. из тех же веществ, что и земля. О четырех «составах», или «стихиях», автор говорит и при характеристике сущности человека¹⁴².

В книге дается ответ на вопросы о причине солнечного и лунного затмений, о причине смены зимы и лета, о «звездах, спа-

¹³⁸ См.: А. И. Соболевский. Библиографический обзор «Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков», стр. 131.

¹³⁹ Там же, стр. 132.

¹⁴⁰ См.: И. Жданов. К литературной истории русской былевой поэзии. Киев, 1881, стр. 7—10.

¹⁴¹ Там же, стр. 198, 208.

¹⁴² См.: Н. С. Тихонравов. Летописи русской литературы и древности. «Луцидариус» со Списка № 1. М., 1859, стр. 60.

дающих с неба», о ветрах, смене дня и ночи, о причинах землетрясений, грома и молнии¹⁴³.

Русский перевод «Луцидариуса» попал в разряд запрещенных книг; против него выступал и Максим Грек. М. Грек прямо не подвергает сомнению сведения «Луцидариуса» по естествознанию, но его возмущает, что эта книга противоречит «православным преданиям», что в ней люди «прелщаются еллинскими и римскими о учении, и книгами еврейскими и арапскими...»¹⁴⁴.

В конце XV—начале XVI в. был сделан перевод произведения арабской литературы X—XI вв., книги, приписываемой ложно Аристотелю: «*Аристотелевы врата или Тайная тайных*»¹⁴⁵. Эта рукопись была очень распространена в Западной Европе. К русскому переводу были приплетены трактаты Маймонида и переводы ар-Рази. Несмотря на запрещение церковного собора в 1551 г., книга под другим названием пользовалась популярностью вплоть до XVIII в.

В книге отводилась значительная роль «прелестному разуму»: «Сотворил бог прежде всего самовласть духовную и наиполнейшую, и наиподробнейшую и вообразовал в нее все естество и нарек ее ум; из той же самости создал самовластную подданную ей нарицаемая душа; а привязал ее мудростью своею во плоть чувственную; и поставил плоть как землю и ум как царя, а душу как правителя, чтобы ездить по земле и познавать ее, поставил ум на месте наивысшем и почтеннейшем, так как он глава»¹⁴⁶.

«Аристотелевы врата» содержали медицинские руководства (например, из трактата Маймонида), научные сведения своей эпохи о живой природе. С большим уважением говорится в рукописи об Аристотеле, древнегреческом враче Галене. Значительное место в этой книге занимает разъяснение связи между строением тела и психическим складом человека. В условиях русской действительности XV—XVI вв. физиогномика играла отчасти прогрессивную роль, так как она привлекала внимание грамотных людей к проблеме характера и его познания. Официальная церковь не без основания видела в «Тайная тайных» источник опасного образа мыслей^{146а}.

* * * * *

¹⁴³ См. там же, стр. 54.

¹⁴⁴ Цит. по кн.: Н. С. Тихомиров. Сочинения, т. I. М., 1898, стр. 35, 36.

¹⁴⁵ Аристотелевы врата или Тайная тайных. В кн.: Памятники древней письменности и искусства. Из истории отреченных книг. СПб., 1908.

¹⁴⁶ М. П. Сперанский. Из истории отреченных книг. «Аристотелевы врата». СПб., 1908, стр. 154.

¹⁴⁷ О других переводах XIV—XVI вв. см. в гл. XX.

Философская и социологическая мысль в феодальной Руси XIV—XVI вв. развивалась еще в рамках религиозной идеологии. Вместе с тем этот исторический период ее развития был важным этапом становления в России философии как особой формы общественного сознания.

Крупный шаг вперед, который сделала в XIV—XVI вв. русская философская мысль, связан прежде всего с появлением в это время ростков рационализма, попыток критически, с позиций разума подойти к отдельным догматам православно-христианского вероучения и к деятельности православной церкви. Такие попытки имели место как в еретических учениях (стригольничество, новгородско-московская ересь), так и у ряда видных представителей светской мысли (Ф. Карпов, И. Пересветов, А. Курбский). Хотя рационализм существовал в это время еще внутри религиозного мировоззрения, тем не менее он знаменовал собой зарождение тенденции к отделению философии от религии и богословия. Выдвижение передовыми мыслителями идеи «самовластия» человека, противостоящей фатализму, идей веротерпимости и религиозного индивидуализма значительно способствовало развитию философской мысли в России.

В полемике с еретиками деятели русской церкви (Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский, Максим Грек и др.) были вынуждены обращаться к схоластическим логическим приемам критики, что, независимо от их воли, содействовало освобождению философской мысли от пут консервативной православной доктрины.

Чрезвычайно важное место занимают XIV—XVI вв. в развитии социологической мысли в России. В своем стремлении обосновать историческими аргументами необходимость государственного объединения Руси и единой великокняжеской власти русская мысль осваивала (хотя и в рамках провиденциализма) идею внутренней связи исторических событий. Особенно значительным для развития социологических идей в России было оживленное обсуждение в русской мысли этого периода проблемы государства. На первый план в это время выдвинулись вопросы о формах государственного правления, роли и месте различных сословий в государстве, правах и обязанностях власти, взаимоотношениях власти светской и церковной.

Передовая русская мысль поддерживала и теоретически обосновывала прогрессивный в условиях преодоления феодальной раздробленности абсолютизм. В то же время в выдвинутых Ф. Карповым и И. Пересветовым понятиях «правды», «законности» как принципах устройства государства выражены стремление ограничить произвол абсолютной власти, осуждение деспотизма и тирании.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

БЕЛОРУССИЯ И ЛИТВА

(по XVI в.)

Западнорусские (белорусские) земли в XIII в., лишившись непосредственной поддержки восточнорусских княжеств, занятых борьбой с татаро-монгольским нашествием, не смогли противостоять военным силам литовских князей, а затем и польских магнатов. В XIV в. вся территория нынешней Белоруссии была включена в состав Литвы, а в XVI в. само Великое княжество Литовское было поглощено Польшей. Возникло многонациональное государство — Речь Посполитая, в котором господствующее положение принадлежало польским феодалам. Последние рассматривали присоединенные к Польше белорусские, а по существу и литовские земли как свои колониальные владения.

Социально-экономическое развитие Белоруссии и Литвы в XV—XVI вв. происходило в условиях роста феодальной эксплуатации трудящихся — крестьян и ремесленников, закрепощения крестьянства, которое было юридически оформлено «Уставом на волоки» (1557 г.) и «Литовскими статутами» (1566 и 1588 гг.). В своем наступлении на крестьянские массы белорусские, литовские и польские феодалы действовали единым фронтом, несмотря на внутренние национально-религиозные столкновения.

Социальное и иноземное угнетение трудящихся масс Белоруссии еще более усилилось со второй половины XVI в. после заключения между Польшей и Литовским княжеством в 1569 г. Люблинской унии, продиктованной общими интересами феодалов-крепостников.

Антифеодальная борьба народных масс Белоруссии и Литвы тесно переплеталась с их освободительной борьбой против

социального и национально-религиозного гнета феодально-клерикальной Польши. Правящие круги Польши, поддерживаемые и вдохновляемые Ватиканом, стремились не только политически, но и идеологически закабалить белорусский и литовский народы, задушить в их сознании всякую мысль о самостоятельности, пытались полностью разорвать исконные связи белорусов с русским народом.

Иноземный гнет тормозил развитие экономики и культуры белорусского и литовского народов, но не мог приостановить его. И в этих неблагоприятных условиях в Белоруссии и Литве наблюдается рост городов, развитие ремесла, торговли, сельского хозяйства. Крепнут экономические и культурные связи между отдельными областями, постепенно исчезает родоплеменная обособленность, создаются предпосылки для развития обширных локальных рынков. Образуется этническое единство народностей.

Шел процесс формирования белорусского языка и культуры. Язык формировавшейся белорусской народности развивался в тесной связи с развитием русского языка, на одной лингвистической основе. В XIV—XVI вв. этот язык был официальным государственным языком Литовского княжества. Белорусская культура XV—XVI вв. развивалась во взаимодействии с культурой русского, украинского, польского и других славянских народов, а также с культурой литовского народа. В белорусском народном творчестве, в летописях, в произведениях полемической литературы нашла свое яркое выражение идея единства русских земель, культуры.

Фольклор — наиболее раннее проявление общественной мысли белорусского народа. Он представлен многочисленными сказками, легендами, героическими и обрядовыми песнями, пословицами, загадками. Белорусское народное творчество идейно и художественно связано с фольклором русского и украинского народов. В нем отразились былинные мотивы древнерусского богатырского эпоса, многовековая мудрость народа, его общественные, нравственные и эстетические идеалы. Особенно много песен и стихов хранил народ о прошлой совместной жизни древнерусских племен.

«Добре нам было,
Счастно нам было;
Коли Русь уся,
Тримаючися
Одною силою
За одно была»¹, —

¹ Сборник памятников народного творчества в северо-западном крае. Вильно, 1866, № CXIX, вып. 1.

говорится в одном стихотворении, записанном в бывшей Минской губернии.

В устном народном творчестве выражены стремления к свободе и ненависть к эксплуататорам: панам, феодалам, купцам, попам, которых народ сравнивает с трутнями, змеями, собаками; они жадны, безжалостны, глупы, тогда как народные герои избражаются смелыми, честными, умными.

Одной из форм выражения общественной мысли являлись летописи, включавшие различные сведения по истории, географии, этнографии. В большинстве своем белорусские летописи близки к восточнорусским летописям и имеют в основе своей «Повесть Временных Лет», являясь как бы ее дальнейшим продолжением. Общерусская традиция особенно сильно выражена в «Летописи Авраамки», «Сказании о Мамаевом побоище», «Летописце Литвы и кронике русской» и др.

В Белоруссии католицизм с самого начала служил идеологическим оправданием захватнических планов панско-шляхетской Польши. Вследствие этого борьба белорусского народа за независимость, за воссоединение с русским народом приобрела в идеологической области в то время главным образом форму борьбы против католицизма, за православную религию.

Выступления православных полемистов занимали важное место в идейной жизни Белоруссии уже в XVI в. Значение их возросло в конце XVI—начале XVII в. после принятия в 1596 г. церковной унии. Выступления эти сыграли исторически прогрессивную роль, так как поднимаемый ими вопрос о православии, о «русской вере» был неразрывно связан с идеей защиты Родины, своей народности, родного языка и культуры в борьбе против насильственной колонизации и окатоличения.

Одним из наиболее ранних по времени полемических сочинений является сборник полемических статей, составленный в 1578—1580 гг. в Супрасльском монастыре. Он включал различные статьи, которые получили распространение на территории Белоруссии, начиная с XI в., в том числе в переработанном виде широко известные «послания» старца Артемия. В сборник входило также «Житие блаженного Кирила философа, учителя словянном составившего грамоту им и русскому языку, Муравляном, чехом и ляхом», с добавлением к нему «Евангелия», изданного Василием Тяпинским.

Очень близким по своему идейному содержанию к этому сборнику был так называемый Киево-Михайловский сборник, который, по утверждению исследовавшего его Н. И. Петрова, был также составлен в Супрасльском монастыре. Он включал 26 статей; одна из них была написана еще в 1511 г. и являлась ответом на сочинение католического епископа. Широко известны также

полемические сочинения: «Послание до латинян из их же книг» (1581), сказание «На богомерзскую, на поганую латину» (ок. 1582 г.), «Ключ царства небесного» Герасима Смотрицкого (1587), «О единой вере» Василия Острожского (1588). Вместе с тем распространялись переводы греческой полемиической литературы, а также сочинения М. Грека.

1

Гуманистические идеи в Белоруссии. Скорина и его последователи

Образование белорусской народности совпало с тем великим умственным движением в европейских странах, которое получило название Возрождения и дало миру блестящую плеяду гуманистов. Революционизирующее влияние эпохи Возрождения сказалось благотворно и на Белоруссии, на территории которой идеи гуманизма начали распространяться в XVI столетии. В это время достоянием белорусского читателя, наряду с традиционными произведениями религиозно-морального содержания, становятся произведения, посвященные вопросам истории, географии, морали, права, медицины, математические и астрономические сочинения и т. п. Распространяются сочинения Боккаччо, Эразма Роттердамского, польского мыслителя А. Ф. Модржевского и других писателей-гуманистов, издаются произведения ряда античных мыслителей².

В большинстве распространенных в Белоруссии в XVI—XVII вв. сочинений, затрагивавших вопросы космологии, излагалась геоцентрическая система Аристотеля—Птолемея³. Но уже со второй половины XVI в. в Белоруссии, где, как и в Польше и

² В 1572 г. были напечатаны «Речи» Демосфена (Гос. архив Минской области, ф. 694, оп. 1, ед. хр. 446), позднее — трактаты Цицерона «О повинностях» (1593) и «О старости» (1595) (Гос. публ. биб-ка АН Украинской ССР, отд. рукоп., I, 6085); большое количество сочинений древних философов распространялось в рукописях (ГИМ в Москве, отд. рукоп.). В 1595 г. в Вильно вышло первое славянское издание «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия (см.: А. И. Соболевский. Список переводов и переделок с белорусского, польского и западноевропейских языков, сделанных в Московской Руси в XV—XVII вв. Сборник Отделения русского языка и словесности императ. Академии наук, т. 74. СПб., 1903, стр. 97). Здесь же в 1599 г. Бенеш Будный издал обобщающую работу (в четырех томах) о жизни и философских учениях мыслителей Древней Греции и Рима (имеется русский перевод, сделанный в XVIII в.).

³ К числу этих сочинений относятся широко распространенный в Белоруссии в XVI—XVIII вв. «Луцидарус», «Хроника» М. Бельского, «Космография» Ортедыуса, а также сочинение по астрономии Себастьяна Стреливича.

Литве, не могли не знать об астрономическом учении Н. Коперника, пробивает себе дорогу гелиоцентрическая система. Нередко она излагается вместе с геоцентрической системой, с астрономическими открытиями Тихо Браге, как например, в трактате «*Cenfurija astronomica*», автор которого магистр философии Альберт Дыблинский превозносит Коперника, называя его «великим», «божественным»⁴.

В XIV—XV вв. первые шаги в Белоруссии делает медицина, а с XVI в. развивается анатомия. Крупным центром естественных наук в Белоруссии и Литве становится Вильно.

Первым, известным нам, крупным представителем общественной мысли Белоруссии, в деятельности которого нашли некоторое отражение идеи гуманизма, был *Георгий Франциск Скорина* (ок. 1490—1541). Родился Скорина в семье полоцкого купца, образование получил в Краковском университете. К 1512 г. он был уже доктором «наук вызволенных» (т. е. «свободных наук»), имел диплом «в лекарских науках доктора».

В 1517 г. Скорина основал в Праге первую русскую типографию, в которой издал ряд библейских книг, переведенных на язык своего народа. Затем он перенес свою издательскую деятельность в Вильно и напечатал здесь «Малую подорожную книжицу» и «Апостол» (последний, по данным библиографов, выдержал три издания — 1519, 1522, 1525 гг.⁵).

Скорина известен также как врач и ботаник. С его именем связана организация старейшего в мире Пражского королевского ботанического сада.

По данным чешских архивов, белорусский ученый официально занимал должность королевского садовода-ботаника вплоть до самой смерти.

Характерными для Скорины являются стремление к эмансипации от заплесневелых традиций церковно-феодальных воззрений, попытка утвердить права человеческого разума, показать его значение и силу. Скорина постоянно подчеркивает роль разума и значение «мудрости» в жизни человека. Так, в предисловии к «Притчам Соломона» он говорит о том, что читающий их должен подходить «ко познанию мудрости и наказания и ко вразумению слова смыслена». Ту же мысль он проводит и в предисловиях к другим библейским книгам, подчеркивая, что указанные книги приводят нас к познанию мудрости «путем разуму». В свою очередь в процессе познания человеческий разум должен опираться на законы логики, которая, по его выражению, «учит

⁴ *Cenfurija astronomica*. Vilnae, 1639.

⁵ Рукописный отдел Вильнюсского университета. ДС 210; P. Polinski. *Notaty do bibliografii chronologicznej 1509—1814*, л. 1 об.

с доводом разознати правду от кривды»⁶, т. е. учит правильно мыслить, рассуждать.

Скорина не может еще отрешиться от религиозных взглядов, вырваться из цепких объятий теологии. Но он тянется к свету знаний, стремится осмыслить явления природы, проникнуть в сущность самого человека, объяснить отношения между человеком и природой. С этой стороны особый интерес представляют его занятия в области медицины и ботаники, которым он придавал большое значение. Они свидетельствуют о стремлении Скорины постичь истину, обращаясь непосредственно к эксперименту, к самой природе.

Основной девиз Скорины, проходящий через все его предисловия к библейским книгам, — все для науки и блага простых («посполитых») людей. Говоря о науках, которые следует изучать, он выделяет прежде всего изучаемые в тогдашних университетах «седм наук вызволенных» — грамматику, логику, риторику, арифметику, геометрию, астрономию и музыку и стремится дать о них понятие своему читателю. Скорина выделяет также отдельно историю, географию, врачебное дело, науку о добрых обычаях и делах (этику), философию, связывая последнюю с именем Аристотеля, и, наконец, науку о праве.

Все это говорит о том, что Скорина стремился вывести читателя из узкого круга религиозной догматики и дать ему некоторые научные сведения, пытаясь при этом самую Библию подчинить делу просвещения народа. Но, оставаясь в плену религиозных представлений, он идеализировал Библию, видел в ней источник просвещения народа.

В предисловиях к Библии нашли свое выражение патристические идеи Скорины. Используя содержание некоторых библейских книг («Юдифь», «Эсфирь» и др.), он доказывал, что обязанность каждого человека — трудиться на благо своего народа, не жалеть «всякого тружания и скарбов... для отчины своея»⁷, бескорыстно служить ей, защищать от врагов и, если нужно, то отдать и свою жизнь за нее.

В предисловии к «Второзаконию» Скорина писал, что существуют законы двоякого рода: «прироженные» и «писанные». «Прироженный» закон «написан есть в сердце каждого человека», согласно ему все люди от природы равны и не должны были бы стремиться к тому, чтобы делать зло другим: «Того не чинити

⁶ Цит. по кн.: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избр. произв. XVI—нач. XIX в. Минск, 1962, стр. 27.

⁷ Предисловие Скорины к книге «Юдифь». Цит. по кн.: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избр. произв. XVI—нач. XIX в., стр. 39.

иным, чего сам не хочешь от иных иметь». Но в действительности дело обстоит не всегда так. Поэтому народы создали «законы писанные» для «людей злых». Требование, которое выдвигал Скорина к «законам писанным», сводилось к тому, что они должны отвечать «справедливости», соответствовать духу времени и особенностям жизни данного народа, удовлетворять потребности всего «посполитого доброго» (всех людей). Конечно, это пожелание Скорины в отношении законов феодального государства было утопическим и осуществиться не могло.

Взгляды Скорины противоречивы, ограничены исторически и классово. Он выражал свои симпатии низшим слоям общества, находившимся в полном бесправии и порабощении, использовал библейские тексты для критики ряда феодальных установлений. Вместе с тем он оставался на почве феодальной законности, проповедовал пассивность, покорность, невмешательство в ход событий. Надежды на улучшение положения трудящихся он связывал с распространением духа человеколюбия в отношениях между людьми. Скорина делает попытки освободить мысль от слепой веры и этим самым создать почву для науки. Но права разума он защищает непосредственно и неуверенно, не отказываясь от авторитета Библии. Несмотря на это, Скорина сыграл положительную роль в истории общественной мысли и культуры Белоруссии.

Продолжателями традиций Скорины в Белоруссии во второй половине XVI в. выступили его последователи *Симон Будный* (1533—1593)⁸ и *Василий Тяпинский* (ок. 1540—1604 гг.). Их деятельность развернулась в период борьбы шляхты против привилегий церковных учреждений, проходившей под лозунгом реформации. Будный и Тяпинский использовали идеи реформации в борьбе за белорусскую культуру, распространение светских знаний.

Руководствуясь патриотическими мотивами («зычливостью ку моей отчизне»), В. Тяпинский организовал на собственные средства «убогую друкарню», в которой напечатал переведенное на тогдашний белорусский язык Евангелие. В предисловии к нему В. Тяпинский критиковал нравы, царившие среди духовенства. В противоположность иезуиту П. Скарге, злобно клеветавшему на славян, Тяпинский развивал мысль о выдающейся роли славян в истории общества⁹.

⁸ О взглядах Симона Будного см. в § 2 данной главы.

⁹ Он говорил, что наши «славные предки» с давних пор имели свое письмо и «в размаитых языках учеными были». «Гды бо бы, не рекучи, в часы давние посмотрили, — писал он, — яко то был зацный славный, острый, довтопный народ их в умеетности и яко многокrotnie посторонние ученые народы их муд-

В своем предисловии Тяпинский ставил вопрос об открытии светских школ, в которых преподавание велось бы на белорусском языке, достаточно богатом для применения его в учебных заведениях, для «увичения» и «подвигнення» своей народности.

Видным представителем идей гуманизма в Белоруссии конца XVI—начала XVII в. был *Лаврентий Зизаний* — автор «Азбуки» и «Грамматики славенской» (Вильно, 1596). Он известен также как автор «еретического» «Катехизиса», который церковь по приказу московского патриарха Филарета запретила печатать. На состоявшемся в Москве обсуждении книги Зизания в 1627 г. православные книжники утверждали, что он писал о божестве и его сущности «дерзостно и зело смело». Вместе с тем ему было поставлено в вину, что он включил в религиозную книгу посторонний (светский) элемент — сведения «о крузах небесных, и о планитах, и о зодиях, и о затмении солнца, и грома, и о молнии, и о тресновении, и о шибении, и о перуне, о комитах и о прочих звездах»¹⁰.

Из дальнейших «прений» видно, что Л. Зизаний пытался объяснить явления природы естественным путем, исходя из данных опыта, наблюдений и рассуждений. «А коя правды сказываеши, — упрекали его оппоненты, — облака надушившие сходятся и ударяются, и от того бывает, яко от камени и железа гром и огонь (молния. — *Ред.*) и звезды называешь животными зверами». А как же писать о звездах, спрашивает Л. Зизаний, «како сия светила шествия творят и обращаются?» Л. Зизаний придерживался космологического учения, в основе которого лежала натурфилософия Аристотеля. Он стремился объяснить движение небесных светил вращением самодвижущихся сфер («небесных кругов»). Но это означает, что Л. Зизаний должен был признавать и шарообразность Земли, что противоречило библейским представлениям о плоской Земле с распростертым над ней чашеобразным небесным сводом, по которому движутся светила, управляемые ангелами. Взгляды Л. Зизания противоречили церковному вероучению, и церковь заставила его отказаться от «зablуждений», сделать вынужденную уступку церкви.

Хотя белорусские писатели-гуманисты оставались в пределах религиозной идеологии, их творчество было в Белоруссии важным этапом в начинавшейся в XVI в. борьбе научных знаний с безраздельным господством христианской догматики.

рость мусели похвалят и овшем се от них учить». Самой сильной ветвью этого «довстипного» народа Тяпинский считал русских, которые ни в чем не уступают как народам с высокой древней культурой, так и «христианским народам»: немцам, французам, англичанам, испанцам и т. д. (см.: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 89—90).

¹⁰ Заседание в Книжной палате 18-го февраля 1627 года по поводу исправлений Катехизиса Лаврентия Зизания. СПб., 1878, стр. 2—35.

2

**Религиозно-философские и социологические воззрения
антитринитариев. Симон Будный**

В Белоруссии, так же как и в России, на Украине, в Польше и Литве, в XV—XVI вв. получили широкое распространение ереси. Об этом свидетельствуют многочисленные источники, отмечающие при этом ряд общих тенденций «ересей» и их взаимные влияния¹¹.

Несмотря на жестокие репрессии со стороны властей и церкви, ереси распространялись среди населения, в том числе и среди простонародья. С целью искоренения ересей польские короли издавали специальные грамоты, в которых требовали от местной администрации предавать отступников от христианской веры церковному суду «без всякого милосердия, и чтобы никто их не боронил и за ними ничим не стоял»¹².

Начиная со второй половины XVI в. антифеодальные ереси в Речи Посполитой (в том числе и в Белоруссии) получили такое широкое распространение, что папский нунций Ружииери в 1568 г. вынужден был об этом специально писать в Рим Пию V. Ружииери отмечал, что ереси особенный успех имели в Литве (следовательно, и в Белоруссии), главным образом среди шляхты и городских жителей. Позже об этом писал М. Чехович в работе «Христианские диалоги», ставя в вину еретикам то, что они отрицали божественную природу Христа, бессмертие души и пр. При этом он указывал, что таких мнений придерживались «многие, упорно отстаивая их»¹³.

На развитие свободомыслия в Белоруссии оказали значительное влияние бежавшие сюда из России вольнодумцы во главе с Феодосием Косым. По свидетельству Зиновия Отенского, Косой приобрел в Белоруссии и Литве многочисленных последователей.

¹¹ Известно, например, что некоторые русские еретики были лично знакомы и вели переписку с государственными деятелями Великого княжества Литовского (Ф. Курицын в конце XVI в.), принимали участие в посольствах русских князей в Вильно (М. Коноплев в начале XVI в., а раньше его тот же Курицын), проживали на территории Белоруссии после бегства из Москвы от преследований церковников (И. Чорный, Феодосий Косой, Вассиан, Игнатий, Фома и др.).

¹² АЗР, т. II, № 51, 194; т. III, № 8. О том, что ереси имели широкую социальную базу и заделли не только господствующие классы, но и трудящиеся массы, имеется ряд свидетельств (И. Потей, М. Рагоза и др.). Папский нунций Торрез отмечал, что ересь особой устойчивостью отличалась среди низов, шляхта же, с тех пор как в Литовском княжестве развернули деятельность иезуиты, сравнительно быстро окатоличилась (*Relacje nuncjuszów*, т. II, стр. 144).

¹³ *Czechowic. Rozmowy chrystiańskie*, 1575, стр. IV—V.

его учение особенно «похваляемо и приемлемо» было простыми людьми¹⁴.

Антитринитарское течение в реформации, явственно обнаружившееся в Белоруссии в середине 50-х годов XVI в., связано с именем *Петра Гезки* из Гонендза. Петр Гезка и его последователи придерживались наиболее радикальных социальных взглядов.

Ссылаясь на Евангелие и ранние послания апостола Павла, они доказывали, что «священное писание» запрещает владеть подданными, частной собственностью, занимать правительственные должности, участвовать в войнах. Их социальная позиция была близка доктрине моравских братьев: и те и другие проповедовали идеи уравнительного, раннехристианского коммунизма. Их мечты о лучшем общественном строе, при котором не должно быть богатых и бедных, частной собственности, чуждой обществу власти, оставались утопией. Представители крестьянско-плебейского крыла в реформации критиковали существующий феодальный строй, указывали на его несоответствие идеалам раннего христианства, но не выдвигали никакой революционной программы его изменения. Более того, замыкаясь в узкие рамки сектантского вероучения, они в сущности оправдывали обособление от политической жизни.

Утопические идеалы левого крыла антитринитариев нашли своих решительных противников и критиков в среде сторонников этого течения, особенно в лице *С. Будного*, который в работе «О светской власти» (1583) и в других своих сочинениях ссылками на тексты Библии доказывал разумность общества, основанного на частной собственности и классовых различиях, и требовал лишь смягчения феодального гнета, ограничения деспотизма и паразитизма имущих классов, создающих свое благополучие за счет «убогих людей».

Религиозно-философские взгляды Будного претерпели большую и сложную эволюцию. Начав с критики духовенства, он постепенно пришел к отрицанию ряда догматов христианской церкви, в том числе догмата о бессмертии души.

Антиклерикализм Будного проявился уже в первом его издании «Катехизиса» (Несвиж, 1562), в предисловии к которому он писал, что церковники—корыстолюбцы, они заботятся исключительно о своем материальном положении, о приобретении сел, имений, выгодных для себя церковных и монастырских долж-

¹⁴ В полемическом сочинении «Antelenchus t. e. odpisna Elenchus» (1625) прямо говорится, что Косой и его «товарищи» «совратили» многих белорусов, которые «вместе с ними жили и речи их слушали». В числе их называется и Симон Будный (см.: Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, т. VII, стр. 717).

ностей. Он сравнивал попов и монахов со «слепцами», которые ведут народ по ложному пути. Напрасно было бы ожидать от них «поправления в науке или в житии», так как они подверглись «духовной гнили» и не только людей «не научают, але и сами мало правды знают и оным, которые бы учити хотели, забраняють». Вместо наук они распространяют суеверия, требуют поклонения ими же самими выдуманном «болванам и ложным службам». Будный приходит к выводу, что прогнившее и ни на что не способное духовенство следует «вон выкинути и потоптати»¹⁵. В этом же предисловии, несмотря на свои умеренные социальные взгляды, он высказался довольно резко по адресу феодальных владык вообще¹⁶.

Интересны высказанные здесь же мысли Будного относительно войн. Он признавал «справедливыми» лишь такие войны, которые ведутся ради защиты отечества. В этом случае монарх обязан выступить с оружием в руках «противу врагом» своих, «абы подданных его не мордовали, не вязали, в полон не гнали, женам и девицам насилия не чинили... градов не спустошили, учителей не розгонили и всякого чину доброго не помешали»¹⁷. Но, говорит Будный, «часто война бывает несправедливая», — тогда, когда она ведется с целью захвата чужих территорий и порабощения других народов. Долг каждого честного человека — не участвовать в такой войне¹⁸.

Кроме «Катехизиса» Будному принадлежит целый ряд других оригинальных произведений и переводов, напечатанных в 70—80-х годах XVI в. В них он по существу занялся пересмотром текстов «св. писания» и «св. предания».

В результате тщательного текстологического изучения библейских книг Будный приходит к выводу, что в них имеется масса противоречий, подделок, искажений и неточностей. Пытаясь ответить на вопрос, откуда они взялись, он указывает на следующие три причины: 1) «глупость» переписчиков, недостаточное знание ими предмета; 2) «хитрость» или же сознательные искажения; 3) ошибки толкователей библейских книг в силу незнания ими древних языков. Поэтому к библейским книгам следует относиться критически, особенно к «апостольским посланиям», многие из которых являются позднейшей подделкой.

Будный выступил решительным противником церковного догмата о божественной природе Христа. Свои взгляды по этому

¹⁵ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 44, 50—51.

¹⁶ Там же, стр. 53.

¹⁷ Там же.

¹⁸ См. там же.

вопросу он сформулировал в письме к английскому историку Фоксу в работе «Краткое доказательство того, что Христос не есть бог» (1574)¹⁹ и в других своих сочинениях. Он называл «вздором софистов» утверждения, что Христос родился из «субстанции бога». «Если то естество, из которого родился предвечный сын божий, есть и было собственным естеством не только бога-отца, но и вечного сына, то как же это могло быть, что родился из своего естества?»²⁰ — задавал вопрос Будный и приходил к выводу, что Христу не следует воздавать никаких поклонений и почестей, так как он не истинный бог.

Идеи Будного уже в 70-х годах XVI в. стали известны далеко за пределами Речи Посполитой, стали предметом идеологической полемики в среде западноевропейских реформаторов. Они вызвали фанатическую ненависть к Будному со стороны не только католических теологов, но и многих антитринитариев. Последние находили, что его взгляды подрывают основы единого религиозного мировоззрения и на Лукловицком синоде в 1582 г. осудили и проклинали его как «безбожника».

Но это не остановило Будного. К концу жизни он приходит к еще более радикальным взглядам. Автор «Истории иезуитского ордена в Литве» Станислав Ростовский, сообщая о диспуте между еретиками и иезуитами в Полоцке в 1589 г., указывает, что на этом диспуте выступал и С. Будный, который, по его словам, уже «высказывал прямо материалистические взгляды»²¹. Некоторый свет на них может пролить сообщение Юрбевича, присутствовавшего на этом диспуте. Он утверждает, что товарищ и единомышленник Будного, Фабиан Домановский, полемизируя с иезуитами, отрицал бессмертие души, говорил, что она погибает вместе с телом; когда же иезуиты спросили у самого Будного, что он думает о душе, то он, не вступая с ними в открытый спор, но и не скрывая своего пренебрежения к церковной ортодоксии, дипломатично ответил: «Эта вещь сомнительная и еще не познана»²².

Это, конечно, не материализм, как считает Ростовский. Но позиция Будного вела к атеизму, ибо от отрицания бессмертия души недалеко и до отрицания самого бога. В общей форме мысль об отрицании бессмертия души была высказана Будным

¹⁹ Напечатано в «Reformacja w Polsce». Warszawa, 1935—1936, стр. 316—326.

²⁰ Цит. по кн.: В. Плюсс. Симон Будный. «Христианское чтение», 1914, т. ССХСII, ч. II, стр. 1295.

²¹ St. Rostowski. Litwanicarum societatis Jesu historiarum provincialium. Vilnae, 1769, стр. 173.

²² Questey kilkadziesiąt. Kraków, 1590; H. Merszyng. Szymon Budny jako krytyk tekstów Biblijnych. Kraków, 1913, стр. 109.

еще в 1576 г. в работе «О важнейших статьях христианской веры». «Если бы существовала еще, кроме тела, какая-то другая душа, — писал он, — то было бы две души: каждый понимает, что это не так. Итак, само из себя вытекает, что душа есть не что иное, как человеческая жизнь... Утверждения, что какие-либо души существуют и страдают после смерти или пользуются в небе благами — это настоящие сказки»²³.

Творчество Будного, объективно направленное на подрыв религиозного мировоззрения, на раскрепощение мысли от церковных пут, имело для своего времени прогрессивное значение. Несмотря на историческую ограниченность, Будный сделал немало, чтобы развенчать католическую церковь и папство, утвердить новые, гуманистические принципы. Этим объясняется та яркая ненависть, которую питали к нему иезуиты, называвшие его «христоубийцей», «анабаптистом», «атеистом» и старавшиеся повсеместно сжечь его сочинения. Что касается православных теологов, то они ставили его в один ряд с Я. Гусом, М. Серветом, указывая на идейную связь между ними. После сожжения Сервета, пишет автор полемического сочинения «Об образах, о кресте, о хвале и молитве святых» (1602), борьбу против церкви продолжали его последователи: Г. Бляндрата, Л. Социн, Ф. Давидович, Н. Алтыатус, «а в Литве Будный, а в Люблине Чехович»²⁴.

В Белоруссии и Литве Будный имел многочисленных последователей — так называемых нонадорантистов (непоклоняющихся). В конце XVI—начале XVII в. они продолжали пропагандировать его идеи, доходя порой до атеистических выводов, что нередко влекло за собой исключение наиболее «упорствующих» из антиринитарских сект.

3

Возникновение атеистической тенденции в белорусской общественной мысли

Зарождение атеистической мысли в Белоруссии, как и в других странах в рассматриваемый период, было прежде всего следствием распространения естественнонаучных знаний. Другим фактором, способствовавшим складыванию атеистической тенден-

²³ Цит. по кн.: K. Górski. Studja nad dziejami polskiej literatury antytrinitarskiej. Kraków, 1949, стр. 179.

²⁴ Архив Юго-Западной России, т. VIII, ч. I, вып. 1, стр. 59—123.

ции, явилось религиозное вольнодумство, нашедшее свое выражение в форме различных «ересей» и в родственном им течении протестантизма — антитринитарстве.

Полемические сочинения идеологов католической церкви, донесения папских нунциев в Рим XVI в. буквально пестрят выпадами против «эпикурейцев», «атеистов», «гадких материалистов». Если учесть аналогичные высказывания православных и протестантских богословов, а также судебные процессы над «безбожниками», то можно говорить о том, что в XVI в. в философской мысли Белоруссии намечалась атеистическая тенденция.

Среди имен мыслителей, представлявших в Белоруссии в XVI в. атеистическую тенденцию, заслуживает упоминания *Каспер (Гаспар) Бекеш* (1520—1579), по происхождению дворянин из Седмиградской земли. Вокруг него в Белоруссии на Гродненщине и в Литве группировались сторонники антитринитарства, по своему мировоззрению близкие к атеизму. Сам Бекеш, как утверждают современники, «не придерживался никакой религии»²⁵ и умер атеистом, воскликнув перед смертью: «О небе не забочусь, ада не боюсь».

Памятник Бекешу вплоть до середины XIX в. украшала следующая надгробная надпись, излагавшая его кредо:

«Все исходит от меня: не хочу признавать бога;
Не желаю его неба, ада не боюсь,
Не прошу милосердия, о суде не забочусь;
Не знаю греха и не знаю, чтобы перед кем-нибудь был в долгу,
Жил всегда сам по себе и был старательным.
Не тревожусь относительно тела, и тем более о душе,
Вместе со мною умерла, должен это смело признать;
И не придется мне, как это иные думают,
Вставать из гроба и искать своей души...»²⁶

Эту эпитафию сочинили по завещанию Бекеша его единомышленники из среды белорусских и литовских антитринитариев. Основываясь на ней, а также на позднейших документах фонда Виленской капитулы, можно сделать заключение об атеизме Бекеша и его последователей. Атеизм здесь выступает со всей определенностью: эпитафия содержит отрицание не только бессмертия души, судного дня, но и существования самого бога, «его неба», всякой сверхъестественной силы. До таких крайних выводов, как известно, в XVI в. мало кто доходил.

²⁵ X. K. Niesiecki, Korona Polska. Lwów, 1728, str. 61.

²⁶ A. Brückner. Różnowiercy Polscy, s. I. Warszawa, 1905, str. 199; H. Merszyng. Polscy deści, wolnomysliciele za Jagiellonów. Warszawa, 1911, str. 3—4.

Видным представителем атеистической мысли в Белоруссии и Литве конца XVI в. был *Стефан Григорьевич Лован*, о котором, так же как и о Бекеше, сохранились чрезвычайно скудные сведения. Известно только то, что он был мозарским судьей и обвинялся в следующих по тому времени «эпикурейских мнениях»: неверии в «святую троицу», Христа, бога, судный день, в утверждении того, что мир существует «сам чрез себе». О взглядах Лована можно судить по тем документам, в которых дан пересказ его взглядов. Это прежде всего «Позов одному русскому секты эпикуровой», датированный 1591 годом. Он исходит от короля Сигизмунда III и адресован Ловану с требованием явиться в Виленский главный трибунальский суд.

Сущность взглядов Стефана Лована передана в «Позове» лаконично: «А ни бога о троицы единого не только абы верыл, але и еще именем божиим блюзниш, разумеючи и мовичи, исе не только Христа збавителя сыном божим искупителя нашего неназываючи, и за того немаючи, и о духу святом не веречи, але кто блюзначи вгани бога на небе, и души в человеку, раю и пекла нет, и судного дня не будет, и человек же, яко пес кровю албо бидле сходит, и штоколикв ест на свете, то все само чрез себе, земля, древо, вода и иншие речи сталосе, и так веки веком будет, и кому же лихо тут пекло, а кому добро тут рай»²⁷.

О Ловане, как о вольнодумце и атеисте, упоминают также и другие источники, авторы которых едва ли знали о существовании «Позова», выявленного только в середине XIX в. Так, Ст. Рекша в книге «Об атеизме и извращениях евангеликов» (1596), ссылаясь на «достойных доверия лиц», писал: «Некий Лован (Лован. — *Ред.*) в Литве, из иудея превратившийся в христианина, из христианина в цвинглианца и наконец в атеиста, в состоянии этого своего полного безбожия умер, совершенно не веря в воскресение из мертвых»²⁸. Иезуит Ф. Жебровский в 1597 г. сообщал, что Лован (Ловейка) привлекался за вольнодумство и атеизм к суду: «Недавно на позапрошлом Виленском трибунале (т. е. в 1595 г.) шляхта вызвала одного судью по имени Ловейка, судью в Литовском уезде в Мозыре на том основании, что он не верил, что души должны быть после смерти, а считал, будто бы они точно такие же как и у животных, и не верил ни в воскресение из мертвых, ни в судный день; к тому говорил, что мир не сотворен, но так существует извечно»²⁹. Из сообщения Ф. Жебровского неизвестно, явился ли Лован в суд и каким

²⁷ О. Бодянский. О поисках моих в Познанской публичной библиотеке. М., 1846, стр. 11—12.

²⁸ De athelismis et phalarismis evangelicorum, Neapoli, 1596 (раздел «О воскресении тел из мертвых»).

²⁹ Żebrowski. Recepta na plastr Czechowica, 1597, str. 51—52.

было решение судей. Любопытно, однако, то, что в одном из документов «Литовской метрики», датированном 14 июня 1595 г., о С. Г. Ловане говорится как о «небожчике»: следовательно, Лована к этому времени не было уже в живых³⁰.

Приведенные данные хотя и не дают нам полного представления о взглядах Лована, позволяют, однако, сделать предположение о том, что он был приверженцем атеистических взглядов. Человек, по Ловану, рождается, живет и умирает («кровью сходит») естественным путем, как и всякое другое животное, не обладает какой-то особой бессмертной душой. Говорить о так называемой загробной жизни, о «воздаянии» после смерти, считает Лован, нет никаких оснований. «Небо» существует не на том свете, а здесь, на земле, но для богатых.

В XVI в. в Белоруссии атеизм не был редким исключением, как это пытались представить дворянско-буржуазные историки. Упомянувшийся уже нами Жебровский с горечью констатировал, что в это время многие в городах Литвы и Белоруссии получали «позовы», «из которых каждый может узнать, что собой представляют эти отрицающие душу нурки (антитринитарии. — *Ред.*), эти безбожные люди»³¹. Некоторые теологи утверждали, что в эпоху Ренессанса Польша (в том числе и Белоруссия) изобиловала атеистами³².

Атеисты того времени были непоследовательны, нередко делали уступки теологии. Но их первые шаги были знаменем века, пробуждением свободолобивой мысли народа.

4

Философские и социологические представления и идеи в Литве

В своей первоначальной форме философские и социологические представления возникли в сознании литовского народа еще в условиях первобытнообщинного строя; характерным для них был анимизм. Один из древнейших культов литовских племен — культ земли и возникшие на основе его представления о мифологических существах — Жемепатис и Жеминеле — стали общими для всей Литвы. Культ молнии, грома и огня постепенно превращался в культ Перкунаса (соответствует Перуну). Анимизм на-

³⁰ См.: ЦГАДА в Москве. Литовская метрика, ф. 389, ед. хр. 285, стр. 45.

³¹ Żebrowski. Указ. соч., стр. 51—52.

³² См.: D. Nowicki. Wykłady z filozofii i myśli społecznej Odrodzenia. Warszawa, 1956, стр. 101.

шел свое отражение в старейших памятниках народного поэтического творчества — в песнях, сказках, преданиях, часть которых дошла до наших дней.

С возникновением классового общества и феодального государства — Великого княжества Литовского (XIII в.) началась борьба взглядов господствовавшего класса феодалов и взглядов угнетенных трудящихся классов, хотя в борьбе против ордена Крестоносцев и Ливонского ордена у различных слоев литовского общества временно имелись и общие интересы. Феодалы, учитывая враждебное отношение народных масс к крестоносцам, меченосцам и тесно связанной с ними католической религии, некоторое время пытались воспользоваться старыми анимистическими воззрениями для утверждения новых, феодальных отношений, модифицируя эти воззрения и внося в них классовое содержание.

Но примитивные анимистические представления не могли в условиях развивающегося феодального общества выдержать натиска более тонкой и гибкой формы религиозного мировоззрения — католицизма, на стороне которого были вооруженные силы главных европейских государств, зависимых от римского папы. В этих условиях феодалы-правители решились на принятие христианства.

Народные массы с недоверием относились к католицизму, так как они рассматривали его как «немецкую» веру, зная крестоносцев и меченосцев, которые, прикрываясь этим знаменем, совершали агрессию против Литвы, массовые убийства и грабежи. Католицизм распространяли главным образом польские священники, не знающие литовского языка, чуждые народу, презиравшие его язык и древнюю народную культуру. Простые люди начинали понимать, что католицизм защищало крепостничество, оправдывало жестокую эксплуатацию крестьян.

Все это вместе взятое отталкивало от католицизма народные массы, и в их сознании длительное время сохранялись первобытные анимистические воззрения³³.

Важнейшими историко-литературными памятниками эпохи феодализма в Литве, в которых получили свое отражение философско-социологические представления и идеи того времени, являются многочисленные летописи Литовского феодального го-

³³ Например, в ежегодном отчете иезуитов о своей деятельности в 1610 г. говорится, что в Жемайтии (Жмудии), кроме еретиков, «язычников... еще и теперь имеется очень много...; они поклоняются своим языческим богам, которые могут соответствовать античным: Жемепатис — земельному Плутону, Анденивис — Нептуну, Беакурис — хранителю фруктов, Пагирнис — Церере, Упеленис — Ларусу или Весте (*Lietovos TSR isforijos saltiniai*). Документы и материалы по истории Литовской ССР, т. I. Вильнюс, 1955, стр. 245—246, на литов. яз.).

сударства — «Литовская метрика» (1386—1794) и «Литовский Статут» (редакции 1529, 1566, 1588 гг.), написанные на русском языке.

В летописях красной нитью проходит господствовавший в то время идеалистический взгляд на историю. Решающая роль в истории Литвы отводится великим князьям; они всемерно возвышаются, оправдывается их внешняя и внутренняя политика.

Хотя в летописях непосредственно ничего не говорится о народных массах и их исторической деятельности, но отдельные намеки и отрывки о «черных людях» показывают отрицательное отношение феодальных идеологов-летописцев к народным массам.

С начала XVI в. в летописях Литвы центральное место занимает концепция о древнем и знатном роде великих князей и феодальной знати Литвы, направленная против унии с Польшей и попыток польских феодалов подчинить Литву Польше. Так был создан миф о происхождении литовцев от древних римлян. Этот миф вскоре стал широко известен в Литве и за ее пределами и был принят как истинный исторический факт, на который ссылались многие историки.

Летописи Литовского государства, являвшиеся источником теоретической аргументации в политической борьбе с польскими феодалами за государственную самостоятельность Литвы, имели положительное идейное значение, способствовали формированию литовской нации и ее культуры.

В начале XVI в. в идеологической жизни Литвы возникло новое явление — гуманизм. В значительной мере оно связано с развитием кустарно-промышленного производства и товарно-денежных отношений, с ростом городов, в которых строились предприятия и ремесленные мастерские, с оживлением торговли Литвы со многими странами. В это время крепостническая эксплуатация крестьянства, узаконенная в середине XVI в., еще больше усилилась, что вызвало в крестьянских массах сильное сопротивление, переросшее в крупные восстания в 1535—1537 гг. в Жемайтии, в 1545 г. в восточной части Аукштайтии.

В этих социально-экономических условиях различные слои феодального класса, под влиянием обострения социальных противоречий, все больший интерес проявляли к правовым и политическим учениям, к различным социологическим теориям. В поисках социальных и философских доктрин идеологи передовых слоев феодального класса обратились к идеям прогрессивного течения западноевропейской культуры эпохи Возрождения, идеям гуманизма.

Наиболее яркими представителями гуманизма в Литве были *Миколас Летувис* (Михаил Литвин; по-латински писался Micholo Lituanus; годы жизни и настоящая фамилия неизвестны)

и *Августин Ротунд* (год рожд. неизв., умер в Вильнюсе в 1582 г.).

Идеи гуманизма в Литве имели свои специфические черты. Миколас Летувис, А. Ротунд и другие гуманисты Литвы главное внимание обращали на социально-политические и морально-правовые проблемы. Они пытались раскрыть причины начавшегося упадка Литовского государства и указать пути его укрепления, обращались к античной культуре и стремились возродить ее в условиях Литвы. Теологическим догмам и аскетизму средневековья они начинали противопоставлять мировоззрение человека нового типа, активно относящегося к окружающему миру.

Анализу этих вопросов Миколас Летувис посвятил свой главный труд на латинском языке «Об обычаях татар, литовцев и москвитян» («De moribus tartarorum, lituanorum et mosehorum», впервые напечатан в Базеле в 1615 г.)³⁴. В этом произведении проводится мысль, что основой общественного развития являются моральный фактор и справедливая законность. С этих позиций Миколас Летувис подверг критике некоторые пороки феодального строя в Литве: «испорченные» нравы, корыстолюбие, праздность феодалов, безжалостную эксплуатацию народных масс, произвол, отсутствие законности и справедливости в стране. Отрицательным чертам феодальной морали он противопоставляет умеренность, патриотизм, мужество и деловитость.

Деятельность гуманистов Литвы не выходила за пределы своей эпохи. Критикуя феодализм, они стремились не устранить, а лишь улучшить, модернизировать этот строй путем регламентации морально-правовых норм, возлагая свои надежды главным образом на разумную деятельность государя. С этой целью некоторые из них, например А. Ротунд, бывший доктором права, и др., принимали активное участие в подготовке и издании «Литовского Статута» 1566 и 1588 гг.

Своим идеалом тогдашние гуманисты Литвы избрали не будущее, тенденций которого не видели, а модернизированное настоящее, воссоединенное с прошлым — античной культурой. Рассматривая классическую античную культуру как олицетворение идеалов человека, они считали эту культуру источником подъема Литвы, сохранения ее государственной самостоятельности. С этой точки зрения они также обратились к теории о римском происхождении литовцев, настойчиво предлагали сделать латинский язык общегосударственным языком в Литве, видя в нем средство познания и возрождения античной культуры.

³⁴ Работа была написана раньше, так как выдержки из нее в 1550 г. Миколас Летувис вручил королю Польши и великому князю Литвы Сигизмунду Августу.

Распространение гуманистических идей способствовало идейной подготовке реформационного движения в Литве. Реформация возникла в Литве во второй четверти XVI в. как социально-политическое движение горожан и прогрессивной части дворянства, направленное своим острием против идеологии католической церкви³⁵.

Наряду с гуманизмом на формирование философско-социологических взглядов мыслителей прогрессивного направления в Литве известное влияние оказали философско-правовые идеи античных философов, в частности правовые идеи, философия Аристотеля, а также идеи римского права. Находившийся под влиянием этих идей, а также концепций гуманизма, вице-канцлер Литвы, издатель и редактор третьего «Литовского Статута» Л. Сапега (1557—1633), которого в панегириках того времени называли литовским Солоном, пропагандировал и отстаивал теорию естественного права. В первом предисловии к «Литовскому Статуту» 1588 г. он подчеркивал, что там, где отсутствует справедливость и законность, основанные на естественном праве, господствуют тирания, произвол и *bellua*³⁶.

Право Сапега абстрактно изображал как проявление «действительного разума» человека и «предельной мудрости», как «наилучшего часового всеобщей свободы». Но эта свобода фактически означала свободу лишь для дворянства — шляхты, а не для трудового народа. Л. Сапега объявлял тиранию и произвол несовместимыми с требованиями человеческого разума и справедливости. Законности всегда боялся те, говорил он, для которых произвол — удовольствие, а разум — враг.

Обращение к человеческому разуму, как высшему критерию правовых и моральных норм, означало рационалистическую тенденцию и имело для того времени прогрессивное значение.

Гуманизм с его критической и рационалистической мыслью подготовил идейные предпосылки для реформационного движения, распространения просвещения и научных знаний, для формирования новой культуры как в Белоруссии, так и в Литве, пробудил от средневекового сна общественную мысль Литвы и Белоруссии.

³⁵ Важнейшими деятелями и идеологами реформации в Литве были А. Кульветис (A. Culvensis, род. ок. 1510 г. — ум. в 1545 г.), С. Рапалюнис (S. Rapalecenis, род. ок. 1585 г. — ум. в 1645 г.), А. Волян (1530—1610).

³⁶ *Bellua* по-латыни — страшный зверь, страшилище.

Р А З Д Е Л В Т О Р О Й

ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ФЕОДАЛЬНОЙ РОССИИ В XVII—ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII в.

Г Л А В А Д Е В Я Т А Я

ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В XVII в.

К середине XVII столетия завершается процесс утверждения крепостнического строя; закрепляются деление на классы-сословия, дворянская собственность на землю, юридически оформляется «Соборным уложением» 1649 г. закрепощение крестьян. Вместе с тем XVII век — начало «нового» периода русской истории, который характеризуется ликвидацией феодальной замкнутости, ростом товарного производства, возникновением общероссийского рынка, капиталистических связей и отношений.

На основе роста экономических связей, все более приобретающих буржуазный характер, русский народ начинает складываться в нацию. Процессы, характерные для социально-экономического развития России в XVII в., протекали в обстановке острой классовой борьбы и ожесточенной борьбы между различными группами господствующего класса феодалов. XVII век открывается «смутным временем». В этот период экономическое положение крестьянства сильно ухудшилось, что вызвало переход народа к активным выступлениям против усилившегося гнета и эксплуатации.

В XVII в. русская культура все в большей степени освобождалась от подчинения церковной идеологии. Обмирщение культуры сказалось в росте свободомыслия, антифеодальных и антицерковных настроений, в усиленном интересе к внутреннему миру человека.

Процесс «обмирщения» затронул и философию. Именно в это время в русской мысли более смело, чем ранее, был поставлен вопрос об отделении философии от богословия, о необходимости изучения закономерностей природы. В социологии реакционная

провиденциалистская идея «божьего промысла» начинает отодвигаться на задний план, уступая место изучению реальных исторических событий, хотя и с идеалистических позиций. Развитие философской и социологической мысли в России XVII в. подготовило обособление философских знаний от богословия и явилось предпосылкой взлета русской философской и естественнонаучной мысли в XVIII столетии.

1

Русская философская и социологическая мысль первой половины XVII в.

Важной культурной предпосылкой развития русской философской мысли в первой половине XVII в. был заметный рост грамотности населения и образованности не только представителей господствующих классов, но и городских служилых людей. Постепенно увеличивается издание книг светского содержания, преимущественно переводных, по вопросам астрономии, математики, медицины, географии, физики¹. Развивается печатное дело.

К XVII в. относится сочинение «Описание вин или причин, которыми к погибели и к разорению всякие царства приходят и которыми делами в целости и в покое содержатца и строятца». Вероятнее всего, это перевод, связанный с переделкой оригинала, или трактат, написанный на основе переводных памятников². Сочинение начинается с изложения некоторых мыслей Платона о том, что царства гибнут от «перемены закону», и Ксенофонта, согласно которому царства гибнут от «злости», «хотения», гордости «тех людей, которые властельми и начальниками государств бывают». Автор присоединяется к мнению Ксенофонта и делает отсюда вывод, что «государи и начальники» должны жить праведно.

Социологическая проблематика занимает значительное место в оригинальной русской исторической литературе, повестях и сказаниях первой половины XVII в.

Развитие социологической мысли в первой половине XVII в. было связано преимущественно с попытками теоретического осмысления «смутного времени». Среди сочинений этого времени следует отметить «Повесть 1606 года», «Иное сказание» (вклю-

¹ См.: А. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII веков. СПб., 1903, стр. 52 и сл.

² См.: М. А. Салмина. О причинах гибели царств, сочинение начала XVII века. ТОДРЛ, т. X, стр. 332, 335—342.

чившее в себя «Повесть 1606 г.» и другие материалы), «Плач о пленении и о конечном разорении превысокого и пресветлейшего московского государства» (1612), «Новую повесть о преславном Российском царстве и великом государстве Московском» (1610), «Сказание» Авраамия Палицына, «Временник» Ивана Тимофеева, сочинения Шаховского, Хворостинина, Катыва-Ростовского, «Новый летописец», хронографы и др.

В лучших произведениях этого периода внимание обращается не только на изображение действий царей, князей, высшего духовенства, но и в известной мере на жизнь народа, на его участие в исторических событиях. Авторы не отказываются от идеи провиденциализма, но уже пытаются проанализировать реальные причины исторических событий. Они горячо обсуждают вопрос об ответственности людей за судьбы родины и нередко подвергают острой критике поведение правящих кругов, бичуют «грехи» общества, причем «грехи» часто понимаются не в церковно-религиозном духе, а в общественном, гражданском. Авторы исторических сочинений клеймят «безумное молчание» (Палицын), «бессловесное молчание» (И. Тимофеев) как равнодушие к судьбам родины, как раболепство перед верховной властью.

Одним из крупных произведений первой половины XVII в. является «Сказание» Авраамия Палицына. *Авраамий* (в миру *Аверкий Иванович Палицын*, год рождения неизвестен, умер в 1627 г.) — представитель древнего дворянского рода. В 1587 г. он был пострижен в Соловецком монастыре, с 1608 г. занимал должность келаря в Троице-Сергиевом монастыре, в 1610 г. был послан в составе посольства в Польшу. Авраамий играл заметную роль в общественно-политических событиях. Вместе с архимандритом Дионисием он участвовал в составлении грамот Троице-Сергиева монастыря, поднимавших русских на борьбу с польско-литовскими захватчиками.

«Сказание» Авраамия Палицына посвящено историческим событиям конца XVI—первых двух десятилетий XVII в., которые трактуются с позиций феодалов.

Автор считает справедливым и богоустановленным сословный общественный порядок, при котором господствующее положение принадлежит «царскому синклиту», «болярам», «всему чину воинствующих», а «всякая же чернь» находится в подчинении. Нарушение этого порядка восставшим народом Палицын называет грехом, достойным наказания. В результате нарушения порядка исчез страх «рабов» перед «господами». «Всяк же от своего чину выше начаша сходити, раби убо господие хотяще быти и неволнии к свободе перекачюще»³. Борьба рабов и гос-

³ Сказание Авраамия Палицына, М.—Л., 1955, стр. 119.

под разделила все общество. «И тако во всей Росии изыде с мечем друг на друга», «И разделишася надвое вси человецы...»⁴

Авраамий Палицын осуждает антифеодальные народные движения, например восстание Болотникова, вместе с тем он осуждает и феодалов, которые своим жестоким обращением толкнули народ на открытую борьбу.

В «Сказании», независимо от субъективных установок Палицына, показана роль народа в исторических событиях того времени. Автор прославляет высокие моральные качества простых русских людей, твердость духа в несчастьях, уверенность в победе правого дела, умение пожертвовать собой во имя общего блага. В «Сказании» выражена идея национальной независимости России, мысль о необходимости единого централизованного монархического государства.

К первой половине XVII в. относится «Временник» дьяка одного из московских приказов *Ивана Тимофеева* (год рожд. неизв. — ум. ок. 1629 г.). Задача историка, по мнению автора, заключается в том, чтобы спасти от забвения исторические события, правдиво изложить их для потомков. Придерживаясь позиций провиденциализма, Тимофеев вместе с тем пытается дать реальный анализ действительных событий, показать их причинную обусловленность жизненными обстоятельствами. Он разделяет взгляд о божественном происхождении царской власти и считает ее оплотом порядка. Период «смуты» был, по его мнению, вызван тем, что государство лишилось «законных царей», получивших власть по наследству и венчанных на царство. Цари прежней династии и прежде всего Иван Грозный подготовили события «смутного времени» тем, что извращали («превращали») обычаи и законы страны. Иван Грозный царствовал в «предельной ярости», играл «божьими людьми», подвергая их гонениям и казням, в результате в обществе возникли разногласия и непримиримая вражда, «земли всей велик раскол». Без сильной власти исчез страх у «рабов», «малые стали одолевать великих, юнные — старых, бесчестные — честных и рабы — своих владык»⁵.

И. Тимофеев осуждает движение народных масс, восстание Болотникова называет «суетным советом безглавной чады», «законопреступным» и «безумным шумом». «Грех» общества он видит не только в действиях старой династии, нарушившей старые законы. Виногато, по его мнению, и общество в целом, которое допустило истребление старой знати, убийство царевича. Идея необходимости отпора злодеяниям правителей со стороны общества

⁴ Сказание Авраамия Палицына, стр. 116.

⁵ Временник Ивана Тимофеева. М.—Л., 1951, стр. 285.

и закономерности этого отпора пронизывает все сочинение Тимофеева. Автор гневно клеймит тех, кто свою позицию объясняет «неведением». По его мнению, виноваты и «державший и попускающие ему».

Во «Временнике» высказывается идея причинно-следственной связи событий. Так, убийство царевича Дмитрия, захват власти Борисом Годуновым — все это следствия событий эпохи Грозного, которые в свою очередь привели к новой катастрофе. В исторических событиях одна причина закономерно порождает другую.

Своеобразная попытка описания и объяснения исторических событий «смутного времени» содержится в «Повести книги сея от прежних времен», написанной в 1626 г. и условно приписываемой князю И. М. Катыреву-Ростовскому. В «Повести» выражена ненависть к войне как к бессмысленному, братоубийственному делу.

В «Новом Летописце», написанном около 1630 г. в кругах, близких патриарху Филарету, исторические события объясняются исключительно божественным предопределением. «Смутное время», движение народа, нашествие иностранцев рассматриваются как проявление божьего промысла, наказание земли русской за ее «грехи», а национально-освободительная борьба, закончившаяся изгнанием интервентов, — как борьба за православие, за сословно-абсолютистский строй.

Яркой фигурой в истории русской общественной мысли первой четверти XVII в. был князь *Иван Андреевич Хворостинин* (ум. в 1625 г.), известный своим религиозным свободомыслием. Его обвиняли в «еретичестве», критическом отношении к православию и, возможно, к религии вообще. Хворостинин отрицал одно из основных положений христианской религии — воскресение мертвых, а также необходимость поста и молитвы. В 1622 г. (или в начале 1623 г.) он был сослан в монастырь на покаяние. В последние годы жизни он написал историческое сочинение «Словеса дней и царей и святителей московских, еже есть Роспи», в котором пессимистически оценил происходившие события.

2

Философские и социологические идеи в старообрядческом движении XVII в.

Во второй половине XVII в. в России возникло религиозно-общественное движение, известное под названием «раскола». Это движение было реакцией на церковную реформу, проведенную в середине XVII в., и сопровождалось острой идейной борь-

бой. Церковная реформа, одним из инициаторов которой был патриарх Никон, имела своей задачей преобразовать русскую православную церковь применительно к внутренним и внешним интересам крепнущего централизованного феодального государства⁶. Реформа, проведенная в условиях укрепления абсолютизма, дальнейшего правового утверждения крепостнического строя вызвала резкую оппозицию различных слоев населения и не была принята частью духовенства (особенно низшего), а также некоторой частью населения, принадлежащего к разным социальным группам. Это привело к расколу церкви на господствующую и старообрядческую.

Религиозно-общественное движение, проходившее под знаком защиты «старой веры», было порождено в конечном счете социальными противоречиями, классовой борьбой того времени. Оно не было однородным по социальному составу, однако все слои, примкнувшие к нему, в той или иной мере были недовольны установившимися в абсолютистском государстве порядками, хотя причины недовольства были различны. Каждая социальная группа вкладывала свой смысл в понятие «старой веры», выдвигала свои социально-политические требования, которые освящались знаменем «старой веры». Так, церковную реформу не приняли некоторые слои старого боярства, выступавшего против ограничения прав и привилегий старой знати. Реакционный характер этого оппозиционного движения особенно отчетливо проявился в заговоре князя Хованского, который под флагом борьбы за старую веру преследовал корыстные интересы боярской аристократии. Реформу не приняла значительная часть отживавшего свой век стрелецкого войска, все более вытесняемого наемными полками «нового строя».

Основную массу в старообрядческом движении составляли трудовые слои населения, крестьянство, посадские люди и близкое к ним по своему положению низшее (белое и черное) духовенство. Как правильно отмечает Плеханов, «движение это, несомненно, опиралось на недовольство народа своим постоянно ухудшавшимся положением»⁷.

⁶ Стремясь возвысить международное политическое значение России, отвести ей роль оплота православия на Востоке, правительство пыталось сблизить русскую церковь с греческой церковью и церковью балканских славян, добиться единства с украинской церковью, придерживавшейся греческих обрядов. При проведении реформы за образец было взято греческое богослужение, внесены некоторые изменения в обряды; старые богослужебные книги исправлены по тогдашним греческим образцам, а не по старогреческим и славянским характерным книгам, как предлагали члены кружка ревнителей благочестия (Иван Нерянов, Аввакум, Лазарь), в результате чего возникло огромное количество разночтений.

⁷ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XX, М.—Л., 1925, стр. 335.

Религиозная форма этого социального протеста была обусловлена неразвитостью классового сознания народа, безраздельным господством религиозной идеологии. По словам В. И. Ленина, «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития. . .»⁸

В центре внимания старообрядческого движения были не социально-политические требования, а защита «старой веры». Оно таило в себе глубокие противоречия, в частности противоречие между объективными причинами этого движения, его содержанием и субъективным сознанием его участников.

Старообрядчество было не только формой выражения антиправительственного и антикрепостнического протеста. В этом движении проявилась реакция консервативных сил общества на проникновение науки и просвещения в Россию, враждебность растущему «обмирщению» духовной жизни общества, его культуры.

Во главе старообрядческой оппозиции стал протопоп *Аввакум* (1621—1681), непримиримо ненавидевший церковную реформу. Ни ссылка в Сибирь и на далекий Север, ни пятнадцатилетнее заключение в земляной тюрьме не поколебали его фанатической убежденности в необходимости «страдания» за старую веру.

В Пустозерске, ставшем идейным центром старообрядчества, Аввакум написал свое знаменитое «Житие», выдающийся художественный памятник XVII в., отразивший социальные противоречия того времени. Он выбрал традиционную форму жития, но наполнил ее новым, реалистическим содержанием. В центре повествования — жизнь самого Аввакума, но это жизнь не святого отшельника, а активного участника общественно-религиозного движения, «протопопа-бунтаря», как называл его М. Горький.

В «Житии» отобразились догматические споры по религиозным вопросам, история раннего раскола. Автор всегда выступает на стороне слабых и угнетенных, но его сочувствие им облекается в христианскую форму. Стремление Аввакума рассматривать социальные вопросы сквозь призму религиозных интересов накладывало своеобразную печать на его мировоззрение, порождало противоречия. Ненависть к «начальникам», сочувствие к угнетенным и забитым народным массам переплетаются у него с религиозным фанатизмом, готовностью «умереть за единый аз». В этом в конечном счете отразился противоречивый характер религиозно-общественного движения, связанного с расколом церкви.

В Пустозерском заключении Аввакум пишет и другие сочинения: «Книгу бесед» (1669—1679), «Книгу толкований» (1673—

⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 228.

1676), «Книгу обличений» (1679), послания к боярыне Ф. П. Морозовой и другим своим единомышленникам, челобитные царю. Царь, по его мнению, не имеет власти над церковью, его право и обязанность — управлять лишь мирскими делами.

Популярность Аввакума и его «соузников», широкое распространение их писаний, фанатическая стойкость приверженцев «старой веры» и неутихавшие волнения, вызванные «расколом», побудили правительство принять решительные меры. По царскому указу 14 апреля 1681 г. Аввакум и его «соузники» Епифаний, Федор и Лазарь были сожжены «за великие на царский дом хулы». Но религиозно-общественное движение «раскола» не утихло, принимая новые формы протеста.

В основном идеология «раскола» противостояла прогрессивным идеям и веяниям своей эпохи — идеологи старообрядчества защищали традиционные консервативные представления, сложившиеся в духовной среде, считая всякую попытку их пересмотра посягательством на чистоту православия. Апология старой веры сочеталась с непримиримой враждой к просвещению, науке, светской культуре. Отвергались достижения культуры и науки, отстаивалась духовная изоляция России от Запада. Отвергая науку и «внешнюю мудрость», подрывающую основы религии, старообрядцы проповедовали мистику и иррационализм. Аввакум написал специальный трактат «О внешней мудрости», в котором осуждал как покушение на мудрость бога стремление человека постичь тайны природы. По его убеждению, человек должен руководствоваться верой, а не разумом, во всем полагаться на бога, а для этого нужно сохранить чистоту веры; разум же ведет человека к сомнению и заблуждению.

Космогонические воззрения Аввакума, изложенные в «Книге бесед», а также в статье «Описание и собрание о божестве и о твари и како созда бог человека», основаны на истолковании библейских текстов. Человек бессилён познать внешний мир, постичь премудрость творца, но бог может открыть свои тайны избранным. Причем бог скрывает свои тайны от мудрейших, а открывает их «простым» людям; мир спасается через верных, а не мудрейших.

Аввакум прославлял духовное «нищество» как христианскую добродетель, противопоставляя его «внешней мудрости» и философии. «Аз есмь ни ритор, ни философ, дидакалства и логофетства неискусен, простец человек и зело исполнен неведения. Сказать ли, кому я подобен? Подобен я нищему человеку, ходящу по улицам града, и по окошkam милостыню просящу»^{8а}.

^{8а} См.: Житие Протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М. 1960, стр. 172.

Аввакум разъясняет суть своего «нищенства»: он не пытается разумом постичь тайны бытия, но берет мудрость из священного писания и творений отцов церкви.

Теоретические вопросы затрагивались в спорах Аввакума с Симеоном Полоцким и А. Матвеевым, когда они после Собора 1666 года уговаривали Аввакума принять церковную реформу, или, по крайней мере, воздержаться от активных выступлений против нее. Полоцкий и Матвеев стремились доказать необходимость реформы, но Аввакум стоял на почве традиционных представлений, считая, что все эти новшества искажают веру. Аввакум ясно понимает различие основ его мирозерцания и его противников: он верит и молится богу, а его противники ищут «высокие науки», полагаются на «внешнюю мудрость».

На этой же позиции отрицания науки, философии, как разрушающих веру, стояли и другие теоретики старообрядчества.

Аввакум выступает против древнегреческой философии, используя для этого свои обычные аргументы: древнегреческая философия — порождение человеческого ума и основа различных «лукавых догматов». Он даже не ставит себе целью разобгнуть по существу учение того или иного философа и опровергнуть его; он отвергает философию (включая и ее историю) в целом, как противоречащую религии и подрывающую основы слепой веры в бога.

Среди идеологов раннего старообрядчества выделяется своим образованием *Спиридон Потемкин*, происходивший из боярского рода. В «Книге о правой вере» (написана раньше 1658 г.), получившей одобрение пустозерских «соузников» и пользовавшейся широкой популярностью в среде старообрядцев, он выступает против распространения просвещения, все усиливавшегося интереса к светской науке. Философия, по его мнению, не может наставить человека на путь истинный, так как она уводит его от бога. Потемкин считает, что не может быть единой философии у людей различных вероисповеданий: философия идет с Запада, это римское учение. В «Книге о правой вере» с особой силой проявилась черта, присущая идеологии старообрядчества, — неприязнь к светской культуре, стремление к изоляции России от Запада.

Неприкрыто ретроградная позиция Аввакума и его сподвижников в вопросах философии, науки была выражением краха традиционных положений православия, его идейного тупика; она означала защиту духовного застоя.

Представления идеологов старообрядчества о ходе исторического развития проникнуты мистицизмом, провиденциализмом и пессимизмом. В основе понимания ими исторического процесса лежали традиционные представления о Москве как о «третьем

Риме». При этом они считали, что порча московского православия вызывает конец мира.

Эту мысль о падении государства, обусловленную религиозными причинами, Лазарь выразил в челобитных царю: «Греческое царство мимо уже иде; едино твое стоит, иному роду не останется». Таким образом, в основе социологических взглядов идеологов старообрядчества лежало представление об обусловленности хода исторического развития религиозными причинами. Писания теоретиков раскола пронизаны эсхатологическими мотивами, т. е. ожиданием конца мира, прихода антихриста.

Переживаемое время они рассматривали как «последнее», за которым наступит конец мира. Эти мысли особенно рельефно выражены в послании Лазаря, которое интересно и тем, что в нем говорится о связи ожидания конца мира с ухудшением положения народа («народу вселюдску тягота великая»), с изменениями в законодательстве — «пребывающим в законах отеческих гонение великое». Старообрядцы осуждали существующий строй, но это осуждение сочеталось с настроением безысходности, бесперспективности. Общественный идеал старообрядчества не в будущем, а в прошлом, в возврате к старине.

Логическим завершением теории старообрядцев о конце мира была практика самосожжений. Мир находится во зле, часть зла находится в каждом человеке. Чтобы спастись, нужно очиститься от зла, от следов земной жизни. Бегство в пустыню — первая ступень «спасения», ухода от антихриста, но настоящее очищение человек получает, пройдя через «новое огненное крещение», «неоскверняемое» крещение огнем. В изуверском призыве к самосожжению, к очищению от «греховной жизни» проявились со всей очевидностью вся несостоятельность и реакционность учения старообрядцев, их религиозный фанатизм.

Проповедуя необходимость страданий и даже смерти за «старую веру», идеологи старообрядчества внушали верующим, что это откроет им «врата рая». В понимании Аввакума рай — это вознаграждение за бедную, многострадальную жизнь на земле; причем рай наполнен материальными благами, которых не хватало людям в реальной жизни. Но вход в рай — узкая щель, в которую не пройдут сытые, «толстобрюхие», а смогут попасть лишь сторонники «старой веры», люди угнетенные, изнуренные «трудом и постом». В этом понимании Аввакумом рая в религиозной форме отразились социально-утопические надежды угнетенных народных низов. Эти же настроения нашли свое отражение в его высказываниях о равенстве людей.

Через все сочинения Аввакума проводится идея равенства людей перед богом; богатые и бедные, знатные и простолюдины — все равны, ибо все лишь божии рабы. Ни боярское происхождение

ние, ни земная слава не дают права возноситься над другими людьми. Аввакум распространяет идею равенства перед богом и на самого царя: «Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть божий»⁹.

Идея равенства рассматривается Аввакумом и как равенство по природе, как одинаковое право всех людей пользоваться дарами земли. Эту мысль Аввакум высказывает в послании к боярыне Морозовой: «Али ты нас тем лутчи, что боярыня? Да одинако нам бог распростре небо, еще же луна и солнце всем сияет равно, такожде земля, и воды, и вся прозябающая по повелению владычню служат тебе не больши, и мне не меньши». В этом нельзя не видеть отражения настроений народных масс и протеста против социального неравенства, правда, в религиозной форме. Провозглашая природное равенство и равенство людей перед богом, Аввакум не выступает с требованием уничтожения социального неравенства, сословного деления и т. п., а призывает как знатного вельможу, так и простолюдина к смирению перед богом, к религиозному подвигу и терпению.

Морально-этические проблемы решались Аввакумом и его последователями в религиозном духе. Вера в бога, жизнь по заповедям Христа — основа морального поведения людей. В основе моральных принципов Аввакума лежит аскетизм, отказ от радостей земной жизни. Человек рождается с плачем и с плачем проходит через всю жизнь, но земные муки будут вознаграждены на небе.

Идеология старообрядческого движения, враждебная социальным преобразованиям, уводила народные массы от активной борьбы, затемняла классовое сознание трудящихся. Она тормозила развитие просвещения в России, научной и философской мысли, препятствовала процессу формирования светской русской культуры.

3

Развитие светских тенденций в русской философской мысли второй половины XVII в.

Во второй половине XVII в. в стране наблюдается усиленный интерес к философской проблематике, ставится вопрос об отделении философии от богословия. Развитие светских тенденций, «обмирщение» русской культуры в целом сопровождалось интересом

⁹ Житие, стр. 196.

к идейной жизни Запада, его культуре и науке, стремлением овладеть достижениями техники и специальными знаниями, добытыми в западноевропейских странах, отказавшись от исключительной ориентации на греческую культуру¹⁰.

Однако против общения с Западом выступили значительные силы общества, отстаивавшие старину, проповедовавшие консервативные представления, согласно которым западная культура считалась еретической, враждебной православному миру. Они преследовали всякий интерес к светскому знанию, философии и естественным наукам. Так, в школьных прописях (1648), распространявшихся духовенством, говорилось: «Аще, кто тя воспросит, веси ли всю философию, ты же ему против того отведай: учился буквам, еллинских же борзостей не текох, риторских астрономов не читал, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, философию ниже очима видех; учуся книгам, благодатного закона, аще бо мощно моя грешная душа очистити от грех»¹¹. В этих же прописях осуждалось стремление человеческого ума постигнуть тайны природы.

Основной вопрос, волновавший передовые умы того времени, заключался не в том, нужно или нет просвещение, а в том, какое нужно просвещение. В решении этого вопроса наметились два направления, условно называемые «греческим» и «латинским». Деятели «латинского» направления (С. Полоцкий, С. Медведев и др.) выступали за просвещение России, за «обмирщение» культуры, отделение философии от богословия, освобождение разума от контроля церкви. Они доказывали необходимость использования не только духовной, но и светской культуры античного и западноевропейского мира, культурных контактов со странами Европы, изучения латинского языка — языка европейского мира. Представители «греческого» направления (Ф. Ртищев, Е. Славинецкий, братья Лихуды и др.) признавали необходимость просвещения и развития наук, но в рамках религии, богословия, подчинения церкви, ориентируясь на греческую, прежде всего церковную, традицию. Борьба между этими направлениями приобретала самые различные формы — выливалась в богословский спор о времени «пресуществления святых даров», в споры о том, какой язык нужно прежде всего изучать — греческий или латинский.

¹⁰ Об интересе к светской европейской литературе свидетельствуют следующие данные: в XVI в. известно 26 переводных книг, в первой половине XVII в. — 13, во второй — 114. Из общего количества переведенной литературы только 37 книг были религиозно-богословского содержания, остальные светского.

¹¹ Цит. по кн.: В. О. Ключевский. Западное влияние и церковный раскол в России XVII в. В кн.: Очерки и речи. Второй сборник статей, ч. II. Пг., 1918, стр. 408—409.

В 1649 г. по инициативе и на средства *Ф. М. Ртищева* (1625—1673) — приближенного царя Алексея Михайловича, одного из инициаторов церковной реформы — была открыта школа в Андреевском монастыре. В ней изучались славянская и греческая грамматика, риторика и философия. Сам Ртищев был в числе первых учеников этой школы. При его содействии многие книги были переведены с греческого языка на русский. Ртищев один из первых на Руси выступал за смягчение крепостного права. Перед смертью он отпустил дворовых на волю и завещал детям по-человечески обращаться с крепостными, «ибо они нам суть братья».

В школе, созданной в Москве *Ф. М. Ртищевым*, подвизался видный деятель русской культуры, философ-богослов *Епифаний Славинецкий* (начало XVII в. — 1675 г.).

Е. Славинецкий, получивший образование в Киевской братской школе, затем в европейских университетах, обладал большими по тому времени знаниями. Он принял активное участие в проведении церковной реформы и, по воспоминаниям современников, оказывал влияние на патриарха Никона. *Епифаний* выступал с обличениями невежества, в котором он видел главную причину «раскола». Для того чтобы правильно судить о вопросах веры, говорил он, нужно знать философию, богословие. Просвещение разгоняет «мрак неведения» и просвещает «природный человеческий разум». Но развиваться оно должно под эгидой церкви, на основе греческого православия.

Хотя *Е. Славинецкий* был хорошо знаком с достижениями западноевропейской культуры, он остался убежденным приверженцем так называемого «греческого» направления, боролся с «латинским» направлением. Им переведен на русский язык ряд книг. Особенно большое значение имел перевод труда Блеу «Позорище всея Вселенныя или Атлас новый, в нем же начертания всея Вселенныя и описания всех частей ее». *Славинецкий* оставляет открытым вопрос, какая из систем мироздания, о которых говорилось в книге Блеу, правильна — птолемеевская или коперниковская, но высоко оценивает гелиоцентрическую систему Блеу. В этом проявилась противоречивая роль *Е. Славинецкого* в истории философских идей в России. Противник «западной» науки и философии, убежденный проповедник греческо-православной теологии своей переводческой деятельностью *Славинецкий* способствовал тем не менее ознакомлению русского общества с передовыми идеями западноевропейской науки и философии.

В конце 1687 г. в Москве было открыто первое высшее учебное заведение — Славяно-греко-латинская академия. Во главе академии стояли братья *Иоанникий* (1663—1717) и *Софроний* (1652—1730) *Лихуды*, прибывшие из Греции в Москву.

в 1685 г. Оба брата получили образование в Падуанском университете и имели степень доктора философии. В Академии они преподавали по образцам западноевропейских университетов, придерживаясь в основном схоластической философии. Высшим авторитетом для них во всех вопросах науки был Аристотель в средневековом, схоластико-богословском истолковании. «Мы намерены следовать Аристотелю потому, что уже несколько веков все почти Академии избрали его как бы вождем и главою философии»¹², — писали они в предисловии к «Физике».

Но в ряде случаев Лихуды пытались отказаться от схоластических канонов, соединить теоретические положения Аристотеля с современной им жизнью. Ими написаны учебники по пиитике, риторике, логике, физике, психологии.

В 1689 г. И. Лихуд написал «Физику, или естественную философию», которая представляла собой комментарий к физике Аристотеля. Причем, критикуя справа, с богословских позиций материалистические тенденции Аристотеля, автор стремится привести свои доводы в соответствие с религией и православием, заявляя, что следует «остерегаться от всякого мудрствования, не согласного с нашей религией и православием»¹³, заимствует аргументы из священного писания, чтобы опровергнуть учение древнегреческих философов-материалистов.

Лихуд идеалистически истолковывал учение Аристотеля о первой и второй материи, о материи и форме. «Все признают, что первая материя и по своей природе и по могущественному распоряжению творца не могла, — писал он, — существовать без формы. В начале мира бог сотворил не одну материю, но соединил ее с некоторою формою; посему, когда у некоторых св. отцев читаем, что бог в начале мира сотворил некоторую бесформенную материю, то под именем сей материи не должно разуместь первой материи, лишенной всякой формы, но надобно разуместь землю, не имевшую еще красоты, света, трав и цветов»¹⁴. Отвергалось все, что не согласовывалось с богословскими представлениями.

Славяно-греко-латинская академия сыграла положительную роль в распространении просвещения и философских знаний. Несмотря на то, что в Академии царил дух схоластики, учащиеся получали знания из области логики, риторики и других дисциплин. Учащиеся знакомились с культурой античного мира, его историей, литературой, философией, с историческим и культурным прошлым своей страны, изучали греческий и латинский

¹² Цит. по кн.: С. Смирнов. Академия в Москве в XVII столетии. М., 1855, стр. 63.

¹³ Цит. по кн.: А. Галкин. Академия в Москве в XVII столетии. М., 1913, стр. 77, 78.

¹⁴ Цит. по кн.: С. Смирнов. История Московской славяно-греко-латинской академии, стр. 62—63.

языки, что давало возможность следить за идейной жизнью на Западе. Но богословско-схоластическое образование уже не отвечало запросам и требованиям времени. Россия находилась накануне преобразований, для которых требовались положительные знания и их теоретическое обобщение.

В распространении просвещения и развитии русской общественной мысли значительную роль сыграл *Симеон Полоцкий* (1629—1680) — видный белорусско-русский мыслитель XVII в., решительный поборник воссоединения и единства русского, белорусского и украинского народов. Свою деятельность он начал в Белоруссии, а в 1664 г. поселился в Москве.

Мировоззрение С. Полоцкого противоречиво. Оно находилось в сильной зависимости от религиозной идеологии и вместе с тем развивалось в русле той русской общественной мысли, которая ориентировалась на распространение западноевропейского просвещения и науки. С. Полоцкий написал ряд богословских сочинений («Жезл правления», «Венец веры» и др.). В них он, полемизируя с идеологами старообрядчества, изложил догматику христианского вероучения, защищал нововведения Никона. Оставаясь на религиозно-провиденциалистских позициях С. Полоцкий высказывал ряд положений, которые вступали в противоречия с официальной религиозной идеологией. Собор 1690 г. осудил и запретил сочинения С. Полоцкого как еретические¹⁵.

Социально-политический идеал С. Полоцкого — сильное государство во главе с «просвещенным» монархом. Цель такого государства — установление в обществе «вечного мира» и «всеобщего блага», устранение раскола и «мятежей», поощрение торговли, распространение просвещения.

Отправным моментом в его социологических взглядах было положение, что человек по своей природе существо «содружное». Это качество человека и явилось причиной возникновения городов и сел.

Не понимая классовой природы феодального государства, С. Полоцкий признавал возможным установление в обществе «всеобщего блага» в виде классового мира, когда не было бы слишком богатых и слишком бедных. Все зло в обществе порождается, по его мнению, необразованностью, невежеством.

¹⁵ Представители так называемого греческого направления патриарх Иоаким, Евфимий, ученик Епифания Славинецкого, обвиняли С. Полоцкого в распространении идей западноевропейской средневековой философии. Патриарх Иоаким с раздражением писал, что С. Полоцкий составил свое сочинение «Венец веры» «из бодливого терния на западе прозябшаго новшества, от вымышлений Скотовых, Аквиновых, Ансельмовых и тем подобных еретических блудословий» (Остен, стр. 132—133).

Поэтому на распространение знаний он смотрел как на универсальное средство от всяких социальных бед. Просвещение избавит общество от всех пороков, устранив вражду и установит полную гармонию и мир. Исходя из этого он стремился побудить правящие круги России строить училища, «стяжати» учителей и т. д.

В одном из своих главных произведений «Вертоград многоцветный», заключающем около 1250 стихотворений, С. Полоцкий пишет, что мир сотворен богом. В мире существуют два начала: материальное — «стихии» (земля, вода, огонь, воздух), из которых образуются все вещи и тела, и духовное. Из сочетания этих двух начал образуется сложное существо — человек. Душа человека бессмертна. Вещи и тела имеют общее — бытие («быти имеющих»), но вместе с тем и отличаются друг от друга: некоторые из них не только существуют, но и имеют жизнь, как, например, растения; некоторые же существуют, имеют жизнь и могут чувствовать, как, например, животные; человек же отличается еще тем, что он существует, имеет жизнь, чувствует и мыслит¹⁶.

Следуя установившейся традиции, С. Полоцкий делил мир на три части: «мир первообразный» — бог, «макрокосм» — природа и «микрокосм» — человек. Познать бога невозможно. Природа же познаваема, мир — это книга, которую нужно всем изучать и познавать.

В большинстве сочинений С. Полоцкого довольно ярко выражены светские элементы. Даже в богословских сочинениях он излагал многие натурфилософские взгляды Аристотеля, Плиния, а также известные ему данные естествознания. Так, в сочинении «Венец веры» приводятся данные о расстоянии от Земли до планет и между планетами, описываются формы планет, их размеры, скорость их вращения и т. д.

Небесные и земные явления С. Полоцкий пытается объяснить естественными причинами. Так, радуга возникает в результате того, что солнечное сияние падает на облако. Все в природе, даже руда в недрах земли и все металлы, в том числе и золото, появляется под действием Солнца.

Эти попытки Полоцкого объяснить явления природы законами «естества» вызывали негодование церковников.

В ряде проповедей и стихотворений С. Полоцкий утверждает, что человек не имеет врожденных идей. Ум ребенка он сравнивает с чистой доской, на которой можно написать все, что угодно. «Философ умы отрок юных уподобляет скрижали ненаписанней, на ней же учитель что-либо хочет написать может; точие во умех

¹⁶ См.: С. Полоцкий. Рукоп. МГИМ Синод. собр., № 285, л. 20.

юношеских, что-либо хощеши вообразится, или добро или зло...»¹⁷ Умственные способности формируются по мере общения человека с окружающим миром. Полученные знания запечатлеваются на этой «доске» и возрастают с развитием человека.

Большое влияние на человека, говорил С. Полоцкий, оказывает «море житейское»; ум человека запечатлеывает все то, что читает, слышит и в особенности то, что видит, ибо слово не так держится в памяти, как то, что «делом явится».

Началом всякого познания, по С. Полоцкому, являются ощущения, получаемые от воздействия окружающего мира на органы чувств. Человек подобен городу, закрытому со всех сторон стенами и имеющему пять входных ворот, через которые только и могут проникнуть в город все друзья и враги, все то хорошее и плохое, что воспринимает человек из окружающей действительности. Входные ворота — «это пять органов чувств человека»¹⁸, — заявляет автор. Чувства, как правило, дают верные показания о внешнем мире, а ошибаются только в тех случаях, когда они «повреждаются от болезни» или в результате чрезмерно сильного воздействия вещей внешнего мира.

Еще большее значение в познании мира имеет разум. Без разума человек был бы таким же, как и животные, ибо чувства имеются не только у него, но и у животных. Более того, некоторые животные превосходят человека слухом, некоторые — зрением, некоторые — осязанием. Человек же превосходит животных тем, что имеет разум, он — «светом разума украшенный»¹⁹. С. Полоцкий считал, что мыслительные способности человека изменяются вместе с развитием организма, с возрастом. При помощи разумного мышления и рассуждения человек проникает в природу явлений, выясняет их пользу или вред, «якоже ноздрями распознаваем благовоние от смрада, тако *рассуждением познаваем* естество вещей, пользу же и вред их»²⁰.

Процесс познания С. Полоцкий образно сравнивал с процессом приема пищи: пищу дают чувства, ум пережевывает ее «зубами рассуждения» и поглощает в памяти. Истина, говорил он, может быть отражена мыслью, облечена в словесную форму, выражена в конкретном действии. Выдвинутая автором мысль, что истина бывает настоящей только тогда, когда ум уравнивается самой вещи, вела, независимо от его субъективных желаний, к отрицанию существования так называемой религиозной истины.

¹⁷ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избр. произв. XVI—нач. XIX в. Минск, 1962, стр. 262.

¹⁸ Там же, стр. 259.

¹⁹ С. Полоцкий. Избранные сочинения. М.—Л., 1953, стр. 205.

²⁰ С. Полоцкий. Обед душевный, л. 171.

Если бог непознаваем²¹, если чувства не дают уму никаких сведений о нем и ум, следовательно, не может «уравниться» этой «вещи», т. е. богу, то религиозной истины не существует. Но С. Полоцкий не сделал такого вывода. Наоборот, он в этом же стихотворении говорит о существовании двух истин — «истина в вере» и «истина в философии правовой». Принимая теорию двух истин, С. Полоцкий стремился отделить науку от богословия, открыть человеку путь к познанию внешнего мира.

Философ понимал, что познание — процесс длительный и сложный. Если бы в природе все было на поверхности и вся природа была видна сразу, то наука, философия была бы не нужна. Но так как сущность не лежит на поверхности явлений, то нужна философия и в этом ее огромное значение в жизни людей.

Философию С. Полоцкий делил на три раздела: 1) «разумительную» (умозрительную), т. е. логику, 2) «естественную», т. е. физику, и 3) «нравственную», т. е. этику²². Термин «философия» С. Полоцкий иногда заменял термином «мудрость», а философа называл «любомудрецом». В философии он видел важную науку, которая учит человека тому, как лучше устроить жизнь²³. Она совершенствует нравы:

«Яко врачевство болезнь исцеляет,
Философия нрав зол души исправляет»²⁴.

Мудрого философа С. Полоцкий называет самым богатым человеком, ибо мудрость дороже золота, чинов и т. п. Как «дождь тихий» землю влагой питает и этим помогает ей «плоды родити», так мудрость помогает человеку совершать «правые дела»²⁵.

Мысль Полоцкого, развивавшаяся еще в рамках религии, устремлялась за пределы церковных догм. Его труды способствовали пробуждению умов, расчищали дорогу науке и просвещению.

Одним из ярких представителей так называемого «латинского», по существу светского, направления, был *Сильвестр* (в миру Семен) *Медведев* (род. в начале 40-х годов, ум. в 1691 г.) — ученик и последователь С. Полоцкого.

Получив образование в школе С. Полоцкого в Заиконоспаском монастыре и приняв монашество, Медведев с 1678 г. стал

²¹ О непознаваемости бога С. Полоцкий говорит в стихотворении «Бог что есть?» (сб. «Вертоград многоцветный». Рукоп. МГИМ Синод. собр., № 288, л. 55 об.).

²² См.: С. Полоцкий. Избранные сочинения, стр. 70—71.

²³ См. там же, стр. 70.

²⁴ Там же, стр. 71.

²⁵ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 260.

справщиком Печатного двора и помогал С. Полоцкому в издании его сочинений. После смерти Полоцкого С. Медведев стал настоятелем Заиконоспасского монастыря и как бы занял место своего учителя при дворе и в идейной борьбе того времени. Он боролся за то, чтобы Россия пошла по пути просвещения. Современники высоко ценили знания и талант Медведева. «Чернец — великого ума и остроты ученой»²⁶ называет Медведева в своих «Записках» его младший современник Матвеев. Вовлеченный в политические события того времени (заговор Шакловитого), С. Медведев в 1689 г. был арестован и 11 февраля 1691 г. казнен.

Сохранились письма С. Медведева к С. Полоцкому и другим лицам, стихотворные произведения, библиографический труд «Оглавление книг, кто их сложил», «Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве» (1684), полемическая книга «Известие истинное православным и показание светлое о новоправлении книжном и о прочем» (1686) и др.

Труд Медведева «Оглавление книг, кто их сложил» представляет известную ценность как первая русская книга по библиографии²⁷. В него включены произведения 204 авторов — философов, историков, богословов, государственных деятелей, дано описание основных памятников русской гражданской и духовной истории, а также переводной литературы за период с X по XVII в.

Рассуждение С. Медведева о четырех «винах», изложенное в письме к кн. Ромодановскому, носит явную печать влияния «Метафизики» Аристотеля. Следуя греческому философу, он выделяет четыре вида причин: творящую, материальную, действующую (образующую), конечную. Однако, если Аристотель в учении о причинности проявляет непоследовательность, колеблется между материализмом и идеализмом, то Медведев, истолковывая учение Аристотеля в богословском духе, пытается дать теологическое обоснование причинности²⁸.

Социологические идеи Медведев изложил в основном в книге «Созерцание краткое...». Это исторический труд, посвященный описанию стрелецкого бунта. Особенно интересны мысли автора о том, что такое история и каковы цели историка. История — беспристрастный судья человеческих дел, «законное зеркало», из которого люди познают, что «бело, черно», т. е. что справедливо и

²⁶ Записки русских людей. СПб., 1841, стр. 54.

²⁷ Известный исследователь древнерусских источников В. Ундольский, открывший рукопись этой книги и впервые ее опубликовавший, с полным основанием называет Медведева «отцом славяно-русской библиографии» (см.: Оглавление книг, кто их сложил, сост. Сильвестр Медведев. М., 1846. Вступит. статья В. Ундольского).

²⁸ См.: Письма Сильвестра Медведева. СПб., 1901, стр. 13—14.

что несправедливо, судят о прошлых событиях и определяют, как им следует поступать. Автор отмечает не только морально-поучительный, но и познавательный смысл изучения истории. Только из исторических трудов человек может познать прошлое и на основе этого правильно разбираться в событиях настоящего. Вместе с тем, совершенно в духе своего времени, он писал, что изучая историю, «человецы вразумляются» и обращаются к богу²⁹.

В понимании движущих сил истории С. Медведев не выходит за рамки своей эпохи. Средневековая идея провиденциализма лежит в основе его рассуждений об обществе. Объясняя причины, породившие стрелецкий бунт, он не только ссылается на веление божие, но и говорит о злоупотреблениях начальства, нежелании разобратся в жалобах стрельцов, о политических расчетах руководителей и т. д. Отмечая факт деления общества на сословия, С. Медведев проводит аналогию между человеческим организмом и обществом: как в организме, так и в обществе имеется дифференциация, определенная богом. В «государстве едином» каждое сословие имеет свои обязанности. Бояре занимают государственные посты, воеводы возглавляют войско, а народ занимается земледелием и несет определенные повинности. Такое деление от бога, оно законно и справедливо. Но С. Медведев, как и С. Полоцкий, пытается доказать, что достоинство человека определяется не сословной принадлежностью, а дарованием, талантом, способностями к тому или иному делу³⁰.

В этом сказалась его некоторая оппозиционность к господствовавшим в ту эпоху феодально-сословным принципам.

В своих сочинениях С. Медведев защищает принципы религиозной морали, имеющие общественное значение. Он клеймит ложь, лесть, корыстолюбие как пороки, влекущие вредные общественные последствия. Он рассуждает о достоинстве правды, ее высоком значении, о честности, искренности, как таких качествах, которые должны быть присущи людям не только в повседневной жизни, но и в решении общественных и религиозных вопросов. Моральные проблемы Медведев рассматривал в связи с вопросом о благосостоянии общества и государства. Развивая мысль о связи «правды» и благосостояния государства, он ссылаясь, в частности, на «Государство» Платона, «Никомахову этику» Аристотеля, идеи Пифагора³¹.

В решении вопросов об ответственности человека за свои поступки, о критерии нравственности Медведев не выходит за рамки

²⁹ См.: Сильвестр *Медведев*. Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве. М., 1894, стр. 3.

³⁰ См. там же, стр. 19.

³¹ См.: С. *Медведев*. Известие истинное. М., 1886, стр. 1.

религиозного мировоззрения, но и в этих рамках он стремится отстоять независимость человека от церкви. В соответствии с господствующей религиозной идеологией он считал, что человек должен жить «праведно», чтобы заслужить «вечное спасение». За свои поступки человек ответствен непосредственно перед богом, а не перед церковью, не перед высшим духовенством. Даже высшее духовенство не обладает полнотой власти, чтобы «вязать» или «разрешать», т. е. чтобы предавать согрешившего человека вечному проклятию, или дать ему прощение. Тем самым Медведев предоставлял самому человеку решать, что морально и что аморально.

Особое место в развитии теоретической мысли второй половины XVII в. занимал *Юрий Крижанич* (1617—1683) — энциклопедически образованный славянский деятель — философ, социолог, экономист, историк, правовед, лингвист.

Ю. Крижанич родился в Южной Хорватии, в обедневшей дворянской семье. Получив звание доктора философии и окончив в Риме коллегию католических миссионеров, он уехал в Валахию, где был сначала учителем в семинарии, потом священником.

Воодушевленный идеей единения славянских народов, Крижанич в сентябре 1659 г. приехал в Москву. В письме царю (известном под названием сербского) он писал о необходимости единства и солидарности славянских народов и исторической роли России как независимого и сильного государства, которое сможет идейно объединить всех славян и поможет освободиться от иностранного ига.

В Москве Крижанич познакомился с Епифанием Славинецким, Ф. М. Ртищевым, Морозовым и другими видными русскими деятелями. Но в январе 1661 г. по царскому указу он был выслан в Сибирь, в Тобольск. В ссылке, которая продолжалась 15 лет, Крижанич написал свои основные сочинения: «Политика»³² (1663—1666), «Славянская грамматика» (1664—1665), «О святом крещении» (1668—1669), «Толкование исторических пророчеств» (1664), «Духовное завещание» («Смертный разряд», 1675), «Обличение на Соловецкую челобитную» (1675), «De providentia Dei» (1666); «О Китайском Торгу» (до 1675 г.).

В 1676 г. по приказу царя Федора Алексеевича Крижанич был возвращен в Москву, но вскоре уехал в Вильно, где в 1678 г. вступил в иезуитский орден. Там он написал сочинение «Сказание о Сибири» (1680), которое стало широко известно в За-

³² Была обнаружена только в XIX в. и опубликована в 1859—1860 гг. с некоторыми сокращениями Бессоновым под названием «Русское государство в половине XVII в.». В 1965 г. была издана под редакцией М. Н. Тихомирова, но также в сокращенном виде.

падной Европе. Юрий Крижанич погиб, вероятно, 3 сентября 1683 г. во время осады Вены войсками Собесского.

В многогранном творчестве Ю. Крижанича значительное место отведено философским проблемам. Философия в его понимании — это не схоластическая наука, оторванная от жизни, а основа знаний и представлений, определяющих строй жизни народа. Знание он делил на книжное и ручное, т. е. теоретическое и практическое; теоретическое знание — на духовное и мирское.

В мирском знании — три раздела: философия, математика и механика. Математика и механика изучают отдельные стороны внешнего мира. Так, механика содержит в себе ремесло, земледелие и торговое дело; математика — арифметику, геометрию, астрономию и музыку. В состав философии входят логика, физика, этика; каждая из этих дисциплин имеет свои подразделения. Логика (или «беседное учение») содержит грамматику («говорная уметель»), диалектику («преговоральная уметель»), риторику и поэтику («беседная и песенная уметель»); к физике относятся медицина и «познание разных тел: руд, камней, деревьев, трав, животных и всех прочих видимых вещей»; этика состоит из трех частей: идеозетики («осебуйное учение» — учение о личной или частной нравственности), экономики («господарство») и политики («людоправное учение»).

По форме классификация наук Крижанича несла на себе следы схоластики (сохранялась средневековая схема «семи свободных наук»), но по существу эта схема наполнялась новым содержанием.

Ю. Крижанич отвергал понимание философии как «удивительного искусства» познания таинственного мира. На первый план он выдвигал связь философии и жизни. Философия должна помогать правильно разбираться в жизни. Она есть способ правильно судить о вещах, «Философию разные [люди] определяют различно, — пишет он. — Я же отдаю предпочтение пониманию тех, которые говорят, что философия — это опытность правильного суждения о всех вещах... Философия — это некое умелое и упорядоченное рассмотрение вещей, на основе которого можно правильно судить о житейских делах. Так вот я выражаю свою признательность философии за то, что она меня научила более или менее правильно различать причины человеческих дел и на основании этих причин выносить правильное суждение о вещах»³³.

Пытаясь определить место философии и других знаний, Крижанич писал, что мудрость означает «знание наиважнейших и

³³ Исторический архив, 1958, № 1, стр. 173.

наивысших вещей», философия же означает любовь к мудрости, «рачение и охота к мудрости, а философ мудростный рачитель».

Знание, по Крижаничу, — «понимание причин вещей, и знать — [это значит] понять причины вещи. А кто не знает причин, не знает и самой вещи»³⁴. Задача философии — познание мира в его причинных связях. Из познания реальных причин вещей и событий политик может сделать правильные практические выводы. «Из всего, что доселе было сказано, явствует, что философствовать или мудрствовать [это] не что иное, как думать о причинах всяких вещей и выяснять, отчего, из чего, каким образом и для чего происходит то или это. Всякий разумный муж должен быть философом в тех делах, которыми он занимается, особенно [если он] политик или какой-либо начальник. Если начальник хочет верно судить о вещах, он действительно должен понять причины многих и премногих вещей. Ибо никто не судит верно о какой-либо вещи, если не знает, от какого корня и вершины она происходит или отчего, из чего, как и для чего она сотворена»³⁵.

Причины Крижанич делил на два вида: главные, к которым, следуя традиции, он относит творящую, материальную, формальную, конечную, и второстепенные. В своей классификации причин он следует за Аристотелем, но в истолковании причинности освобождает учение античного мыслителя от средневековых наслоений. Конечная причина в истолковании Крижанича говорит лишь о практическом назначении той или иной вещи, производящая причина — о тех орудиях, при помощи которых сделана та или иная вещь. В объяснении формальной причины у него выступает качество («каковость»), которое и придает вещи качественную определенность. «Формальная причина — тот вид или то качество, благодаря которому всякая вещь является самою собой и без которого [она] не может существовать»³⁶.

Крижанич затрагивает многие стороны проблемы причинности, в том числе — взаимосвязь причины и следствия. Причина вызывает следствие, действие, по которому можно судить о причинах, т. е. причина и следствие взаимосвязаны, через причины познаются следствия, а через следствия познаются причины³⁷.

В работе «De providentia Dei» Крижанич вводит понятие высших и низших причин. Высшие причины — творящая и конечная — сосредоточены в боге и составляют предмет богословия. Задача философии — изучать причины земные, низшие.

³⁴ Ю. Крижанич. Политика. М., 1965, стр. 457.

³⁵ Там же, стр. 459.

³⁶ Там же, стр. 458.

³⁷ См. там же, стр. 459.

В решении вопроса о причинности он четко разграничивает область философии и богословия.

Крижанич разделяет господствовавшее в средневековой философии и заимствованное из античности представление о том, что природа состоит из четырех «первосотворных» вещей: земли, воды, воздуха и огня. Соответствующие им начала — сухость и влажность, тепло и холод — противоположны и находятся в состоянии постоянной борьбы, что обуславливает возникновение и уничтожение вещей.

Таким образом, по Крижаничу, сотворены («первосотворны») только элементы, или начала мира, а не сама природа; эти же начала, соединяясь по своим законам, образуют все многообразие природы. Тело человека — часть природы и в нем происходят те же процессы борьбы противоположных начал и обновления. Что же отличает человека от животного? Разум и руки, при помощи которых он занимается трудом. «Однако же человеку от рождения даны два дара, которых лишены бессловесные животные: разум — чтобы [он] мог научиться мудрости, и руки, — чтобы мог делать мудреные или искусные вещи»³⁸. Отсюда он заключает, что «разум людям наивысшее благо». Разум дан человеку от природы, но не в совершенном виде; разум развивается в процессе человеческой жизни. Все люди рождаются «просты», «во всех вещах не вещь не знающ», во всем «неуметельны», «медленно растут и еще медленнее становятся разумными»³⁹. В этих утверждениях нельзя не заметить критики Крижаничем теории «врожденных идей». Человек рождается «прост», «неуметелен» и постепенно познает мир, причины вещей. Опыт — источник познания всех вещей, причем начальный этап познания — чувственное восприятие мира. Но одно опытное познание недостаточно. Опытный путь познания — медленный, с неизбежными отклонениями, ошибками, поэтому он приемлем лишь для обыкновенных, простых людей. Государь же, ошибки которого имеют слишком тяжелые последствия, не должен полагаться на знания из «отдельного отповедания» (частного опыта), но обязан подкреплять его мудростью, полученной от учителей, книг, советников. Мудрость, в понимании Крижанича, это теоретическое знание, квинтэссенция познания.

Являясь горячим сторонником просвещения, Ю. Крижанич осуждает слепую приверженность старине и нетерпимость ко всему новому. По его словам, «невежество порождает ереси, мудрость их искореняет»⁴⁰. С этих позиций он критикует старообрядчество.

³⁸ Ю. Крижанич. Политика, стр. 452.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Ю. Крижанич. Русское государство в половине XVII в., ч. I. М., 1860, стр. 111.

Ю. Крижанич высказывает замечательную для его времени мысль, что уровень развития науки, знания, философии зависит от государственного устройства, «при славном правлении мудрость умножается». Для подтверждения этой мысли он приводит ряд примеров из истории: «И у иных народов мы видим, что в то время, когда какое-либо королевство достигало наибольшего своего величия, в то же самое время у этого народа начинали особенно расцветать и науки»⁴¹. Знания, изобретения переходят от народа к народу, передаются от поколения к поколению. «Мудрость переходит от народа к народу»⁴².

Таким образом, по ряду важных философских вопросов, как, например, о месте философии, о причинности, о происхождении знания и т. д., Ю. Крижанич начинает порывать с традиционными, средневековыми представлениями и дает свое оригинальное решение этих вопросов.

Ю. Крижанич развивает интересную философско-историческую концепцию, которая основывалась на глубоком знании современной ему действительности, а также на обобщении европейской и русской исторической литературы. История народов рассматривается им как единый процесс, где одни народы теряют свое значение в общем историческом процессе, другие возвышаются. Так, в древности первостепенную роль играли евреи, сгиптяне, греки, потом на историческую арену выступили французы, итальянцы, немцы, теперь же, по убеждению Ю. Крижанича, настало время расцвета и возвышения славянских народов.

Ю. Крижанич стоит на позиции провиденциализма, но в рамках ее он высказывает глубокие догадки о закономерности исторического процесса. Более того, нередко он рассматривает «божеские» законы как естественные, «урожденные».

Юрий Крижанич развивает теорию о циклическом развитии государств. Каждое государство проходит периоды становления, «младости», расцвета и, наконец, заката⁴³. Это было шагом вперед в развитии европейской философской мысли. Но труд Крижанича был издан почти двумя столетиями позже своего создания и потому не мог быть по достоинству оценен современниками.

Крижанич выдвинул теорию, согласно которой русское государство возникло, как и любое другое государство, по воле бога, а не по воле каких-то иностранных политических деятелей, т. е. выдвигает идею автохтонности славянства. «Ибо надо знать, что

⁴¹ Ю. Крижанич. Политика, стр. 454.

⁴² Там же, стр. 453.

⁴³ См.: Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II. М., 1860. стр. 145.

мы, русские, никак не менее, чем древние афиняне, можем пазывать себя автохтонами, местными уроженцами»⁴⁴.

Крижанич пытается обосновать независимость светской власти от власти церковной, т. е. по существу отвергает теократический принцип католического мира⁴⁵. Значительное место в «Политике» отведено обоснованию монархического принципа правления, как отвечающего запросам исторического развития. Абсолютная монархия — лучшая форма правления, соответствующая божеским и философским принципам⁴⁶. В просвещенной монархии, являющейся политическим идеалом Крижанича, все основано на разумных и справедливых законах, а не на воле или произволе правителя. Защита им закона как основы политической жизни общества означала отрицание феодального принципа неограниченной власти монарха, выражала потребности буржуазного развития. В данном вопросе он во многом предвосхищал идеи французских просветителей XVIII в., в частности Монтескье.

Крижанич пытается обосновать не только права, но и обязанности монарха. Монарх должен править «в соответствии с божескими и человеческими законами», заботиться о своих подчиненных, подчиняться же царю — «дело славное и является каким-то видом свободы»⁴⁷. Монарх не может безнаказанно попирает права подчиненных. В противном случае они имеют право силой противостоят незаконно. Крижанич говорит об «уроженом законопоставии»⁴⁸. Эта часть его учения является обоснованием теории «естественного права», хотя она и не получила у него своего завершенного изложения.

В обязанность монарху Крижанич вменяет «заботиться денно и нощно о народном благе», править по разумным законам, гарантирующим права подчиненным, заботиться о материальном благополучии всех сословий. Он был решительным противником тирании, злоупотребления властью. Безграничная власть, говорил Крижанич, «противна божескому и природному закону»⁴⁹.

Крижанич критикует верхушку общества — «сарданапалов», праздно живущих за счет народа. Расточительный и бездеятельный образ жизни неизбежно вызывает, по его мнению, «жестокость по отношению к подданным». Он высказывает глубокую и новую для того времени мысль о том, что богатство создается трудом. «Всякий надежный доход, — пишет он, — должен быть

⁴⁴ Ю. Крижанич. Политика, стр. 622.

⁴⁵ См. там же, стр. 636.

⁴⁶ См. там же.

⁴⁷ Исторический архив, 1958. № 1, стр. 185.

⁴⁸ Там же, стр. 117.

⁴⁹ Ю. Крижанич. Политика, стр. 573.

основан на труде и поте»⁵⁰. Основой экономической жизни, корнем и основой богатства является, по его мнению, земледелие, развитие которого влечет рост ремесла и торговли.

В работах Крижанича предвосхищались некоторые идеи XVIII столетия, в частности мысль о роли природных условий и народонаселения в жизни общества, которым он придавал большое значение в ходе исторического развития. «Познание истины и политическая мудрость с начала и до конца в том и состоят, — говорил мыслитель, — чтобы познать самих себя, то есть природу и нрав, и состояние народа и страны нашей»⁵¹. Одну из причин бедности России он видел в скудости земли, холодных зимах, малонаселенности. «Богатство правителя, — писал Крижанич, — состоит не столько в его золотой и серебряной казне, сколько в многолюдности [его страны]. Не тот король богаче, у коего больше золота, а тот, у коего больше людей»⁵².

Но главным, определяющим фактором общественного развития являются, по Крижаничу, разумные и справедливые законы. При жестоких законах, говорил он, наилучшая земля остается пустой и редконаселенной. Закон, являясь основой всех сфер жизни общества, оказывает определяющее влияние на моральные качества народа.

Социологические и общественно-политические теории Крижанича соответствовали интересам крепнущего дворянско-абсолютистского государства, хотя объективно они иногда отражали интересы буржуазного развития. Как философ Крижанич замечателен тем, что по существу отделил философию от богословия, сделал попытку связать философию с жизнью.

Значительное распространение в России в конце XVII—начале XVIII в. нашла так называемая луллианская литература, активным пропагандистом которой был *Андрей Христофорович Белобочкий*. О жизни и деятельности Белобочкого сохранились скудные сведения⁵³. Выходец из Польши, он образование получил в университетах Франции, Италии и Испании. В Смоленске он хотел открыть школу, но, преследуемый иезуитами, считавшими Белобочкого «ереси учителем», около 1681 г. уехал в Москву. С начала 80-х годов он был переводчиком польского приказа, а в 1686—1691 гг. в качестве переводчика сопровождал русское посольство Головина в Китай.

⁵⁰ Там же, стр. 380.

⁵¹ Там же, стр. 462.

⁵² Там же, стр. 376.

⁵³ Н. А. Соколов высказал предположение, что Ян Белобочкий и переводчик польского приказа Андрей Христофорович Белобочский — одно лицо. Советский исследователь А. Х. Горфункель документально подтвердил, что в Москве при переходе в православие Ян Белобочкий принял имя Андрей.

А. Белобочкий перевел на русский язык ряд сочинений, в частности, две книги трактата Фомы Кемпийского «О последовании Христу» (ок. 1684—1686 гг.), «Краткая наука Раймунда Луллия» (1700-е годы). Его перу принадлежат работы «Краткая беседа милости со истиною» (1685), «Пантагеугум или пять книг кратких» (середина 90-х годов), «Великая наука Раймунда Луллия» (1688—1699), «Риторика Раймунда Луллия», «Книга философская» (нач. XVIII в.). Из сохранившегося литературного наследия Белобочкого наибольший теоретический интерес представляет «Великая и предивная наука богом преосвященного учителя Раймунда Луллия» (сокращенно «Великая наука»), нашедшая широкое распространение в России в конце XVII и особенно в первой половине XVIII в.

Содержание «Великой науки» составляли идеи Раймунда Луллия (1235—1315) — испанского философа и богослова, ставившего целью создать универсальный логический метод. В книге «Великая наука» излагается полемика трех философских школ — аристотеликов, рамистов и луллистов, опровергаются воззрения Анаксагора и атеизм. Автор подробно излагает и комментирует логические таблицы Луллия. Как говорит сам автор, он пытался отыскать универсальный логический метод. «Великая наука» — это метод изучения других наук, наука, необходимая всем наукам. Интерес представляют идеи рационализма. Белобочкий высоко оценивает «естественный разум», посредством которого познаются окружающий мир — естество и сам бог. «Великая наука» Белобочкого — произведение, возникшее на русской почве, по своему теоретическому содержанию стоит в ряду с европейскими сочинениями XVI—XVII вв. луллианской литературы. Автор «Великой науки» хорошо знаком с западноевропейской луллианской философской литературой. Он не раз ссылается на позднейших истолкователей Раймунда Луллия — немецкого гуманиста XVI в. Агриппу Неттесхеймского, Иоганна Генриха Альстеда, Валирия де Вельер, Джордано Бруно, Кардано и др. Человеческий разум не может постичь бога вне понятия естества, природы. «Описать», т. е. понять бога, можно, только отождествив бога и природу. В трактовке естества у Белобочкого проявляются пантеистические тенденции. Белобочкий делит мир на созданный и несозданный; к первому относится все, кроме бога. Человек — существо, состоящее из тленной плоти и вечной души.

Белобочкий ставит философию, искусство Луллия выше богословия. Это значит, что создание человеческого ума превосходит богословские истины. По его словам, философия «всех наук и богословии самая вышшая есть и правила яко протчим наукам, тако и богословии полагает».

Белобочкий стремится выйти за пределы средневекового подчинения философии богословию, считая, что содержание и задачи богословия и философии не совпадают, истины философии обосновываются посредством не веры, а естественного разума; она может трактовать и о боге, и о мире, и о причинной обусловленности явлений. Таким образом, содержание философии шире содержания богословия. «Вопрос сей (аще, что есть, или было, или будет) свободнейше предлагают философе, нежели богословцы: богослове убо о вещах, верую преданных и церковню принятых не усумневаются. Философе же глубшаго разума и основания во всех вещах ищут и вины рассуждают: тем же и к богу вопрос творят, аще бог есть».

В сочинениях А. Белобочкого нашли отражение некоторые идеи реформации. Так, он с рационалистических позиций критикует священное писание, допускает возможность ошибочных положений в нем: «Отцы святые таковы человецы, яко же и мы, могли в писании погрешите».

Труды Белобочкого были заметной вехой в развитии философских идей XVII в.

* * * * *

Вторая половина XVII в. характеризуется острой идейной борьбой, в центре которой стояли вопросы о судьбах страны, развитии науки и просвещения в России. Реакционная позиция старого духовенства и боярства, отстаивавших феодальную старину и выступавших за подчинение всей духовной жизни православновизантийским догмам, если и не была окончательно сломлена, то во всяком случае сильно поколеблена. В центре идейного развития, в том числе и в области философии, была борьба за распространение научных идей и светское просвещение, против безраздельного господства официальной церкви в сфере духовной жизни.

Попытка освобождения философии и социологической мысли от богословия не была и не могла быть завершена в то время, но необходимость серьезных преобразований духовной жизни на основе науки и просвещения уже понималась передовыми мыслителями той эпохи.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ИДЕОЛОГОВ ПЕТРОВСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ И ИХ ПРОТИВНИКОВ

Первая половина XVIII в. — важный этап в истории русского народа и в развитии его философской и социологической мысли. Характерной особенностью этого периода является значительный рост производительных сил в России, развитие в недрах господствовавшего крепостнического строя товарного производства в промышленности и сельском хозяйстве. Попытки феодального государства, особенно во времена Петра I, преодолеть техническую и культурную отсталость крепостнической России наталкивались на серьезные противоречия и трудности. Противоречия экономического развития страны проявлялись уже в том, что первоначальное накопление капитала, рост товарного производства и промышленности были связаны с господствовавшими крепостническими отношениями, в частности с принудительным трудом крестьян не только в сельском хозяйстве, но и на мануфактурах.

При Петре I развернулось строительство государственных заводов и фабрик, особенно в области металлургии. Государство осуществляло политику правительственных поощрений частному российскому капиталу, создавало купеческие компании, давало им льготы. Происходило дальнейшее укрепление централизованного российского абсолютистского государства, защищавшего интересы помещиков и крупных купцов. Был создан широко разветвленный аппарат централизованного государства, окончательно покончивший с остатками феодально-боярского сепаратизма и подчинивший церковь светской власти. Успешно шло строительство морского флота и создание регулярной армии.

Победы русского оружия над шведами, а позднее над турками, выход к Балтийскому морю обеспечили России место великой державы в Европе. Эти внутриаполитические и внешнеполитиче-

ские акции государства сопровождалось усилением крепостного гнета и ростом различного рода феодальных повинностей, что значительно обострило классовую борьбу в стране. Центром народных восстаний в начале XVIII в. стали районы Дона и Поволжья, где скопилось много беглых крестьян и «работного люда». Эти восстания, как это вообще было свойственно крестьянским движениям, были стихийными, разрозненными, в них сильно проявилась вера крестьян в доброго царя — защитника народа от помещичьего произвола. Однако, подрывая устои феодально-крепостнической системы, крестьянские восстания и в то время имели прогрессивное значение.

Реформы Петра I, послужившие экономическому развитию России, одновременно способствовали росту науки и культуры в стране.

Исторические потребности развития России, начавшийся процесс преодоления отсталости страны, борьба различных классов и групп русского общества ярко отразились в развитии русской общественной мысли того времени, в философских и социологических идеях ее виднейших представителей. С конца XVII — начала XVIII в. в России появляются философы, получившие образование в западноевропейских университетах. Первыми русскими, удостоенными ученой степени доктора философских наук, были *Палладий Rogovskiy* и *Петр Постников*. П. Rogovskiy, ученик братьев Лихудов, совершенствовался в науках в Римской греко-униатской коллегии св. Афанасия. По возвращении в Москву в 1698 г. он был определен учителем, а затем назначен ректором Московской славяно-греко-латинской академии.

П. Постников обучался в Московской академии с 1686 по 1692 г. Затем был послан в Италию, в Падуанский университет, где получил степень доктора философии и медицины. По возвращении в Россию, он работал в Аптекарском и Посольском приказах, занимался переводами, выполнял отдельные дипломатические поручения, выезжал за границу для приобретения книг, лекарств и т. д.

Петровские реформы нашли поддержку у основной массы господствующего класса — дворян-помещиков, а также у формирующейся буржуазии, в частности купечества. Видными защитниками реформ были идеологи передовых слоев дворянства Феофан Прокопович и Василий Татищев, а затем Антиох Кантемир. Петровские нововведения одобряли выходец из народа лекарь Дмитрий Тверитинов-Дерюшкин и участники его «еретического» кружка. Идеолог купечества, из среды которого главным образом рекрутировалась в то время нарождавшаяся российская буржуазия, Иван Посошков не только поддерживал петровские реформы, но выдвинул оригинальную программу дальнейших экономических и социальных преобразований страны.

Но в стране были слои, враждебные петровским реформам и боровшиеся против них, — реакционные слои боярской аристократии и высшего духовенства. Боярско-аристократическая идеология нашла свое выражение в проповедях патриарха Адриана, в политическом памфлете опального okolничего С. С. Колтовского «Речь Ивана Грозного 1550 года», в «Тетрадах» старца Авраамия, в «Тетрадах» Григория Талицкого, в проповедях, словах и произведениях Досифея Игнатьева, Феофилакта Лопатинского, Стефана Яворского и их единомышленников.

1

Философские и социологические идеи боярско-аристократической реакции

Одним из крупнейших идеологов реакции был *Стефан Яворский* (1658—1722). Прошедший выучку в иезуитских коллегиях за границей, ставший преподавателем риторики, а затем профессором философии и богословия, он был поставлен Петром I местоблюстителем патриаршего престола. Однако вскоре выяснилось, что Яворский является противником петровских преобразований. В своих выступлениях против петровских нововведений, направленных на подчинение церкви светским властям, он утверждал превосходство «законов божиих» над законами человеческими.

Яворский был типичным представителем теологического providенциалистского учения, которое ставил на службу феодальной реакции. Он не только проповедовал идею предопределения всех исторических событий богом, но и пытался утвердить приоритет церкви над светской властью в политических делах. С этой целью он написал большой богословский трактат «Камень веры», в котором защищал феодальную идеологию и, в частности, принципы средневекового богословия от материализма и атеизма, а также от еретических учений «инакомыслящих».

В «Камне веры» Яворский отождествлял философию с теологией, называл философию частью богопознания, путем к спасению души. Со страниц «Камня веры» выступает мрачный образ изувера, готовящего костры для отступников от «ортодоксального» православия. Этот манифест воинствующей боярско-церковной реакции встретил тогда протест передовых людей России (Ф. Прокоповича, В. Татищева и др.). Не без их влияния «Камень веры» в царствование Петра I не был разрешен к печатанию. Вслед за Прокоповичем и Татищевым юный Кантемир осмеял «Камень веры» в сатире «На хулящих учения. К уму своему». Зато иезуиты встретили «Камень веры» восторженно и поспешили перевести этот огромный фолиант на латинский язык.

Среди сторонников Яворского особенно выделялся *Феофилакт* (в миру Федор) *Лопатинский* (1680—1741). Выходец из Украины он учился в Киево-Могилянской академии, затем в Риме, в коллегииуме св. Афанасия, созданном Ватиканом для подготовки пропагандистов католицизма среди славян. Лопатинский, как и Яворский, вынес из-за границы приверженность к теократическому учению о приоритете церкви над светской властью.

В 1704—1706 гг. Лопатинский был профессором философии и префектом Московской славяно-греко-латинской академии. С 1725 г. он — архиепископ и второй вице-президент синода. Сблизившись с Яворским, Феофилакт стал одним из главных идейных противников петровских преобразований. В курсе философии, который он читал в Славяно-греко-латинской академии, Лопатинский излагал логику, «диалектику», метафизику и физику, опираясь на Аристотеля. Он написал для учеников рукописное руководство по аристотелевской философии. Во вводной части этого сочинения дается краткий обзор философских школ вплоть до Декарта¹. Автор делит философию на созерцательную и деятельную. К первой он относит метафизику, ко второй логику. За введением следует диалектика, или «логика минор». В ней идет речь о терминах, предложениях и доказательствах, т. е. о понятиях, суждениях и умозаключениях. «Логика мажор», или большая логика, рассматривает подробнее действия рассудка и содержит в себе полемические рассуждения. После логики идет изложение физики целиком по Аристотелю. Правда, Лопатинский сопровождает изложение своими замечаниями, в которых с позиции теологии и откровенного идеализма критикует теории новейших философов, особенно учение Декарта о материи, как противные началам православной веры. Вместе с тем он принимает целиком идеалистическое учение Аристотеля о примате формы над материей.

2

Философские и социологические взгляды Ф. Прокоповича, В. Татищева, А. Кантемира

Боярско-аристократической реакции противостояли сторонники «просвещенного абсолютизма», представители «ученой дружины» Петра I — Ф. Прокопович, В. Татищев, А. Кантемир и их сподвижники.

Феофан (Элеазар) Прокопович (1681—1736) родился в Киеве в купеческой семье. По окончании философского курса Киевской

¹ См.: С. Смирнов. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855, стр. 158—167.

духовной академии он продолжал свое образование в Польше и Риме. По возвращении в Киев преподавал в Киевской духовной академии поэзию, риторику, богословие и философию. По указанию Петра I Прокопович в 1718 г. переезжает в Москву, занимает ряд постов в православной церкви, с 1721 г. по 1736 г. стоит во главе синода. Он помогал Петру I в составлении «Духовного регламента» и в проведении в России церковной реформы.

Прокопович был одним из образованнейших людей своего времени. Его библиотека насчитывала до 30 тысяч книг, в числе которых были сочинения Бэкона, Декарта, Гоббса и других мыслителей нового времени. Он был автором первого светского учебного пособия для детей «Первое откровение отрокам». Его перу принадлежит трактат «Правда воли монаршей».

Общественная и публицистическая деятельность Прокоповича была направлена на обоснование и поддержку начинаний Петра I. Он прославлял Россию «светлую, красную, сильную, другом любимую, врагом страшную»². Прокопович решительно выступал за приоритет светской власти над духовной, за подчинение церкви монарху. «Монокрапия» — единовластие во имя «общего блага» — противопоставляется им «вредительному многоначалию». Он защищал самодержавие как против поднимавшегося на стихийные восстания народа, так и против попыток реставрации господства родового аристократии, засилья иерархов церкви типа Яворского.

Прокопович, как и Яворский, доказывал правомерность и необходимость крепостничества, заботился прежде всего о сохранении господства дворянства. В этом ему служила идея «общего блага» или «общей пользы», которую он развивал вслед за западноевропейскими мыслителями. Под «общим благом» он подразумевал беспрекословное подчинение крестьян помещичьей власти, которая якобы существует от бога и является выразительницей «государственных интересов». Вместе с тем идея «общего блага» предполагала подчинение частных интересов отдельных дворян их общеклассовым интересам. Проповедью «общей пользы» Прокопович сеял иллюзии о единении монарха с народом, эксплуататорских классов с трудящимися. Классовая точка зрения, выразившаяся в идее «общего блага», определяла историческую ограниченность социологических взглядов сподвижников Петра I.

С идеей «общей пользы» у Прокоповича неразрывно связана и идея «просвещенного» абсолютизма. Воплощением идеала «просвещенного» монарха, пекущегося об «общем благе» подданных, он считал Петра I. Просвещенный монарх, подобно Петру I, по

² Ф. Прокопович. Слова и речи, ч. I. СПб., 1760, стр. 115.

мнению Прокоповича, должен проводить политику развития промышленности, торговли, заботиться о росте населения в стране, поощрять науку, просвещение, искусство.

Будучи богословом, Прокопович в области философии был идеалистом теистического толка, стремился согласовать веру со знанием. Имея по тому времени глубокие познания в математике и астрономии, он в «Богословии» утверждал, что гелиоцентрическое учение не противоречит священному писанию: «Если ученики Коперника и другие ученые, защищающие движение земли, могут привести в доказательство своего мнения достоверные физические и математические доводы, то тексты св. Писания, в которых говорится о движении солнца, не могут служить для них препятствием, ибо эти тексты следует понимать не в буквальном, а в аллегорическом смысле»³.

В процессе критики католицизма Прокопович использует науку и становится на сторону Галилея, резко осуждая папу и инквизицию: «Зачем, о нечестивый папа, мучишь ты деятельного служителя природы? О, жестокий тиран! Чем заслужил этот старец такое гонение? Папа, ты сумасшествуешь!.. Его (Галилея) земля — истинная, а твоя — ложная; его звезды создал Бог, а твои — обман... Тебе ли судить о светлых мыслях Галилея? Тебе ли обвинять в преступлениях пронизательность ума, зоркого, как рысь?»⁴

Прокопович критиковал материалистов-атомистов за учение о самопроизвольном движении атомов. Однако он допускал, что материя состоит из атомов, созданных богом и наделенных движением, ибо, указывая на «стечение атомов» и есть движение. Материя для него — сумма мельчайших и неделимых частиц — атомов, а движение — их перемещение в пространстве. Признавая существование материи, Прокопович защищал аристотелевский тезис о приоритете формы над материей. «А материя... показывается в своем бытии не совершенною. Понеже сама есть в себе мертвая, и не действующая, но действуемая; ибо в оной сия вся производит форма»⁵. Прокопович критиковал Аристотеля за материалистическую тенденцию его философии, которая открывала возможность для атеистических выводов: «... а аксиома оное философическое, что из ничего ничего не бывает, глубоко в рассуждении его вкоренилось, бесконечного же создателя, либо не ведал,

³ Цит. по кн.: А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. III. СПб., 1902, стр. 201.

⁴ Там же, стр. 203—204. Примеч. 3.

⁵ Рассуждение о безбожии, сочиненное архиепископом Великого Новгорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем. Печатано при Императорском Московском университете, 1774, стр. 8—9.

либо признавать не хотел всемогущества, то в такое впал мнение, яко мир сей безначальный и предвечный есть, и род человеческий всегда был и будет»⁶. Особенно ополчался Прокопович против атеизма Эпикура и Спинозы.

В теории познания Прокопович высказал ряд передовых для того времени идей. Отдавая должное чувственному познанию, он объявлял высшей ступенью познания «суждение», когда в свои права полностью вступает разум. Суждение он рассматривал как результат познания предметов и событий: «Истинность есть согласие суждения со своим предметом; ложность же есть несогласие с предметом»⁷. Прокопович требовал соответствия мнений «повседневным экспериментам». Он считал, что суждение должно отражать жизнь, содержать в себе истину о ней, а не являться плодом ложных умствований.

В борьбе против распространения в России католического влияния Прокопович подчас подвергал критике церковно-богословскую схоластику. Так, например, он высмеивал состояние преподавания богословия и философии в духовных академиях, тематику схоластических споров, догматический способ изложения проповедей, двуличие иезуитов. Он говорил, что «чудеса», прославляемые «папистами», не «божественного» происхождения, а дело ловких рук иезуитов. Подобная критика подрывала веру в авторитет не только католической церкви, но в какой-то мере, вопреки желанию Прокоповича, подвергала сомнению и аналогичную деятельность православного духовенства. Не случайно Яворский в своем послании к высшим иерархам русской церкви, а затем в доносе Петру I обвинял Прокоповича в безбожии.

Прокопович стремился распространять светские знания, подвергал критике средневековую схоластику, требовал искоренения ряда суеверий, предрассудков, невежества, однако в своих теологических трактатах он отстаивал основные положения церковной догматики и схоластики. К тому же, будучи по существу руководителем синода, он зорко стоял на страже «идеологической чистоты» мировоззрения своих современников. Об этом наглядно свидетельствует написанное им сочинение — «Рассуждения о книге Соломоновой нарицаемой Песни Песней...», которое носит полемический характер и направлено против Татищева, убежденного, что «Песнь Песней» — произведение не божественного, а сугубо земного происхождения. Так, несмотря на элементы известного свободомыслия и знакомство с естествознанием и философией, теолог в Прокоповиче брал верх.

⁶ Рассуждение о безбожии, сочиненное архиепископом великого Новгорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем, стр. 5.

⁷ Цит. по кн.: Ю. Ф. Самарин. Сочинения, т. V. М., 1880, стр. 85.

В области социологии Прокопович, как и другие богословы, прибегал к религиозно-мистическому, провиденциалистскому объяснению общественных событий, утверждая, что в обществе действует «божественный промысел». Однако он ссылаясь не только на бога, но и на «естество», что означало уже некоторый отход от традиционного миропонимания. Естественный закон, действующий в обществе, по Прокоповичу, охватывает собой не только любовь к богу и боязнь его, но также стремление к самосохранению и воспроизведению себе подобных. Вместе с тем он указывал, что развитие общества зависит не только от божественного провидения, но и от разума или глупости людей, что в этом развитии происходит борьба разума с невежеством. Несмотря на идеалистический характер этой мысли она была прогрессивной по сравнению с абсолютно-провиденциалистическими учениями. Прокопович во многом разделял идеи теории «естественного права» западноевропейских буржуазных теоретиков — Гоббса, Гроция, Пуфендорфа и Хр. Вольфа. Прокопович защищал абсолютистское централизованное крепостническое государство.

Характеризуя первобытное общество, Прокопович полагал, что люди тогда находились в «бесподвластной свободе» и, подобно хищным животным, вели непрерывную борьбу друг с другом. Спасением для людей, по его мысли, явилось объединение их в союзы, в государства и передача своих прав «властям предрежающим», обеспечивающим им защиту как от «внешних супостатов», так и от внутренних «злодеев». Однако это стремление, приписываемое им людям, к объединению и к установлению власти, Прокопович объявлял проявлением божественного промысла; поэтому если народ передал власть монарху, то он уже не может ее вернуть себе или в какой-либо степени ограничить государя, так как последний — наместник или помазанник божий. Бог, по Прокоповичу, — всесильный режиссер, монарх — главное действующее лицо, а народ — статист разыгрываемой исторической пьесы.

Пытаясь обосновать необходимость абсолютизма, Прокопович резко выступал как против народоправия, так и против господства боярско-родовой аристократии. В 1730 г. при восшествии на престол Анны Иоанновны он был против попытки «верховников» ограничить самодержавие в пользу родовой аристократии.

Выдающимся русским мыслителем, ученым и общественным деятелем первой половины XVIII в. был *Василий Никитич Татищев* (1686—1750). Помещик, аристократ по происхождению, он был офицером русской армии, выступал на дипломатическом поприще. Затем Петр I назначил его начальником Горного округа на Урале. Здесь Татищев развернул кипучую деятельность по изысканию рудных месторождений, строительству заводов, учреждению школ мастеров горнозаводского дела. В 1745 г. он был

необоснованно обвинен в должностных преступлениях и в последние годы жизни находился под следствием.

Главным трудом всей жизни Татищева была «История Российская...» в пяти томах. Он написал также ряд работ по географии России и Сибири. Большой интерес представляют его сочинения: «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ», «Предизвещение» к «Истории Российской», «Экономические, до деревни следующие записки», «Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном» и другие, в которых рассматриваются философские и общественно-политические проблемы. Ознакомившись с «Историей Российской» Татищева, М. В. Ломоносов писал автору: «Сообщенное мне... предизвещение о российской истории и прочие ваши примечания... прочитал с великою охотою и радостью, о успехах которые... в российской истории имеете»⁸.

В отличие от господствовавшего в то время теологического направления в философии, Татищев стремился придать философии светское содержание. Он считал, что философия своим предметом имеет не вопросы богопознания, а познание природы и человека.

Татищев выражал несогласие с материалистами (Гоббсом), которые, по его мнению, полагают, что существом человека является одно тело, а душа лишь пустое название. Но Татищев был не согласен и с мистиками-идеалистами (Пифагором, Платоном), которые «едину душу за существо настоящее человека, а тело яко нагалище или тюрьму и узилище ея называли»⁹. Татищев утверждал, что «человек от Бога составлен или создан из двух весьма различных свойств, действительного и страдательного, вечного и временного, совершенного и несовершенного, т. е. души и тела, из которого жизнь его состоит и вся деяния происходят»¹⁰.

Наука, говорил Татищев, обязана исследовать мир таким, каким он существует. Она не должна рассматривать вопрос о происхождении мира, относящийся к компетенции религии. Тем самым Татищев выступал против посягательств церкви в защиту самостоятельного существования философии и науки. Философия, утверждал он, «не токмо полезна, но и нужна. А запрещающую учить суть или самые невежды, и неведающие в чем истинная философия состоит, или злоковарные некоторые церковнослужители и для утверждения их богопротивной власти и приобретения богатств вымыслили, чтобы народ был неученый и ни о коей

⁸ Цит. по кн.: П. Пекарский. История Императорской Академии наук в Петербурге, т. II. СПб., 1873, стр. 415.

⁹ В. Н. Татищев. Разговор о пользе наук и училищ. М., 1887, стр. 6.

¹⁰ Там же, примеч. I.

истине рассуждать имущей, но слепо бы и раболепно их рассказам и повелениям верили»¹¹.

Дуалистическую концепцию человека Татищев использовал для обоснования разграничения сфер философии и богословия. В начале науки, писал он, «разделяются у философов по объектным свойствам сугубо: душевное Богословия и телесное философия»¹². Но, ограничив философию областью «телесного», а богословие областью «души», Татищев противоречил себе, так как по существу у него философия тоже вторгается в область души, затрагивая тем самым вопросы, отнесенные к компетенции богословия. Он стремился отвести от себя возможное обвинение в том, что его философия противостоит церковным догмам: «Я здесь не упоминаю о законах или учениях церковных, до которых мы не касаемся, но токмо о науках философских, которые мало то Закона Божия касаются. . .»¹³

Стремление Татищева, хотя и непоследовательное, высвободить философию из-под опеки богословия и придать ей светский характер, а в сам предмет философии внести реальное, земное содержание — было важным шагом в истории русской философской мысли первой половины XVIII в.

Весьма интересны мысли Татищева о развитии наук с древнейших времен и о процессе выделения из философии в самостоятельные отрасли знания, его попытки классификации наук. В глубокой древности существовала, говорил он, философия, а ее носители назывались магами и волхвами. Мудрость последних включала в себя богословие, магию, знание языков, искусство, стихосложение и «низкие» или естественные науки. Татищев правильно подметил различие в содержании философии в древние времена и в современную ему эпоху, указав на отделение от философии богословия, магии, грамматики, поэзии и естественных наук (математики, механики, астрономии, медицины). Он установил, что в его время «в философии генеральной заключаются» науки, которые только еще начинают приобретать самостоятельность, например юриспруденция.

Краткий обзор развития науки и философии Татищев использовал для критики теологической концепции, извращавшей действительную историю знания. Так, вопреки теологам, утверждавшим, что математика свое начало ведет от Авраама, Татищев относил начало математики к Пифагору. Его же он считал одним из пионеров науки, признавшим обращение Земли вокруг Солнца.

¹¹ В. И. Татищев. Разговор о пользе наук и училищ, стр. 58.

¹² Там же, стр. 76.

¹³ Там же, стр. 52.

Исходя из дуалистических позиций в философии, Татищев порой сближал материалистические и идеалистические системы в истории философии. Он не понял происходившей в античном обществе решительной борьбы между материализмом и идеализмом, сблизив учение идеалистов Сократа и Платона с учением материалиста Эпикура; всех их он считает великими учителями, воспитавшими человечество в «благонравии». Вместе с тем он подчеркивал роль таких материалистов, как Анаксимандр и Эпикур в борьбе с суевериями и предрассудками. О последнем Татищев писал: «Эпикур... за то, что поклонение идолам и на них надежду отвергал и сотворение света не тем богам, которым протчие приписывали, но невидимой силе, или разумной причине присвоил, утробжению душевному чрез воздержание телесное учил... и за то афеистом именован»¹⁴.

Татищев также положительно отзывался о Бейле и Фонтенеле, которые в своих произведениях разоблачали суеверие и поповские вымыслы о чудесах¹⁵. В тогдашних условиях это действительно было «вольнодумством» и не случайно реакционеры подозревали Татищева в этом.

Татищев критиковал представителей схоластики в России и за границей. По адресу некоторых западноевропейских мыслителей, пробавлявшихся схоластическими догмами, догматизированными положениями Аристотеля, он писал, что их успехи «в науках Философских, следственно в правильных рассуждениях, скудны; ибо их Философия без основания Мафематического, единственно на положениях Аристотеля основана»¹⁶. В «Разговоре о пользе наук и училищ» он критикует Московскую славяно-греко-латинскую академию за то, что там изучение философии сводится к простому перечню и изложению старых, главным образом средневековых философских систем и не включает в себя ничего, что создано философами в последние столетия.

Отвергая суеверия, предрассудки, мистические концепции, Татищев в примечаниях к «Истории Российской» и других произведениях исходил из того, что солнечные затмения, появление комет не «знамения небесные» и не «светопреставление», а природные явления, обусловленные естественными причинами.

Татищев сделал шаг вперед по сравнению со своими предшественниками в разработке теории познания. Хотя Татищев исходил из дуалистического представления о том, что душа неразделима и бессмертна, и ею занимается религия, а тело — конечно, смертно, и им занимается философия, однако он призна-

¹⁴ В. Н. Татищев. Разговор о пользе наук и училищ, стр. 48.

¹⁵ См.: В. Н. Татищев. История Российская..., кн. II. М., 1773, стр. 378.

¹⁶ Там же, кн. I, ч. 2. М., 1769, стр. 451.

вал взаимодействие тела и души. Последняя испытывает влияние тела и внешних вещей и проявляет себя через телесную организацию. По Татищеву, душа младенца неразумна, и лишь под влиянием внешней среды и развития телесной организации ребенка она развивается.

Но все же, в конечном счете, в теории познания Татищев был рационалистом. Разум, по Татищеву, — высшая степень ума, т. е. ум, но «чрез употребление и поощрение его качеств исправленный, которое от науки приписуется»¹⁷. Татищев различал четыре силы, или действия ума: 1) «понятность», 2) память, 3) догадку, или смысл, 4) суждение. Под «понятностью» он подразумевал представление. Татищев подробно разбирал, что входит в представление: 1) само представление о вещах, в котором играет немалую роль память; 2) воображение, переходящее в фантазию (сказки) или научную догадку (изобретение машин); 3) представления, переходящие в суждение и являющиеся основой для предвидения.

Подробно останавливаясь на исследовании памяти, Татищев называл ее казначеем своего господина, то есть ума. По Татищеву, когда ум потребует, память представляет ему для осмысливания и суждения хранимое. Рассматривая взаимоотношение представлений и памяти, он считал, что если память лишь приемлет и хранит «голые воображения», то представление подготавливает материал для суждения.

Высшей ступенью познания, где в свои права вступает полностью разум, Татищев считал «суждение». По его мнению, только суждение отличает истинное от ложного, неравное от подобного.

У Татищева философия постепенно обособлялась от теологии; в области гносеологии она несовместима с мистикой и опирается на фундамент разума, который является критерием истины. Знакомство Татищева с достижениями современного ему естествознания дало себя знать в его известном внимании к чувственной ступени познания. Вместе с тем «главным природным действием или силой души» он считал ум. Умом, заявлял Татищев, мы судим, определяем и уверяемся¹⁸. Он подчеркнул, что главным в познании вещей является отделение истинного от ложного, когда разум способен вскрывать «естественные законы», царящие по воле бога в природе и в обществе.

В противоположность представителям богословия, утверждавшим, что главным для человека являются вера и учение о боге, Татищев писал: «Наука главная есть, чтоб человек мог себя по-

¹⁷ В. И. Татищев. Разговор о пользе наук и училищ, стр. 9.

¹⁸ См. там же.

знать»¹⁹. В познании человеком себя и других людей, по Татищеву, решающую роль играют не священная история и история церкви, а светская, или гражданская, история и история наук. В своем «Предизвещении» (т. е. предисловии) к «Истории Российской с самых древнейших времен» Татищев, наряду с историей натуральной или естественной, церковной историей, историей светской или политической, выделяет в качестве важнейшей отрасли знания — историю науки, а также историю общественной мысли. «Кратко можно сказать, что вся Философия на Истории основана и оною подпирается, ибо все, что мы у древних правы или погрешны и порочныя мнения находим, суть Истории к нашему знанию и причина ко исправлению»²⁰.

Татищев дает интересную и прогрессивную для своего времени классификацию наук, противопоставляя ее традиционной схоластической классификации. Для Татищева наука — это знание о том, что такое человек и что необходимо ему для жизни и здоровья. Утверждая, что человек состоит из двух разных основ, а именно: из души и тела, Татищев все науки делил на науки телесные и науки душевные. К первым он отнес языкознание («речение»), экономику («домоводство»), медицину («врачество»), «военные науки». К душевным наукам он причислял «логику» и «богословие». Некоторые науки, такие, как «нравоучение» и «законоучение», заняли у него среднее, промежуточное место между науками телесными и душевными. В своей классификации наук Татищев исходил из свойств субъекта.

В других случаях в основу деления наук положен критерий полезности их для человека. Татищев писал: «Другое же разделение есть моральное, которое различествует в качестве, яко 1) нужных, 2) полезных, 3) щегольских или увеселяющих, 4) любопытных и тщетных, 5) вредных; но при том некоторые и по стану или состоянию человека могут быть нужны или полезны»²¹. Характерно, что богословие поставлено Татищевым в классификации наук на последнее место и фигурирует лишь в качестве «целительного средства» для «спокойствия души». При этом богословие помещено им среди нужных наук, но не полезных. К полезным наукам Татищев отнес: письмо и грамматику, красноречие, иностранные языки, математику, астрономию, медицину и другие. К «щегольским наукам» он отнес стихотворство, музыку, изобразительное искусство, что, однако, не означало, что Татищев их отвергал. Характерно, что к «тщетным наукам» Татищев причислил астрологию, алхимию, хиромантию

¹⁹ В. Н. Татищев. Разговор о пользе наук и училищ, стр. 2.

²⁰ В. Н. Татищев. История Российская. . . , кн. I, ч. I. Предизвещенье, стр. IV.

²¹ В. Н. Татищев. Разговор о пользе наук и училищ, стр. 76.

и физиогномию. Кроме того, в его классификации перечислены науки вредные: «некромантия», «пиромантия» и т. п.

Оригинальная классификация наук по существу направлена была Татищевым против засилия богословия с его пренебрежением к естествознанию, истории, философии и другим наукам.

По своим социологическим взглядам Татищев — идеалист. Тем не менее, у него во взглядах на общество немало передовых, прогрессивных для того времени идей.

Не отвергая прямо учения провиденциализма, Татищев исходит из требований «естественного разума». В этом несомненно проявились его рационализм и свободомыслие. При объяснении истории общества он обращается к таким объективным условиям, как географическая среда, рост народонаселения и потребностей, развитие промышленности, торговли, просвещения, взаимоотношения людей друг с другом. Татищев, хотя и не смело, не последовательно, но все же подходит к пониманию детерминированности и закономерности исторических событий, считая, что последние зависят не только от бога, но и от действий различных сил общества. В «Предизвещении» к «Истории Российской...» он писал: «Ничто само собою и без причины или внешнего действия приключиться не может. Причины же всякому приключению разные яко от бога или от человека».

Татищев начинал понимать, что законы общественной истории не вечны, а могут меняться, как и формы общественной жизни и формы правления. Так, например, по вопросу о формах правления он писал: «Еще разные обстоятельства, яко положения мест и состояния народов, разные причины тому подают, из которого по рассуждению каждого народа способнейшее правление учинено»²². Характерно, что Татищев — один из идеологов просвещенного абсолютизма — восхваляет централизованные, самодержавно-монархические государства и осуждает те государства, где раздробленность и междоусобные распри вели к разорению и ослаблению страны.

История общества, по Татищеву, это история просвещения. В истории общества он различал три стадии «умопросвещения»: первый — «обретение письма», второй — «пришествие и учение Христово», третий — «тиснение книг» и рост наук²³.

Взгляды Татищева на происхождение и развитие общества имеют своим исходным пунктом теорию «естественного права». Он утверждал, что первые люди жили семьями. Увеличение семьи

²² В. Н. Татищев. Разговор о пользе наук и училищ, стр. 38.

²³ Там же.

и появление многих семей привело к более высокой ступени жизни людей — к родовому сообществу. Дальнейший рост народонаселения заставил людей объединиться в «домовное» сообщество. Наконец, «единодомовные или хозяйские сообщества» в связи с необходимостью защиты, а также ростом «потребностей» домохозяйства объединяются в «гражданское общество»²⁴, или государство.

Возникновение государства, по Татищеву, является результатом договора между людьми. Гражданское общество, как и предыдущее «домовное», не может существовать без начальства. Татищев указывал, что в «гражданстве» еще в большей степени, чем в «домовном сообществе», появилась необходимость в распорядке, правлении, в повиновении и в начальстве. Будучи защитником абсолютизма, Татищев уподоблял взаимоотношение монарха с его подданными взаимоотношениям отца с детьми. Государь, по его мысли, обязан «о пользе общей прилежать», а подданные должны беспрекословно «повеление его исполнять»²⁵.

Возникновение деления на господ и холопов Татищев относил к «домовному» сообществу и выводил из договора между имущими и старыми, с одной стороны, и неимущими и молодыми — с другой. Он отрицательно относился к рабству в древнем обществе и считал его неправомерным явлением, так как оно не основано на договоре, а являлось результатом насилия. Татищев считал поэтому, что рабы имели право освободиться от неволи и бороться за свободу. Но, отрицательно относясь к рабству, он не сделал последовательных выводов, которые должны были привести его к осуждению и отрицанию крепостничества. Вместо этого Татищев нарисовал картину идиллических взаимоотношений крестьян с помещиком на основе «свободного договора», как бы вытекающего из «естественного права».

Татищев был ревностным защитником крепостничества и абсолютизма. Будучи царским администратором, он жестоко расправлялся на Урале с восставшими крестьянами и «инородцами».

Основными формами государства Татищев признавал монархию, аристократию и демократию. При рассмотрении вопроса о пригодности той или другой формы государственного устройства для любой страны Татищев рекомендовал учитывать следующие три условия: географическую среду, количество населения и степень просвещения населения. Предвосхищая некоторых западноевропейских мыслителей, он писал: «В единственных градах и малых областях Полития или Демократия удобно пользу и спо-

²⁴ В. Н. Татищев. История Российская..., кн. I, ч. 2, стр. 531.

²⁵ Там же, стр. 532.

койность сохранить может: в величайших, но от нападений не весьма опасных, яко окружены морем или непроходными горами, особливо где народ науками довольно просвещен, Аристократия довольно способною быть может, как нам Англия и Швеция видимые примеры представляют: великие же области, открытые границы, а наипаче где народ учением и разумом непросвещен, и более за страх, нежели от собственного благонравия в должности содержатся, тамо оба первые не годятся, но нужна быть *Монархия*»²⁶.

Для первой половины XVIII в. подобные социологические и политические взгляды были прогрессивными.

В сочинениях Татищева значительное место занимали проблемы этики. Основой морали он считал принцип пользы, поставив на место богословского принципа любви к богу любовь к человеку. Из любви к себе человек должен сдерживать свойственные ему от природы страсти и склонности и быть добродетельным, а главное, любить других людей.

Но элементы гуманизма у Татищева наталкивались на свойственные ему классовые и сословно-дворянские предрассудки. В частности, он был решительным противником «неравных браков» людей из разных сословий. Будучи сыном помещичье-дворянского класса, он пытался доказать «согласие» «закона естественного» с догматами христианского вероучения. Правда, Татищев стремился отстоять принцип пользы и главную его суть — самоусовершенствование человека ради человека — от богословско-церковных догматов, согласно которым самоусовершенствование должно совершаться во имя бога, из-за страха перед его карающей десницей и т. п.

Требование Татищева, чтобы в науке вера уступала место естественному разуму, чтобы люди науки следовали его велениям, а не догмам и канонам церкви и авторитетам схоластики, было подхвачено в дальнейшем передовыми людьми России. Философские и социологические взгляды Татищева сыграли при всей их непоследовательности и ограниченности положительную роль в прогрессивном развитии русской философии и наук в XVIII в.

Ярким и оригинальным мыслителем XVIII в. был *Антиох Дмитриевич Кантемир* (1709—1744). Сын молдавского господаря историка и философа Дмитрия Кантемира Антиох Кантемир получил образование сначала в семье, затем в Московской славяно-греко-латинской академии и, наконец, в университете при Петербургской академии наук. С 1731 года до 1744 г. Кантемир — на дипломатическом поприще (посол России сначала в Лондоне, затем в Париже).

²⁶ Там же, стр. 533—534.

Кантемир вошел в историю русской культуры как выдающийся писатель-сатирик, поборник науки и просвещения. Его труды были проникнуты прогрессивными философскими и социологическими идеями. Еще в 1730 г. Кантемир перевел известное сочинение Фонтенеля «О множестве миров», снабдив его своими оригинальными примечаниями и выступив защитником гелиоцентрического учения. Кантемировский перевод книги Фонтенеля вызвал ярость реакционной поповщины и осуждение Синода.

Наиболее важное место среди поэтических произведений Кантемира занимает сатира «К уму своему (на хулящих учение)». Его перу принадлежат ряд басен и переводы из Горация. Большой заслугой Кантемира явилось то, что он первым предпринял перевод на русский язык «Персидских писем» Монтескье (рукопись до сих пор не найдена). Незадолго до смерти им был написан философский трактат «Письма о природе и человеке», дошедший до нас, как говорил Плеханов, «в очень плохом списке».

Во Франции друзьями Кантемира были Монтескье, математик-философ Мопертюи и другие видные деятели французской культуры. С ним переписывался Вольтер, который в одном из писем писал Кантемиру: «Я знаю, что из-под Вашего пера рождаются плоды и цветы всех стран; языки современные, языки древние, философия и поэзия вам одинаково знакомы... Среди французов, которые знают Ваши заслуги, нет более уважающего Вас, чем Ваш покорный слуга Вольтер»²⁷. Высокую оценку общественному значению кантемировских сатир дали Феофан Прокопович, Татищев²⁸ и Ломоносов²⁹.

Кантемир явился одним из основоположников светской философии в России. Философия для него — наука, познающая в первую очередь «естественное». Ее предметом является не столько богопознание, сколько познание природы и человека. Характеризуя предмет философии, он писал: «Сим генеральным именем разумеется основательное и ясное знание дел естественных и преестественных, которое достается прилежным рассуждением и исследованием о тех делах»³⁰.

²⁷ А. Д. Кантемир. Сочинения, письма и избранные переводы, т. II. СПб., 1868, стр. 439—440 (перев. с франц.).

²⁸ См.: В. Н. Татищев. Письма за 1746—1750 гг. Историч. архив, VI, 1951, стр. 245—314.

²⁹ См. П. Пекарский. История Императорской Академии наук в Петербурге, т. II, стр. 133.

³⁰ Разговоры о множестве миров господина Фонтенелла парижской Академии наук секретаря. С французского перевел и потребными примечаниями изъяснил

С точки зрения Кантемира, «философия разделяется на логику, нравоучение, физику и метафизику»³¹, при этом он подробно объяснял, что следует подразумевать под каждой философской наукой, и подчеркивал их особенности. «Логика или Словесница, учит право о вещах рассуждать, и известные истину другому правильно доказывать. Нравоучение или Иффика, учит добрым нравам, то есть дает знать худые и добрые дела, и представляет правила, по которым доставать себе добродетели и отбегать злонравия. Физика или Естественница, учит познавать причину и обстоятельства всех естественных действий и вещей. Метафизика или Преестественница, дает нам знание сущего в обществе и о сущих бесплотных, каковы суть душа, духи и Бог»³².

При решении основного вопроса философии Кантемир в конечном счете занял идеалистическую позицию, признав сотворение природы богом. В «Письмах о природе и человеке» Кантемир подчеркнул акт творения природы богом³³.

Человека Кантемир рассматривал, как единство духа и тела: «Я в своей натуре двойного существа не знаю; которое познавает, а другое то, что понятие не имеет; человек один оба существа сии в себе имеет — тело никакого понятия не имеет, душа себя познавает и все, что видим, понимает и размышляет»³⁴. Кантемир признавал связь мышления с мозгом, в котором, по словам его, сосредоточена «вся хитрость и искусство непостижимого ума...»³⁵, ибо он есть «седалище» мысли; однако, сравнивая тело и разум, Кантемир пришел к заключению, что тело перед мыслью «почти за ничто признать можно».

Средневековой схоластике молодой Кантемир противопоставил физику Ньютона и философию Декарта, который «древнюю аристотельскую философию столько исправил, что его и ему потом следовавших трудами стали мы яснее разуметь тварь всю. В философии своей он доказательства употребляет математические то есть вероятные и толкует всякие вещи действия ясно, или признает, что их причину не разумеет»³⁶.

Кантемир дал критику невежества представителей как светского общества, так и духовенства. В знаменитой сатире

князь Антиох Кантемир в Москве 1730 году. В Санкт-Петербурге. При Императорской Академии наук МДССХ. Авторское предисловие. Сноска 2.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ См.: А. Д. Кантемир. Сочинения..., т. II, стр. 25.

³⁴ Там же, стр. 51.

³⁵ Там же, стр. 55.

³⁶ Там же, стр. 405, сноска.

«К уму своему (на хулящих учение)» выведена целая галерея врагов науки и просвещения³⁷.

Кантемир одним из первых в России подверг сомнению реакционную и мистическую теорию преформизма. Он писал: «... первое, чтоб основание одного зверя в своей малейшей пропорции все внутренние и суетливые имело части; второе, надобно, чтоб всякий зародыш имел, а те в себе также, чтобы в бесконечные роды плодиться было можно. Возможно ли умом постигнуть бесчисленное приготовление в одном зародыше толликого множество твари, и для того все сие не может мнение мое опровергнуть»³⁸.

Мировоззрение Кантемира носило метафизический характер. Он выражал сочувствие к физическим учениям, представляющим вселенную гигантским механизмом, говорил о неизменности природы в целом.

Кантемир признавал целесообразность в природе: по его мнению, в мире все создано для человека³⁹. Подобные телеологические утверждения были уже в то время подвергнуты критике Вольтером, а в России Ломоносовым. Вместе с тем серьезное знакомство Кантемира с современным ему естествознанием нашло отражение в вопросах теории познания. По сравнению с Прокоповичем и Татищевым он обратил больше внимания на чувственную ступень познания. В сатире «О воспитании», в которой чувствуется его знакомство с идеями Локка, Кантемир утверждал также, что «Искус (то есть опыт. — *Ред.*) дает разуму опору». В той же сатире он подчеркивал роль органов чувств ребенка в познании окружающего его мира. Представление, по Кантемиру, — это «воображение в мозгу», это своего рода «картины», «виды», «портреты». При этом он отмечал известную их условность.

Память Кантемир сравнивал с «книгой». Характеризуя представления, вызванные из памяти, он отмечал их бледность по сравнению с ощущениями и восприятиями. Высшей ступенью познания Кантемир считал «понятие», или «идею», он определял ее как «начертание подлежащей вещи, которая в уме нашем изображается через чувство или через другой образ разумения. Когда я, например, примечаю четвероугольный стол и в уме моем изобразятся четыре бока, четыре угла, плоскость доски, высота и форма (или начертание) ног, одним словом, весь состав стола, могу сказать, что имею идею того стола. Я бы идею назвал по-русски понятием»^{39а}.

³⁷ А. Д. Кантемир. Сочинения ..., т. I. СПб., 1867, стр. 9.

³⁸ Там же, т. II, стр. 47. Примеч.

³⁹ См. там же, стр. 42.

^{39а} Разговоры о множестве миров..., стр. 4.

В ранний период творчества Кантемир верил в силу науки, в мощь разума и господство человека над природой. Доказывая неограниченную возможность познания, Кантемир ссылаясь на открытие Америки Колумбом, на достижения физики и астрономии, особенно открытия Ньютона в области астрономии и оптики.

Несколько по-иному к вопросу о познаваемости мира подходит он в «Письмах...», в которых сетовал на недостатки и ограниченность человеческого ума. В тех же «Письмах...» с позиций идеализма он критиковал учение древних атомистов о строении материи и современных ему материалистов в вопросах познания, когда писал «умы их отягощенные не могут к невещественному простираться; все, что они не видят, не чувствуют, не осязают, кажется им не право»⁴⁰.

Все это говорит о том, что Кантемир, автор «Писем...», не смог развить материалистических тенденций того времени, когда он писал примечания к Фонтенелю и первые свои сатирические произведения, и занимал в общем идеалистические позиции.

Социологические взгляды Кантемира также были идеалистическими. Он считал, что не только природа, но и первые люди — результат творческого акта бога.

Вместе с тем социологические воззрения Кантемира далеки от теологии. На первый план в развитии общества у него выступает не божественное предопределение, а разум.

Развитие общества рассматривается им как борьба знания с глупостью, просвещения с невежеством. У Кантемира имеются догадки о действии в обществе таких факторов, как «нужда» и «закон естественный». Он рассматривал «нужду» как важную причину развития общества: нужда, писал он, «привела людей к сообществу и коммерции, взаимству друг от друга... Сия нужда совокупила все государства и сделала сообщества и знакомства...»⁴¹

Исходя из теории «естественного права» и «общественного договора», Кантемир признавал природное равенство людей. По сравнению с Татищевым, он решительнее осуждал крайности крепостного права. В сатире «Филарет и Евгений. На зависть и гордость дворян злонаправных» Кантемир, руководствуясь теорией естественного права, смело утверждал, что дворянам нечего кичиться своей родословной перед крестьянами, хотя бы и крепостными, оставшимися при «сохе и дудке», потому что «Адам дворян не родил» и в древности все были «простыми

⁴⁰ А. Д. Кантемир. Сочинения. . . , т. II, стр. 90.

⁴¹ Там же, стр. 32—33.

земледельцами». Кантемир предлагал облегчить тяжесть податей, налагаемых на народ, отстаивал идею равенства людей перед лицом закона и суда.

Кантемир был гуманистом и патриотом.⁴² Но гуманизм и патриотизм у него, как у Татищева, несли на себе печать классовой ограниченности, ибо критику «неустройств» российской жизни он не доводил до требования ликвидации их первопричины — крепостничества.

Рассматривая вопросы этики, мыслитель на первое место выдвигал проблему счастья человека, которое, по его мнению, заключается в душевном спокойствии. Но этому мешают страсти, присущие природе человека. Чтобы добиться счастья, необходимо подавлять, сдерживать свои страсти, добиваться умеренности. Самосовершенствование необходимо, но не для эгоистических интересов личности, а для служения индивида, как гражданина, обществу.

Прогрессивные мысли были высказаны Кантемиром по вопросам воспитания. Целью воспитания он считал развитие в обществе «добронравия». Под последним им подразумевались трудолюбие, честность, тяга к наукам, справедливость, верность отечеству. Он признавал влияние внешней среды на формирование характера и взглядов человека. Сатиру Кантемира «О воспитании» в свое время высоко оценивал В. Г. Белинский.

3

Мировоззрение И. Т. Посошкова

Особое место среди русских мыслителей периода петровских преобразований занимает *Иван Тихонович Посошков* (ок. 1652—1726). В отличие от идеологов дворянства — Прокоповича, Татищева и Кантемира — он был выразителем интересов купечества и выступал в защиту городских ремесленников и «государственных» крестьян. Посошков родился и провел свое детство в семье зажиточного крестьянина-ремесленника подмосковного села Покровское. Он был грамотен и обучен ремеслу, монетному, пушкарному и строительному делу, вел в Новгороде широкую предпринимательскую деятельность. В 1697 г. Посошков имел личную аудиенцию у Петра I.

И. Т. Посошков был мыслителем-самородком. Его перу принадлежит целый ряд «доношений», проектов и трудов социально-экономического, религиозного и этического характера⁴². В 1709 г.

⁴² В числе их — «О денежном деле» (1699 или 1700 г.), «О ратном поведении» (1701), «Первая записка Стефану Яворскому» (1708), вторая и третья записки

им было создано большое сочинение «Зерцало очевидное», направленное против раскольников и лютеран, в 1719 г. окончен трактат «Завещание отеческое». Наконец, в феврале 1724 г. был завершен главный труд его последних лет — знаменитая «Книга о скудости и богатстве».

В августе 1725 г. Посошков был арестован и заключен в Петропавловскую крепость. Предполагается, что действительной причиной его ареста явилась «Книга о скудости и богатстве», в которой были выражены антидворянские политические убеждения автора. 1 февраля 1726 г., в возрасте 74 лет, он скончался в каземате крепости.

Посошков горячо сочувствовал преобразовательной деятельности Петра I, выдвигал свои проекты экономических и административных преобразований, значительно расходившиеся с проектами дворянских идеологов «просвещенного абсолютизма».

«Книга о скудости и богатстве» Посошкова поражает высоким для того времени теоретическим уровнем. Ее автор поднимает ряд важнейших проблем экономического и социологического порядка в их взаимной связи: развитие крупного производства и цехового ремесла, внешней и внутренней торговли, проблемы денег, положения сословий в обществе, привлечения рабочей силы, вопросы военного дела, реорганизации суда и т. д.

Большой интерес представляет сама исходная точка экономических и социологических взглядов Посошкова: «... не то царственное богатство, еже в царской казне лежащая казны много..., но то самое царственное богатство, еже бы весь народ по мерностям своим богат был самым и домовыми внутренними своими богатствы...»⁴³

Посошков развивал смелые и широкие планы экономических нововведений. Однако и он не восстает открыто против крепостничества. Признавая, что «крестьянское житие скудно», он борется лишь за смягчение крепостного права и «упорядочение» его государством. Обосновывая свои выступления против насилий помещиков, которые стригут крестьян «яко овцу до гола», Посошков считал, что крестьяне принадлежат государству (в конечном счете царю), а не отдельным помещикам. Необходимо, признавал он, ограничить законом повинности крестьян: нельзя помещикам взыскивать с крестьян «сверх утраченного числа». Подати он предлагал взыскивать не по «душе», а по размерам земли и посева. У него встречаются даже отдельные намеки на

Яворскому (1708—1710), второе доношение царю «О новоначинающихся деушгах» (1708).

⁴³ И. Т. Посошков. Книга о скудости и богатстве. М., 1951, стр. 13—14.

то, что крестьяне должны получить право собственности на землю.

Идеал Посошкова — благоустроенная и просвещенная деревня. Он признавал необходимым принудительное обучение грамоте крестьянских детей. Грамотность, по его мысли, поможет смягчить насилие и произвол, творимые помещиками и чиновниками над крестьянами.

Посошков горой стоял за развитие промышленности, в особенности мануфактур, защищал интересы отечественной индустрии и призывал государство охранять ее от иноземной конкуренции. Придавая важное значение развитию внешней торговли, он рекомендовал ввозить оборудование, а не предметы потребления, вывозить готовые продукты, а не сырье. Производство и торговлю мыслитель считал жизненным нервом государства. Россия, правильно замечал Посошков, имеет огромные природные богатства, но они крайне мало исследованы и плохо используются. Большую роль, по его мнению, в стране должно играть купечество.

Посошков рассчитывал при помощи абсолютистского государства достигнуть гражданского мира, экономического преуспевания страны и «общего блага». Он наивно полагал, что все тяготы, которые несут различные сословия, могут и должны иметь своей единой целью общегосударственную пользу, «царский интерес». Он рекомендовал удалять с государственных постов бездарных родовитых дворян, заменяя их людьми достойными по своим способностям из других сословий. Со своей стороны царь, по Посошкову, заботясь об общем благе, будет «яко великородных и военных, тако и купечество и крестьянство блюсти, дабы никто (в)о убожество не выходил, но вси бы по своей мерности изобилны были»⁴⁴. Тогда, убеждал он, наступят новые, более справедливые порядки: и богатые и бедные будут жить между собой в мире.

Мысль Посошкова о социальной «гармонии» в государстве помещиков и торговцев была совершенно утопична.

В своих трудах Посошков подвергал критике несправедливый суд, от которого в сильнейшей степени страдали купцы, земледельцы, простой городской люд. Необходимо, убеждал он, «суд устроить един, каков земледельцу, таков и купецкому человеку, убогому и богатому, таков и солдату, таков и офицеру»⁴⁵. Следовательно, им защищалась прогрессивная для того времени, буржуазная по своей сущности идея равенства всех перед законом.

Для выработки основного закона — «Судебной книги» — Посошков рекомендовал создать «общесоветие», созвать «многона-

⁴⁴ И. Т. Посошков. Книга о скудости и богатстве, стр. 183.

⁴⁵ Там же, стр. 52.

родный совет» с участием представителей от крестьян и солдат. Так, идеолог класса торговцев Посошков пытался объединить защиту абсолютизма с призывом прислушиваться к «голосу народа».

Социологические воззрения Посошкова крайне противоречивы. История общества представляется ему как борьба добра со злом, правды с неправдой. Творцами истории Посошков считал царей, хотя отмечал в какой-то мере и роль народа. Так, он возлагал надежды на устранение всех «неисправ» в стране на личность государя, на Петра I, но в отличие от Прокоповича, Татищева и Кантемира, прекрасно понимал, что самодержец даже такой, как Петр I, один не в силах творить историю: «Видим мы вси, как великий наш монарх о сем трудит себя, да ничего не успеет, потому что пособников по его желанию не много, он на гору аще и сам — десят тянет, а под гору миллионы тянут, то како дело его споро будет?»⁴⁶

Стихийная и неосознанная самим Посошковым догадка о значении всенародной поддержки для успеха петровских реформ и их претворения в жизнь выражала раздумья мыслителя, отражавшие не только буржуазные, но в какой-то мере и народные интересы. Идеалистической и утопической была его вера, что издание разумных указов устранит «неисправы» в государстве, утвердит «прямую правду» и водрузит «любовь и беспечное житие народное». Он с гордостью подчеркивал инициативу и ум русского народа, неисчерпаемые возможности его творческой энергии и глубоко верил в великое будущее своей отчизны.

Если общественно-политические взгляды, высказанные Посошковым в «Книге о скудости и богатстве», были прогрессивными, то в собственно философских вопросах он по сравнению с Татищевым и Кантемиром был отсталым человеком. Хотя Посошков требовал «украшаться книжным учением и риторским, и философским разумом»⁴⁷, но, будучи глубоко верующим, не имея серьезной подготовки в области философии и естествознания, он остался на религиозных позициях православной церкви, целиком воспринимал и защищал библейский миф о сотворении богом Вселенной, упорно отстаивал геоцентрическую, птолемеовскую, систему мира, пытаясь опровергнуть гелиоцентрическое учение⁴⁸. Хотя в своем мировоззрении Посошков не смог выйти за рамки церковной религиозной идеологии, тем не менее его «Книга о скудости и богатстве» явилась серьезным завоеванием русской общественной мысли, отражавшей те социальные сдвиги, какие в то время совершались в стране.

⁴⁶ Там же, стр. 99.

⁴⁷ И. Т. Посошков, Сочинения. Новое издание, дополненное вновь открытую вторую половину «Завещания». СПб., 1893, стр. 46.

⁴⁸ См. там же, стр. 128—129.

**«Еретические» идеи в первой половине XVIII в.
Кружок Д. Е. Тверитинова**

Забитые веками крепостнического гнета крестьяне и ремесленники России в первой половине XVIII в. находились в плену религиозной и царистской идеологии. Они были лишены доступа к науке и культуре и не могли противопоставить господствовавшей религиозно-мистической идеологии какую-либо оформленную систему философских и общественно-политических взглядов. Но отдельные выходцы из низов, сумевшие преодолеть преграды, познаться с основами естественных наук, сопоставляя практический опыт народа с учением церкви, нередко поднимались до критики догм и канонов православного вероучения, хотя и не выходили при этом за пределы религиозной идеологии.

Наибольший интерес в этом отношении представляют взгляды и деятельность участников кружка *Дмитрия Евдокимовича Тверитинова (Дерюшкина)*. Члены кружка были выходцами из разных сословий: Тверитинов — из ремесленников (он изучал медицинские науки и был лекарем в частной аптеке), *Михаил Косой* — из чиновников, *Иван Максимов* — студент философского класса Московской славяно-греко-латинской академии. Взгляды Тверитинова разделяли немногочисленные, но довольно упорные его последователи, главным образом из ремесленников.

Тверитинов и его ученики отрицали авторитет церковного предания, вселенских соборов и творений отцов церкви, усматривая в них противоречия. Они отмечали, что писания отцов церкви «несогласны между собой», отцы церкви поправляли один другого и учили друг друга в невежестве.

Подвергая критике культ «святых» и их мощей, Тверитинов утверждал, что «человеческое естество от начала тлению подлежит»⁴⁹. Он отрицал чудотворную силу икон: «Икона только вап и доска без силы чудотворения: если бросить ее в огонь, она сгорит и не сохранит себя»⁵⁰, а крест считал «бездушным деревом, не имеющим никакой силы»⁵¹.

Отдельные критические положения Тверитинова, направленные по адресу «ортодоксального» православного вероучения, отразили стихийно-материалистические тенденции во взглядах участников кружка. Особого внимания заслуживает разоблачение Тверитиновым мистики «причастия»: «А мне, — говорил он, — создатель мой бог дал чувства: зрение, нюхание, вкушение, осяза-

⁴⁹ Н. С. Тихонравов. Сочинения, т. II, М., 1898, стр. 166.

⁵⁰ Там же, стр. 167.

⁵¹ Там же.

ние, ради разнания в вещах истины. И как де я то тело (речь идет о «таинстве» причащения. — *Ред.*) возьму в руки и посмотрю, покажет мне чувство зрения хлеб пшеничный, понюхаю — хлебом пахнет, стану есть — вкушением сдроблю, но и то являет мне хлеб же пшеничный. А откуда у вас за тело христово приемлется, того не ведаю»⁵². И дальше: «Также и кровь, по свидетельству данных мне чувств, является красное вино. А те чувства дал мне бог не на прелесть (прельщение), а для разнания истины, чтобы истину рассмотреть»⁵³.

Тверитинов стойко отстаивал свои убеждения. Он критиковал «черное» и «белое» духовенство за праздность и тунеядство: «проповедующим благовестие... следует питаться не им одним, но от труда своего, и не отягчать других, но с усердием делать своими руками и подпирать чужую немощь»⁵⁴.

В противоположность ортодоксальному христианству Тверитинов утверждал земное происхождение Христа: «И плоть-де Его не с небес сниде, но от земнородных взята есть»⁵⁵.

Преследуемый Стефаном Яворским и его клеветами, Тверитинов в конце 1713 г. бежал в Петербург. И здесь его настигла карающая рука церкви. Он был арестован, заточен в тюрьму и подвергнут допросам инквизиторами православной церкви. Однако по указу Петра I Тверитинов был оправдан. Деятельным защитником Тверитинова был Феофан Прокопович.

Весьма вероятно, что Тверитинова спасло то, что Петру I и сенату необходимо было дать почувствовать Яворскому и высшей церковной иерархии их зависимость от светской власти.

* * * * *

В первой половине XVIII в. в господствовавшем в России религиозно-идеалистическом мировоззрении начинали пробиваться бреши. Прогрессивную роль в развитии русской философской и социологической мысли того времени сыграли произведения Прокоповича, Татищева, Кантемира, Посошкова.

Дворянские и буржуазные дореволюционные историки и философы в силу классовой ограниченности своего мировоззрения и идеалистического понимания истории общества не дали в своих работах научного освещения исторической роли и правильной характеристики мировоззрения Прокоповича, Татищева, Кантемира, Посошкова.

⁵² Там же, стр. 289.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же, стр. 163.

⁵⁵ Там же, стр. 291.

Часть из них, например А. Введенский⁵⁶, Э. Радлов⁵⁷, Г. Шпет⁵⁸ и другие, отрицали оригинальность философских, социологических и политических идей и взглядов Прокоповича, Татищева и Кантемира и не считали их философами и социологами, как и Посошкова.

Некоторые же из либерально-буржуазных историков философии: Д. А. Корсаков⁵⁹, В. Н. Тукалевский⁶⁰, Г. Гурвич⁶¹ — признавали известную роль русских мыслителей первой половины XVIII в. в развитии философской, социологической и политической мысли в России. Но и они низводили их к роли простых учеников западноевропейской философии.

Писавшие же в XIX—начале XX в. реакционные авторы по истории русской философии, как архимандрит Гавриил⁶², Голубинский⁶³, Бобров⁶⁴, а в наше время белоэмигрантские историки русской общественной мысли — Лосский⁶⁵, Зеньковский⁶⁶, представляющие историю русской философии как развитие идеалистических и религиозных идей, порой даже как придаток истории православной веры, искажали и фальсифицировали подлинную историю русской мысли. Лосский совсем исключил из своей «Истории русской философии» Татищева, Кантемира, Посошкова, а о Прокоповиче лишь бегло заметил, что он продолжал богословские и философские труды византийцев⁶⁷, что противоречит исторической правде даже в отношении богословских взглядов Прокоповича.

Что же касается собственно философских и социологических взглядов Прокоповича, то очевидно, что он испытал влияние некоторых прогрессивных учений Западной Европы.

⁵⁶ См.: Александр Введенский. Судьбы философии в России. М., 1898.

⁵⁷ См.: Э. Радлов. Очерк истории русской философии. Пг., 1920, стр. 13; его же. Очерк русской философской литературы XVIII века. «Мысль», Пг., 1922, № 2—3.

⁵⁸ См.: Густав Шпет. Очерк развития русской философии, ч. I. Пг., 1922, стр. 52.

⁵⁹ См.: Д. А. Корсаков. Василий Никитич Татищев. В кн.: Из жизни русских деятелей XVIII века. Казань, 1891.

⁶⁰ См.: Вл. Н. Тукалевский. Из истории философских направлений в русском обществе XVIII века. «Журнал министерства народного просвещения», новая серия, ч. XXXIII. СПб., 1911, май.

⁶¹ См.: Георгий Гурвич. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915.

⁶² См.: Гавриил. История философии, ч. VI. Русская философия. Казань, 1840.

⁶³ См.: Е. Голубинский. История русской церкви, т. I. М., 1880.

⁶⁴ См.: Евгений Бобров. Философия в России. Материалы, исследования и заметки, вып. VI. Казань, 1902.

⁶⁵ См.: N. O. Lossky. History of Russian Philosophy. New York, 1951.

⁶⁶ См.: В. В. Зеньковский. История русской философии. Париж, 1956, стр. 81.

⁶⁷ См.: N. O. Lossky. History of Russian Philosophy, p. 8.

В. Зепьковский упоминает о Прокоповиче, Татищеве и Кантемире, совершенно обходя молчанием Посошкова. Философским взглядам Прокоповича он не дает оценки, признавая его лишь как социолога, стоящего на позициях «естественного права». Излагая взгляды Татищева, он умалчивает о деистических чертах его мировоззрения.

В действительности же идеологи «просвещенного абсолютизма» Прокопович, Татищев и Кантемир, оригинальный мыслитель-самородок Посошков были прогрессивными мыслителями. Они стояли за развитие производительных сил страны — промышленности, торговли, мореплавания, за самостоятельность и независимость России. Татищев, Кантемир и их сподвижники популяризировали естественнонаучные знания, противопоставляли их предрассудкам и невежеству, выступали за подчинение церкви светской власти и за освобождение науки от опеки церкви.

В то же время их творчество было противоречивым: пропагандисты знания и разума, они не поднялись до признания материализма; являясь противниками церковного засилья в духовной жизни общества, они были вместе с тем противниками атеизма; выступая защитниками «естественных прав» человека, они не боролись против основ крепостничества и абсолютизма.

Для философских взглядов Татищева и Кантемира характерен деизм. Своеобразие деизма русских мыслителей — в защите истин науки и критике средневековой схоластики, мистики и суеверий.

Исторической заслугой Татищева и Кантемира явилась их борьба за освобождение философии из-под ига богословия и схоластики. В их трудах философия стала рассматриваться не как наука о богопознании и о пути спасения души, а как наука о познании природы и человека. Теория познания Татищева и Кантемира носила рационалистический характер, венцом всего процесса познания объявлялся разум.

Идеи «естественного права», широко распространенные в Западной Европе, были использованы русскими мыслителями и применены к особенностям экономического и политического развития России первой половины XVIII в. Эти теории послужили философскому обоснованию необходимости «просвещенного абсолютизма», борьбе против попыток реставрации господства родовой аристократии и претензий феодальной церкви на главную роль в государстве.

Этические воззрения Прокоповича, Татищева, Кантемира и Посошкова имели общую теоретическую основу — идеализм и рационализм. Но своеобразие этических взглядов Татищева состояло в том, что он бросил вызов феодально-церковной морали: вместо

любви к богу он поставил на первое место любовь к человеку. Мысли же Кантемира о влиянии внешней среды на формирование человеческого характера приближались к просветительским воззрениям.

Несомненной заслугой Татищева была его попытка классификации наук, которая при всей ее ограниченности являлась серьезным завоеванием русской философской мысли начала XVIII в.

Таким образом, передовые русские мыслители первой половины XVIII в., развивая новые философские и социологические идеи, способствовали успеху борьбы прогрессивных сил русского общества за развитие производительных сил страны, просвещения и науки, против боярской реакции и застоя.

Прогрессивные философские и социологические взгляды Прокоповича, Татищева, Кантемира и Посошкова получили свое дальнейшее развитие и обогащение в творчестве М. В. Ломоносова.

ГЛАВА ОДИНАДЦАТАЯ

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ЕСТЕСТВОЗНАНИИ

Развитие экономики и культуры России в начале XVIII в., ускоренное петровскими преобразованиями, определило быстрый рост естественнонаучных знаний в первой половине XVIII в. Горнозаводская и военная техника, мореходство и градостроительство остро нуждались в научных знаниях и стимулировали их развитие. Большой естественнонаучный материал накапливался экспедициями, снаряженными для изучения различных областей страны¹. Развитию медицины и биологии способствовало создание новых медицинских учреждений².

В начинаниях Петра I по подъему отечественной науки и просвещения активное участие приняли лучшие из образованных людей России. Среди них были доктор философии и медицины П. В. Постников, В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир, Феофан Прокопович; талантливые ученые Я. Брюс, Л. Блюментрост, ставший первым президентом Академии наук; были и приглашенные из-за границы ученые. Россия во времена Петра устанавливает тесные контакты с европейской наукой. Многие знаменитые естествоиспытатели, в том числе ученые Парижской академии, Британского королевского общества сближаются с русскими деятелями начала XVIII в. Сам Петр во время заграничных путешествий знакомится с Лейбницем, Бургавом, Рюйшем и Левенгуком.

Для будущего русской науки огромное значение имело создание в Петербурге в 1724 г. Академии наук. Академия учрежда-

¹ См.: Л. С. Берг. История русских географических открытий. М.—Л., 1962.

² См.: С. М. Громбах. Русская медицинская литература XVIII в. М., 1953.

лась из трех «классов»: 1) математического, 2) физического, включая анатомию, химию, ботанику, и 3) гуманитарного. С самого начала Академия была освобождена от занятий богословием.

Благотворное влияние на развитие науки в России оказало приглашение в Петербургскую академию наук *Леонарда Эйлера* (1703—1783) — одного из величайших математиков мира. Эйлер прожил в Петербурге 31 год. Им написано около 900 работ, в которых освещаются вопросы математики, механики, астрономии, физики, философии, географии, сельского хозяйства. Многие его открытия вошли в современную науку и технику. Эйлер явился основателем знаменитой впоследствии Петербургской математической школы. С 1725 по 1733 г. в Петербургской академии работал известный математик, физик, механик и физиолог — *Даниил Бернулли* (1700—1782).

Вскоре в Академии наук начинают работать С. П. Крашенинников, С. Я. Румовский, С. К. Котельников, М. Е. Головин и другие выдающиеся русские естествоиспытатели. Помимо крупных русских ученых в Академии в первые десятилетия ее деятельности появилась группа образованных молодых людей — *Василий Адоуров*, *Иван Горлицкий*, *Максим Сатаров*, *Степан Коровин* и др. Гордостью науки стал многогранный гений *М. В. Ломоносова*.

При *Петре I* и после него значительно активизируется издательская деятельность. Большим потоком начинает выходить переводная научная литература³, в которой нередко содержались передовые естественнонаучные идеи, что вызывало серьезное противодействие со стороны ревнителей старины и церкви. Наряду с переводной литературой публикуются работы отечественных авторов по естественнонаучным вопросам⁴.

³ При переводах, помимо новых предисловий, иногда давались оригинальные дополнения, примечания.

⁴ В 1703 г. издается «Арифметика» *Л. Магницкого*. В ней излагались арифметика, основы астрономии, геодезии, навигации. Выходят в свет «...Наука статическая или механика...» *Г. Г. Скорнякова-Писарева* (1722), «Сокращенная навигация по карте де Редюан» *С. Г. Малыгина* (1733), «Таблицы склонения солнца...» *А. Кривова* (1742), «Каталог, содержащий о солнце, луне и звездах...» *С. И. Мордвинова* (1744) и его же «Книга полного собрания о навигации» (1748—1753), «Анатомические таблицы...» *М. Шеина* (1744), ряд атласов и другие книги.

Во время первого своего приезда в Петербург *Л. Эйлер* подготовил «Введение в анализ бесконечно малых» (1748) и «Дифференциальное исчисление» (1755). На основе обработки материалов, добытых во время Великой Северной экспедиции, были написаны книги: «Описание Земли Камчатки» (1755) *С. П. Крашенинникова*, «О морских зверях» (1751) *Г. В. Стеллера*, «Флора Сибири» (1747—1769) *И. Г. Гмелина*.

С 1728 г. начали издаваться ученые записки Петербургской академии наук «*Commentarii Academiae Scientiarum Petropolitanae*».

В русской естественнонаучной литературе первой половины XVIII в. на первый план выступала борьба за самостоятельность науки, за научное знание, противостоящее господствующей религиозной идеологии.

Следует отметить, что в то время большинство дворян считало науку занятием недостойным «благородных» людей. Лишь немногие и лучшие представители дворян шли в науку и активно поддерживали ее. Пополнение научных кадров шло главным образом из той среды, которая в XIX в. в России получила наименование разночинцев — из служилых людей, из духовенства.

1

Философские тенденции в астрономии, математике и биологии

Формировавшееся в России первой половины XVIII в. в естествознании стихийно-материалистическое мировоззрение сталкивалось с религиозно-идеалистическим в основном в области науки о неорганической природе. Это столкновение, пожалуй, особенно отчетливо обнаруживалось в сфере астрономических проблем.

Одним из наиболее спорных вопросов было отношение к гелиоцентрической системе Коперника. Геоцентризм и антропоцентризм старых астрономических теорий, гармонизировавших со «святым писанием», нашли свое выражение в русской переработке атласа Ван-Кейлена «География или краткое земного круга описание». Не сумел избежать геоцентризма и связанного с ним антропоцентризма Л. Магницкий. Вместе с тем во многих статьях и книгах обсуждались те трудности, к которым приводили геоцентрические представления. С этими трудностями знакомил читателей ряд статей, помещенных в Санкт-Петербургских Календарях, или Месяцесловах. Так, в статье «О явлении Меркурия в Солнце»⁵ утверждалось, что объяснение небесных явлений становится проще и достовернее, если исходить из системы Коперника.

Безусловное признание взглядов Коперника и яркая пропаганда их содержались в переведенных на русский язык «Раз-

С 1728 по 1743 г. Академия наук издавала «Примечания к «Ведомостям», приложение к первой русской печатной газете «Ведомости».

Положительную роль в распространении естественнонаучных знаний играли календари или месяцесловы, в которых особенно отчетливо отразилось столкновение астрономии с астрологией.

⁵ Календарь, или Месяцеслов на лето... 1736.

говорах о множестве миров» Б. Фонтенеля и «Книге мирозрения или Мнение о небесноземных глобусах и их украшениях» Х. Гюйгенса. Переводчики их — А. Кантемир и Я. Брюс — сами были горячими приверженцами Коперника. Последовательная защита гелиоцентризма проводилась в ряде статей журнала «Примечания к «Ведомостям».

Научная картина мира создавалась в те годы также в борьбе с разного рода мистическими астрологическими представлениями. Передовые естествоиспытатели России не могли примириться с остатками средневековых представлений о принципиальном различии тленных земных тел и неизменной, совершенной небесной сферы.

В ряде работ, например в статье «О изменах звезд», говорилось о том, что небесные тела изменяются подобно земным телам⁶. Звезды и планеты не только подвержены изменениям, но, подобно земным образованиям, не обладают вечной природой.

В «Примечаниях к «Ведомостям» делались попытки разобраться в причинах веры в небесные знамения. Истоки этой веры предлагалось искать в необычности некоторых астрономических явлений (солнечные и лунные затмения, кометы) и в людском невежестве.

В истории мировой науки XVII—XVIII вв. характеризуются развитием механистического материализма. Широкое исследование законов механики, прогресс математических знаний определили преобладающее внимание науки к познанию количественной стороны явлений, что имело большое значение для формирования научного мировоззрения. Количественные закономерности обладают высокой степенью общности. Обнаружение одних и тех же закономерностей в явлениях, которые по религиозно-идеалистическим представлениям относились к принципиально различным сферам природы — земным и небесным телам, неживой и живой природе — укрепляло стихийно-материалистические представления о материальном единстве мира.

В результате открытия исчисления бесконечно малых Лейбницем и Ньютоном неизмеримо выросли возможности математической обработки знаний. Усилилось влияние математики на все ветви естествознания. Всеобщая приложимость математики, блестящая результативность ее расчетов в познании и практической деятельности приводили к выводу, что сущность предметов и процессов можно выразить в математических правилах. Этот вывод распространялся и на небесную сферу. В одной из статей «Календаря» говорилось, что «все небесные движения состоят не в чем ином, как токмо в числе и мере»⁷. Такие же идеи

⁶ См.: «Примечания к «Ведомостям», 1734, ч. 16, стр. 63.

⁷ Календарь, или Меслцеслов на лето... 1734..., разд. V.

нередко встречался и на страницах журнала «Примечания к «Ведомостям». Так, мысль о возможности познания процессов природы при помощи математического метода была выражена в статье «О поле около солнца и луны». «Геометрия к точному и праведному познанию естества и его действий способствует... естество во всех своих делах и в самых малейших по геометрическим правилам поступает; чего ради нам сей путь необходимо знать должно, ежели мы естеству в самые внутренние и сокровенные его проходы последовать хотим»⁸.

Большое значение для развития математических знаний и формирования естественнонаучных материалистических представлений в России имели труды Леонарда Эйлера, прежде всего, его разработка анализа бесконечно малых. Ему принадлежит разработка понятия функции, которое стало решающим средством математического анализа явлений природы.

Развитие математики в XVIII в. не устранило ряда логических затруднений в самой математике. Загадкой в XVIII в. были бесконечно малые величины. Даже основатели анализа бесконечно малых Ньютон и Лейбниц, как это было отмечено К. Марксом, «верили в мистический характер новооткрытого исчисления»⁹. Загадочность была во многом обусловлена отсутствием подлинно диалектического понимания соотношения конечного и бесконечного. В XVIII в. существовали две основные трактовки бесконечно малых. Абсолютными нулями считали бесконечно малые Ньютон и его последователи. По мнению Лейбница и его сторонников, бесконечно малые не равны нулю, они сохраняют некоторое количество, но меньшее любого наперед заданного числа.

Противником Лейбница выступил Эйлер. Он утверждал, что «название «бесконечно малые», согласно природе этих количеств, должно толковаться в том смысле, что мы считаем их за нули в полном смысле, т. е. за ничто»¹⁰. Приравнивая бесконечно малые к нулям, Эйлер считал, что при такой трактовке дифференциальное и интегральное исчисление лишается налета таинственности и мистицизма¹¹.

Л. Эйлер не обладал последовательным материалистическим мировоззрением, и мистическая трактовка математических проблем, ведущая свое начало от античной натурфилософии, време-

⁸ «Примечания к «Ведомостям», 1734, ч. 4, стр. 20.

⁹ К. Маркс. Математические рукописи. Исторический очерк. «Под знаменем марксизма», 1933, № 1, стр. 65.

¹⁰ Л. Эйлер. Дифференциальное исчисление. М.—Л., 1949, стр. 39.

¹¹ Хотя Эйлер и выступал против мистицизма в своей трактовке бесконечно малых величин, приравнивание им этих величин к абсолютным нулям по существу не уменьшало таинственности: почему из «безразличных» нулей получаются определенные результаты, — это оставалось неясным.

нами проявлялась и в его творчестве. Так, например, она сказала, в частности, во взглядах Эйлера на экстремальные (наибольшее и наименьшее значение различных переменных величин) принципы, где он допускал телеологические выводы.

В целом же его работам чужд тот отпечаток идеализма и мистики, который заметен, например, в трудах Лейбница. Эйлер был убежденным противником многих философских принципов Лейбница и прежде всего его учения о духовных монадах.

Исследованием биологических явлений в России в первой половине XVIII в. занимались С. П. Крашенинников, И. Г. Гмелин, Г. В. Стеллер, Р. В. Арескин, Л. Блюментрост, Н. Бидлоо, М. Шеин. В биологии того времени существовали две тенденции. Первая была отчетливо выражена профессором Петербургской академии наук К. Бургавом¹². Основным методом медико-биологических исследований он считал физико-математический. В строении и взаимном расположении сосудов и состоянии «соков» он видел основу всех особенностей организмов как в норме, так и патологии.

Вершиной механистического материализма в биологии того периода в России были работы Л. Эйлера и особенно Д. Бернулли. Эйлера интересовало применение геометрии в физиологии. Ему принадлежат исследования механики движения крови на основе законов физики, гидродинамики.

Д. Бернулли начал свою деятельность в Петербурге на кафедре анатомии и физиологии. Еще в своей диссертации о дыхании он писал, что стремится дать математический анализ физиологических вопросов. Своему намерению он оставался верен и в последующие годы. Переехав в Россию, он ведет работу именно в этом плане. В 1726 г. в I томе «Комментариев» Петербургской академии наук печатается его статья о движении мышц — «*Tentamen novae de motu musculorum theoria*». Анализируя механизм сокращения мышц, он в полной мере использует знание механических закономерностей и прослеживает аналогию в работе мышц с механическими явлениями.

Математические методы в исследовании живой природы, раскрывающие действия макромеханических закономерностей в биологических явлениях, для того времени были плодотворны для формирования материалистического мировоззрения. Вся жизнедеятельность ставилась в зависимость не от идеальных сущностей, а от немногих материальных факторов, поддающихся точным математическим расчетам.

¹² См. К. Бургава. О том, что и какие науки медику знать надлежит, чтобы он самым искусным и достаточным лечителем мог быть. Сб. «Торжество Академии наук...». СПб., 1750,

Однако механицизм в биологии страдал серьезными недостатками, так как его сторонники ограничивали анализ биологических явлений минимумом факторов, поддающихся на том уровне знаний математической обработке. Механицизм в биологии сочетался с идеалистическими представлениями о неизменности видов, с креационизмом, преформизмом.

Но в первой половине XVIII в. началось формирование более широких общеприродоведческих представлений, появлялись элементы эволюционных воззрений. Эта тенденция была отражена в работах С. П. Крашенинникова, И. Г. Гмелина и Г. В. Стеллера. Подобно всем прогрессивным ученым своего времени, Крашенинников весьма высоко ценил математический метод. Но он был превосходным натуралистом. В своих путешествиях он сталкивался с огромным многообразием растительных и животных организмов, их сложными взаимосвязями со средой, совершенством строения живых организмов. В познании живой природы, по его словам, «нельзя миновать... Механики, Химии и Натуральной истории»¹³. И. Г. Гмелин в многотомном труде «Флора Сибирская» обсуждает проблему адаптации организмов к условиям окружающей среды. Обращаясь к натуральной истории, биологи намечали основную линию, по которой пошло развитие биологии в XIX в.

2

Представления естествоиспытателей о материи и движении

Стихийный материализм и механицизм естествознания первой половины XVIII в. в России наглядно проявлялся в естественнонаучной литературе при обсуждении проблем материи и движения. Так, много внимания уделялось проблеме «последних сущностей». В естественнонаучных трудах встречались еще старые представления о четырех элементах, но чаще авторы придерживались атомистической концепции. В одной из статей журнала «Примечания к «Ведомостям» сообщается, например, что «натура» состоит из множества мельчайших «телес», «сии телеса суть легки, subtilны и зело сильны и оные разно называются, а именно: *Corpuscula... Atomi, Particulae*»¹⁴. В России не пользовались популярностью монады Лейбница. Учение Лейбница о монадах расценивалось как возрождение пифагорейзма.

В полном соответствии с механистическим материализмом неприменным и специфическим свойством материи признавалась

¹³ С. П. Крашенинников. Речь о пользе наук и художеств. Сб. «Торжество Академии наук...», стр. 77.

¹⁴ См.: «Примечания к «Ведомостям», 1731, ч. XLVII, стр. 195.

прежде всего непроницаемость. Такой взгляд высказывал, в частности, Л. Эйлер. Но знаменитый математик вместе с тем дал существенную разработку понятия инерции как характерного признака материальных образований. В литературе высказывалась и идея неуничтожимости материи, но бездоказательно. В одной из статей журнала «Примечания к «Ведомостям»» говорилось, что «никакая материя, хотя б она наималейшая была, в свете никогда в ничто обратиться не может»¹⁵.

Все изменения, совершающиеся в природе, ученые XVIII в. ставили в прямую зависимость от движения, причем под движением разумелось пространственное перемещение тел, выражаемое законами макромеханики. Несмотря на ограниченность, эта механическая трактовка движения открывала возможности для решения некоторых важных проблем естествознания, в том числе для борьбы с представлениями о всевозможных скрытых «силах» и различных «субтильных материях» вроде теплорода и флогистона. В литературе довольно часто утверждалась зависимость теплоты от внутреннего движения частиц, составляющих тела. Теплота и жар, сообщалось в одной из статей журнала «Примечания к «Ведомостям»», «состоит в нарочито скором и смешанном движении малейших частиц между собою, которое чем скорее бывает, тем больший градус жара производит»¹⁶. Против теплорода выступил Ломоносов. Основываясь на принципах атомизма, он предложил свою научную концепцию природы теплоты.

Несмотря на преобладание механических концепций движения, в рассматриваемый период формировалось и более глубокое понимание движения, включающее признание всевозможных изменений и превращений, происходящих в природе. Высказывались, например, такие положения: «Нет никакой вещи на свете, которая бы сама собою вечно пребывать могла, как о том от некоторых испытателей естества очень изрядные эксперименты учинены»¹⁷, «подлинно, что всякая на свете вещь и каждое действие... одно за другим идет и на всяко мгновение ока в другие обстоятельства переменяется»¹⁸.

Накопленный естественнонаучный материал порождал оживленное обсуждение изменений поверхности земли, ее климата, животного и растительного мира. В 1730 г. В. Н. Татищев прислал из Сибири в редакцию журнала «Примечания к «Ведомостям»» сообщение о находках в Сибири мамонтовых костей. Это сообщение вызвало полемику. Редакция журнала поддержала

¹⁵ «Примечания к «Ведомостям», 1732, ч. 89, стр. 387.

¹⁶ «Примечания к «Ведомостям», 1733, ч. 93, стр. 367—368.

¹⁷ «Примечания к «Ведомостям», 1732, ч. 89, стр. 388.

¹⁸ «Примечания к «Ведомостям», 1739, ч. 89, стр. 353.

мнение Татищева: «Мамоптовы кости суть слоновые кости и печальные остатки прежних сибирских слонов. Мы не можем сего не признать...»¹⁹ При этом делался и такой, более широкий вывод: «Почти без всякого погрешения заключить можно, что наша земля великое изменение претерпела»²⁰. Правда, Татищев, говоря об изменениях, происходящих на Земле, имел в виду два состояния Земли — до и после потопа.

В цикле статей, помещенных в «Примечаниях к «Ведомостям» в 1739 и 1740 гг., сообщалось о находках раковин и остатков рыб на суше, далеко от моря, об отпечатках невиданных растений в угольных пластах. Причем это расценивалось как свидетельство «о случающихся по малу переменах на поверхности земли...»²¹ Автором статей, судя по данным, приведенным П. П. Пекарским, был один из близких друзей М. В. Ломоносова — Г. В. Рихман.

3

Некоторые гносеологические вопросы и их трактовка в естествознании

Передовые ученые России первой половины XVIII в., как правило, излагали детерминистические взгляды. В статьях журнала «Примечания к «Ведомостям» утверждалось, например, что «в свете никакой перемены не делается, которая бы в самом свете и натуре основания своего не имела»²²; «...физики суть сего подлинного мнения, что во свете ничто без довольной причины, из которой бы предложенное действие довольно изъяснено быть могло не приключается»²³. «Должность» человека науки они видели в том, «чтоб все отчасти на небе, в воздухе, на земле и под землею случающееся, отчасти же искусством чинящиеся приключения из истинных и довольных основательств и причин производить и оные изъяснять тщался...»²⁴ Преобладала, конечно, механистическая трактовка детерминизма.

В русской естественнонаучной литературе того времени встречаются мысли о роли экспериментального и теоретического исследования, о возможностях чувственного и рационального познания, о связи теоретической и практической деятельности и т. п.

Определенная сложность при выяснении проблемы методов

¹⁹ «Примечания к «Ведомостям», 1732, ч. 6, стр. 408.

²⁰ Там же, стр. 402.

²¹ «Примечания к «Ведомостям», 1740, ч. 62, стр. 245.

²² «Примечания к «Ведомостям», 1732, ч. 63, стр. 280.

²³ «Примечания к «Ведомостям», 1731, ч. 42, стр. 173.

²⁴ Там же.

познания создавалась из-за той исключительной роли, которая принадлежала математике. Математические доказательства рассматривались часто как «неоспоримые доводы»²⁵. Так, Л. Эйлер утверждал, что он не считал необходимым подтвердить свою теорию опытом, «потому что она полностью выведена из самых надежных и неопровержимых принципов механики и, таким образом, сомнение в том, верна ли она и имеет ли место в практике, просто не может возникнуть»²⁶. Противоречия между развивающимся экспериментальным методом и дедуктивно-рациональным, в значительной мере свойственным математике, были довольно острыми. Видимо, сложность обстановки заставила Д. Бернулли написать в одном из писем Эйлеру, что для реальной физики было бы лучше, если бы математики вовсе не существовало на свете. Бернулли считал, что благодаря математике распространилось «отвлеченное интегрирование». В статье «О первых учениях физического фундамента», опубликованной в 1728 г., утверждалось, что «истина... может показана быть экспериментами... А понеже неудобно или наипаче невозможно есть о всех, которые бы вымыслить можно случаях учинить эксперименты, того ради чтобы известно было о преобществе оного предложения обычно есть ученым людям то, что в искусстве находится, доводами и рассуждениями утвердить»²⁷.

Исследование взаимоотношений опытного и теоретического методов познания тесно связано с выяснением роли чувственного и рационального знания. Л. Эйлер, возражая последователям Лейбница, утверждавшим, что «надлежит руководствоваться только чистым разумом, чувства же и основанные на них умозаключения очень часто обманывают», заметил: «что чувства нас обманывают, это конечно верно... именно математика в первую очередь защищает нас от обмана чувств и учит, что одно дело — как на самом деле устроены предметы, воспринимаемые чувствами, другое дело — какими они кажутся; эта наука дает надежнейшие правила, кто им следует, тому не опасны обман чувств»²⁸. Но заблуждаются скептики, которые все наши знания, приобретенные посредством чувств, считают ненадежными и уверяют, что мы ничего подлинно не знаем. «Вот как умствуют сии великие философы, — заключает Эйлер, — которые толь много разумом своим превозносятся, хотя пет ничего удобнее как ска-

²⁵ См. А. Кантемир. Примечания к кн. Б. Фонтенеля «Разговоры о множестве миров». М., 1730, стр. 168.

²⁶ Цит. по кн.: К. Шредер. О трудах Л. Эйлера в области прикладных наук. Л. Эйлер. Сб. статей в честь 250-летия со дня рождения. М., 1958, стр. 43.

²⁷ О первых учениях физического фундамента. «Краткие описания Комментариев академии наук, ч. 1 на 1726 год». СПб., 1728, стр. 9.

²⁸ Л. Эйлер. Дифференциальное исчисление, стр. 90.

зять, что все на свете не известно, и так всякий невежа может беспреткновенно успеть в сей высокой философии»²⁹. Эйлер видел бесплодность агностицизма, связанного с субъективно-идеалистической трактовкой ощущений.

Передовые ученые признавали необходимость соединения теории с практикой. Так, С. П. Крашенинников говорил, что наука имеет смысл только тогда, когда результаты ее могут быть применены в действительности, поэтому «не могли ж бы и науки быть столь полезными, ежели бы изобретения их в действо производить было некому»³⁰.

Стремясь нарисовать научную картину мира, передовые ученые по существу выступали против религиозно-идеалистических представлений, хотя многие из них не порывали с верой в бога и порой ссылались на божественное предустановление. Материалистические идеи, развивавшиеся в естественнонаучных трудах, начинали завоевывать все большую роль. Естествознание первой половины XVIII в. дало многое для формирования и развития философских материалистических идей в России.

²⁹ Л. Эйлер. Письма о разных физических и философических материях. СПб., 1768, стр. 140—141.

³⁰ С. П. Крашенинников. Речь о пользе наук и художеств. Сб. «Торжество академии наук...», стр. 94.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

М. В. ЛОМОНОСОВ

Михаил Васильевич Ломоносов (1711—1765) — великий ученый, основоположник материалистической философии в России, классик русской литературы. Его деятельность и труды составили эпоху в развитии русской и мировой науки.

1

Жизнь и деятельность М. В. Ломоносова

Детские и юношеские годы Ломоносова протекали на далеком севере, среди населения прибрежных районов Белого моря; родился он в семье холмогорского рыбака — помора (около Архангельска). Архангельск в то время был самым большим русским портовым городом, через который шла торговля с западноевропейскими странами.

Преодолевая большие трудности, Ломоносов овладевал знаниями. «Вратами своей учености» он называл книги, которые изучил в 14-летнем возрасте: славянскую грамматику М. Смотрицкого и арифметику Л. Магницкого.

Деятельнейшим юношей Ломоносов направился пешком в Москву, где поступил в Славяно-греко-латинскую академию («Спасские школы»). Несмотря на тяжелые материальные условия, он настойчиво изучал древние языки, особенно латинский, естественные науки, философию, литературу, историю.

В начале 1736 г. Ломоносов вместе с группой других учеников был направлен в Петербург для прохождения обучения при Академии наук, а вскоре затем послан за границу.

Во время трехлетнего пребывания в Марбургском университете Ломоносов учился под руководством Христиана Вольфа, а в 1739 г. он перешел во Фрейберг, где занимался по химии и горному делу у И. Генкеля. Особенно тщательно Ломоносов изучал работы передовых западноевропейских ученых. В частности, его внимание привлекли работы английского химика и физика XVII в. Роберта Бойля. Уже в те годы Ломоносов предпринял ряд самостоятельных исследований по вопросам физики и философии. Он брал все ценное у своих предшественников и учителей и вместе с тем вскрывал недостатки их воззрений; так, он критиковал идеализм в работах Лейбница и Вольфа и резко порицал Генкеля за узкий эмпиризм.

В 1741 г. Ломоносов возвратился в Россию. С этого момента разворачивается его плодотворная научная и общественная деятельность, продолжавшаяся около 25 лет. Но и эти годы далеко не всегда были благоприятны для научной работы. Надолго задерживалось создание химической лаборатории, о которой хлопотал ученый. Пройски противников отнимали много сил и времени. Придворная знать постоянно отвлекала его для участия в различных дворцовых церемониях. Несмотря на все это, Ломоносов сумел обогатить науку своими открытиями и гипотезами.

Уже в 1741 г. в работе «Элементы математической химии» Ломоносов намечает направления своих будущих теоретических исследований в области химии. До создания химической лаборатории преобладают исследования теоретического характера. В 1743—1744 гг. он пишет работу «О составляющих природные тела нечувствительных физических частицах, в которых заключается достаточное основание частных качеств». Это было своего рода введением в большой труд, в котором Ломоносов предполагал изложить всю свою атомно-кинетическую концепцию в систематическом виде. В 1748 г. в письме к Л. Эйлеру он в общем виде формулирует всеобщий естественный закон сохранения материи и движения. Химические экспериментальные исследования Ломоносова разворачиваются в полной мере с момента открытия химической лаборатории (1748). Обобщая результаты этих исследований, он пишет «Введение в истинную физическую химию» (1752), в котором проводит идею нераздельности физики и химии; спустя два года он создает «Опыт физической химии, часть первая, эмпирическая», где развивает ту же идею. Одновременно он продолжает свои теоретические исследования в области физики.

В 1749 г. Ломоносов пишет работу «Размышления о причине теплоты и холода», в которой отвергает существование теплорода и выдвигает кинетическую трактовку теплоты. В 1753 г. он выступает с трудами по физике, относящимися к оптике и учению об электричестве («Слово о явлениях воздушных, от электрической силы происходящих» и др.). В 1756 г. ученый экспериментально устанавливает и проверяет сохраняемость веса химически реагирующих веществ и тем самым открывает закон сохранения веса вещества при химических процессах. Параллельно научным исследованиям развертывалась литературно-художественная и общественно-организационная деятельность Ломоносова. По его инициативе и по его плану и замыслу в 1755 г. был создан Московский университет.

В 1757 г. Ломоносов уходит из академической химической лаборатории и создает личную лабораторию при своей квартире. С этих пор, продолжая развивать ранее начатые научные направления своих работ, он особенно усиленно занимается изучением астрономических явлений, открывает атмосферу на Венере при прохождении Венеры по диску Солнца (1761). Наряду с этим Ломоносов уделяет большое внимание вопросам геологии и горного дела, развивая здесь эволюционные идеи. В 1757 г. ученый произносит «Слово о рождении металлов от трясения Земли», а позднее (1763) публикует «Первые основания металлургии или рудных дел», в которых особый интерес представляет добавление, озаглавленное «О слоях земных». В том же 1763 г. Ломоносов выступает с «Кратким описанием разных путешествий по северным морям и показанием возможного проходу Сибирским океаном в Восточную Индию». В «Описании» выдвинуты смелые идеи освоения полярных областей России и решения проблемы северного морского пути.

Как всякий великий ученый, как подлинный гений своего народа, Ломоносов был своеобразен и неповторим в своем творчестве. Но вместе с тем в его творчестве проявились такие черты, которые свойственны всякому гению вообще. Такие черты можно было обнаружить у Леонардо да Винчи в Италии, у Рене Декарта во Франции, у Лейбница в Германии, у Бошковича в Далмации и у многих других великих мужей науки.

Одна из главных особенностей научного творчества Ломоносова — это энциклопедичность, чрезвычайная, многогранная одаренность, способность одновременно работать во многих направлениях, причем с одинаковым успехом, быстро переключаться, если это нужно, с одной области исследования на другую. В его лице выступает ученый и организатор экономики, исследователь и педагог, теоретик и экспериментатор, поэт и художник, историк и философ.

В области истории он занимался изучением прошлого нашей страны, начиная от древнейших времен. Его перу принадлежат «Краткий Российский летописец с родословием» (1759), охватывающий материалы до времен Петра I включительно; из большого труда по истории России Ломоносов написал первую часть, кончавшуюся смертью Ярослава (1054); на основании исторических данных он составил «Описание стрелецких бунтов и правления царевны Софьи».

Ломоносова занимали вопросы языкознания, научной терминологии и правил стихосложения. Еще будучи в Германии (1739), он пишет «Письмо о правилах российского стихотворства», в котором теоретически обосновывает правила так называемого тонического стихосложения. Спустя 4 года он составляет «Краткое руководство к риторике», кладя начало разработке синтаксиса русского языка. Затем выходит в свет его «Российская грамматика» (1757), а вскоре после этого он излагает свою теорию трех стилей (в «Предисловии о пользе книг церковных»), имевшую большое значение для последующего развития русской литературы и ее языка.

Ломоносов известен также как художник, возродивший в России мозаичное искусство.

Свои философские взгляды Ломоносов излагал в естественно-научных, исторических и поэтических сочинениях. Он не отделял философию не только от естествознания и гуманитарных знаний, но и от поэзии.

Пушкин назвал Ломоносова «нашим первым университетом». «С Ломоносова, — писал Белинский, — начинается наша литература; он был ее отцом и пестуном...»¹.

Ломоносов, по словам Добролюбова, «положил основание русскому естествоведению, он первый составил довольно стройную систему науки о языке»².

Другой чрезвычайно важной особенностью научного творчества Ломоносова была теснейшая связь с запросами жизни, практики, с насущными интересами своей страны. Служение своему народу, глубокий патриотизм пронизывают всю творческую деятельность ученого.

Важную особенность научного творчества Ломоносова составляют новаторство и критический дух его работ. Он внимательно и глубоко изучает труды своих предшественников и современников, берет из них все ценное, но не следует слепо за своими учителями и предшественниками, а всюду вносит свое, оригинальное.

¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. 1. М., 1953, стр. 42.

² Н. А. Добролюбов. Полное собрание сочинений в 6 томах, т. 1. М., 1934, стр. 229.

Подчеркивая новаторский дух научной деятельности Ломоносова, Пушкин справедливо писал о нем, как «о величайшем уме новейших времен, о человеке, произведшем в науках сильнейший переворот и давшем им то направление, по которому текут они ныне»³.

При общем прогрессивном и материалистическом характере философских воззрений Ломоносова в них были признаки существенной непоследовательности, что было обусловлено как общим уровнем науки XVIII в., так и социальными условиями России того времени. Однако основной струей в мировоззрении Ломоносова был несомненно материализм, причем с сильными элементами диалектики.

2

Материализм — философская основа научного творчества

Овладев основами современной ему науки и философии, Ломоносов сделал принципы материализма исходными в создании физической и философской системы природы. Одной из основных материалистических идей, которыми руководствовался он в своих научных исследованиях, была идея объективной закономерности природы. Признание объективной закономерности, причинности, необходимости в природе служило обоснованием возможности научного познания природных явлений и противостояло идее существования в природе «чудес», непостижимых для человека. «Природа, — писал ученый, — держится своих законов самым крепким образом даже в малейшем, чем мы пренебрегаем... Малейшее не должно причислять к чудесам»⁴.

Закономерность, господствующая в природе, рассматривалась им в соответствии с принципами механистического материализма, свойственного XVIII веку. Природа, по его словам, «весьма проста», она «всюду одинакова», т. е. во всех своих проявлениях подчиняется одинаковым законам. Существование одних и тех же законов во всей природе ученый расценивал как подтверждение идеи, которой он придавал весьма большое значение, — идеи гармонии мира, единства и взаимосвязи всех его частей и явлений. Сами же законы природы истолковывались им с позиций классической механики.

Все, что есть или совершается в телах, происходит, по убеждению Ломоносова, от их «сущности», состоящей в «конечном протяжении и силе инерции», и от их «природы», состоящей

³ А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений в 10 томах, т. 7. М., 1949, стр. 641.

⁴ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1. М.—Л., 1950, стр. 161.

в движении. Отведя движению чрезвычайно большую роль во всех природных процессах, считая, что «никакое изменение не может произойти без движения», Ломоносов в то же время усиленно подчеркивал, что «движение не может происходить без материи...»⁵ С материей связывает он и протяженность и инерцию, утверждая, что они зависят от материи. Именно материя является для него основой природных тел и их изменений.

В работах Ломоносова встречается несколько определений материи. «Материя есть то, из чего состоит тело, и от чего зависит его сущность»⁶, — пишет он в «Опыте теории о нечувствительных частицах». В другом месте он определяет материю как «протяженное неспроницаемое, делимое на нечувствительные частицы»⁷. Эти определения отвечали лучшим образцам, данным в XVIII в. передовой философской и естественнонаучной мыслью.

Говоря о телах природы, Ломоносов различал два вида материи — «собственную» и «постороннюю». «Собственная материя» — та, из которой тело состоит и которой его природа известным образом определяется, так что при ее изменении неизбежно изменяется и само тело. «Посторонняя материя» заполняет в теле промежутки, свободные от собственной материи, она отождествляется им с эфиром. Материальность эфира оговаривается Ломоносовым специально. Спецификой эфира является только то, что он «тело тончайшее, весьма текучее и весьма способное к движению всякого рода». Помимо этих двух основных видов материи, ученый говорил еще об одном виде — «тяготительной» материи, определяющей эффекты тяготения.

Все явления и процессы в природе обусловлены движением материальных, т. е. протяженных, непроницаемых, обладающих инерцией тел — это основная идея работ Ломоносова.

Стремление объяснить все происходящее в природе движением материальных тел сталкивалось в XVIII в. с серьезными трудностями. Прежде всего этому противостояла церковь. Ревнители церкви в Западной Европе и России прекрасно осознавали атеистическую направленность естественнонаучных, материалистических идей.

Но трудности возникали не только в связи с нападками церкви. В XVIII в. естествоиспытатели приступили к тщательному изучению теплоты, электричества, магнетизма, химических процессов. Но эти явления не поддавались объяснению уже известными закономерностями движущихся макротел. Решить

⁵ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 2, М.—Л., 1951, стр. 9.

⁶ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 173.

⁷ Там же, стр. 107.

вставшие перед естествознанием задачи можно было только углубившись в материю, исследуя ее атомно-молекулярную структуру. Однако доминирующей тенденцией в науке XVIII в. стала не дальнейшая разработка атомизма, а отказ от него. Естественные опыты пытались объяснить электрические, магнитные, химические явления присутствием особого рода тонких неосязаемых жидкостей — теплорода, светорода, электрической жидкости, магнитной и т. д.

Ссылки на особые жидкости, флюиды становились все более популярными. Ими начали заменять даже те немногочисленные атомистические представления о некоторых физических процессах, которые существовали к тому времени. Так произошло с теплотой. Еще в XVII в. нередким было признание, что природа теплоты заключается в той иной форме движения тел. Увлечение флюидами привело к тому, что эти представления о природе теплоты почти полностью были вытеснены другими — теплота стала рассматриваться как некая тонкая материя, заполняющая поры тел при нагревании.

Во второй половине XVIII в. флюидные представления стали господствующими. Концепции, включающие понятия невесомых материй, послужили определенным этапом в возникновении представлений о полевой форме материи, но на развитие ближайшей ступени познания, а такой ступенью было проникновение в глубь вещества, переход на атомно-молекулярный уровень — эти концепции оказывали явно отрицательное влияние.

Осложнения возникали и в связи с ньютоновской трактовкой сил притяжения. Ньютон создал эпоху в естествознании во многом благодаря дальнейшей разработке неизбежного и необходимого для науки его времени формализованного, в значительной мере функционального подхода к анализу явлений. Формализм Ньютона полностью сказался на его трактовке сил притяжения. Поиски субстанции этих сил, не имевшие никаких надежд на успех⁸, были отнесены ученым к сфере нежелательных измышлений, гипотез. Однако незнание природы сил затрудняло понимание механизма их действия. Ньютонизмский принцип дальнего действия был не очень понятен и совершенно выпадал из механико-материалистической системы природы.

Борьба картезианцев, сторонников близкого действия, с этим принципом ко времени Ломоносова никаких видимых результатов не дала. Более того, если сам Ньютон отказывался строить гипотезы относительно субстанции сил притяжения и отталкивания, то его последователи порой безоговорочно наделяли эти силы божественной природой. При этом дальнее действие оказалось

⁸ Природа тяготения все еще проблематична и для современной науки

вполне «понятным», так как оно осуществлялось провидением. Несмотря на необходимость и плодотворность формализованных, функциональных методов, при переходе к исследованию нового, еще неизвестного атомно-молекулярного уровня материи перво-степенное значение вполне закономерно стал приобретать субстанциональный анализ природы.

Серьезным препятствием для материализма и детерминизма было почти полное отсутствие в естествознании идеи развития. Особенно это сказалось в биологии; без эволюционных воззрений происхождение сложных и совершенных живых организмов можно было отнести только за счет божественного творения.

Для дальнейшего развития естествознания и материалистической философии нужны были новые фундаментальные идеи.

Ломоносов один из первых понял, что представления большинства ученых XVIII в., изобилующие «тонкими материями», должны быть изменены. Его особенно настораживало то, что оперирование «тонкими материями», в том числе «теплотворной», имело к отказу от детерминизма. «Повсюду, — пишет он, — приходится читать в философских сочинениях о внедрении в поры тел названной выше теплотворной материи, как бы привлекаемой каким-то приворотным зельем, или, наоборот, — о бурном выходе ее из пор как бы объатой ужасом»⁹.

Вскрывая мистический характер учения о «теплороде», Ломоносов писал, что «теплотворная особливая материя, которая, из тела в тело переходя и странствуя, скитается без всякой малейшей вероятной причины, есть один только вымысел»¹⁰. Такие представления, по мнению Ломоносова, не могут удовлетворить науку и философию. Их должен заменить атомизм. Великий ученый и мыслитель не только понял необходимость атомизма, но и сделал его центром своих естественнонаучных и философских изысканий. Создавалась стройная система природы, в которой все находило свое материалистическое объяснение в закономерном движении материальных не только макротел, но и микротел.

Выдвигая на первый план поиск и анализ субстанции физических и химических процессов, Ломоносов вместе с тем никуда не отказывался от математических решений. Отправляясь от субстанциональных воззрений и вместе с тем стремясь защитить и распространить строгий детерминизм, он выступил против ньютоновской концепции сил и принципа дальнего действия, особенно против той идеалистической интерпретации, которую они получили после Ньютона. Способность сил действовать на рас-

⁹ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 41.

¹⁰ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3. М., 1952, стр. 389.

стоянии без материального носителя расценивается им как «по-
таенное качество, из старой Аристотельской школы к помеша-
тельству здравого учения возобновленное»¹¹. Ломоносов не мо-
жет мириться с «чистым», бессубстратным притяжением и утвер-
ждает, что от чистого притяжения в телах не может происходить
ни какого-либо действия, ни противодействия, ибо в мире все
происходит только благодаря взаимодействию материальных тел.

Природа, по Ломоносову, — единое взаимосвязанное целое,
в котором все детерминировано движущейся материей. Цель-
ность и взаимосвязь природы приводят, по его мнению, к тому,
что любое изменение в одном месте обязательно связано с из-
менением в другом. При этом ничто не пропадает бесследно и
не возникает из ничего. Материалистический подход к объясне-
нию явлений природы и логический вывод из него привели Ло-
моносова к отстаиванию и обоснованию принципа сохранения ма-
терии и движения.

Идея несотворимости и неуничтожимости материи была до-
статочно ясно выражена уже на ранних стадиях развития мате-
риализма (Демокрит, Лукреций Кар). Но потребовались века,
чтобы эта первоначально абстрактная идея наполнилась конкрет-
ным содержанием. Естественнонаучная разработка принципа со-
хранения материи и движения с введением точных количествен-
ных отношений началась в период развития классической меха-
ники. При этом исследовалась только одна из форм движения —
механическая. Было найдено, что при механических взаимодей-
ствиях количество движения остается постоянным. Правда, в на-
чале XVIII в. еще продолжались споры относительно точного
определения «количества движения».

Механистический материализм не способствовал пониманию
того, что отдельные законы сохранения — это частные случаи
всеобщего закона вечного сохранения никем не созданной, еди-
ной движущейся материи. Исследование постоянства количества
движений в механических процессах нередко сочеталось с отри-
цанием единства материи и движения. Если это единство отмеча-
лось, то далеко не всегда признание сохранения материи и дви-
жения было связано с признанием их несотворимости. Так,
в картезианской системе принципы сохранения материи мирно
сосуществовали с первотолчком.

Открытие закон сохранения вещества в химических процессах,
Ломоносов руководствовался своей глубокой и обобщенной трак-
товкой принципа сохранения материи и движения. Эту трак-
товку ученый-мыслитель излагал неоднократно: в знаменитом

¹¹ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 191.

письме к Л. Эйлеру (1748), в работе «Рассуждения о твердости и жидкости тел» (1759), изданной на русском и латинском языках. «Но как все перемены, в натуре случающиеся, — писал он, — такого суть состояния, что сколько чего у одного тела отнимется, столько присовокупится к другому, так, ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте, сколько часов положит кто на бдение, столько же сну отнимет. Этот всеобщий естественный закон простирается и в самые правила движения; ибо тело, движущее своею силою другое, столько же оныя у себя теряет, сколько сообщает другому, которое от него движение получает»¹². Не только частные принципы сохранения, но и «всеобщий естественный закон», охватывающий и материю и движение, видел Ломоносов. Он, по существу, выдвинул, как писал С. И. Вавилов, «закон всеобщий, объемлющий всю объективную реальность с пространством, временем, веществом и прочими ее свойствами и проявлениями»¹³.

Движущаяся материя в понимании Ломоносова оказывается настолько всеобщей, всеобъемлющей, что закон сохранения ее дополняется выводом о несотворимости движения. Ученый отказывается от первотолчка. «Первичное движение, — по его словам, — не может иметь начала, но должно существовать извечно»¹⁴. Это положение находится в заметках, над которыми он работал около 1748 г.¹⁵

Однако идея несотворимости мира не была последовательно проведена Ломоносовым. Не только традиции и господствовавшая идеология обусловили проявление в воззрениях Ломоносова деизма, заставили его ставить мир движущейся материи в зависимость от «премудрого архитектора и всеильного механика»¹⁶. С точки зрения материалистов того времени, мир прост и гармоничен, но вместе с тем естествоиспытатели постоянно сталкивались с его непостижимой безмерностью и многообразием. При этом им трудно было отказаться от традиционной идеи бога, служащей иллюзорным убежищем для человеческой мысли. Дань этой традиции отдал и Ломоносов.

Деизм Ломоносова был связан с метафизикой. Об этом говорят многие его рассуждения, например: «Так как явления природы неизменны, то неизменными должны быть и формы мельчайших [тел]. Это доказывает существование бога — создателя

¹² М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 383.

¹³ С. И. Вавилов. Собрание сочинений, т. III. М., 1956, стр. 98.

¹⁴ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 201.

¹⁵ См.: Комментарии ко второму тому Полного собрания сочинений М. В. Ломоносова, стр. 664.

¹⁶ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 329.

и показывает, что не случайно материя образовала все»¹⁷. Но неизменность природы — далеко не абсолютный постулат для Ломоносова. В его работах часто выдвигаются представления о том, что в природе постоянно возникают новые образования, всюду обнаруживаются следы изменений, развития. С годами эти идеи все шире и последовательнее излагались Ломоносовым. Работы, наиболее насыщенные ими, появились в конце 50-х—начале 60-х годов: «Слово о рождении металлов от трясения земли» (1757), «О слоях земных» (1763). В них он не только говорит «о великих переменах», происходящих на Земле, но и выдвигает в качестве необходимого отправного принципа в познании всего существующего принцип всеобщего изменения «твердо помнить должно, что видимые телесные на земле вещи и весь мир не в таком состоянии были с начала от создания, как ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывает история древняя и география, с нынешнею снесенная, и случающиеся в наши веки перемены земной поверхности»¹⁸.

Ломоносов практически применил этот принцип, занявшись проблемой происхождения почв, гор, минералов, каменного угля, янтаря, нефти. Найденные им решения на десятилетия опередили развитие науки.

Изменения, происходящие на Земле, охватывают, по Ломоносову, и живую природу. Правда, на процессах, которые идут здесь, он останавливается мало, прослеживая главным образом зависимость растительного и животного мира от смены климатических условий. Для развития эволюционных представлений в биологии значение имел не столько анализ биологических явлений, проведенный Ломоносовым, сколько глубоко разработанная им идея развития Земли.

Преодолению метафизического механистического материализма служили не только те работы, в которых непосредственно излагались эволюционные воззрения. Этому не меньше способствовало то развитие Ломоносовым основных естественнонаучных и философских положений, которое вело за пределы метафизики и механицизма.

В центре внимания Ломоносова были естественнонаучные проблемы. Но великий ученый-мыслитель основательно исследовал и процесс познания. Он не сомневался в том, что мир идей производится от мира объективных вещей и процессов. «Идеями называются представления вещей или действий в уме нашем»¹⁹, — писал он.

¹⁷ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 239.

¹⁸ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 5. М.—Л., 1955, стр. 574.

¹⁹ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 7. М.—Л., 1952, стр. 100.

Ученый-материалист не разделял распространенное в его время учение Локка о (первичных и вторичных качествах), относящее все свойства тел, которые не поддаются описанию законами классической механики, к разделу субъективных порождений человеческого сознания. Он тоже говорит о двух родах свойств в телах: «Натуральные вещи рассматривая, двоякого рода свойства в них находим. Одни ясно подробно понимаем, другие хотя ясно в уме представляем, однако подробно изобразить не можем. Первого рода суть величина, вид, движение и положение целой вещи, второго — вкус, запах, лекарственные силы и прочие»²⁰. Один из критериев двух родов свойств у Ломоносова полностью выдержан в традициях времени: «Первые чрез геометрию точно размерить и чрез механику определить можно; при других такой подробности просто употребить нельзя»²¹. Следующий — основной критерий выдвигается им с позиций атомизма: «Первые в телах видимых и осязаемых, другие в тончайших и от чувств наших удаленных частицах свое основание имеют»²². И тени субъективного идеализма не остается при таком решении.

Детерминизм Ломоносова в гносеологии был открыто направлен против религиозного догматизма. С издевкой писал ученый об «умниках», которым «легко быть флософами, выучась наизусть три слова: «бог так сотворил» и сие давая в ответ вместо всех причин».

Но в условиях России XVIII в. защищать и разрабатывать метод научного познания можно было, лишь разграничив сферы действия науки и религии. К такому приему прибегал и Ломоносов, говоря о том, что «создатель» дал роду человеческому две книги — природу и священное писание. Первую книгу — мир — должны прочесть «физики, математики, астрономы», вторую — священное писание — «пророки, апостолы и церковные учителя». При этом ни те, ни другие не должны вступать в не свойственную им область: «Нездраворассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по псалтире научиться можно астрономии или химии»²³. Так как именно церковь, обладавшая большими возможностями в материальной и духовной жизни общества, вторгаясь в область науки, запрещала те ее положения, которые противоречили религии, то разграничение сфер влияния содействовало укреплению научных позиций. Русская наука в лице Ломоносова настойчиво ограничивала религию и явно противодействовала ей.

²⁰ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 353.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 4, М.—Л., 1955, стр. 375.

3

**Развитие материализма
в связи с общей атомно-кинетической концепцией**

Конкретную естественнонаучную форму материализма Ломоносова составляет атомистика, т. е. учение об атомистическом строении материи. Ломоносовская атомистика впитала в себя более ранние атомистические идеи, начиная с древних атомистов, труды которых русский ученый изучал (например, Лукреция Кара), и кончая непосредственными его предшественниками и современниками.

До Ломоносова атомистические идеи развивались главным образом в двух формах: натурфилософской атомистики древних и механической атомистики XVII—XVIII вв. Кроме того, имелась своеобразная идеалистическая «атомистика» (монадология) Лейбница.

Натурфилософская атомистика возникла на чисто философской основе. Древние греки были тонкими наблюдателями природы, но у них не было еще развитого эксперимента как метода изучения природных явлений, поэтому не было необходимых фактических данных для строго научного обоснования атомистических идей. Методологическим ключом к построению натурфилософских концепций атомистики в древности служил принцип сходства. При всей его недостаточности он был в то время единственным возможным методом для построения атомистики, и он дал по-своему блестящие результаты.

Атомистика Галилея и Ньютона, Гассенди и Декарта, будучи механической, основной своей задачей ставила пахождение путей и средств к тому, чтобы связать философскую идею об атомах, дошедшую от античной науки, с данными нового естествознания. Философия выдвинула отвлеченную идею об атомах, естествознание же дало опытные данные, которые относятся к свойствам видимых тел. Значит, открылся путь к тому, чтобы, перенося известное (о макротелах) на неизвестное (атомы), связать абстрактную идею об атомах с конкретным фактическим материалом опытного исследования.

Но сделать это оказалось не так просто. На все явления природы в XVII—XVIII вв. распространялись механические представления, масштаб механики казался единственно возможным повсюду, в том числе и в области атомистики. В соответствии с этим атомы наделялись чисто механическими свойствами: одни ученые, среди них особенно Бойль, приписывали атомам крючки, петельки, заостренные углы, неровные поверхности и т. д., которыми атомы будто бы сцепляются между собой. Другие уче-

ные, начиная с Ньютона, наделяли атомы механическими силами притяжения и отталкивания, посредством которых будто бы происходит их взаимодействие.

В результате таких попыток оказалось, что на почве одной лишь механики невозможно связать философскую идею об атомистическом строении материи с опытными данными естествознания.

Если механическая атомистика не смогла решить проблемы и не нашла действительной связи между философской идеей и опытным естествознанием, то тем менее это могла бы сделать монадология Лейбница, которая даже не ставила перед собой такой задачи, ибо вся она была продуктом умозрительной, идеалистической философии. Это не означало, конечно, что она не имела в себе рационального зерна — в виде элементов диалектического воззрения на внутреннюю активность и целостность монады.

Таково было то научное наследство, от которого Ломоносов должен был оттолкнуться, чтобы сделать существенный шаг вперед, к открытию новой формы атомистики. Непосредственно на идеи атомистики навели Ломоносова труды Бойля. Это видно из его записи: «С тех пор, как я прочитал Бойля, овладело страстное желание исследовать мельчайшие частицы. О них я размышлял 18 лет»²⁴. Размышления над атомистикой Бойля неизбежно должны были породить те же вопросы, которые поставила предшествующая наука, но на которые она не нашла ответа.

Прежде всего Ломоносов безоговорочно принимает самую идею дискретного строения материи. Эта идея для него — исходный пункт всей науки о природе. «Если бы я захотел читать, еще не зная букв, это было бы бессмыслицей, — говорил он, — точно так же, если бы я захотел судить о явлениях природы, не имея никакого представления о началах вещей, это было бы такой же бессмыслицей»²⁵. Поэтому «полная система природы» должна строиться, по Ломоносову, на том, что природа заключена в мельчайших частицах.

Но главной задачей было найти конкретный способ, каким можно по-настоящему связать философскую идею об атомах с данными естественнонаучного опыта, связать философию с естествознанием, теорию с экспериментом. Ломоносов прежде всего находит общий принцип или метод решения, критически переоценивая то, что досталось ему от предшественников. Он показывает недостаточность метода аналогии, каким пользовались древние. Уподобления не доказывают, пишет он, а лишь «объясняют доказанное». Следовательно, нужны не аналогии, а доказательства,

²⁴ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 241.

²⁵ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 145.

строгие, опирающиеся на твердо установленные факты. «В деле, столь глубоко скрытом и непосредственно недоступном чувствам, я постараюсь двигаться самым осмотрительным образом, — заявляет Ломоносов. — ... Я не признаю никакого измышления и никакой гипотезы, какой бы вероятной она ни казалась, без точных доказательств»²⁶.

Сказанное относится не только к натурфилософской, но и к механической атомистике. Все придуманное ради мнимого объяснения явлений природы следует отвергнуть, устранить из науки. Тогда останутся философская идея об атомах, с одной стороны, и опытные данные о свойствах тел и о явлениях природы — с другой, которые надо связать между собой воедино. Здесь сказался гений Ломоносова, его блестящая способность к научному обобщению.

Основой решения служит у Ломоносова принцип единства природы в большом и малом, т. е. в окружающих нас телах и их мельчайших частицах.

Атомистическая концепция Ломоносова основана на признании атомной структуры всех тел и всех видов и состояний материй — как химического вещества, так и физических его форм и состояний электричества и света («эфира») и даже гравитации. Атомизм Ломоносова есть утверждение единства строения природы, всех ее тел от громаднейших космических образований до мельчайших «нечувствительных» частиц материи.

Целостность физической картины мира, нарисованной в атомно-кинетической концепции Ломоносова, есть результат последовательного проведения идеи: мир есть движение материи, в частности движение ее мельчайших частиц.

Ученый в своих научных изысканиях по существу исходил из признания, что единство мира состоит в его материальности. Это положение у него выступает, в частности, в признании единства области макроявлений и области микроявлений. В своей программе «микрологии», т. е. учения о микротелах, Ломоносов отмечает согласованность и связанность явлений природы:

«1. Чудеса согласия, сила; согласный строй причин; единодушный легион доводов; сцепляющийся ряд...

5. Созвучный всюду голос природы...

10. Все связано единою силою и согласованием природы»²⁷.

Отсюда следовал вывод, что «голос природы», т. е. ее закон в области атомных явлений, должен быть подобен «голосу природы» в видимых для нас макротелах, так что обе эти области природы должны быть «связаны единою силою».

²⁶ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 155.

²⁷ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 493.

По мнению Ломоносова, свойства видимых нами тел, их частные качества обуславливаются свойствами составляющих их невидимых частиц и вытекают из них. Поэтому, во-первых, атомам надо приписывать только такие свойства, из которых действительно можно вывести наблюдаемые качества обычных тел. Эту связь видимого и невидимого Ломоносов характеризует так: «Достаточное основание для частных качеств (т. е. для свойств тел. — *Ред.*) содержится в общих качествах физических нечувствительных частиц, образующих чувствительные тела»²⁸. Но для проверки того, верно ли были приписаны атомам определенные свойства, исходя из свойств, наблюдаемых у обычных тел природы, необходимо иметь возможность предвидеть на основании этих приписанных атомам свойств какие-то новые свойства, отношения и даже законы, которым подчиняются обычные тела и которые нам еще неизвестны.

Другими словами, речь идет о том, чтобы не только философская идея была оплодотворена опытными данными естествознания, но чтобы она сама в свою очередь оплодотворяла естественнаучное исследование, указывала ему путь дальнейшего развития. Это взаимное оплодотворение философии и естествознания как раз и выступает в данном случае: сначала атомы наделяются конкретными свойствами, на основании опытных данных о телах природы, а затем из этих атомных свойств теоретически выводятся такие следствия, которые касаются наблюдаемых тел природы и поддаются опытной проверке, приоткрывая двери в область неизвестного, еще не познанного.

Труды Ломоносова дают огромное количество примеров того, как с разных сторон, привлекая различный опытный материал, ученый как бы отбирает из него нужные ему данные, из которых он выведет затем искомые свойства атомов. Здесь и данные физики — механики, оптики, акустики, данные о теплоте и электричестве, здесь и данные химии о превращениях веществ, о химических реакциях, о растворении веществ, о их разделении.

Характеризуя общий подход Ломоносова с точки зрения современной науки, можно было бы сказать, что он основан на сочетании трех необходимых моментов: 1) свойства микрочастиц индуктивно наводятся (получаются) из данных о свойствах макротел с тем, чтобы получить теоретическое объяснение этих последних; 2) из свойств микрочастиц дедуктивно выводятся в виде теоретического предположения, т. е. в виде научной, проверяемой на опыте гипотезы, такие свойства макротел, которые у них еще не были обнаружены; 3) опытным путем проверяется, действительно ли эти неизвестные еще свойства макротел, предугаданные

²⁸ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 307.

на основании теоретических соображений, касающихся микротел, существуют в действительности. В случае, если это подтвердится на опыте, приписанное атомам свойство получит опытное апробирование. В противном случае необходимо пересмотреть вопрос о том, правильно ли были приписаны соответствующие свойства микрочастицам.

Замечательно то, что по этому пути двигалась вся позднейшая атомистика.

Характерно, что Ломоносов предпочитает термину «неделимые частицы» термин «нечувствительные частицы». Первый носит, так сказать, «онтологический» и вместе с тем метафизический характер, второй — теоретико-познавательный. Подобно тому как вся природа, весь мир раздваивается на видимые явления и невидимую для глаз сущность, так и здесь как бы раздваивается природа на чувствительные тела и нечувствительные частицы. Первые воспринимаются нашими органами чувств, вторые — только путем отвлеченного размышления. «Корпускулы — сущности сложные, не доступные сами по себе наблюдению, т. е. настолько малые, что совершенно ускользают от взора... поэтому свойства их и способ взаимного расположения должно исследовать при помощи рассуждения»²⁹. Здесь раскрывается роль теоретического мышления при решении данной проблемы.

Термин «неделимые» Ломоносов употреблял не по отношению ко всем частицам материи, а только к тем, которые мы называем теперь атомами, т. е. мельчайшими частичками химических элементов. Сам Ломоносов именовал их «элементами». Из элементов (атомов) образуются корпускулы — то, что ныне зовут молекулами. Таким образом, среди нечувствительных частиц материи имеются и неделимые (атомы) и делимые (молекулы). Это различение двух понятий о нечувствительных частицах, четко проведенное в одной из первых ломоносовских диссертаций — «Элементы математической химии», — явилось гениальным предвидением ученого; наука лишь 70 лет спустя подошла к необходимости такого разграничения отмеченных двух понятий, что было сделано Авогадро в начале XIX в. Однако затем оба понятия были спутаны настолько, что только полвека спустя химики вновь смогли их разграничить. В итоге наука пришла к тому же выводу, который за 120 лет до этого был намечен Ломоносовым.

Разграничение понятий атома и молекулы, или, по терминологии Ломоносова, элемента и корпускулы, имело важное методологическое значение. Предшественники Ломоносова стояли на позициях такой атомистики, основной принцип которой Энгельс охарактеризовал как признание простой дискретности материи:

²⁹ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 25.

материя только дискретна. Это значит, что все тела природы прямо и непосредственно распадаются на свои последние частицы — атомы, без всяких промежуточных ступеней и звеньев. В таком случае имеется налицо только одна голая прерывность, и нет никакой непрерывности, никакой общей цепи бесконечно усложняющихся форм материи. Перед нами чисто механистическая и вместе с тем метафизическая концепция, исключаящая идею развития материи. Согласно этой концепции, все тела образуются из атомов не путем развития, а путем простого комбинирования неизменных, неделимых частиц.

Противоположную точку зрения, которую впервые высказали, правда, в весьма общем виде и на основе механистической концепции Бойль и Гассенди, более ясно, а главное более верно изложил Ломоносов. Она состоит в признании того, что материя не просто дискретна, а образует длинный, строго говоря, бесконечный ряд усложняющихся и взаимосвязанных между собой дискретных форм — от наиболее простой из известных человеку в данный момент до наиболее сложной. Смена этих дискретных форм материи и есть ее развитие, по крайней мере для неорганической природы.

Такая именно идея заключена в двух положениях Ломоносова: «Элемент есть часть тела, не состоящая из каких-либо других меньших и отличающихся от него тел», «Корпускула есть собрание элементов, образующее одну малую массу»³⁰. Первое есть определение атома, второе — молекулы, состоящей из атомов и возникшей из них в процессе усложнения и развития материи. Следовательно, в учении Ломоносова в зародыше была дана идея развития материи, поскольку он указал два качественно различных звена или узла на общей линии развития ее дискретных форм. Весь дальнейший прогресс науки в этой области вплоть до наших дней состоял в том, что оба первых узла на линии стали как бы обрастать другими, примыкающими к ним дискретными формами материи — и более простыми, чем атомы (атомное ядро, электрон, протон, нейтрон и другие элементарные частицы), и более сложными (мицелла, коллоидная частица, макромолекула), а также промежуточными между ними (ионы — электрически заряженные атомные группы и осколки молекул). Лестница развития дискретных форм материи раздвинулась в обе стороны от первоначально найденных двух ее форм — атома и молекулы, причем раздвинулась и по нисходящей линии развития материи и по восходящей его линии. В итоге картина развития материи и вместе с этим картина современной атомистики стала неизмеримо более богатой, чем было это во времена Ломо-

³⁰ Там же, стр. 79.

посова. Первые же верные мазки на эту картину нанес Ломоносов.

Новую атомистику, первые кирпичи которой заложил Ломоносов, в отличие от натурфилософской и механической, можно назвать атомно-молекулярной или химической, так как в XIX в. атом и молекула составляли прежде всего предмет химии. Под знаком химической атомистики шло бурное развитие химии в XIX в. и отчасти продолжается в настоящее время. И хотя завершающий этап создания этой атомистики связан с именем Дальтона, но роль Ломоносова в ее подготовке и развитии программы для ее разработки в различных направлениях исключительно велика.

Теоретическая мысль Ломоносова приблизилась вплотную к открытию стехиометрических законов химического состава вещества, которые в XIX в. стали эмпирической основой химической атомистики (закона постоянства состава, закона простых кратных отношений и закона павс).

Если Ломоносов не смог из-за отсутствия необходимых опытных данных довести до конца создание химической атомистики, то он сделал весьма важный шаг по этому пути и выработал общий методологический подход к решению этой узловой для всего естествознания того времени задачи. Создание химической атомистики представляет собой длительный процесс, захвативший около 60 лет; в начале этого процесса стоит гигантская фигура Ломоносова, на завершающей стадии — Дальтона, который продолжил то, что начал создавать его русский предшественник. При этом, не зная трудов Ломоносова, Дальтон шел именно тем познавательным путем, который за много десятилетий до него проложил и разработал с такой удивительной прозорливостью Ломоносов.

Химическая атомистика не ограничивалась объяснением чисто химических процессов. Она охватывала собою и физические явления, например тепловые, превращения агрегатных состояний вещества и вообще все те процессы, которые принято называть молекулярно-физическими. С позиций своей атомистики Ломоносов ставил и решал вопросы физики. Например, он предвидел превращение форм движения, или, как стали говорить позднее, энергии. Ломоносов исходил из принципа сохранения движения. Движение не может ни создаваться, ни исчезать бесследно. Если ударить молотом по куску железа, то видимое движение молота прекратится. «Куда же делось это движение?» — спрашивал Ломоносов. Оно не могло уничтожиться. Значит, оно где-то сохранилось, но изменило свой вид: из явного, видимого оно стало неявным, невидимым для нашего глаза; это значит, что теперь оно совершается не в чувствительных телах (молоте), а в нечув-

ствительных частицах металла (молекулах). А это, по Ломоносову, есть теплота. Ведь после удара железо нагрелось. Следовательно, здесь, согласно Ломоносову, произошло превращение видов движения из механического движения макротела в тепловое, молекулярное движение частиц того же тела. Признав, что «теплота возбуждается движением», он раскрывает гипотетически внутренний «механизм» этого возбуждения. Найдя в молекулярном движении объяснение сущности теплоты, ученый пишет: «Не следует выдумывать много различных причин там, где достаточно одной; таким образом, раз центрального движения корпускул достаточно для объяснения теплоты, так как оно может увеличиваться до бесконечности, то не следует придумывать другие причины»³¹.

Такой «другой» причиной было метафизическое понятие теплорода, против которого всегда решительно боролся Ломоносов. Отвергая концепцию теплорода и прочих невесомых флюидов, Ломоносов распространял идеи атомистики на все физические явления. Тем самым он предвосхищал будущее развитие физики, такие ее великие открытия, как открытие закона сохранения и превращения энергии, создание механической теории теплоты и молекулярно-кинетической теории газов.

При анализе влияния материализма Ломоносова на развитие его атомного учения важно учесть критическое отношение русского мыслителя к учению Лейбница о монадах. Он отвергал идеалистическое положение о духовных, непротяженных монадах, лишенных всяких признаков материальности, противопоставляя им физические монады, как он иногда называл корпускулы тел. Эти физические монады он наделял весьма реальными, материальными признаками: они имеют объем, занимая часть пространства, они имеют массу, т. е. весят, причем вес любого ощутимого тела складывается из суммы весов всех корпускул, составляющих это тело. Таким образом, отвергая идеалистическую трактовку атомистики, Ломоносов не ограничивался лишь негативной критикой, а противопоставлял нечто лучшее критикуемой ложной концепции. И это лучшее содержало в себе зародыши замечательных открытий.

Так, отвергая идею о духовных, т. е. нематериальных, монадах, Ломоносов противопоставил ей мысль о весомости, а значит, материальности корпускул. «Тяжесть физических монад, — отмечал Ломоносов, — пропорциональна плотности их материи»³². Развивая эту важную мысль, он пришел к выводу, что корпускулы должны различаться между собой также и по своей массе,

³¹ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 127.

³² Там же, стр. 249.

по весу. «Смешанные тела различаются,— писал он,— если корпускулы одного из них массою, или фигурою, или отношением соприкосновения отличаются от корпускул другого смешанного тела»³³. Здесь, как видим, на первое место поставлено различие частиц по массе. А это есть приближение к понятию молекулярного веса, а в применении к «элементам», или атомам,— к понятию атомного веса, т. е. к центральным понятиям химической атомистики.

Итак, соответственно уровню естествознания середины XVIII в. Ломоносов сумел успешно решить те задачи, которые оставили ему в наследство представители натурфилософской и механической атомистики. Главная из них — найти способ связать философскую идею атомов с опытным материалом естествознания.

Почему же удалось Ломоносову столь успешно решить эту сложнейшую задачу, над которой тщетно бились величайшие умы того времени?

Во-первых, потому, что уровень развития науки в середине XVIII в. сильно поднялся по сравнению с XVII и даже началом XVIII века. В середине XVIII в. были сделаны такие замечательные открытия, как выдвигание небулярной гипотезы Кантом и идеи органической эволюции Каспаром Вольфом. Во-вторых, потому, что сама задача, которую предстояло Ломоносову решить, требовала сочетания в лице одного ученого и философа и естествоиспытателя, так как речь шла о взаимооплодотворении философской идеи об атомах данными естествознания и естественнонаучных данных — общефилософской атомистической концепцией. Следовательно, речь шла о творческом единении философии и естествознания. Ни философия, ни естествознание в отрыве друг от друга не могли бы справиться с такой задачей. Творчество Ломоносова и его атомистика всегда останутся ярким примером того, насколько выигрывают и философия и естествознание от своего теоретического содружества.

4

Разработка проблем научного метода в связи с материалистической теорией

Ломоносова отличало глубокое убеждение в познаваемости природы. Он решительно отрицал наличие каких-либо границ для проникновения научной мысли в глубь вещей. На этой общей теоретико-познавательной основе складывался его научный метод.

³³ М. В. Ломоносов Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 35.

Научное познание Ломоносов рассматривал как «выпытывание правды у природы», как раскрытие того, что свойственно самой природе. «Каким путем» с помощью каких средств следует «выпытывать правду» у природы, — это и есть вопрос о методе научного познания.

Огромное значение Ломоносов придавал опыту. Он провел сотни экспериментов с целью изучения самых разнообразных явлений и описал множество тонких наблюдений. В опыте он видел исходный пункт и надежное оружие познания природы. «Один опыт, — писал Ломоносов, — я ставлю выше, чем тысячу мнений, рожденных только воображением»³⁴. Придавая опыту такое важное значение, ученый потратил много сил на то, чтобы сделать опыт более точным и строгим, вооружить экспериментальное исследование новыми приборами и инструментами. Многие из них были сконструированы им самим. В общей сложности Ломоносов изобрел и усовершенствовал около ста различных приборов. Благодаря его инициативе впервые стало возможным измерение ряда таких величин и свойств тел, по отношению к которым измерения прежде не могли быть осуществлены. Он впервые применил микроскоп для изучения химических реакций, положив тем самым начало новому научному направлению.

Стремление к широкому внедрению измерений, количественных приемов во все области научного исследования не было случайным увлечением Ломоносова. В этом выражалось одно из фундаментальных требований его научного метода: «по возможности, пытаться исследовать все, что может быть измерено, взвешено и определено при помощи практической математики»³⁵.

Подчеркивая огромное значение опыта, М. В. Ломоносов вместе с тем расходился с эмпириками, полагавшими, что в науке можно ограничиться простым собиранием опытных данных, добытых с помощью органов чувств. «Те, кто собираясь извлечь из опыта истины, не берут с собой ничего, кроме собственных чувств, — писал он, — по большей части должны остаться ни с чем: ибо они или не замечают лучшего и необходимейшего, или не умеют воспользоваться тем, что видят или постигают при помощи остальных чувств»³⁶. «Чтобы извлечь из опыта истину, нужна не только работа органов чувств, но и деятельность разума. Только тогда обнаруживается «необходимейшее» в сути изучаемого явления. Ломоносов призывал «разумом постигать потаенное». Разуму предоставлено широкое право доходить до того, что «нечувствительно», т. е. существует в природе, но непосредственно

³⁴ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 125.

³⁵ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 9. М.—Л., 1955, стр. 57.

³⁶ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 125.

не воспринимается органами чувств. Эмпирики закрывают путь к «нечувствительной» основе вещей, и потому они бессильны познать сущность явлений природы. Ломоносов же был свободным от оков узкого эмпиризма, он искал «нечувствительное» в глубинах явлений.

Но как бы далеко ни проникала мысль Ломоносова в область «нечувствительного», он принимал все меры к тому, чтобы не потерять связи с опытом. Идеи, не имеющие опытной почвы, он называл «смутными грезами», «привидениями», считая их вредными для науки. «... Некоторые, — писал он, — с немалою тратою труда своего и времени, пустыми замыслами и в одной голове родившимися привидениями натуральную науку больше помрачили, нежели свету ей придали»³⁷. Он отвергал беспочвенные умствования метафизиков-рационалистов, отрывавших абстрактную мысль от питающей ее эмпирической основы. Единство разума и чувства, их взаимопомощь и взаимоконтроль в познании — таково важнейшее требование метода и теории познания Ломоносова. «Из наблюдений устанавливать теорию, чрез теорию исправлять наблюдения — есть лучший всех способ к изысканию правды»³⁸, — так определял он соотношение эмпирического и рационального, подчеркивая равную значимость того и другого.

Чтобы подняться до развитой теории, мысль ученого должна обращаться к гипотезе. В руках Ломоносова гипотеза становилась эффективным орудием раскрытия тайн природы. Он сформулировал ряд широких гипотез, касающихся внутреннего строения материи. Эти гипотезы далеко отстоят от собранного наукой того времени эмпирического материала. Но они не беспочвенны. Все, что опыт того времени мог дать для их обоснования, ученый тщательно использовал.

Однако Ломоносов не только создавал те или иные конкретные, более или менее широкие гипотезы, но и обосновывал вообще необходимость их применения. Отвечая тем, кто осуждал гипотезы, он заявлял: «Они дозволены в философских предметах и даже представляют собой единственный путь, которым величайшие люди дошли до открытия самых важных истин. Это нечто вроде порыва, который делает их способными достигнуть знаний до каких никогда не доходят умы низменных и пресмыкающихся во прахе»³⁹.

Считая, что применение гипотез должно лежать в основе научного метода, Ломоносов шел против течения, принципиально отрицавшего гипотезы и ставшего тогда весьма влиятельным.

³⁷ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 355.

³⁸ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 163.

³⁹ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 231.

Ньютоновское изречение: «Hypothesis non fingo» (гипотез не измышляю) приобрело для многих естествоиспытателей значение руководящего принципа, особенно после того, как была обнаружена беспочвенность многих умозрительных гипотетических построений картезианцев. Как известно, на деле, в своей творческой работе Ньютон не избегал гипотез. Однако в его общих заявлениях о методе науки звучало их суровое осуждение. Ломоносов не только не впал в это укрепляющееся со временем методологическое заблуждение, но всей своей деятельностью доказывает обратное. Он был действительным мастером научной гипотезы, сознательно и широко применявшим ее во всех областях познания природы.

По своему содержанию все основные творческие замыслы Ломоносова так или иначе направлялись к одной цели — к раскрытию причин явлений. Познание причин он считал основной задачей науки: «Науки подают ясное о вещах понятие и открывают потаенные действия и свойств причины», — отмечал он. Не случайно уже в самом названии ряда его основных трудов подчеркнута фундаментальная значимость поисков причин изученных явлений: «Размышления о причине теплоты и холода», «Испытание причины северного сияния и других подобных явлений» и т. д.

В ряде работ Ломоносова говорится о «достаточном основании» того или иного явления. За этим также стоит проблема отыскания причины. Но дело, конечно, не в названиях трудов, а в том, к чему обращено их фактическое содержание: Ломоносова везде занимает раскрытие еще неизвестных причин. Создаваемые им теории всегда дают предположительную и вместе с тем цельную картину совокупного действия внутренних причин, имеющего общим результатом проявление того, что прямо наблюдается в опыте. Нигде он не останавливается на описании явления, на простом накоплении опытных данных. Он пишет: «Если нельзя создавать никаких теорий, то какова цель столько опытов, столько усилий и трудов великих людей»⁴⁰. Он резко осуждает тех, кто не размышляет о причинах и «выше угляей и пеплу головы своей поднять не смеют». Он доказывает, что «изыскания причин» нельзя считать делом «тщетным и суемудренным».

Исследуя многообразные явления природы, Ломоносов настойчиво проводил мысль о необходимости объединения усилий разных наук на одной цели. Он призывал физику, химию, математику к тесному содружеству в познании мира. Он считал необходимым «соединить» добытые ими истины друг с другом и

⁴⁰ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 239.

внести методы каждой из них в другие науки. «Мы не сомневаемся, — утверждал он, — что можно легче распознать скрытую природу тел, если мы соединим физические истины с химическими»⁴¹.

Занимаясь созданием одного из новых физических приборов, предназначенного, по его замыслу, для использования в химических исследованиях, Ломоносов писал о том, что он вознамерился «ввести в области химии приборы физиков, а также истины ими открытые, чтобы до известной степени устранить или облегчить трудности, встречающиеся в этой науке и осветить области темные и скрытые глубоким неведением...»⁴² Тех, кто изучает земные недра, т. е. геологов, он призывал также «слушаться советов» математики, химии и физики.

Особое значение в этом союзе наук Ломоносов придавал математике. Объясняя, почему успехи химии не были еще достаточно большими, он доказывал, что «к сему требуется весьма искусный химик и глубокий математик в одном человеке». Соединение химии с математикой, проникновение методов последней в химию Ломоносов считал неотложной задачей ученых. Он сам пытался осуществить этот союз в своей работе «Элементы математической химии». Поучительны методологические требования Ломоносова к тому, как применять математику в естественных науках. Он требовал, чтобы математические выкладки покоились на основательном и конкретном изучении природы явлений, на данных непосредственного наблюдения. Математику «почитаю за высший степень человеческого познания, но только рассуждаю, — писал он, — что ее в своем месте после собранных наблюдений употреблять должно»⁴³. Живым детищем идеи союза наук явилась трактовка Ломоносовым химии как физической химии.

Требование подходить к исследованию глубоких тайн природы не с позиций изолированных друг от друга научных дисциплин, а опираясь на дружный союз наук, — важнейшее положение научного метода Ломоносова. Оно принесло научному познанию удивительно богатые результаты и с триумфом воплощается в современном естествознании.

Девизом Ломоносова было: писать ясно! «Те, кто пишут темно, — говорил он, — либо невольно выдают этим свое невежество, либо намеренно, но худо скрывают его. Смутно пишут о том, что смутно себе представляют»⁴⁴.

Работы Ломоносова, подготовленные им к печати, и даже незавершенные наброски, сделанные ученым для себя, написаны

⁴¹ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 223.

⁴² М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 89.

⁴³ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 163.

⁴⁴ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 145.

простым и образным языком. Они имеют четкую логическую структуру. Строго устанавливаются общие задачи исследования, безукоризненно формулируются исходные принципиальные посылки, даются исчерпывающие определения понятий, последовательно развиваются доказательства, резюмируются выводы. Предположительное, гипотетическое отделяется от твердо установленного и бесспорного. Так строятся не только те труды Ломоносова, которые посвящены чисто теоретическим проблемам, но и его исследования по прикладным вопросам, например его очень интересная работа «О вольном движении воздуха в рудниках», имевшая в свое время важное техническое значение.

Нередко при рассмотрении сложных теоретических проблем Ломоносов формулирует различные альтернативные точки зрения и сталкивает их друг с другом, как бы не желая отдать предпочтение ни одной из них. Затем, обсуждая каждую из них в отдельности, он делает решительный, окончательный выбор. Так, в «Размышлениях о причине тепла и холода» он выдвигает соображения о трех различных типах внутреннего движения материальных частиц, являющегося сущностью теплоты. Два из них затем аргументированно отбрасываются. В «Опыте теории упругости воздуха» он сначала выдвигает два противоположных объяснения наблюдаемого явления, а затем доказывает ошибочность одного из них.

Ломоносов доказывал, что, подвергая критике труд ученого, нужно «хорошо усвоить учение автора, проанализировать все его доказательства и противопоставить им действительные возражения и основательные рассуждения, прежде чем присвоить себе право осудить его. Простые сомнения или произвольно поставленные вопросы не дают такого права, ибо нет такого невежды, который не мог бы задать больше вопросов, чем может их разрешить самый знающий человек»⁴⁵.

Ломоносов выступил как провозвестник величайших открытий в физике и химии XIX в. и даже XX в., как один из зачинателей передовых материалистических направлений в русской и мировой науке.

5

Социологические и этические взгляды

Передовой ученый и общественный деятель, Ломоносов живо интересовался как историей своего народа, так и перспективами его развития. Выйдя из гущи народа, он на протяжении всей

⁴⁵ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 232.

своей жизни был связан с народными массами, внимательно изучал их запросы и стремился улучшить их положение. Великий ученый и просветитель был страстным поборником общественного прогресса, сторонником петровских преобразований, которые осуществлялись прежде всего в интересах относительно более передовой части дворянства, а также купечества. Поэтому теоретическое обоснование Ломоносовым необходимости проведения общественных преобразований объективно являлось выражением интересов и этих классовых сил.

Ломоносову принадлежит немалая заслуга в разработке некоторых социологических проблем, тесно связанных с экономическим и культурным развитием России. К анализу общественных процессов он подходил с позиций исторического идеализма, поскольку причины, побудительные мотивы общественных изменений видел в духовной жизни людей, в разуме и просвещении и особенно в деятельности выдающихся личностей.

К важным социологическим обобщениям Ломоносова следует отнести прежде всего его идеи относительно исторической роли русского народа в развитии человечества. Он решительно осуждал в работах Миллера по истории России все то, что умаляло честь и достоинство русского народа, и в частности норманистскую теорию происхождения русского государства.

В противоположность господствовавшим тогда представлениям, явно принижавшим исторические заслуги российского народа в общем прогрессе человечества, Ломоносов убедительно доказывал, что наш талантливый, предприимчивый народ своей самоотверженной, настойчивой борьбой с суровой природой, с жестокими иноземными захватчиками — по праву завоевал почетное место среди других народов мира. «Народ российский от времен, глубокою древностию сокровенных, до нынешнего веку, — писал он, — толь многие видел в счастье своем перемены, что ежели кто междоусобные и от вне нанесенные войны рассудит, в великое удивление придет, что по толь многих разделениях, унесениях и нестроениях не токмо не расточился, но и на высочайший степень величества, могущества и славы достигнул»⁴⁶.

Ломоносов настойчиво стремился показать, что русский народ много сделал в области развития сельского хозяйства, промышленности, торговли, в создании вооруженных сил и т. д., что он с успехом овладевал новыми достижениями культуры и что он в состоянии своими силами успешно решать сложные задачи науки и техники. «Честь российского народа требует, чтобы показать способность и остроту его в науках и что наше отечество может поль-

* М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 6. М.—Л., 1952, стр. 169.

зоваться собственными своими силами не токмо в военной храбрости и в других наших делах, но и в рассуждении высоких знаний»⁴⁷.

Много внимания Ломоносов уделял проблеме развития экономики, производительных сил страны. На основе изучения экономического развития России и других стран ученый приходит к выводу, что общественный прогресс невозможен без роста промышленности, сельского хозяйства и торговли. В работе «О сохранении и размножении российского народа» среди основных путей, направленных «к приращению общей пользы», Ломоносов особо указывает на необходимость развития промышленности, земледелия и торговли. В работе «Первые основания металлургии или рудных дел» им делаются попытки обобщения опыта развития промышленности в Западной Европе с целью оказать содействие в решении новых задач создания отечественной металлургии и горной промышленности.

Общественный прогресс, по мнению Ломоносова, в огромной степени зависит от просвещения народа. Великий мыслитель был страстным борником просвещения в России. Он проявлял неустанную заботу о подготовке отечественных специалистов, которые способны были бы успешно овладевать силами природы, преумножать материальные богатства страны, решать задачу повышения культурного уровня широких народных масс.

Его исследования в области языкознания были продиктованы практическими запросами: быстрый рост русской культуры невозможен был без разработки самого ее инструмента — русского языка. Чтобы приблизить науку к народу, Ломоносов стал читать свои лекции по-русски, а не по-латыни, как это было обычно принято.

Отстаивая честь и достоинство своего народа, Ломоносов высказывал глубокую уверенность, что из его среды выйдет много талантливых, честных, самоотверженных борцов за прогресс, за самостоятельное творческое развитие науки и культуры.

Использование иностранных ученых без одновременной подготовки в значительных масштабах отечественных специалистов Ломоносов считал поводом к распространению ложного мнения, что будто бы в России «не было надежды везде иметь своих природных россиян в профессорах и в некоторых других должностях», что будто «природные россияне к тому неспособны»⁴⁸. Полностью отвергая эти клеветнические измышления, ученый предлагал целую систему хорошо продуманных и теоретически

⁴⁷ Цит. по кн.: П. Пекарский. История императорской Академии наук в Петербурге, т. II. СПб., 1873, стр. 843.

⁴⁸ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 10. М.—Л., 1957, стр. 52—53.

обоснованных мероприятий по организации и совершенствованию среднего и университетского образования в России. По его замыслу, средние школы и университеты должны были стать кузницей отечественных специалистов по различным областям знаний и просвещения.

Прогресс в области просвещения должен идти и через демократизацию школы. Ломоносов считал, что в средние школы и в созданный им в 1755 г. Московский университет должны иметь доступ представители широких народных масс. Борясь за широкий доступ в гимназии и университеты детям всех социальных групп, он ссылался на опыт ряда западноевропейских стран. «Другие европейские государства, — писал он, — наполнены людьми учеными всякого звания, однако ни единому человеку не запрещено в университетах учиться, кто бы он ни был, и в университете там студент тот почтеннее, кто больше научился, а чей он сын, в том нет нужды»⁴⁹. Но правящие круги царской России не были заинтересованы в демократизации школы. Поэтому благородные замыслы Ломоносова были, как правило, преданы забвению.

Огромное значение Ломоносов придавал роли науки в общественной жизни. Он постоянно подчеркивал, что успешное решение задач экономического и культурного развития страны зависит от науки и просвещения. Ученый считал, что значительные изменения, происшедшие в России за период с конца XVII и до середины XVIII в., неразрывно связаны с использованием достижений науки во всех областях общественной жизни.

Исторической заслугой Ломоносова является и то, что он настойчиво боролся за отделение науки от религии. Он неоднократно указывал, что истинный ученый должен отбросить всякие предрассудки, устарелые взгляды, в том числе и религиозные измышления, а руководствоваться только научными данными. Так, при рассмотрении вопроса о происхождении нашей планеты, о ее возрасте, об изменении ее поверхности Ломоносов не считался с библейскими баснями о сотворении мира в шесть дней, о всемирном потопе и т. д., а выдвигал естественнонаучные объяснения. Он не только высмеивал стремление служителей православной церкви заменить при объяснении явлений природы научный подход религиозными догмами, но и осуждал стремление духовенства, прикрываясь религией, незаконно устраивать свои земные дела. Это вызвало недовольство у верхушки православной церкви, а после опубликования стихотворения «Гимн бороде» начались прямые нападки на автора. Верхушка духовенства требовала расправы над Ломоносовым.

⁴⁹ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 10, стр. 55.

Опираясь на достижения науки, Ломоносов осуждал некоторые религиозные обряды и праздники, считая необходимым их отменить, так как они наносили огромный вред народу. Он решительно требовал отмены таких варварских обрядов, как крещение новорожденных в холодной воде. «...Невеждам — попам, — писал он, — физику толковать нет нужды, довольно принудить властью», чтобы они не крестили в холодной воде. Тех же «упрямых попов, кои хотят насильно крестить холодной водою, почитаю я палачами, затем что желают после родин и крестин вскоре и похорон для своей корысти»⁵⁰.

Ломоносов вел борьбу с различного рода суевериями, знахарством, мистикой. Он считал, в частности, что суеверия поддерживаются в народе и тем, что «простые безграмотные мужики и бабы лечат наугад, соединяя часто натуральные способы, сколько смыслят с вороженьем и шептаниями, и тем не только не придают никакой силы своим лекарством, но еще в людях укрепляют суеверие, больных приводят в страх унылыми видами и умножают болезнь, приближая их скорее к смерти»⁵¹. Лишь развивая отечественную медицинскую науку, широко распространяя ее достижения, организуя подготовку большого количества отечественных медицинских работников, можно, говорил он, не только успешно бороться с различными болезнями, но и преодолевать различные суеверия.

Восторженно отзываясь о русском народе, который героически защищал свою страну от иноземных захватчиков, Ломоносов сурово осуждал правительства и тех государственных деятелей, которые нарушали мир, стремились покорить другие страны. Вооруженные силы, говорил он, необходимо создавать не для насильственного покорения других народов, а «для защищения отечества, для безопасности подданных и для беспрепятственного произведения внутри государства важных предприятий».

Ломоносов был одним из видных представителей передовой этической мысли XVIII века.

Вопросы этики Ломоносов рассматривает во многих своих работах в неразрывной связи с проблемами экономики, просвещения, науки в России. Наиболее полно этические принципы освещены в работах «Рассуждение об обязанностях журналистов при изложении или сочинении, предназначенное для поддержания свободы философии», «О размножении и сохранении российского народа», «Об обязанности духовенства», а также в критических замечаниях на работы историка Миллера, в художественных произведениях и письмах. Придавая большое значение нравствен-

⁵⁰ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 6, стр. 390—391.

⁵¹ Там же, стр. 396.

ному воспитанию людей, великий мыслитель стремился сформулировать этические принципы, которыми должны руководствоваться члены общества. При этом он исходил из того, что этические нормы, привычки, нравы людей не являются пзвечными, врожденными, а меняются в процессе изменения условий жизни, воспитания, просвещения.

Ломоносов был глубоко убежден в том, что можно искоренить такие аморальные явления, как стяжательство, клевета, карьеризм, злоупотребление властью и др., что благородная цель — сделать всех людей высоконравственными — вполне осуществима.

Высказывая мысли о том, что поведение людей в той или иной степени зависит от условий их жизни, Ломоносов не стремился оправдывать дурные поступки людей этими условиями. Он считал, что каждый человек должен отвечать за свои дурные поступки, за безнравственное поведение. Если совершающие аморальные поступки должны сурово осуждаться, то люди, показывающие образцы выполнения нравственного долга и совершающие патриотические подвиги во славу своего народа, наоборот, должны получать поощрения, пользоваться всеобщим уважением и славой.

Ломоносов исходил из того, что в процессе полезной деятельности, преодоления трудностей люди совершенствуются, делаются более нравственными. Он приближался к правильному пониманию роли трудовой деятельности в нравственном совершенствовании людей. Так, он указывал, что одним из средств исправления дурных нравов у людей является искоренение праздности, в том числе и религиозных праздников, создание благоприятных условий для полезного, неизнурительного труда и для правильного отдыха.

В оценке деятельности ученых, писателей и других поборников просвещения Ломоносов придавал большое значение благородным побуждениям, желанию содействовать процветанию науки и прогрессу общества. Определяя задачи журналистов, он писал: «Силы и добрая воля — вот что от них требуется. Силы — чтобы основательно и со знанием дела обсуждать те многочисленные и разнообразные вопросы, которые входят в их планы; воля — для того, чтобы иметь в виду одну только истину, не делать никаких уступок ни предубеждению, ни страсти»⁵².

Ломоносов справедливо считал, что подлинный ученый только тогда полностью выполняет свой высокий нравственный и гражданский долг, когда он не останавливается на достигнутом в науке, а идет дальше. Одним из непереманных критериев оценки научных и художественных произведений является, по

⁵² М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 218.

мнению Ломоносова, выяснение того, в какой степени эти произведения могут оказать влияние на нравственное совершенствование людей.

Изучение передовой науки, по Ломоносову, должно облагораживать людей, приносить им нравственное удовлетворение, наслаждение. Так, он писал:

«Науки юношей питают,
Отраду старцам подают,
В щастливой жизни украшают,
В несчастный случай берегут;
В домашних трудностях утеха
И в дальних странствах не помеха.
Науки пользуют везде:
Среди народов и в пустыне,
В градском шуму и на едине,
В покое сладки и в труде»⁵³.

Большую воспитательную роль, по Ломоносову, должны играть исторические науки, риторика и художественная литература. Не случайно поэтому в своих работах на общественно-политические темы, по языкознанию и особенно в художественных произведениях он уделяет так много внимания вопросам нравственного воспитания людей.

К возвышенным нравственным принципам Ломоносов относил и патриотизм. Он настойчиво доказывал, что только те люди являются поборниками возвышенных нравственных идеалов, которые любят свою Родину, способны самоотверженно защищать ее от внешних поработителей, содействовать ее процветанию. В то же время он презирал тех, кто пренебрегал священным долгом честно служить своему народу, отстаивать его интересы, интересы Родины. Патриотические устремления Ломоносова, его горячая любовь к народу, защита чести и достоинства народа от всяких клеветников и хулителей вызывали ненависть и озлобление в стане реакционеров как отечественных, так и иноземных.

В 1761 г. Ломоносов писал, что он всегда проявлял и будет проявлять «терпение и благородную упрямку и смелость к преодолению всех препятствий к распространению наук в отечестве», что это для него было «всего в жизни моей дороже».

Новые естественнонаучные теории, разработанные Ломоносовым, имели по своему духу и характеру атеистическую направленность. В условиях России XVIII в. одной из важных форм борьбы за материалистическое мировоззрение против религии являлась защита, развитие и пропаганда гелиоцентрической

⁵³ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 8, стр. 206—207.

системы Коперника. Г. Галилей, И. Кеплер, Р. Декарт, И. Ньютон и другие последовательно выдвигали все новые и новые доказательства в пользу гелиоцентрической системы, развивали ее и тем самым наносили удар по религии. Ломоносов сознательно продолжал эту же линию. «Коперник, — писал он, — возобновил, наконец, солнечную систему, имя его носит, показал преславное употребление ее в астрономии, которое после Кеплер, Ньютон и другие великие математики и астрономы довели до такой точности, какую ныне видим в предсказании небесных явлений, чего по земностоятельной системе отнюдь достигнуть невозможно»⁵⁴.

Защищая и дальше развивая гелиоцентрическую систему, Ломоносов подверг острой критике старые, антинаучные религиозные представления о солнечной системе, о вселенной и связанные с ними суеверия. Эволюционные идеи, отрицание первотолчка, учение о множестве миров и бесконечности вселенной, о возможности жизни на других планетах — все это вело к отрицанию религиозного учения, подрывало религиозные догмы.

Все значение идей Ломоносова не было по достоинству оценено его современниками. Гениальный ученый часто сталкивался не только с непониманием, но и с яростным противодействием, особенно со стороны духовенства, знати и части иностранцев антирусской направленности, приглашенных в Петербургскую Академию наук.

Вместе с тем выдающиеся представители науки видели в Ломоносове гениального ученого. Л. Эйлер говорил о Ломоносове, как о «гениальном человеке, который своими познаниями делает честь настолько же Академии, как и всей нации»⁵⁵. Хр. Вольф отмечал, что труды Ломоносова принесли русскому народу «великую честь»⁵⁶. Леклерк, воздавая должное научным заслугам Ломоносова, заявлял, что имя его «составит эпоху в летописях человеческого разума, обширного и блестящего гения, обнимавшего и озарившего вдруг многие отрасли», что «его будут чтить повсюду, где будут люди просвещенные»⁵⁷. Заслуги Ломоносова были отмечены избранием его членом Шведской и Болонской академий наук. В дальнейшем к трудам Ломоносова обращались многие. Наиболее выдающиеся представители прогрессивной России преклонялись перед его гением.

С годами полнее раскрывается значение работ Ломоносова для развития материалистической философии и естествознания.

⁵⁴ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 373.

⁵⁵ П. С. Билярский. Материал для биографии Ломоносова. СПб., 1865, стр. 113 (на франц. яз.).

⁵⁶ М. В. Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников. М.—Л., 1962, стр. 113.

⁵⁷ Там же, стр. 20.

Г Л А В А Т Р И Н А Д Ц А Т Я

РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Русская эстетическая мысль в XI—первой половине XVIII вв. являлась своеобразной формой выражения философских и общественно-политических идей и вместе с тем представляла особый аспект национального самосознания. Она отразила в себе многие существенные черты развития русского искусства. Будучи представлена в первый период своего развития (XI—XVI вв.) многочисленными фрагментами, а с XVII в. и специальными работами, мысль эта характеризуется особой публицистичностью, ей свойственны патриотизм, практическая социальная целенаправленность.

Эстетические идеи того времени развивались в рамках религиозной идеологии, однако в них ясно видны черты реалистического подхода к проблемам прекрасного и искусства.

1

Эстетическая мысль в XI—XVI вв.

Русская эстетическая мысль возникает в период раннего феодализма. Среди ее источников первое место принадлежит народному художественному творчеству, которое в песнях бытовых и исторических, былинном эпосе, календарной обрядовой поэзии, сказках и пословицах, загадках, заговорах и других жанрах не только создавало бессмертные образцы поэзии, но и выдвинуло очень яркие эстетические оценки, суждения, идеи.

Эстетические представления, выраженные в народном творчестве, уходящем своими корнями еще в переходный период от

общинно-родового строя к феодальному, характеризуются в первую очередь жизнеутверждающим, наивно реалистическим, даже в своей фантазии и символике, мироощущением, глубоким пониманием поэтичности и красоты природы, любовью ко всему радостному и живому в ней. Самым прекрасным в природе считалось солнце — «солнце красное», «ясно солнышко». Но представления о красоте мира связывались и с небом, и с зарей («заря — солнцева сестрица»), и с весной («весна красна»). При этом в эстетическом сознании народа восприятие природы сплеталось с повседневной деятельностью человека.

«Весна красна!
На чем пришла,
На чем приехала?
На сошечке,
На бороночке»¹.

Во всех видах древнерусского народного творчества, и в первую очередь в эпической поэзии, чрезвычайно широко представлена морально-эстетическая оценка человека-труженика, человека-воина. Оценка красоты подвигов всей богатырской дружины во главе с Ильей Муромцем связывается с идеей борьбы за родину. Критерии красоты и доблести объединяются здесь в единое целое. В русском эпосе красота человека воспринимается как единство его физической и нравственной красоты.

Народное творчество, являющееся одним из истоков русской эстетической мысли, продолжает влиять на нее и в дальнейшем. Оно порождает жанры исторической песни, сатирической повести, которые оказывают влияние на эстетическую мысль, несмотря на противоположное влияние на нее феодально-церковной идеологии и борьбу церкви с «бесовскими игрищами», со скоморохами и гусярами.

Известную роль в становлении древнерусской эстетики сыграла переводная, в первую очередь византийская, литература. В древнерусском сборнике «Пчела» среди прочих «Слов» есть «Слово о красоте». Оно состоит из изречений, взятых из христианских источников (Евангелие, «Апостол», «св. Василий», «Златоуст», причем выписки из «Златоуста» занимают добрую половину «Слова»); затем следуют выдержки из высказываний Плутарха, Диодора, Левкиппа, Ксенофонта, Эзопа, Менандра². «Да не победить тебе красота похоти», «не похвали мужа красоты его

¹ А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. 3. М., 1869. стр. 678.

² См.: В. Семенов. Древняя русская «Пчела». В кн.: Сборник отделения русского языка и словесности Академии наук, т. 54. СПб., 1893, стр. 289—297.

ради», — в таком плане составлено все «Слово о красоте», которое носит морально-дидактический характер.

Идеи «небесной красоты», имеющие явно мистический оттенок, получили широкое распространение на Руси главным образом в XIV—XVI вв. Особенно ярко выражены они в «Сказании о снах царя Мошера» (индийско-византийский источник), в котором красота небесного царства противопоставляется тленности всего земного, в апокрифическом «Хождении Зосимы к Рахманам», где воспевается красота рая, а также в «Шестодневе» Георгия Пизида и в апокрифической «Книге Еноха».

Из произведений, затрагивающих вопросы теории искусства, следует выделить «Диалектику» Иоанна Дамаскина, точнее ту ее часть, которая содержит рассуждение «О девяти музах и о семи свободных искусствах» — грамматике, риторике, диалектике, арифметике, музыке, геометрии, астрологии. Особенно подробно говорится о музыке. Она «душу веселит и меланхолию отгоняет»³.

В древнерусской эстетической мысли ярко выражено восприятие красоты природы. В «Поучении» Владимира Мономаха подчеркивается неповторимое своеобразие каждого проявления прекрасного в природе. Природа связана с действиями человека, близка ему. В «Слове о полку Игореве» картины природы органически связаны с описанием деяний русских воинов. В «Слове Даниила Заточника» действия человека характеризуются путем сравнений с явлениями природы.

Интересные высказывания о красоте природы мы встречаем у выдающегося русского мыслителя XII в. — Кирилла Туровского. Особенно ярко выражена его эстетическая оценка природы в описании весны: «Днесь весна красується, оживляючи земное естество; бурнии ветри, тихо повевающе, плоды гобзають и земля семена питающе, зеленую траву ражаєть... Нынѣ древа леторасли испущають и цвѣти благоухание процвѣтають»⁴.

В древнерусской эстетической мысли встречается и идея красоты познания мира. Особенно четко эта мысль развивается в «Слове о законе и благодати» Илариона и в сочинениях Кирилла Туровского. «Истинною обут, смыслом венчан» — в этом определении Илариона видно понимание красоты познания. Кирилл Туровский пишет, что искусно сделанные золотые цепи, украшенные жемчугом и многоцветными камнями, веселят наше зрение, но гораздо более высокой и сильной является кра-

³ О девяти музах и семи свободных искусствах. В кн.: Памятники древней письменности. СПб., 1881, вып. 23-а, стр. 19.

⁴ Памятники российской словесности XII века. М., 1821, стр. 21—22.

сота духовная: «Паче сих духовная нам красота»⁵. «Крылья разума» спасают человека от незнания, делают его существование осмысленным, а ко всему светлому и прекрасному можно только «итти умом»⁶. Мысль о красоте познания уже вне всякой связи с религиозными проблемами выражена и в «Слове Даниила Заточника», где говорится о мудрости, применяемой в управлении княжеством, в выборе князем советника, в воинских делах и т. д.

В XI—XIII вв. русская мысль проявляет значительный интерес к архитектуре, живописи, прикладному искусству. При этом авторы стремятся не только дать максимально точное, хотя и лаконичное, описание произведения искусства, но и воссоздать то эстетическое впечатление, которое оно производит на зрителя.

Подобные оценки очень ярко представлены в описании гробницы Бориса и Глеба⁷.

Уже в ранний период в русской эстетике проявляется интерес и к процессу художественного творчества. Попытка раскрыть побудительный мотив творчества наблюдается в «Сказании об Алимпии-живописце» («Киево-Печерский патерик»). Кисть Алимпия чудодейственна, он трудится бескорыстно, в отличие от жадных чужеземных художников, помышляющих лишь о золоте.

В XI—XIII вв. возникает ведущая идея в русской эстетике — идея прекрасной Родины.

С особой поэтической силой идея красоты объединенной Русской земли раскрывается в «Слове о полку Игореве».

Восприятие красоты Русской земли, чувство особой близости к своей Отчизне обострились во время монгольского нашествия. Дальнейшие судьбы Родины связывались с делом объединения всей Руси. Поэтому идея красоты родной земли проходит несколько этапов в своем развитии. В литературных памятниках этого времени звучит мотив гибели красоты Русской земли, которая, будучи прекрасной и величественной, подверглась жестокому испытанию, но в недрах которой живет подспудная сила, способная эту красоту восстановить. Постепенно развивается новый мотив: красоту Родины необходимо отстоять, поэтому прекрасно возмездие врагу, прекрасна борьба за Родину. Активная борьба и первая победа над татарами приводят к активизации мысли о возрождении красоты родной земли. Отвоєванная и отмщеная, она становится еще более прекрасной. Наконец, идея

⁵ Памятники российской словесности XII века, стр. 28.

⁶ Творения отца нашего Кирилла Туровского. Киев, 1880, стр. 19, 55.

⁷ См.: Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916, стр. 63.

красоты родной земли прочно связывается с представлением о красоте единого, могучего государства.

Особенно ярко первый этап развития этой идеи выразился в «Слове о погибели Руския земли» (XIII в.), в котором говорится: «О светло светлая и оукрасно оукрашена земля Руская! и многими красотами оудивлена еси: озера многими оудивлена еси, реками и кладязми месточтными, горами кроутыми, холми высокими, дубравами чистыми, полми дивными ... города великими, селы дивными, винограды обителными, дома церковными, и князми грозными... Всего еси исполнена земля Роуская... А в ты дни болезнь крестияном»⁸.

Этот контраст красоты родной земли и ее гибели очень действен, в особенности если сопоставить «Слово о погибели Руския земли» с рядом других произведений, отражающих монгольское нашествие: «Слова» Серапиона Владимирского, «Повесть о разорении Батыем Рязани» и др.

Но вместе с тем уже в XIII в. и в особенности в XIV в. мотив красоты подвига отмищения начинает играть доминирующую роль. Он является главным, ведущим мотивом в широко известном произведении «Житие Александра Невского», который выступает, с одной стороны, как победитель шведских и немецких захватчиков, а с другой — как великий государственный деятель, положивший начало делу воссоединения русской земли. С особой убежденностью звучит мотив матери-родины в «Задонщине»: «Нам земля подобна есть Руская милому младенцу у матери своей, его же мати тешить, а рать лозою казнит, а добрая дела милуют его»⁹.

Процесс объединения русских земель вокруг Москвы приводит к эволюции идеи красоты родины. Эта идея не исчезает, но существует наравне с идеей красоты царской власти, часто переплетается с нею, чему мы видим яркое подтверждение в богатой эстетическими фрагментами «Казанской истории»¹⁰.

Для XIII—XVI вв. характерны более локальные рассуждения о красоте природы (оценка ее при описании монастыря, города, битвы). Природа как эстетический фон присутствует в повестях о Куликовской битве («Задонщина» и др.), в «Казанской истории» и других произведениях. Наряду с эстетическими оценками русской природы, в XV—XVI вв. внимание русских писателей привлекает красота природы далеких стран, и в первую очередь, «Индийского царства» («Повесть о Волоте» и др.).

⁸ Слово о погибели Руския земли. В кн.: Памятники древней письменности. СПб., 1892, вып. 84, стр. 18—19, 24.

⁹ Повести о Куликовской битве. М., 1959, стр. 16.

¹⁰ См.: Казанская история. М.—Л., 1954, стр. 166—167.

Значительный интерес для истории русской эстетической мысли представляет учение Нила Сорского — главного идеолога нестяжателей. Нил Сорский, хотя и не отрицает земной красоты, постоянно указывает на ее временное, преходящее значение. «Аще бо и весь мир приобретаем, но в гроб вселимся, ничтоже от мира сего возьмем, ни красоты, ни славы, ни власти, ни чести, ни иного коего наслаждения житейского»¹¹, — пишет он. Земная красота дается человеку на короткое время. Отсюда и вывод Нила Сорского о необходимости отрешиться от соблазнов земной красоты. По его убеждению, только стремление к духовному приводит к красоте познания. Несомненно, в требовании сурового аскетизма чувствуется влияние исихастов — особой мистической греческой секты, проповедовавшей отказ от всего земного, самосозерцание, поиски «божественного света» и т. д. Этот мистический элемент в воззрениях Нила Сорского оказал влияние и на старца Артемия (XVI в.), и на Хворостинина (нач. XVII в.). Но тонкий психолог Нил Сорский прекрасно понимает силу земного, в частности земной красоты. Именно поэтому самым радикальным средством борьбы со «страстями» он считает полное удаление человека от мира. Он призывает удалиться и от «собеседования», и от «сопребывания», и от «риз прикосновения», и от «обоняния».

В XVI в. в эстетике находит свое место и проповедь аскетизма. Митрополит Даниил, Ермолай-Еразм яростно обрушиваются на всякое желание человека украсить свое тело, ибо, по их мнению, люди, изменяющие свой облик, нарушают волю бога. Однако воздействие на эстетическую мысль религиозно-мистических и аскетических идей не являлось ни исключительным, ни безраздельно господствующим. Подобные идеи и попытки превратить их в жизнь не пользовались поддержкой передовых людей русского общества.

Развитие русского искусства самым плодотворным образом отражалось на русской эстетике. В XIII—XVI вв. в оценке художественных произведений нередко подчеркиваются живость и достоверность изображения. В описаниях художественных произведений внимание к деталям сочетается с общей оценкой композиции и с определением замысла художника. Наиболее ярко этот новый подход к описанию произведения искусства выразился в «Хождении Стефана новгородца в Царьград» (XIV в.). В оценке Стефаном памятника императора Юстиниана детали («столп чуден», Юстиниан — на коне, в сарацынском доспехе, в руке его — «золотое яблоко» с крестом и т. д.) даются в орга-

¹¹ Нила Сорского предание и устав. В кн.: Памятники древней письменности и искусства, т. СХХІХ, стр. 66.

нической связи с общей оценкой — памятник поставлен так, что его можно видеть издалека, с моря. При этом из описания следует вывод о смысле произведения — Юстиниан «правую руку от себе простер буйно на полъдни на Сороцинскую землю к Иерусалиму»¹². Здесь видно стремление к синтетическому описанию, целостному охвату произведения искусства.

Об объективности древнерусских описаний памятников искусства говорит «Путешествие Авраамия Суздальского» (1437), посетившего Флорентийский собор. Ему совершенно чужда религиозная нетерпимость. Его описание католических городов и храмов отличается объективностью и стремлением запечатлеть все художественно ценное.

Наиболее важным для развития теории искусства было осуждение искусства иконописи. Иосиф Волоцкий писал об иконе, что в ней почитает он не доску и не краски, а изображение бога. Иосиф Волоцкий ставит вопрос о значении замысла, идеи в искусстве, без которого икона — доска. Вместе с тем он признает, что образ бога возможен лишь в реальном изображении. Эту мысль продолжает Зinovий Отепский, который, с одной стороны, осуждает изображение человека или животных, но вместе с тем считает, что образ не только бога, но и «земного» царя следует почитать. Стоглавый собор (1551) специально занимался вопросом об иконописании. На соборе было принято решение о поддержке традиционных школ иконописания, в особенности школы Андрея Рублева и его последователей.

Великий художник *Андрей Рублев* (конец XIV—начало XV в.) сумел пропестить сквозь тепета чисто религиозных сюжетов реалистические черты и глубоко психологическую трактовку образа человека. Его гениальное творение «Троица», замечательные произведения «Спас», «Архангел Михаил», «Апостол Павел», его фрески в Успенском соборе во Владимире, украшения Благовещенского собора в Кремле составляют невиданный взлет русского искусства XV в., неоценимый вклад в сокровищницу мирового искусства. В гуманистическом творчестве Андрея Рублева воплотился непоколебимый дух народа, отобразились его лучшие черты. Мастер живописи, Андрей Рублев сумел раскрыть в своем творчестве общечеловеческие идеи красоты, веры в счастье, миролюбие. Традиции Рублева и его школы явились важной предпосылкой дальнейшего развития русской живописи, легли в основу ее творческих исканий.

Высокая художественно-эстетическая культура России XI—XVII вв. нашла свое отражение и в целом ряде технических

¹² М. Н. Сперанский. Из старинной новгородской литературы. Л., 1934, стр. 51.

руководств по вопросам живописи, архитектуры, прикладного искусства. Само развитие искусства вело к этому. Монументальная русская архитектура с ее могучими образами, выразившими мощь растущего государства и патриотизма народа, с ее оригинальными композициями, оригинальными ансамблями, с многообразными сооружениями (соборы, крепости и т. д.) давала основу для развития эстетической мысли. Не в меньшей степени этому способствовала высокая культура декоративно-прикладного искусства, опиравшегося на народные художественные ремесла. Сборники, содержащие указания о приготовлении красок, чернил, советы о золочении книг и т. д., охватывают широкую сферу деятельности художника, скульптора, декоратора. Наряду с этими инструкциями, советами, рецептами в XV—XVII вв. появляются и так называемые иконописные «подлинники» — своеобразные учебники живописи, в которых ставятся вопросы композиции, сюжета, колорита и т. д. «Подлинник» не является догматическим предписанием, он дает советы, ставит определенные задачи, комментирует их. Характерно, что в «подлинниках» ставятся задачи — подчеркнуть экспрессию, душевное состояние, сочетать изображение природы и людей.

Все это говорит о стремлении к определенной систематизации идей в области живописи, к целостному теоретическому их выражению, к чему и приступает с середины XVII в. русская эстетика. В это время в области эстетической мысли назрела необходимость конкретного анализа отдельных видов искусства, теоретического обобщения накопленного опыта национальных художественных школ и изучения западного искусства. Серьезные требования к литературе стала предъявлять педагогика. Стала очевидной необходимость реформ и в области музыки.

В XVII в. в русской эстетической мысли совершается переход от эстетического фрагмента к эстетическому трактату, возникает новая проблематика.

2

Эстетическая мысль XVII в.

XVII век является переломным в развитии русской культуры. Он подытоживает все предшествующее ее развитие и вместе с тем кладет начало развитию культуры нового времени. Появляется светская оригинальная литература, распространяются сатирические произведения, тесно связанные с устным народным творчеством. В XVII в. происходит зарождение драматургии и театра, виршевой поэзии; большие достижения наблюдаются в об-

ласти живописи и архитектуры. Все это стимулировало развитие эстетической мысли.

Русская эстетическая мысль XVII в. еще не обращается к рассмотрению проблем, связанных с общими закономерностями искусства в различных его видах. Первые трактаты по вопросам эстетики являются попытками осмыслить прежде всего сущность и специфику отдельных видов искусства. Вместе с тем оценка и анализ конкретных видов искусства открывали возможности для общетеоретических выводов.

В первой половине XVII в. обнаружилась тенденция к слиянию русского фольклора, с древнейших времен выражавшего эстетические взгляды низших классов, с книжной литературой. Так, в «Повести 1606 г.» появляется попытка внести элементы национального фольклора в официальный стиль исторических грамот, на основе которых создана повесть.

Большой интерес с эстетической точки зрения представляет «Послание дворянина к дворянину», написанное в первой трети XVII в. в форме народного стиха, с широким использованием пословиц, приемов сказки, прибауток, приговоров и т. д. Автор послания — помещик Иванец Фуников, попавший в руки одного из восставших отрядов Болотникова. Он жалуется другому дворянину на то, что крестьяне разгромили его имение, а его самого «вкинули» в тюрьму.

Хотя в «Послании» выражена не народная точка зрения на события, а точка зрения помещика, однако влияние стилистических принципов народной поэзии сказалось в нем чрезвычайно сильно. В этом — эстетическая ценность данного памятника, свидетельствующего о проникновении принципов народно-поэтического изображения в произведения первой половины XVII в., в которых даны различные идейные установки и политические оценки событий.

Особенно сильно влияние фольклора проявилось в исторических повестях. Здесь уже можно говорить не только об эстетическом, но и о сильнейшем идейном, мировоззренческом влиянии устного народного эпоса, иногда о полном слиянии их, как это наблюдается, например, в «Писании о преставлении и о погребении князя Михаила Васильевича, рекомаго Скопина» и лиро-эпической народной песне, посвященной этому событию¹³.

Большим эстетическим достижением первой половины XVII в. является интерес авторов к жизни человека, его душевным на-

¹³ См. об этом подробно в статье: В. П. Адрианова-Перетц. Исторические повести XVII в. и устное народное творчество. «Труды отдела древнерусской литературы», т. IX. М., 1953, стр. 67—96.

строениям и переживаниям, особенностям личной судьбы. Начинается процесс сознательной оценки действий и характера человека как конкретной личности, выявляется значение воздействия характера героя на описываемые события.

В таких памятниках, как «Хронограф» второй редакции, «Временник» Ивана Тимофеева, «Словеса» Ивана Хворостинина, «Повести» князя И. М. Катырева-Ростовского, «Сказание» Авраамия Палицына и другие, ощущается стремление к новому эстетическому «видению» человека, портреты-характеристики исторических лиц очень отличаются от житий XV—XVI вв. как изображением внешнего облика, так и раскрытием внутреннего мира (например, характеристика Ивана Грозного). Изображение противоречивости характеров становится неписанным правилом изображения¹⁴.

Живопись тоже сделала известный шаг от иконы к реальному портрету. До нас дошли портреты (парсуны) князя М. В. Скопина-Шуйского, царя Федора Ивановича и др. В традиционную форму иконы вводятся реалистические моменты, некоторые конкретные психологические черты личности; таковы, например, иконы «Иоанн Предтеча в пустыне», «Положение риз» Никифора Савина (Третьяковская галерея). По реалистическому пути идет развитие миниатюры на бытовые темы, гравюры, иллюстрации. Светские, реалистические тенденции дают о себе знать и в архитектуре, как гражданской, так и культовой.

Народное творчество оказывает влияние буквально на все виды профессионального искусства, способствуя усилению реалистических тенденций. Следует подчеркнуть, однако, что эти черты в искусстве и в художественных взглядах первой половины XVII в. не имели решающего значения. Элементы нового возникали и развивались в то время, как известно, в сфере церковно-религиозного мировоззрения. Церковная музыка и живопись, культовые постройки, религиозные жанры еще преобладали над светскими явлениями искусства.

В искусстве и литературе второй половины XVII в. борьба различных тенденций выявляется более резко и определенно, что находит свое выражение в эстетической мысли.

В литературе этого времени наблюдается дальнейшее углубление кризиса средневековых жанров (жития, легенды, видения). Начинается важнейший в истории нашей культуры процесс отделения литературы демократической от официальной, феодальной, как церковной, так и светской.

¹⁴ См.: Временник Ивана Тимофеева. М.—Л., 1951; Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Л., 1925, стлб. 525—558; Д. С. Лихачев. Человек в литературе Древней Руси. М.—Л., 1958.

Появление таких произведений демократической сатиры, как «Повесть о Шемякином суде», «Повесть о Ерше Ершовиче», «Калязинская челобитная», «Повесть о Карпе Сутулове», «Повесть о крестьянском сыне», «Повесть о Горе-злосчастии», «Азбука о голом и небогатом человеке» и других, созданных авторами из народа, описывающих народную жизнь, бичующих пороки этой жизни, говорит о возникновении нового идейно-эстетического начала в литературе. Здесь мы встречаем художественное обобщение уже сравнительно большого социального плана, например образ голого и небогатого человека, образ горя как судьбы народной и др.

Однако вопросы, связанные с теорией литературы, не занимали центрального места в эстетической мысли XVII в. Главную роль в теоретическом осмыслении эстетических проблем сыграла в то время живопись, ибо она занимала ведущее место среди других искусств в утверждении церковной идеологии, в наглядном изображении церковных историй и раскрытии религиозных догм. Во второй половине XVII в. новые веяния проникают и в церковную живопись, порождая острые теоретические споры вокруг проблем иконописания.

Видное место среди дошедших до нас теоретических сочинений по искусству XVII в. занимает «Трактат об иконном писании» царского «изуграфа» *Иосифа Владимиров* (середина XVII в.), явившийся прямым ответом на ожесточенные нападки на новую школу в живописи со стороны представителей старообрядчества¹⁵. Трактат написан в форме послания к другу художника, известному иконописцу Симону Ушакову¹⁶ и является теоретическим выражением новых, более светских веяний в живописи. Трактат направлен против реакционных идей раскольников.

Владимиров теоретически доказывает превосходство новых эстетических принципов, созвучных эстетическим принципам Возрождения на Западе. Он поднимает вопрос о красоте живописных произведений, ратует за прекрасное, за «светлую» живопись, в которой отношение изображения к изображаемому зиждется на принципах правдоподобия. Задачу живописи и иконописи Владимиров видит в том, чтобы «истину снискивать, а не

¹⁵ Новый перевод рукописи опубликован в кн.: Памятники мировой эстетической мысли, т. 1. М., 1962.

¹⁶ Написанная в 1666 г. рукопись состоит из двух частей. Первая часть (заглавие): «О премудром мастерстве живописующих, сиречь об изящном мастерстве иконописующих и целомудренном познании истинных персон и о дерзостном лжеписании неистовых образов»; вторая часть: «Против тех, кто уничтожает святых икон живописание или возражение некому хульнику Иоаннову вредоумному».

лжи веровать пустошных и сельских маляров»¹⁷, чтобы добиваться правдивого изображения действительности, соответствия изображаемого и изображенного.

Конечно, понятия правды, истины, реальности, действительности у Владимирова ограничены рамками религиозного мировоззрения. Судя по всему, Владимиров был предан церковному учению, но боролся с устаревшими живописными канонами. Он пытался распространить требования, предъявляемые к светскому искусству, на иконопись, сблизить светское и церковное искусство¹⁸.

Художник призывает учиться живописному мастерству, правде изображения у лучших новых западных мастеров¹⁹. Следование художника природе, принципам естественности и индивидуальности, стремление к изображению прекрасного, живость и ясность колорита — вот те качества нового западного искусства, которые пленили Владимирова и за которые он так настойчиво боролся и в теории.

Выступая против старообрядца Плешковича, который завещал «изографам писать образы мрачные и неподобленные» и «противно древнему писанию» учил художников «лгать», Владимиров утверждал: «Но не таков обычай премудрого художника. Что он видит или слышит, то и начертывает в образах или лицах, и согласно слуху или видению уподобляет»²⁰.

Владимиров был убежден, что старообрядческие взгляды на искусство скоро отомрут, как отмирали многие невежественные обычаи.

Самое большое место в трактате Владимирова уделено обоснованию принципа прекрасного, без которого не может быть живописи. Вопреки староверам, которые противопоставляли добро и красоту, объявляя красоту источником соблазна, Владимиров отстаивает красоту, ее полезность людям, подчеркивает единство добра и красоты, выдвигая, разумеется, религиозные, идеалистические аргументы в защиту этого единства.

При всей религиозности Владимирова, наивности и идеальности его аргументации сама мысль о единстве прекрасного и доброго была прогрессивной. В изложенных им теоретических принципах видна живая мысль, следование передовым традициям западноевропейской эстетики. Его рассуждения о реальности и естественности изображения имели не только теоретическое, но и практическое значение. Идеи, высказанные Влади-

¹⁷ Ф. И. Буслаев. Сочинения, т. II. СПб., 1910, стр. 426.

¹⁸ См. там же, стр. 425.

¹⁹ См. там же, стр. 425—426.

²⁰ Там же, стр. 429—430.

мировым в «Послании к Ушакову», занимали умы многих иконописцев, отражали дух и настроение передовых художников того времени.

Глубокий след в истории и теории русского искусства середины XVII в. оставил «жалованный иконописец» Оружейной палаты *Симон Федорович Ушаков* (1626—1686). Ушаков сделал новый шаг по пути к реализму, выразительности, психологизму в живописи. В его произведениях (например, «Древо Московского государства») чувствуются новые реалистические тенденции: стремление к объемности в передаче фигур, радостный, светлый колорит, попытка проникновения во внутренний мир изображаемого.

Ушакова глубоко волновали споры вокруг искусства его времени. В ответ на послание Иосифа Владимировича он пишет (примерно в 1667 г.) теоретический труд «Слово к люботщательному иконнаго писания»²¹.

Следуя традиционным религиозным взглядам, Ушаков считает, что начало искусства, как и всякого творчества, идет от бога. Бог, «премудрый художник всех умных тварей и вещей, сотворивший человека по образу и подобию своему, дал ему душевную способность начертать образы всех этих тварей, что называется фантазией, и отдельным лицам от природы дал дарование с различным совершенством создавать эти образы и посредством различных художеств делать замысленное легко виденным»²².

Но, оттолкнувшись от бога и божественного происхождения искусства как от исходного пункта, Ушаков при рассмотрении конкретных вопросов, связанных с раскрытием сущности искусства и прекрасного, общественных задач искусства, высказывает оригинальные, яркие суждения.

Так, сопоставляя живопись с зеркалом, он, посредством этой аналогии, пытается, не нарушая церковного канона, определить природу искусства, его способность отражать существующее²³. «Не только сам Господь Бог иконописательства есть художник, но и все существующее и воспринимая чувством зрения имеет таинственную и удивительную силу этого художества, так как всякая вещь, если она будет поставлена перед зеркалом, напишет в нем свой образ. Разве не чудо, что без чуда возникает чудесный образ, который перед движущимся человеком дви-

²¹ Опубликовано впервые Г. Филимоновым в «Вестнике Общества древнерусского искусства при Моск. публичном музее» (вып. 1—3. М., 1874, стр. 22—24); новый перевод выполнен Е. С. Овчинниковой в первом томе «Памятников мировой эстетической мысли». М., 1962.

²² Мастера искусства об искусстве, т. IV. М.—Л., 1937, стр. 27.

²³ См.: Вестник Общества древнерусского искусства..., вып. 1—3, стр. 23.

жется, перед стоящим — стоит, перед смеющимся — смеется, перед плачущим — плачет и перед делающим что-либо иное — делает то же, во всем является живым, хотя ни тела, ни души человеческой не имеет. Точно так же и в воде, на мраморе и на иных вещах, хорошо выглаженных, видит мгновенно изображающиеся, но не создаваемые трудом образы различных вещей»²⁴.

Для Ушакова характерно стремление выявить роль изучения свойств природы в создании произведений живописи. Он неоднократно подчеркивает в трактате, что бог «через природу учит человека художеству иконописания», что сама природа «сущим естеством» научила человека быть художником.

Значение живописи он видит в том, что ее образы «суть живот памяти, память поживших, времен свидетельство, вещание добродетелей, изъявление крепости, мертвых возживание, хвалы и славы бессмертие, живых к подражанию возбуждение, действу воспоминание. . .»²⁵ Важную роль Ушаков придает способности живописи учить человека сочувственно относиться к изображаемому, сопереживать изображенное (например, когда художник живо изображает мученические страдания). Заслуживают внимания рассуждения Ушакова о познавательном значении живописи, которая рассказывает людям «должайшая история», пользуясь только рисунком («малыми знаменами») и красками («шарами») ²⁶.

Теоретическая зрелость Ушакова сказалась особенно в том, что критерием мастерства живописца он считал естественность изображения. В создании прекрасных образов, которые передавали бы «сходство всех качеств» вещи, видит Ушаков цель искусства живописи.

Ушаков пытается само священное писание истолковать в пользу реалистической живописи, утверждая, что живопись может иметь только телесный, «плотский» характер, так как первый «образотворец» — бог создал человека по образу и подобию своему. Будучи бесплотен и неописуем, бог принимал различные телесные формы, и только так он мог являться людям.

Большое место в трактате Ушакова занимает вопрос о видах искусства. Находясь под влиянием античной эстетики, ссылаясь на Плиния, он берет за основу традиционную теорию о семи свободных художествах, среди которых главное место отводит иконописанию.

В конце сочинения С. Ушаков пишет о своем намерении создать «Алфавит художеств», в котором он хотел непосредственно

²⁴ Вестник Общества древнерусского искусства. . . , вып. 1—3, стр. 23.

²⁵ Там же, стр. 22.

²⁶ См. там же.

связать теорию с практикой, дать практическое руководство художникам. Примечательно, что в «Алфавите художеств» он ставил своей целью, подобно художникам эпохи Возрождения, дать изображение человеческого тела в различных положениях²⁷.

Трактат Ушакова был большим шагом вперед в теоретическом обосновании законности и необходимости закрепления реалистических тенденций в живописи. Большое прогрессивное значение имело также внимание автора к передовому искусству Запада, стремление учиться у художников эпохи Возрождения, в особенности у итальянских и голландских мастеров.

Характеризуя эстетическую мысль XVII в., нельзя пройти мимо такого исторического явления, как раскол (старообрядчество), наложившего сильный, но мрачный отпечаток на жизнь второй половины XVII в.

Протопоп *Аввакум*, крупнейший писатель раскола, категорически отрицал новые тенденции в искусстве, с порога отметал новую школу живописи, возглавляемую С. Ушаковым. Сохранилась специальная работа Аввакума «Об иконном писании», вошедшая затем в его «Книгу бесед»²⁸. Аввакум возмущен тем, что «умножися в нашей русской земли иконного письма неподобного изуграфы. Пишут от чина меньшаго, а велиции власти соблаговоляют им, и вси грядут в пропасть погибели...»²⁹, потому что «все писано по плотскому умыслу, понеже сами еретицы возлюбиха толстоту плотскую...»³⁰.

С присущим Аввакуму сарказмом отвергает он реалистические черты в живописи новой школы: «...пишут Спасов образ Еммануила, лице одутловато, уста червонная, волосы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишю сабли той при бедре не писано»³¹.

Новая живопись с ее светскими, реалистическими элементами неприемлема для Аввакума и его сторонников потому, что она противостоит нравственно-эстетическому аскетическому идеалу раскольников.

Эстетический идеал Аввакума был реакционен, служил защите условности и догматизма церковной живописи. Однако как писатель Аввакум явился крупным художником-новатором в области языка. «Язык, а также стиль писем протопопа Аввакума

²⁷ См. там же, стр. 24.

²⁸ Беседа IV и частично беседа V впервые опубликованы в книге: Русская историческая библиотека, т. 39. Частично беседы опубликованы в книге: Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1960, стр. 135—140.

²⁹ Житие протопопа Аввакума, стр. 135.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

и «Жития» его остается, — писал Горький, — непревзойденным образцом пламенной и страстной речи бойца...»³² Бытовой разговорный язык в «Житии» выступает не только как средство литературно-художественного описания, но и как средство социально-психологической характеристики личности автора Аввакума.

В истории русской эстетической мысли XVII в. значительный след оставил *Симеон Полоцкий*, который явился основоположником силлабической системы стихосложения на Руси. Два сборника его стихов «Вертоград многоцветный» и «Рифмологион»³³ отразили сущность и направление поэзии того времени. Свои взгляды по вопросам искусства Полоцкий выразил в «Предисловии к «Вертограду многоцветному»³⁴, «Предисловии к «Рифмологиону»³⁵, в докладной записке царю Алексею Михайловичу «Об иконном писании»³⁶.

Основную задачу и значение поэзии Полоцкий видит в воспитании нравов, укреплении души, познании непознанного, украшении жизни человеческой. Воспитательным целям, по Полоцкому, должны служить все виды и жанры поэзии, которые он пытается строго классифицировать.

Известный теоретический интерес представляет трактат Полоцкого по вопросам живописи³⁷. В трактате, кроме ряда вопросов иконописания, поднимаются и более общие теоретические проблемы, касающиеся искусства вообще. Сквозь усложненную богословскую форму изложения эстетических проблем у Полоцкого проглядывают реалистические моменты. Так, очень оригинальна его аргументация в защиту новой школы живописи, предпочитающей «плотскую» форму изображения. Полоцкий ставит вопрос философски, широко подчеркивая мысль, что вне «плотской» формы, т. е. вне реального образа, нельзя ничего изобразить — ни живого человека, ни божества. В живописи образ отражается «яко в зеркале».

Полоцкий пытается показать, как создается образ, раскрыть природу обобщения в искусстве, сравнивая художника с пчелой: «Яко же и трудолюбивым пчелы многим облетанием в лузех от благовонных цветов прекрасная и полезная во единого сота сладость любохитросные собирают», так и живописец отовсюду собирает «лепоту»³⁸.

³² М. Горький. О литературе. М., 1953, стр. 659.

³³ См.: С. Полоцкий. Избранные сочинения. М.—Л., 1953, стр. 7—81, 97—159.

³⁴ См.: Труды Отдела древнерусской литературы, т. VI. М., 1948, стр. 147—150.

³⁵ См. там же, стр. 150—153.

³⁶ См. там же, стр. 139—141.

³⁷ См.: Л. Н. Майков. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1899, стр. 142.

³⁸ Там же, стр. 145.

Полоцкий, как и С. Ушаков, говорит о необходимости развития не только церковной, но и светской живописи, которая изображала бы царей, вельмож, знать, возвеличивала и прославляла бы их. Полоцкий отрицал за «простой чадью» право на искусство. В этом сказывается официальный идеолог господствующих классов, приближенный царя.

О глубоком проникновении Полоцкого в собственно эстетические проблемы и их оригинальной трактовке говорит его попытка разграничить вопросы о предмете изображения и художественном качестве этого изображения. Рассуждая о почитании икон, Полоцкий доказывал, что «нельзя отождествлять достоинство живописного искусства с досточтимостью образа; нелепо написанные иконы не делают бесчестия святым, а обнаруживают только неискусство живописца, которого должно исправить, или же воспретить ему продолжать свое занятие»³⁹.

Согласно учению Полоцкого, красота в искусстве должна быть неразрывно связана с добродетелью, воспевать добро. Он первый в теоретическом плане поставил вопрос о «нелепом», т. е. о безобразном, которое противостоит красоте⁴⁰.

Взгляды Полоцкого на искусство разделялись его последователями и учениками: *Карионом Истоминым* и *Сильвестром Медведевым*. Карион Истомин сделал попытку объединить содержание имевшихся в то время трактатов (Симона Ушакова, С. Полоцкого, «Грамоту» Алексея Михайловича, «Грамоту» трех патриархов) в одно целое, назвав свой трактат «Слово к любощателю иконного писания»⁴¹. Повторяя в основном указанные источники, Карион Истомин развивает интересные мысли о классификации различных видов искусства, их специфике и назначении.

Большое значение теоретическим вопросам искусства придавала русская церковь. Ряд соборов, в том числе и Стоглав, неоднократно останавливались на состоянии живописи (тогда это было прежде всего иконописание). На Соборе 1667 г. было вынесено специальное решение, строго регламентирующее тематику и приемы религиозной живописи. Особый интерес представляет «Грамота» трех патриархов: Александрийского патриарха Паисия, Антиохийского патриарха Макария, Московского патриарха

³⁹ Л. Н. Майков. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий, стр. 137.

⁴⁰ См. пересказ им легенды о дьяволе, написанном «грубо и гнусно» (см.: Л. Н. Майков. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий, стр. 149).

⁴¹ Опубл. А. Никольским в «Вестнике археологии и истории», вып. XX. СПб. 1911, стр. 65—77.

Иоасафа, составленная в Москве 12 мая 1668 г.⁴² и принятая Собором в 1669 г.

В «Грамоте» излагается традиционная религиозная точка зрения на происхождение искусства, возводящая начало искусства к богу. Пытаясь характеризовать сущность живописного образа, авторы грамоты находят под влиянием античной эстетики Платона и Аристотеля, определяя изображение на иконах как подражание, подобие другим образам, «аки снoшение есть образа ко образу с неким подобием»⁴³.

Много места в «Грамоте» отводится тому, что «хитрости иконной» должны учиться лишь дети благородных, советничьи сыновья, так как славное искусство живописи достойно царей и людей великих.

В «Грамоте» пространно на ряде примеров, взятых из легенд, показывается сила эмоционального воздействия церковной живописи на человека. «Иконное писание», или «хитрость иконная», сравнивается с магнитом, притягивающим внимание людей, изменяющим их сознание, руководящим их поступками. Патриархи пытались объединить различные взгляды на искусство на церковно-религиозной основе. Но и «мужи» церкви не смогли избежать влияния новых веяний в художественных взглядах иконописцев новой школы. Это нашло свое выражение в их рассуждении о необходимости создавать в росписях церквей яркие образы человека как «великаго мира малое изображение. . .»⁴⁴

Патриархи считали, что, наряду с церковной живописью, русскому государству нужна и светская, мирская живопись, прославляющая государство. Они пытались выработать принципы для регламентации этой живописи, указать конкретные меры воздействия на художников и т. д.

К патриаршей «Грамоте» по своим идеологическим и теоретическим установкам близко примыкает «Грамота» царя Алексея Михайловича 1669 г.⁴⁵ Она в основном исходит из «Грамоты» 1668 г., подтверждает ее основные положения.

Церковь и царизм, понимая огромную воспитательную роль искусства, стремились поставить его себе на службу. Отдавая некоторую дань новым веяниям, они вместе с тем устанавливали удобные им регламентации и трафареты, пытались огра-

⁴² «Грамота» опубликована П. П. Пекарским в «Известиях императорского археологического общества» (т. V, вып. V. СПб., 1864, стлб. 320—325).

⁴³ Там же, стлб. 321.

⁴⁴ Известия императорского археологического общества, т. V, вып. V, стлб. 324.

⁴⁵ См.: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею императорской Академии наук, т. IV (1645—1700 гг.). СПб., 1836, стр. 224—226.

дить искусство от влияния художественно-эстетических взглядов народа и тем самым тормозили его прогрессивное развитие.

Огромное значение для развития русской эстетической культуры XVII в. имела переводная литература⁴⁶. Кроме научных, политических сочинений переводилось много произведений художественной литературы: рыцарские романы, повести, пьесы, стихотворные произведения (например, роман «Петр Золотые ключи»), сборники повестей восточного происхождения, «Повесть о Семи мудрецах», часть «Панегирика» Плиния Младшего, «Метаморфозы» Овидия (с обстоятельным комментарием), басни Эзопа, стихотворения Паисия Лигарида и многие другие. Эти переводы способствовали «обмирщению» культуры и освобождению литературы от влияния церковной идеологии.

Среди переводных книг встречались и сочинения, так или иначе связанные с изложением теоретических взглядов на искусство, а также различных практических руководств к тому или иному виду искусства. В начале XVII в. в Москве была хорошо известна «Риторика», переведенная с латинского оригинала под названием «Книга глаголемая риторика, сиречь наука добрословия или хитроречию учащая», вторая часть которой «О украшении слова» посвящена раскрытию эстетического значения художественного слова. Ссылаясь на Демосфена, Цицерона, автор показывал красоту, величие слова человеческого.

В 1672 г. было переведено «Сказание о семи свободных мудростях», среди которых особое значение придавалось риторике и музыке. «Вторая книга, избранная вкратце о девятих мусах и о седмих свободных художествах» тоже в значительной степени является переделкой латинского и греческого текстов.

Западное влияние на русскую эстетическую мысль того времени в первую очередь шло в русле знакомства русских людей с произведениями светской художественной литературы. Произведения изобразительного искусства были менее доступны, проникали главным образом книжные иллюстрации, альбомы, гравюры с картин лучших итальянских, немецких, голландских художников.

В свою очередь литература, искусство Московской Руси XVII в. пользовались широкой известностью за рубежом, особенно в южнославянских странах. Приезжавшие в Россию иностранцы высоко ценили русское искусство, зодчество, изобретательность народных мастеров. Об изумительном умении последних создавать прекрасные произведения искусства Павел Алепп-

⁴⁶ См. об этом в книгах: Акад. А. И. Соболевский. Западное влияние на литературу Московской Руси (XV—XVII вв.). СПб., 1899; его же. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903.

ский (архидьякон Антиохийский), посетивший Москву в середине XVII в., писал: «Иконописцы в этом городе не имеют себе подобных на лице земли по своему искусству, тонкости кисти и навыку в мастерстве... Жаль, что люди с такими руками тленны»⁴⁷.

3

Эстетическая мысль первой половины XVIII в.

Преобразования Петра I, способствовавшие росту просвещения и науки в России, оказали положительное влияние и на развитие искусства и литературы. В литературе возникают новые жанры: светская драма, повести с сюжетом из русской жизни, пасторали, юмористические стихи и др. В области изобразительного искусства особенно широкое развитие получили портрет, батальная живопись, графика, декоративное искусство, в архитектуре — гражданские постройки. Характерная для прогрессивной идеологии начала XVIII в. идея ценности человеческой личности была очень плодотворной и для искусства. В литературе эта идея нашла выражение в светских повестях типа «Гистории о российском матросе Василии Кориотском и о прекрасной королевне Ираклии Флоренской земли», в живописи, в основном, в портретном жанре.

Наблюдается мощный подъем народного творчества, фольклор оказывает сильное влияние на литературу. Возникают многочисленные исторические, рекрутские песни, пословицы и поговорки, выражавшие народную точку зрения на важнейшие события современности.

В развитии культуры этого времени намечается сближение литературы и искусства с наукой, подчеркивается познавательное значение искусства. Такой подход к искусству ярко выражен, например, в проекте Академии художеств А. К. Нартова (1724), в программе первой рисовальной школы М. П. Аврамова, «Художники необходимы для рисования анатомических фигур, трав и других натуралей»⁴⁸, — говорится в проекте Художественного отделения Академии наук. Стремление к точности изображения наблюдается в гравюрах, батальных сценах, архитектурных пейзажах и т. д. Для архитектуры начала XVIII в. характерен принцип простоты и целесообразности. Петр I стремился все художественные силы страны направить на решение государственных задач, максимально сблизить искусство с гражданскими запросами.

⁴⁷ Очерки истории СССР. Период феодализма, XVII век. М., 1955, стр. 636.

⁴⁸ История русского искусства, т. V. М., 1960, стр. 16.

В первой четверти XVIII в. развивалась в основном прикладная, утилитарная эстетика, давшая толчок развитию эстетической теории в последующий период.

Наряду с указанными выше проектами Аврамова и Нартова общеэстетический интерес представляет «Положение об архитектурной экспедиции», составленное крупными архитекторами того времени — П. М. Еропкиным, Д. В. Ухтомским, И. К. Коробовым, М. Г. Земцовым, обобщившими данные развития архитектуры. Они высоко ценят роль теории, которой руководствуются в своем творчестве, ибо, по словам Ухтомского, «без теории практику производить не можно»⁴⁹. Авторы «Положения» пишут о необходимости для архитектора разносторонних и глубоких познаний во всех областях науки и искусства, о важности высоких личных гражданских и нравственных качеств художника, о необходимости диспутов. «Положение» ставило вопрос об отношении к художественным традициям прошлого, призывало к смелому новаторству в архитектурной практике.

После смерти Петра I прогрессивные стороны развития эстетической мысли той эпохи: стремление к объективному знанию, сближению науки и искусства, требование гражданской, государственной значимости художественных созданий, все большее сближение искусства с практическими задачами страны — не получили поддержки в официальных «верхах». Новые прогрессивные идеи в искусстве и эстетике развивают и продолжают сторонники и последователи Петра, выработавшие впоследствии эстетику русского классицизма.

Считая основным содержанием искусства проблему долга человека перед государством и в этой связи выдвигая на первый план борьбу долга и страстей, эстетика классицизма сознательно отгораживала искусство от всего случайного, индивидуального, строго подчиняя образы принципам логической разумности, олицетворяя в образах своих героев пороки или добродетели вообще. Установка классицизма — познание через искусство вечных, непреходящих ценностей и истин.

Русский классицизм, взявший за основу художественную систему западноевропейского классицизма, развивал и применял ее, исходя из национальных задач. Присущие классицизму нормативность, регламентация форм имели в то время важное прогрессивное значение для формирования национальной литературы и искусства в России.

Философская основа русского классицизма была более широкой, чем рационалистический метод познания, на который опи-

⁴⁹ Цит. по кн.: Н. Молева и Э. Белятин. Педагогическая система Академии художеств XVIII века. М., 1956, стр. 343.

рался классицизм Запада. Наряду с рационализмом представители русского классицизма опирались на достижения философии сенсуализма (Сумароков). В основе эстетических воззрений Ломоносова лежат его материалистические философские убеждения. Определяющее значение имела этическая основа русского классицизма, провозгласившего искусство школой нравственности.

По своей общественной направленности русский классицизм также являлся в то время прогрессивным явлением. Его представители воспевали созданную Петром абсолютную монархию и достижения России, ратовали за просвещение, национальную и культурную независимость русского народа.

Отличительной чертой русского классицизма является и то, что, возникнув на более поздней стадии развития, он уже в самом начале значительно отступал от строгой регламентации западного классицизма. Классицизм был ведущим направлением в России в течение второй трети XVIII в. и сыграл большую прогрессивную роль.

Некоторые черты эстетики классицизма наблюдаются уже в творчестве *Феофана Прокоповича*. В курсе «Пиитики» (1705) Прокопович выдвигает в качестве требований к художественному творчеству точность изображения, простоту, естественность. Говоря о необходимости следования античным классикам, он выступает против многочисленных аллегорий, символов, столь характерных для книжной литературы второй половины XVII в.⁵⁰

В своей литературной деятельности (трагедокомедии «Владимир» и стихах) Прокопович пытался применить новые эстетические принципы, по возможности отказываясь от изобилия аллегорий, добываясь простоты и ясности. Он решительно осуждал рабское подражание образцам школьной поэтики, ратовал за содержательную поэзию, за правдоподобие.

«Ни против одного из законов искусства... не грешат так часто, — писал Прокопович, — как против *desorum* [правдоподобия], особенно некоторые трагические пииттики, у которых цари на сцене мелют вздор... У новейших много найдешь погрешностей против *desorum*, в поэзии «все... должно иметь какой-нибудь смысл»⁵¹, — учил Прокопович.

На творчество Прокоповича опирались Ломоносов и Кантемир; последний считал Прокоповича своим учителем.

⁵⁰ «Пиитика» Прокоповича написана на латинском языке, частично переведена Н. С. Тихонравовым в статье «Трагедокомедия Ф. Прокоповича «Владимир», где приводятся отрывки из «Пиитики» Прокоповича (см.: Н. С. Тихонравов Сочинения, т. II. М., 1898, стр. 120—155).

⁵¹ Цит. по кн.: Н. С. Тихонравов. Сочинения, т. II, стр. 126, 128.

Антиох Дмитриевич Кантемир оставил значительный след и в эстетической мысли своего времени. Эстетические идеи Кантемира развивает в теоретических трудах: «Письмо о сложении стихов русских», «Письмо Харитона Макентина», в предисловии к переводам «Песен Анакреонта Тиейца», предисловии к переводу «Писем» Горация, а также в сатирах, специально посвященных проблемам художественного творчества, особенно в сатире IV «К музе моей (об опасности сатирических сочинений)», сатире VIII «На бесстыдную нахальчивость» и других произведениях. Кантемир во всех работах отстаивает национальное своеобразие русской литературы — своеобразие языка, формы стихосложения.

Задачи искусства Кантемир видит в исправлении человеческих нравов, в воспитании чувства долга перед обществом. Руководствуясь здравым смыслом, подражая лучшим образцам, писатель должен раскрыть «голой правды силу»⁵², указывать людям путь к исправлению. Эти цели преследовал сам Кантемир в своих сатирах, начавших, по словам В. Г. Белинского, «историю светской русской литературы».

«Этот человек, — писал В. Г. Белинский о Кантемире, — по какому-то счастливому инстинкту первый на Руси свел поэзию с жизнью». Он положил начало сатирическому направлению, которое с тех пор «никогда не прекращалось в русской литературе»⁵³.

Кантемир как сторонник теории Буало следовал классицистическому принципу высмеивания общечеловеческих пороков. Сатирик, по мысли Кантемира, — гражданский судья, борющийся со всем, «что согражданам моим вредно быть может»⁵⁴. Действенная сила сатиры заключается в том, что она «столь бо гнусными и противными красками описав портрет злонаправленного дворянина», заставит всякого стараться, «чтоб никое с ним сходство не имел, отбегать всего того будет, что может его подобна тому учить»⁵⁵. Кантемир был глубоко уверен в том, что люди «посмеяния», «пересмешки» больше всякого наказания боятся⁵⁶.

Дальнейшее развитие эстетика русского классицизма получила в трудах В. К. Тредиаковского, М. В. Ломоносова, А. М. Сумарокова. Проблемы эстетики становятся предметом обсуждения в стенах Московского университета, Сухопутного шляхетского

⁵² А. Д. Кантемир. Сочинения, письма, избранные переводы, т. I. СПб., 1867, стр. 204.

⁵³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII. М., 1955, стр. 614, 615.

⁵⁴ А. Д. Кантемир. Сочинения, письма, избранные переводы, т. I, стр. 204.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ См. там же, стр. 8.

корпуса, на страницах журналов. Широкую известность получают не только «Искусство поэзии» Буало, но и эстетические трактаты Зульцера, Лагарпа, Баттё, статьи французских энциклопедистов, «Опыт об эпической поэме» Вольтера и др. Большое значение для оживления эстетических споров имели переводы и собственные творения В. К. Тредиаковского, Н. Н. Попова и других авторов⁵⁷.

Василий Кириллович Тредиаковский (1703—1769) сыграл значительную роль в развитии русской эстетической мысли.

В своих трудах «Новый и краткий способ к сложению российских стихов», «Слово о премудрости, благоразумии и добродетели», «О древнем, среднем и новом стихотворении российском», «Рассуждение о комедии вообще», «Предизъяснение об ироической пииме» и других Тредиаковский поставил не только вопросы, касающиеся теории литературы, главным образом поэзии, но и ряд общих эстетических проблем.

Будучи рационалистом в философии, считая разум основой человеческого бытия, руководителем к добродетели, борющимся с заблуждениями и страстями, он и цель искусства видел в том, чтобы «преподавать Истину»⁵⁸, служить развитию человеческого разума. Выделяя среди жанров по большей значимости эпическую поэму, Тредиаковский ставил перед ней задачу нравственного просвещения.

Он одним из первых затронул вопрос, столь распространенный во второй половине века, о связи падения поэзии с усилением власти монарха. В «Письме к приятелю, о нынешней пользе гражданству от поэзии» он сравнивал современную ему поэзию с античной и делал вывод, что прежде «стихи были нужное и полезное дело; а ныне утешная и веселая забава», как «фрукты и конфекты на богатый стол по твердых кушаньях»⁵⁹.

Тредиаковский делает попытку рассмотреть с исторической точки зрения развитие литературы и решить вопрос о соотношении национальных традиций и общих законов, присущих искусству всех времен и народов. Он развил правильную мысль о связи древней поэзии с новой поэзией XVIII в., считая последнюю продолжением древней поэзии. Однако он утверждал, что историческое развитие поэзии сводится лишь к изменению формы, системы стихосложения, содержание же, в частности заключенное в поэзии нравоучение, по мнению Тредиаковского,

⁵⁷ Были переведены: «Поэтическое искусство» Буало, «Письмо о стихотворчестве» Горация, «О важности слова» Лонгина, «Рассуждение об английской трагедии» Вольтера и др.

⁵⁸ В. К. Тредиаковский. Сочинения, т. II. СПб., 1849, стр. V.

⁵⁹ В. К. Тредиаковский. Сочинения, т. I. СПб., 1849, стр. 208, 208.

присуще «всем временам, всем народам и всем состояниям»⁶⁰. При этом он исходил из распространенной в то время космополитической точки зрения, считавшей гражданина каждой страны гражданином вселенной.

Тредиаковский серьезно изучал фольклор с точки зрения своей теоретической системы и, хотя и причислил народную поэзию к тонической системе сложения, все же поставил вопрос о единых принципах развития русской поэзии, книжной и народной. Он выступал как литературный критик (впервые ввел термин «критика»), поэт, переводчик, ученый-филолог, горячо споривший с Ломоносовым о природе русского языка. Но главная его заслуга состоит в постановке целого ряда общеэстетических проблем; в целом его мировоззрение не свободно от влияния церковной религиозной идеологии.

Самый значительный вклад в историю русской эстетической мысли первой половины XVIII в. внес великий русский ученый и писатель *Михаил Васильевич Ломоносов*. Его эстетические воззрения теснейшим образом связаны с материалистическим мировоззрением, с естественнонаучными и общественно-политическими взглядами.

И в своих теоретических работах, и в поэтическом творчестве Ломоносов выступает певцом красоты природы. Великого естествоиспытателя пленяют «неисчислимы образы свойств, перемен и явлений», гармония, красота мироздания.

В восприятии и оценке Ломоносовым красоты природы сливаются воедино поэт, философ, ученый. Ломоносов подчеркивает единство эстетического и научного познания природы. Он глубоко убежден в том, что познание законов природы способствует силе и глубине эстетического восприятия.

На связь эстетического и естественнонаучного начал в мировоззрении Ломоносова указал в свое время Г. В. Плеханов. В «Истории русской общественной мысли» он писал, что «поэтом несомненным, глубоко чувствующим поэтом, он становится тогда, когда смотрит на вселенную . . . с точки зрения современного ему естествознания». «Именно научное представление о космосе располагало душу Ломоносова к живейшему принятию впечатлений, получавшихся им от картин природы»⁶¹.

Ломоносов не ограничивается общей эстетической характеристикой природы, он пытается с научной точки зрения раскрыть эстетическую сущность отдельных элементов природы, свойств, черт ее. Так, он пишет об эстетических качествах цвета: «Большая часть прохладов и утех в жизни нашей от цветов зависит.

⁶⁰ В. К. Тредиаковский. Сочинения, т. II, стр. XLI.

⁶¹ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XXI. М.—Л., 1925, стр. 150.

Красота лица человеческого, одежды и другие украшения и утвари, приятность многообразных минералов и драгоценных камней, потом животных разного рода, наконец, все сияние благоприятного и прекрасного солнца, все, что оно в своем великолепии по расцветающим полям, в лесах и в морях производит, — все сие не достойно ли внимания нашего?»⁶² Единство поэтического и философского, научного восприятия бытия нашло яркое выражение в художественном творчестве великого мыслителя, в особенности в его философской поэзии, отразившей его представление о разнообразии и красочности мира, о гармонии мироздания.

Замечательны в этом отношении духовные оды Ломоносова: переложения псалмов, а также «Ода», выбранная из «Иова», «Вечернее размышление о божьем величии», «Утреннее размышление о божьем величии», о которых А. С. Пушкин сказал, что «они останутся вечными памятниками русской словесности»⁶³.

Важное значение для эстетических воззрений Ломоносова имело его представление о природе человека как совокупности физического и духовного начал, единства разума и страстей.

В «Кратком руководстве к красноречию», характеризую природу человека и отмечая черты, на которые должен обращать внимание ритор, Ломоносов подчеркивал необходимость понимания связи всех свойств и качеств человека. Художник должен знать нравы человеческие, «изведать чрез правоучение всю глубину сердец человеческих»⁶⁴.

Учение Ломоносова о значении эмоций, чувств, воображения в творчестве художника открывало перед искусством новые, более богатые возможности.

Значительное место в эстетике Ломоносова занимает вопрос об общественном назначении литературы и искусства. Горячий патриот, Ломоносов считал искусство важным средством прославления России, народа. Его цель — «отечества умножить славу и вяще укрепить державу». Всех русских художников он страстно призывает к «рачению и патриотическому усердию».

В работах «О нынешнем состоянии словесных наук в России», «Посвящении к «Риторике», в стихотворении «Разговор с Анакреонтом» и других Ломоносов отстаивает гражданское искусство, освещающее важные события в жизни народа, воспевающее народных героев. Он выдвигает ряд тем «для живописных кар-

⁶² М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 3. М.—Л., 1952, стр. 342—343.

⁶³ А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений, т. VII. М., 1958, стр. 29.

⁶⁴ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 7. М.—Л., 1952, стр. 167.

тин из истории российской», обращая главное внимание на героические события русской истории.

«Хоть нежности сердечной
В любви я не лишен,
Героев славой вечной
Я больше восхищен»⁶⁵, —

восклицает он в ответе Анакреонту, размышляя о социальной значимости различных направлений поэзии.

Основным в произведении искусства Ломоносов считал содержание. Но, требуя ясности замысла, он предупреждал писателей против погрешностей художественного выражения темы, недостатков мастерства. В целом ряде произведений он раскрывает огромные поэтические возможности слова, его эстетическую ценность, подчеркивает эстетическое значение благозвучия речи, ее выразительности.

Устанавливая типичную для эстетики классицизма иерархию жанров и указывая сферу их применения, Ломоносов объясняет их, исходя из того, что «материи, которые словом человеческим изображаются, различествуют по мере разной своей важности»⁶⁶.

Характеристика жанров, принципы изображения страстей и характеров у Ломоносова в основном укладываются в общую систему эстетики классицизма.

Ломоносов хорошо знал историю русской культуры, развивал ее традиции. Он внимательно изучал древнерусские рукописи, видя в них богатый материал для современного ему искусства. Так, при подготовке работы «Идеи для живописных картин из российской истории» Ломоносов в основу характеристики исторических лиц, событий кладет материал древнерусских произведений⁶⁷.

Ломоносов боролся за создание оригинальной русской литературы и искусства, отражающих особенности жизни, нравы, характер народа, его историю. Эстетика Ломоносова способствовала этому и явилась высшим достижением эстетической мысли России второй трети XVIII в.

Широкое развитие русский классицизм получил в творчестве и эстетических суждениях *Александра Петровича Сумарокова* (1717—1777).

Как и все представители классицизма, Сумароков выдвигал на первый план в теории и художественной практике воспита-

⁶⁵ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 8. М.—Л., 1959, стр. 762.

⁶⁶ М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 7, стр. 588.

⁶⁷ См. об этом статью Г. Моисеевой в журн. «Русская литература», 1962, № 1, стр. 191—194.

тельную роль литературы и искусства. Будучи идеологом дворянства, он отличался от Ломоносова более узкой, классовой постановкой этой общей проблемы: говоря о воспитании, он имел в виду воспитание дворян, «первых членов отечества». Просвещать дворян, учить их разуму и добродетели — цель поэзии Сумарокова. Но в пределах классовой идеологии он ставит многие острые вопросы социальной жизни того времени, смело бичует пороки дворянства.

В философских воззрениях Сумароков был в основном рационалистом с моментами сенсуализма; он хорошо знал Декарта, Локка, Эпикура, Руссо. Разум для Сумарокова — основа морали и красоты.

В эстетических воззрениях Сумарокова ценным является конкретная постановка вопроса о нравственно-воспитательной роли искусства. Он подчеркивал единство морали и политики. «Мораль без политики бесполезна, политика без морали бесславна... мораль и политика делают нас, по размеру просвещения разума и очищения сердец, полезными общему благу»⁶⁸. Морали Сумароков отводил роль блага личного, извечного, политике — блага общего, временного. Искусство, по его мнению, служит и морали и политике, ведет к добродетели, очищает сердце от пагубных страстей, разум — от невежества.

Как классицист Сумароков выступает за строгое познание разумных правил художниками, за служение вечно прекрасному. Цель творчества — возбуждать в людях «подражание великих дел, отвращение от пороков и всего того, чего человечество к исправлению требует»⁶⁹.

Самым важным жанром для достижения утверждаемого идеала Сумароков считал трагедию; он явился создателем русской трагедии и, будучи первым директором Русского петербургского театра, создал репертуар для светского театра, главным образом на темы из отечественной истории (например, трагедия «Дмитрий Самозванец»). Эстетические каноны классицизма в его трагедиях соблюдаются полностью. Комедии, эпиграммы, сатиры Сумарокова сыграли значительную роль в развитии сатирического направления в русском искусстве.

Сумароков одним из первых в русской эстетике поставил проблему вкуса, считая воспитание вкуса важной стороной воспитания благородного дворянства. Он различает вопрос об учении человека и его эстетическом воспитании. С его точки зре-

⁶⁸ А. П. Сумароков. Полное собрание всех сочинений в стихах и прозе, ч. X. М., 1787, стр. 133.

⁶⁹ А. П. Сумароков. Полное собрание всех сочинений в стихах и прозе, ч. II. М., 1787, стр. 261.

ния, ученый человек может быть плохо воспитан, не иметь художественного вкуса, а «не имея вкуса», «человек благороден никогда не будет»⁷⁰. Задача писателя поэтому заключается не только в том, чтобы воспитывать добродетель, но и в том, чтобы развивать вкус. Но как рационалист Сумароков считал, что вкус можно строго регламентировать разумом, вывести из понятий рассудка.

Большое место в эстетике Сумарокова занимают рассуждения о роли эмоций в искусстве.

В целом эстетические идеи Сумарокова были исторически прогрессивными и сыграли значительную роль в истории русской эстетической мысли и художественной критики.

Ведущее место в развитии общих вопросов эстетической теории в первой половине XVIII в. занимали работы, связанные с теорией литературного творчества, однако литературная сфера была главной, но не единственной в процессе формирования русской эстетической мысли.

⁷⁰ А. М. Сумароков. Полное собрание всех сочинений в стихах и прозе, ч. VI. М., 1787, стр. 244.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ НАРОДОВ СССР

С КОНЦА XVI ДО ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XVIII ВВ.

..

2

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

УКРАИНА

1

Философская и социологическая мысль в конце XVI и в XVII вв.

В период феодальной раздробленности Руси украинские земли были оторваны от других восточнославянских земель и стали объектом агрессии чужеземцев. Значительная часть Украины была подчинена Польше.

В XVII в. на Украине шел процесс укрепления феодально-крепостнических отношений. Большая часть земель находилась в руках польских и украинских магнатов. Крестьянство в массе своей было прикреплено к помещикам и лишено политических прав. Для усиления своих позиций католическое духовенство и польская шляхта выдвинули в 1596 г. идею унии православной и католической церквей на Украине с подчинением украинской церкви папе римскому.

Народные восстания, потрясавшие Украину в конце XVI и первой половине XVII в., под руководством Косинского, Наливайко, Тараса Федоровича, Сулимы и др., были направлены против феодально-крепостнического, национального и религиозного гнета польских захватчиков, а также против украинских феодалов, которые в союзе с польскими магнатами эксплуатировали трудящихся.

Народно-освободительная война 1648—1654 гг. под руководством Богдана Хмельницкого благодаря поддержке со стороны Русского государства и особенно со стороны широких народных масс России, выступивших против захватнических устремлений Речи Посполитой и Турции, окончилась победой украинского народа, его воссоединением с братским русским народом в едином государстве. Великий исторический акт воссоединения Украины с Россией явился поворотным пунктом во всей истории

украинского народа. Украинский народ начал складываться в нацию.

Поскольку Правобережье оставалось еще под гнетом Польши, проблема воссоединения украинского народа долгое время была одной из основных в общественно-политической и идейной жизни Украины. Она нашла своеобразное преломление в развитии общественной мысли украинского народа, выражаясь нередко в форме религиозной (антикатолической) полемики.

Борясь против засилия реакционной польско-католической идеологии и униатства, передовые украинские писатели стремились возродить на украинской почве культурные традиции Киевской Руси.

Стремление к воссоединению с Россией и установлению твердой централизованной власти находило свое выражение в воспевании и идеализации древнерусских князей.

Украинская философская и социологическая мысль развивалась в тесной связи с русской культурой. Значительное распространение на Украине имели такие замечательные памятники русской литературы и общественной мысли, как «Сказание о Мамаевом побоище», «Слово похвальное инока Фомы», «Хождение за три моря Афанасия Никитина», «Русские учительные сборники» и многие другие. Наряду с официальной русской литературой на Украину проникали идеи русских еретических движений, оказавшие влияние на некоторые украинские общественные круги.

Широкой поддержкой со стороны прогрессивных украинских деятелей, боровшихся против засилия на Украине польской шляхты и папизма, пользовалась деятельность Артемия — последователя Нила Сорского и ученика Максима Грека. Большое распространение на Украине нашли идеи Феодосия Косого. О влиянии идей Феодосия Косого на Литву (под которой разумелись в то время литовские, белорусские и часть украинских земель) свидетельствует Зиновий Отенский: «Поистине, как Магомет развратил своим учением Восток, Лютер — Запад, так Феодосий — Литву»¹.

Идейные связи русского и украинского народов особенно расширились в XVII в. Сочинения Полоцкого, Медведева, Крижанича и других довольно широко были распространены на Украине; в свою очередь книги киевских авторов-полемистов — Лазаря Барановича, Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, Сильвестра Косова — обсуждались в Москве.

Ведя ожесточенную идейную борьбу с польскими угнетателями, передовые люди Украины XVI—XVII вв. усваивали лучшие достижения польской культуры. Сочинения польских истори-

¹ Архив Юго-Западной России, т. IV, ч. I. Киев, 1914, стр. 129—130.

ков М. Рея, М. Бельского, С. Ожеховского, М. Кровицкого и других находят известное распространение и признание со стороны прогрессивных украинских мыслителей.

В конце XVI—первой половине XVII в. на Украине выдвинулась целая плеяда писателей-полемистов, посвятивших свое творчество борьбе за национальную независимость своей родины и религиозную самостоятельность украинского народа. К числу их относятся: Герасим Смотрицкий, Стефан Зизаний, Христофор Филалет (псевдоним Христофора Бронского), Мелетий Смотрицкий (в первый период своей деятельности), Захарий Копыстенский, Иван Вишневский, Иов Борецкий, Исайя Копинский, Михаил Андресла и др.

Одним из первых украинских полемистов был ректор Острожской школы *Герасим Смотрицкий* (ум. в 1594 г.). В своем произведении «Ключ царства небесного», изданном в 1587 г., он выразил свое сочувственное отношение к «бедным и убогим», к угнетенному украинскому крестьянству, которое «в поте лица должно есть хлеб свой и того же труда и пота должно делить и давать пану все, что ему прикажут»². Герасим Смотрицкий стремился укрепить чувство патриотизма в украинском народе, призывал бороться против наступления иезуитов.

Крупным событием в идейной борьбе конца XVI в. как для украинского, так и для белорусского и литовского народов был выход в свет книги *Христофора Филалета* «Апокрисис албо отповедь на книжки о соборе Берестейском именем людей старожитной релен греческой» (1598). Книга явилась отражением идеологии средних слоев тогдашнего украинского общества — городского населения и в определенной степени казаков и свободных крестьян. Автор остро критикует Ватикан за его стремление подчинить и эксплуатировать восточнославянские народы. Христофор Филалет разоблачает эксплуататорскую сущность католического духовенства, представители которого «десятины ... силой отбирают, не обращая никакого внимания на убогих людей, подчас умирающих от недостатков с голода»³. Выступая против религиозного угнетения украинского народа, он по существу призывает бороться против национального гнета. «Людьми, а не скотами являемся, а с божьей милости, людьми свободными, и тот, кто надеется действовать с помощью силы и принуждения, тот пустое дело затевает»⁴⁻⁵.

² Архив Юго-Западной России, т. VII, ч. I. Киев, 1914, стр. 253.

³ Памятники полемической литературы в Западной Руси, т. II. СПб., 1883, стр. 1718.

⁴⁻⁵ Там же, стр. 1796—1798.

Выдающийся украинский писатель *Иван Вишенский* (род. между 1545—1550 гг., ум. ок. 1620 г.) выступил не только против национального и религиозного гнета, которому подвергался украинский народ в Речи Посполитой, но и против социального угнетения трудящихся светскими и духовными феодалами. В своих произведениях он выразил интересы угнетенного украинского народа, «убогой Руси». Иван Вишенский, родом из Судовой Вишни, местечка, расположенного между Львовом и Перемышлем, в конце XVI в. принял монашество в Афоне. В начале XVII в. (приблизительно в 1605 г.) он на короткий срок (около двух лет) приезжает на Украину, затем возвращается снова на Афон.

Основные произведения Ивана Вишенского: «Книжка», «Краткословный ответ Петру Скарге» (ок. 1600—1601 гг.), «Послание Домникии» (1605), «Зачапка мудрого латынника с глупым русином» (1608 или 1609 г.), «Позорище мысленное» (1615—1616), были популярны не только на Украине, но и в России.

Иван Вишенский подверг критике феодально-крепостнические порядки в панской Польше как основанные на неравенстве и угнетении украинского народа. Выступая в защиту поруганного простолудина, он проводит идею природного равенства всех людей, независимо от их происхождения и положения: «Як же ся вы духовными, а не только духовными, але и верными звати можете, — пишет он, обращаясь к священнослужителям, — коли брата своего, во единой купели крещения — верою и от единое матери — благодати ровно з собою породившагося, подлейшими от себе чините, уничижаєте и ни за што быти вмяняєте, хлопаєте, кожемякаєте, седелниками, швецами на поругание прозываете? Добре, нехай будет хлоп, кожемяка, седелник и швец, але воспомянете, як брат вам ровный во всем есть...»⁶ Идею равенства Иван Вишенский распространял на королей и царей, которые «только властью сородство люское превосходят, а плотию и кровию, и смертию всем равны суть»⁷.

Вишенский дал острую критику пороков существовавшего в его время общественного строя. Иван Вишенский не сделал вывода о необходимости активной борьбы за его изменение. Он считал, что справедливость может восторжествовать лишь в будущем идеальном обществе, которое будет устроено по образцу евангельского «царства божия». В этом обществе все люди будут равны, не будет частной собственности, или люди будут иметь «малую» собственность, т. е. жить в «нищете».

⁶ Иван Вишенский. Сочинения. М.—Л., 1955, стр. 239.

⁷ Иван Вишенский. Твори. Кисв. 1959, стр. 243.

Путем к достижению такого общества, по мнению Ивана Вишенского, является религиозно-нравственное самосовершенствование людей, соблюдение церковных заповедей, «иноческое житье».

В произведениях Ивана Вишенского встречаются ссылки на Аристотеля, Платона и других мыслителей. Однако он отрицал философию как учение, подрывающее основы религии, противопоставляя философскому учению Аристотеля, Платона «апостольские науки». Взаимоотношение души и тела он представляет себе по «апостольскому» учению, высказывая сожаление, что нередко дух зависит от человеческого тела⁸.

Действенными органами борьбы против гнета иноземных феодалов, против католицизма и унии были украинские церковные братства, возникшие еще в середине XV в. и особенно распространившиеся в XVI—XVII вв. В основном в братства входили посадские люди — купцы, ремесленники, горожане (мещане), мелкие шляхтичи, духовенство. Светская часть в братствах обычно преобладала над духовенством. Братства сыграли положительную роль в развитии просвещения на Украине, создании типографий, школ, учебников, в распространении полемических антиуниатских произведений.

Одним из первых борцов за просвещение на Украине был *Василий (Константин) Константинович Острожский* (1526—1608). Не восставая против общественных порядков современной ему Польши, Острожский вел борьбу против политики колонизации украинского населения. Он считал, что для успешной борьбы против национального и религиозного гнета необходимо широкое распространение просвещения. В 1572 г. Острожский основал начальную школу в Турове, в 1577 г. — во Владимире-Волынском, в конце 70-х годов — школы в Остроге и Луцке. Самой значительной была школа в Остроге, которую Острожский пытался превратить в академию. Это была первая на Украине греко-славянская школа для преподавания «вольных наук» — грамматики, риторики, диалектики, арифметики, геометрии, музыки, астрономии. В братских школах изучали славянский и греческий языки, не признаваемые католическим миром, а также латинский и польский. Для удовлетворения нужд обучения в 1596 г. была издана «Грамматика Славянска совершенного искусства осми частей слова и иных нуждных» Лаврентия Зизания, в 1619 г. — «Грамматика Словенская» Мелетия Смотрицкого.

Выдающимся событием в культурной жизни Украины было создание в 1632 г. первого высшего учебного заведения на Украине и в России — Киевской братской коллегии. Коллегия

⁸ См. там же, стр. 73.

образовалась на основе слияния лаврской школы и школы Киевского богоявленского братства. По имени «фундатора» ее, киевского митрополита Петра Могилы, она официально называлась «Киево-Могилянский коллегиум».

В 1701 г. Киево-Могилянский коллегиум был преобразован в Академию. В курс философских дисциплин входили: логика, физика, метафизика. Преподавание всех предметов велось по схоластическим образцам Запада.

Наиболее видными деятелями коллегиума в XVII в. были Иосиф Кононович-Горбацкий, Иннокентий Гизель и Иоасаф Кроковский, читавшие в разное время курсы философии.

В основе этих курсов лежала средневековая схоластическая философия. Непререкаемым авторитетом считался Аристотель в его богословско-схоластическом истолковании.

Логика в Киево-Могилянском коллегиуме читалась в виде двух курсов. Первый элементарный курс логики обычно назывался диалектикой, второй, представлявший собой расширенное изложение аристотелевской логики, — рациональной философией. Центральными проблемами логики были «три действия мысли»: понятие, суждение, заключение. В курсах логики проявились все основные особенности так называемой новой логики, начало которой положил схоласт XIII в. Петр Испанец седьмой главой («О свойствах терминов») своего учебника «Логические трактаты». В первом разделе логики, посвященном понятию, излагался вопрос о свойствах терминов, в духе Петра Испанца, далее — учение Аристотеля о категориях по его трактату «О категориях». Большое внимание уделялось вопросу об универсалиях и их видах. В этом очень важном для схоластической философии вопросе преподаватели коллегиума обычно следовали за номиналистами Скотом и Оккамом и становились в оппозицию к идеалистическому «реализму» Фомы Аквинского. Второй раздел логики, посвященный суждению, излагался очень близко к тексту аристотелевского трактата «О суждении». Третий раздел рассматривал вопрос о силлогизмах и его фигурах.

Преподавание физики в Киево-Могилянском коллегиуме значительно отставало от своего времени и основывалось на натурфилософских взглядах средневекового аристотелизма. Сама структура курса воспроизводила «физику» Аристотеля. Изложение начиналось с аристотелевской критики взглядов древнегреческих материалистов на материю как единое начало природы. Вслед за Аристотелем киевские философы считали, что природа материальна, но она имеет не одно, а несколько начал: инертную материю с ее четырьмя стихиями; форму, являющуюся творческим, актуальным началом; производящую, причину; конечную причину, или цель, восходящую к «первому

двигателю». Затем излагались аристотелевские взгляды на движение, пространство и время и, наконец, рассматривался вопрос о «перводвигателе», т. е. вопрос о боге и божественном начале всего существующего.

Космологические взгляды излагались по произведениям Аристотеля «О небе», «О происхождении и разрушении» и «О метеорах». В Киевском коллегиуме подвергались резкой критике естественнонаучные достижения, особенно открытия Галилея, Коперника, Кеплера. Только в начале XVIII в. Феофан Прокопович стал в своих курсах излагать гелиоцентрическую систему Коперника и другие естественнонаучные идеи.

Киевские профессора стремились соединить натурфилософские идеи с библейскими текстами. Так, например, Стефан Яворский вводит в аристотелевскую натурфилософию идею творения. Несмотря на очевидное противоречие аристотелевской космологии с библейским мифом о сотворении мира за шесть дней, киевские философы объясняли возникновение мира по «Шестодневу» Василия Великого.

Киево-Могилянский коллегиум как первое высшее учебное заведение сыграл положительную роль в развитии просвещения и философской мысли на Украине. Знакомство с философией античного мира, хотя и в средневековом ее истолковании, с борьбой основных направлений в средневековой философии прививало слушателям философскую культуру, создавая предпосылки для самостоятельных философских выводов.

Один из первых курсов философии в Киево-Могилянском коллегиуме был прочитан *Иосифом Кононовичем-Горбацьким* (в 1639—1642 гг.), который исходил из учения Аристотеля в его схоластической обработке. Существенной чертой всех его философских построений является теологизм. Но И. Кононович-Горбацкий придерживался номиналистического толкования аристотелевского учения, решительно отвергал средневековый томизм.

Признавая существование бога как единой субстанции, как творца природы, И. Кононович-Горбацкий вместе с тем выдвигает положение о двух истинах — богословской и философской. Бог является предметом изучения теологии. Философия, физика и другие науки изучают реальные вещи. Эта прогрессивная для своего времени теория вела к отделению разума от веры, философии от богословия.

Номинализм И. Кононовича-Горбацкого проявился в его отношении к вопросу об общих понятиях — универсалиях. В духе оккамистской школы он заявляет о вторичности универсалий по отношению к реальным вещам, рассматривает универсалии как результат деятельности разума.

Составной частью философских воззрений И. Кононовича-Горбацкого является аристотелевское учение о материи и форме. Так, человек, согласно его взглядам, состоит из материи и формы, из тела и разумной души. «Разумная душа — истинная форма, — пишет он, — образующая вместе с материей человека, форма же не должна создаваться отдельно будто самостоятельно, следовательно, души не созданы от начала мира»⁹.

В решении вопросов о познании мира И. Кононович-Горбацкий исходил из того, что природа в целом, как и отдельные материальные вещи, существует двояким образом: «Во-первых, в себе, хотя бы ее не воспринимал ни один интеллект и, во-вторых, в понятии души, поскольку она (природа. — *Ред.*) воспринимается тем или иным способом»¹⁰. Он утверждал, что человек посредством интеллекта может познать природу. В его теории познания намечены некоторые положения, близкие сенсуализму. Поскольку существуют отдельные вещи, то познание начинается с чувственного восприятия мира. Кононович-Горбацкий неоднократно повторяет как аксиому известное положение, что нет ничего в разуме, чего не было бы раньше в чувстве. Общие понятия образуются на основе данных, полученных через ощущение «абстрагирующим познанием». Критикуя учение о врожденности знаний, он считал, что пути для достижения истины умозрительные, формально-логические.

Значительную роль в развитии просвещения на Украине сыграл убежденный сторонник воссоединения Украины с Россией Лазарь Баранович (1620—1693), «от юности возлюбивший книги»¹¹, получивший образование в братской школе и в Киево-Могилянском коллегиуме. С 1642 г. он там же начал преподавать риторику, логику, философию. С 1650 по 1656 г. был ректором коллегиума.

Лазарь Баранович уделял большое внимание созданию братских школ, типографий, изданию полемической литературы. Он стремился доказать, «что и в непросвещенной, как говорят, России есть свой разум», что просвещение должно развиваться на национальной основе. Он высоко ценил родную украинскую речь, «огненный теплый российский наш язык»¹².

Будучи одним из выдающихся полемистов XVII в., Баранович выступил против унии и католицизма как идеологического оружия польско-шляхетской агрессии. В 1678 г. вышла его

⁹ Цит. по кн.: Ученые записки Института философии АН УССР, т. VII. Киев, 1961, стр. 37 (на укр. яз.).

¹⁰ Очерки по истории отечественной психологии XVII—XVIII вв. Киев, 1952, стр. 15 (на укр. яз.).

¹¹ Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865, стр. 124.

¹² Там же, стр. 40.

книга «Новая мера старой веры» (написанная в ответ на книгу иезуита Павла Боймы «Старая вера», 1668 г.), в которой он отстаивал национальную и религиозную самостоятельность Украины. Вместе с тем Лазарь Баранович высоко ценил науку и светскую культуру польского народа. Он стремился к установлению равноправных отношений между польским и украинским народами, призывая к единению «брата восточного» «с братом западным». Большое место в его творчестве занимает идея дружеского единения всего славянского мира во главе с Россией для борьбы против султанской Турции и ее вассала — Крымского ханства. Он верил в великое будущее русского и украинского народов, в их несокрушимую мощь и прогрессивное развитие. «Пускай себе завистники терзаются, а я вижу, что Россия подвигается вперед»¹³, — писал он. Лазарь Баранович — сторонник существовавших тогда феодальных отношений, и если он и выступал за смягчение феодального гнета, то лишь для того, чтобы избежать народных волнений.

Лазарь Баранович подчинял философию религии и, чтобы утвердить веру, отвергал философию как самостоятельную науку. По его мнению, философия может быть только предметом занятий в школе, священное же писание имеет непреходящее значение для всего общества и для каждого человека в отдельности.

Важнейшим понятием философии, согласно Барановичу, является «субстанция». Он различает первую (духовную) и вторую (телесную) субстанции. Признание двух субстанций является отголоском философии Аристотеля. Однако Л. Баранович истолковывает Аристотеля в средневековом духе. Он говорит о первичном и определяющем значении духовной субстанции.

В человеке Баранович также усматривает две субстанции — духовную и телесную, которые находятся в противоречии: «Плоть бо похотствует на дух, дух же на плоть, сия же друг другу противятся»¹⁴.

Разум и воля, утверждал Баранович, даны человеку богом. Они должны быть направлены не на познание мира, а на познание воли и заповедей бога. Разуму и воле, силам «души нашей» подчинены пять «телесных чувств». Положение о том, что разум связан с чувствами, ощущениями, Баранович не истолковывает в сенсуалистическом духе. Путь к познанию бога лежит через познание самого себя, через веру и мистическое созерцание. В отличие от «естественных» душевных и телесных сил вера является «вышестественным» даром, «свыше данной добродетели».

¹³ ЦГИА УССР, ф. 739, оп. 1, ед. хр. 49, л. 40.

¹⁴ Меч духовный, 1666. ЦГИА УССР, ф. 739, оп. 1, ед. хр. 21, л. 150.

телью». Рассуждения Л. Барановича о мироздании также проникнуты теологизмом. Лишь изредка у него встречаются верные наблюдения, вроде того, что «луна... взымает свою светлость от солнца»¹⁵.

Хотя в философии Л. Баранович придерживался средневековых представлений о мире, однако его культурно-просветительная деятельность и особенно борьба за воссоединение украинского и русского народов имели, несомненно, исторически прогрессивное значение.

Схоластическая философская традиция была продолжена на Украине известным полемистом *Иоанниием Галытовским* (год рождения неизвестен — ум. в 1688 г.). Он был преподавателем, а в 1657—1669 гг. ректором Киево-Могилянского колледжума.

В своих полемических книгах: «Беседа Белоцерковская» (1676)¹⁶, «Старый костел» (1678), «Фундаменты...» (1689), которые были одними из лучших антикатолических и антиуниатских произведений на Украине того времени, Галытовский выступил против польско-католической экспансии, за национальную свободу украинского народа и его воссоединение с русским народом в едином государстве. Вместе с тем он отстаивал идею объединения и братскую взаимопомощь славян для борьбы с турецкими захватчиками.

И. Галытовский был защитником современного ему феодального социального устройства. Он видел социальное неравенство в обществе, говорил, что в нем есть «богатый и бедный, великий и малый, свободный и раб»¹⁷, но такое положение вещей считал естественным и справедливым. Более того, он осуждал всякое проявление социального протеста крестьян, направленного против крепостничества и эксплуатации, считал его великим грехом.

В решении философских вопросов И. Галытовский — типичный представитель господствовавшего в Киево-Могилянском колледжуме схоластического направления. Его отношение к природе, человеку и обществу было теологическим. Галытовский считал, что бог порождает все многообразие мира, составляет внутреннее содержание всего сущего.

Человек, по Галытовскому, состоит из двух частей — тела и души, между которыми существует тесная, органическая связь.

¹⁵ Меч духовный, 1666. ЦГИА УССР, ф. 739, оп. 1, ед. хр. 21, л. 133.

¹⁶ Первое издание «Беседы Белоцерковской» вышло на польском языке в 1676 г., но вскоре книга была опубликована и в русском переводе.

¹⁷ Мессия праведный, Иисус Христос, сын божий. Киев, 1887, стр. 133.

Если тело состоит из материальной субстанции, то душа разумна, невидима и бессмертна; она составляет сущность человека, признавая все его тело. Душа соединяет человека с богом.

В рассуждениях Галытовского о душе и теле заметно влияние Аристотеля. Отношение тела и души Галытовский рассматривает как отношение пассивной материи и активной формы. Аристотелевское учение о форме и материи использовалось Галытовским и при объяснении других явлений природы. Он писал, например, что «в каждом образе едином есть материя и форма, которые действительно разнятся, и не может одно быть без другого, и материя без формы и форма без материи»¹⁸.

Галытовский понимал, что естественные явления нельзя объяснить, исходя из принципов теологии. Поэтому он стремился, хотя и нерешительно, отделить философию от теологии, разум от веры, чтобы разграничить сферы их действия.

Признавая явления, происходящие сверхнатуральным образом («способом неприрожденным»), Галытовский доказывал, что ими должна заниматься теология. «Философия, — указывает Галытовский, — такие речи трактует, которые натуралитере, способом прирожденным даются»¹⁹.

Для доказательства тех или иных положений Галытовский в ряде случаев обращался к опыту, к естественным наукам — математике, астрономии, зоологии. Его естественнонаучные представления были порой примитивны. Но он дал правильное объяснение солнечного и лунного затмений: «Гды новый месяц есть, на той час сближается до солнца, и под солнце подходит и недопускает до нас промений солнечных, для того солнце тмится»²⁰. Правильно, хотя и упрощенно, объясняет Галытовский происхождение грозы, дождя и ветра.

Заметную роль в идейной жизни Украины, в распространении просвещения сыграл *Иннокентий Гизель* (1600—1683) — писатель, историк, политический и церковный деятель.

После окончания Киево-Могилянского коллегиума в 1642 г. Гизель уехал за границу для продолжения образования. Возвратясь из-за границы, он становится преподавателем, затем ректором Киево-Могилянского коллегиума. В 1656 г. И. Гизель стал архимандритом Киево-Печерской Лавры. Под его руководством находилась самая крупная на Украине типография Печерской Лавры, где печатались произведения Л. Барановича, И. Галытовского, А. Радзивиловского и других украинских писа-

¹⁸ Мессии правдивому Иисусу Христу, сыну божиию едино божество, и господство, и царство. Киев, 1669, стр. 209.

¹⁹ Там же, стр. 228.

²⁰ Там же, стр. 186.

телей. В Лавре И. Гизель собрал крупнейшую на Украине библиотеку. Под наблюдением И. Гизеля был дважды (в 1661 и 1678 гг.) издан «Печерский Патерик» и ряд других древних летописей.

Гизель как общественный деятель боролся за укрепление политических, экономических и культурных связей Украины с Россией. В полемической книге «Мир с богом человеку» (первое издание вышло в 1669 г., второе — в 1671 г. с посвящением царю Алексею Михайловичу) Гизель отстаивал независимость украинского народа, разоблачал экспансионистские устремления польской шляхты.

Философские вопросы Гизель решал в схоластико-богословском духе, что особенно проявилось в «Полном курсе философии», который он читал в 1645—1647 гг. в Киево-Могилянской коллегии²¹. Этот курс состоял из так называемой малой и большой логики, раздела «Философские аксиомы» и «физики». В «Полном курсе философии» Гизель опирался на работы Аристотеля в их оккамистской обработке. Вслед за Аристотелем Гизель признает, что предметом физики являются природные тела, что «природа состоит только из того, что никогда не уничтожимо, потому что состоит из начал или элементов противоположных»²². Но это положение он истолковывает в средневековом духе.

Разделяя аристотелевское учение о потенциальном и актуальном бытии, о материи и форме, он утверждает, что естественные тела приобретают реальное существование лишь тогда, когда пассивная материя получает определенность благодаря воздействию активной формы. Естественные вещи не могут возникнуть из «ничего», но их бог творит из «лишенности», т. е. материи, лишенной всяких свойств, всякой определенности.

В понимании Гизеля философия по сравнению с богословием играет вспомогательную и подчиненную роль. Во вступлении к трактату «О восьми книгах физики Аристотеля» он говорит о задаче философии как «отыскании истины», которая позволит теснее сблизиться с богом. «Метафизический трактат» Гизеля посвящен теологическим вопросам, как, например, о безграничности и совершенстве бога и т. п.

В книге «Мир с богом человеку» Гизель значительное внимание уделяет вопросам морали. Несмотря на то что Гизель был сторонником христианской морали, в его книге нашли отражение идеи раннего гуманизма. В его интересных рассуждениях

²¹ См. Гос. публ. библ-ка УССР (ГПБ), Отдел рукоп., Мак., стр. 128.

²² Там же, стр. 341.

о грехах «по нужде» содержится оправдание людей, совершающих под страхом голодной смерти «взятие и удержание вещей чуждых». По убеждению Гизеля, при крайней нищете перестает существовать право собственности. «Нужда освобождает от греха в делах смертных сих: в неправедном взятии и удержании вещей чуждых, еже бывает в последней нищете, ея же ради не могли бы кто отнюдь живота соблюсти, аще бы чуждаго у себе не имел и тем себя не живил. Понеже в последней нужде вся суть обща...»²³

Эти рассуждения, однако, не говорят еще о том, что Гизель был выразителем интересов угнетенного крестьянства, хотя он и стремился к смягчению феодально-крепостнического гнета, сочувственно относился к беднякам.

По мнению Гизеля, люди тяжелого физического труда — крестьяне и ремесленники — должны быть освобождены от поста. Это положение свидетельствует о том, что Гизель не был слепым фанатиком церковных заповедей. Ему были присущи элементы рационализма. Если какие-либо «человеческие установления», т. е. правила морали и обычаи, противоречат разуму, человек, заявлял он, должен слушаться своего разума. Вместе с тем он критикует «грехи» духовенства, судей, чиновников, купцов и т. д. Государственные правители «грешат», когда облагают народ большой данью с корыстной целью, препятствуют свободе торговли, присваивают имущество церковное, больничное, сиротское и т. д. Царские советники грешат, когда не заботятся о безопасности родины, расхищают общественное добро, нарушают народные вольности и т. д. Перечисление этих грехов является по существу своеобразной критикой пороков современного Гизелю общества.

Большое значение для характеристики украинской социологической мысли второй половины XVII в. имеют исторические работы: «Синописис или краткое собрание от разных летописцев о начале славяно-российского народа» (1674)²⁴ и казацкие летописи. Авторство «Синописиса» не установлено. На заглавном листе первого издания указано, что издание его осуществляется «по благословлению архимандрита Киево-Печерской Лавры Иннокентия Гизеля». В 1678 г. «Синописис» был переиздан в Москве.

²³ Цит. по журн.: Киевская старина, т. X. Киев, 1884 (сентябрь—декабрь), стр. 212.

²⁴ «Синописис» выдержал 25 изданий, в том числе три в XIX в. Он был переведен на греческий, затем по приказу Петра — на латинский языки. «Синописис» оказал определенное влияние на русских историков XVIII в. — Татищева, Щербатова и др.

«Синописис» был одним из первых печатных пособий по отечественной истории в нашей стране; создание его было шагом вперед в развитии русской и украинской исторической науки.

До «Краткого российского летописца» М. В. Ломоносова «Синописис» был самой популярной книгой по истории в России. Его появление было подготовлено целым рядом значительных для своего времени исторических русских и украинских работ — «Новым летописцем», «Временником» Ивана Тимофеева, «Сказаниями» Авраамия Палицына, различными редакциями «Хронографа», «Львовско-русской летописью», «Хроникой» Феодосия Сафроневича и др. На автора «Синописиса» известное влияние оказали сочинения польских историков, прежде всего Стрыйковского, Рея, Бельского. Автор «Синописиса» сделана попытка освободиться от теологических пут и представить живую картину подлинной истории, дать оценку прошлым историческим событиям, продолжавшим волновать общество и в XVII в.

Изложение всего материала в «Синописисе» подчинено двум основным политическим задачам: доказательству единства происхождения русского и украинского народов и обоснованию необходимости непримиримой борьбы с тогдашними внешними врагами Русского государства — турками и татарами. Воссоединение Украины с Россией автор расценивает как великий исторический акт, благодаря которому началось возрождение украинского народа, он «яко орляя юность нача обновлятися».

К «Синописису» примыкают письменные документы того времени, казачьи летописи конца XVII—начала XVIII столетия: «Летопись Самовидца» (*Роман Ракушка-Романовский*), «Летопись» Грабянки, «Летопись» Самойло Величко. Авторы летописей стремятся не только изложить исторические события, но и дать свою интерпретацию, обосновать посредством анализа подлинных фактов неизбежность и справедливость освободительной борьбы украинского народа.

Причины войны 1648—1654 гг. под руководством Богдана Хмельницкого они усматривают в социальном, национальном и религиозном угнетении украинского народа со стороны польских панов: «Початок и причина войны Хмельницкого, — говорится в «Летописи Самовидца», — есть едино от яхов на православие гонение и казакам отягощение»²⁵. Эту мысль разделяют в своих летописях и Грабянка и Самуил Величко.

Летописцы решительно поддерживают воссоединение Украины с Россией. Описывая Переяславскую Раду, автор «Летописи Самовидца» указывает: «По всей Украине увесь народ з охотою

²⁵ Летопись Самовидца по новооткрытым спискам, издана Киевской временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1873, стр. 3.

тое учинил... и немалая радость межи народом стала»²⁶. Вместе с тем летописцы отстаивали автономию Украины, право на самоуправление и свободное от национальных притеснений развитие.

Во второй половине XVII в. в развитии культуры демократических слоев украинского народа возросла роль странствующих учителей, кобзарей и лирников. Видное место в развитии общественной мысли Украины в конце XVII—начале XVIII в. принадлежит стихотворцу *Климентию Зинovieву*, который в своих произведениях отразил интересы народных низов, их протест против социального угнетения и неравенства. Он осуждал социальное разделение современного ему общества, говорил о богатстве и роскоши господствующих слоев и нищете бедняков — крестьян и ремесленников.

Демократизм Климентия нашел свое выражение в ряде стихотворений, посвященных жизни и труду простых людей. «Тыж сам, господи, видишь їх страдания: храни їх прото строгого карання»²⁷, — пишет он о крестьянах-жнецах. Климентий проявил себя как человек, сочувствующий тяжелой жизни народа. Поэт писал о непосильном труде «ремісників славных», «чесных труджателей», которые не «кохаються в сну», показал их материальную нищету, когда часто «жони таких в домах хліба з дітьми не мають»²⁸.

Протестуя против этой несправедливости, Климентий утверждает мысль о равенстве всех людей от природы, равенстве их перед богом, мечтает о создании общества на основе этого принципа.

* * * * *

Развитие философской и общественно-политической мысли на Украине в XVII в. происходило в условиях господства религиозного мировоззрения. В религиозной полемике находила своеобразное отражение борьба украинского народа против феодально-крепостнических порядков, против национального и религиозного притеснения со стороны шляхетско-магнатской Польши, за воссоединение Украины с Россией. Господствовавший в философии схоластический аристотелизм сыграл определенную положительную роль. Но схоластическая философия не могла дать ответа на насущные вопросы общественной жизни и научного знания. Объективной потребностью времени становится освобождение мысли от теологических пут. И в Киево-Моги-

²⁶ Там же, стр. 36.

²⁷ Журн. «Основа». СПб., 1861, ливарь, стр. 196.

²⁸ Там же, стр. 216.

лянском коллегиуме, особенно к концу XVII в., намечается тенденция к «обмирщению» философии, отделению ее от богословия. Эта тенденция нашла свое выражение в теории двух истин, в отдельных, хотя и не всегда четко сформулированных, стихийно-материалистических положениях.

2

Философская и социологическая мысль в XVIII в.

Указом 3 мая 1783 г. Екатерина II оформила давно сложившееся крепостное право на левобережной Украине, запретив крестьянам переход от одного помещика к другому. В 1796 г. право перехода было уничтожено и на юге Украины. В то же время «Жалованная грамота» 1785 г. предоставила украинской казацкой старшине и помещикам права и привилегии русского дворянства и тем самым уравнила их с ним в сословном и политическом отношении.

Приобщение Украины к общероссийскому рынку, развитие товарно-денежных отношений вызвали усиление эксплуатации народа, увеличение барщинных отработок, податей, денежных оброков, усиление ростовщичества.

На этой почве обострялась классовая борьба, возникали локальные, но длительные восстания крепостных крестьян и рядовых казаков в Клиштинцах (1761—1774), Турбаях (1789—1794) и других районах.

На Правобережье положение украинских народных масс, находившихся под гнетом польских магнатов, было особенно тяжелым. Социальная кабала переплеталась с национальным гнетом, преследованием украинской культуры, языка, веры, обычаев. Поэтому крестьянское антикрепостническое и национально-освободительное движение на Правобережной Украине приняло наиболее острые формы и бурный характер. Народные массы боролись за слияние всех украинских земель и воссоединение их в едином Российском государстве. Крестьянские выступления вылились в широкие гайдамацкие восстания 30-х, 50-х и 60-х годов и достигли высшего подъема в 1768 г. во всенародном восстании под руководством Железняка и Гонты, которое вошло в историю под названием «колиивщина».

Напуганные размахом крестьянского революционного движения господствующие классы России, Польши и Украины объединили свои усилия для его разгрома. Через несколько лет в России разразилась крестьянская война (1773—1775), возглавлявшаяся Емельяном Пугачевым. В ней принимали участие, наряду с другими народами России, украинское крепостное крестьянство и казачество.

В идейной жизни Украины первой половины XVIII в. Киево-Могилянская академия продолжала еще играть довольно крупную роль. Но господствовавшая там философия носила схоластический характер и поэтому не могла получить широкого распространения, она не отвечала насущным запросам развития общественной жизни, культуры и науки. В то же время на Украину из России все в большей степени проникали передовые философские и естественнонаучные идеи, особенно идеи, развивавшиеся под могучим влиянием великих открытий разностороннего гения М. В. Ломоносова.

В середине XVIII в. Синод официально отменил чтение курса философии в Киево-Могилянской академии по Аристотелю и предложил вести этот курс по лейбнице-вольфианской системе. Официальным пособием по философии в Киевской академии стали учебники Баумейстера и частично Винклера. Но и идеалистическая философия Лейбница и Вольфа не отвечала запросам времени. Поэтому уже в середине XVIII столетия Киевская академия утратила свое бывшее значение и превратилась в обычное высшее духовное учебное заведение. Все более возрастало значение деятельности прогрессивных представителей украинской философской и общественно-политической мысли, которые в своих идейных поисках отразили нужды и интересы народа.

Выразителем крестьянского протеста и назревших потребностей общества, глашатаем новых веяний в философии и социологии на Украине во второй половине XVIII в. был выдающийся оригинальный мыслитель, поэт и просветитель Г. С. Сковорода.

Григорий Саввич Сковорода (1722—1794), выходец из среды рядового малоземельного казачества, получил образование в Киево-Могилянской академии, там он изучил древнегреческий, латинский, древнееврейский, немецкий и польский языки, философию и литературу. Он хорошо знал Аристотеля и Эпикура, проявлял интерес к философии Платона, хотя ко многим его положениям относился отрицательно.

В 1750 г. Сковорода в составе посольской миссии поехал в Венгрию. Стремясь познакомиться с культурными центрами за границей, он обошел пешком Венгрию, Австрию и частично Германию, слушал лекции ученых, знакомился с памятниками культуры. По возвращению на родину в 1753 г. Сковорода стал учителем поэтики в Переяславской духовной семинарии. Он стремился перестроить преподавание поэтики на основе тонической системы Ломоносова, считая силлабическое стихосложение чуждым русскому языку.

Свои взгляды Сковорода изложил в работе «Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной». Выступление против давно сложившихся норм церковной поэтики послужило

причиной его увольнения из семинарии. Сковорода несколько лет был домашним учителем, затем с 1759 по 1766 г. преподавателем поэтики, древних языков и правил благонравия в Харьковском коллегиуме. Но критическое отношение к Библии и религии, выраженное Сковородой в его руководстве «Начальная дверь ко христианскому добронравию», написанном для «молодого шляхтанове Харьковской губернии», шло вразрез с господствовавшими взглядами церковников. Сковорода вынужден был оставить Харьковский коллегиум. С 1766 г. вплоть до последних дней Сковорода вел образ жизни странствующего философа. Это был наиболее плодотворный период его деятельности. За это время им был написан ряд философских работ.

Сочинения Сковороды широко распространялись при жизни мыслителя в авторских рукописях и многочисленных списках на Украине и в России, а некоторые произведения дошли до Румынии, Болгарии и Польши.

Сковорода один из первых в истории украинской философской и социологической мысли подверг всесторонней критике пороки феодально-крепостнического общества, паразитизм и тунеядство светской и духовной знати, смело и резко выступил против мертвой схоластики и религиозного догматизма. Он посвятил свою жизнь и деятельность благородному делу служения народу.

Взгляды Сковороды формировались под воздействием прогрессивной украинской и русской культуры. На него оказали влияние такие мыслители, как Иван Вишневский, а из непосредственных предшественников и современников — Феофан Прокопович и Георгий Конисский. Очевидно, Сковорода испытал влияние идей великого русского ученого М. В. Ломоносова.

Философские воззрения Сковороды противоречивы. Основной вопрос философии в конечном счете он решал идеалистически. Но наряду с этим в его взглядах имелась стихийно-материалистическая тенденция, выраженная в пантеистической форме. Однако стать окончательно на материалистические позиции он все же не смог. Противоречивость воззрений Сковороды выразилась в его дуалистической теории «трех миров» и «двух натур» и определенных пантеистических положениях.

Всю окружающую действительность он рассматривал как три взаимно связанных мира: «Макрокосм» — это природа, или «мир обительный»; «микрокосм» — это человек и общество; и, наконец, третий мир — это «мир символов», или Библия.

Космологические взгляды Сковороды основывались на естественнонаучных достижениях того времени. Вслед за Прокоповичем, Кантемиром и Ломоносовым Сковорода принял учение Коперника, признавал бесконечное число миров. Начиная с пер-

вой работы («Две проповеди», 1766), он почти во всех философских произведениях ссылался на «коперникианские миры» и «коперникианскую систему»²⁹.

В противовес библейским легендам о сотворении мира, он пришел к утверждению: «Materia aeterna» (материя вечна)³⁰. Все предметы природы временны, преходящи, они возникают и исчезают, но природа в целом, весь «обительный мир» бессмертен, и бессмертность его воплощается в вечном потоке преходящих явлений. Сковорода высказал диалектические мысли: мир, природа бесконечны не только в различных проявлениях, но и в неограниченных возможностях превращения материи: «Если же мне скажешь, что внешний мир сей в каких-то местах и временах кончится, имея положенный себе предел, и я скажу, что кончится, сиречь начинается. Видишь, что одного места граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда ж зачинается цыплинок, когда портится яйцо»³¹.

Мироздание подчиняется естественным законам. Библейские сказания о природе несостоятельны, так как противоречат законам природы: «Возможно ль, чтоб Енох с Ильею залетели будто в небо? Сносно ли натуре, чтоб остановил Навин солнце? Чтоб возвратился Иордан, чтоб плавало железо? Чтоб дева по рождении осталась? Чтоб человек воскрес? Кой судия на радуге? Кая огненная река? Кая челюсть адская? Верь сему, грубая древность, наш век просвещенный»³².

Естественная природа «макрокосма» преломляется и продолжается в «микрокосме», т. е. общие закономерности всей природы свойственны также и человеку. Хотя такое механическое перенесение закономерностей природы на человека носит метафизический характер, все же стремление объяснить сущность человека естественными законами имело в то время весьма прогрессивное значение. Сущность человека и есть его естественная природа, или «натура». Естественная природа человека включает в себе склонность к труду: «Кратко сказать, природа запалает к делу и укрепляет в труде, делая труд сладким»³³.

Несмотря на стихийно-материалистическую тенденцию в воззрениях Сковороды, его теория «трех миров» и «двух натур» все же в целом носила идеалистический характер и порой со-

²⁹ Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 1. Київ, 1961, стр. 38, 41, 50, 179, 251, 368, 424, 573; т. 2. Київ, 1961, стр. 52, 431.

³⁰ Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 2, стр. 382.

³¹ Там же.

³² Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стр. 270.

³³ Там же.

держала в себе элементы мистицизма, на которые указывал великий поэт и мыслитель Т. Г. Шевченко. Сковорода полагал, что «макрокосм», «микрокосм», а также и третий мир, «мир символов» (Библия), обладают двойкой природой: внешней — материальной и внутренней — духовной.

Не сумев правильно решить вопрос о соотношении материального и идеального, Григорий Сковорода стал на дуалистический путь признания двух начал. Заявление, что они не разгорожены непроходимой стеной и представляют единство в различии и различие в единстве, не снимало противоречия. Сковорода субъективно стремился преодолеть дуализм, заявляя, что «два kota в меху скорее, нежели два начала поместятся в мире»³⁴. Выход он искал в попытке свести «материальное» и «духовное» к единому началу: «А я вижу в нем единое начало, так как один центр и один умный цыкул во множестве их»³⁵, т. е. во множестве миров. Но на деле этим дуализм не был преодолен, а переносился в сферу субстанции так называемого начала, т. е. именно в ту сферу, в которой мыслитель пытался преодолеть дуализм. В одном случае начало выступало у Сковороды как нечто материальное: «Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина»³⁶, а в другом — в качестве божественной сущности: «Начало и конец есть то же, что бог, или вечность»³⁷. Таким образом, искомое им «начало» оказалось не единым, а двойственным — и материальным и идеальным.

Эта противоречивость взглядов мыслителя наложила свой отпечаток и на понимание им бога. Сковорода отказался от ортодоксально-церковного и антропоморфического понимания бога, считая такое представление идолопоклонством. Критикуя религиозную догматику, он придал понятию бога множество значений, из которых главным является пантеистическое растворение божества в природе. В ранний период своего творчества он говорил, что «у древних бог назывался ум всемирный. Ему ж у них были разные имена, например: натура, бытие вещей, вечность, время, судьба, необходимость, фортуна и проч. А у христиан знатнейшия ему имена следующие: дух, господь, царь, отец, ум, истинна. Последние два имена кажутся свойственнее прочим потому, что ум вовся есть не вещественен, а истинна вечным своим пребыванием совсем противна непостоянному веществу»³⁸.

³⁴ Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 2, стр. 433.

³⁵ Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стр. 381.

³⁶ Там же, стр. 323.

³⁷ Там же, стр. 379.

³⁸ Там же, стр. 16.

Сковорода более склонялся к пантеистическому, нежели ортодоксально-христианскому определению бога. А в более поздний период он прямо заявил, что бог — это и есть природа: «Для чего ж его не назвать натурою? Что ж до моего мнения надлежит — нельзя сыскать важнее и богу приличнее имени, как сие. Натура есть римское слово, по нашему природа, или естество. Сим словом означаетя все-на-все, что только родится во всей мира сего машине, а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще называется мир»³⁹.

Эти и другие пантеистические высказывания Сковороды перекликаются с принципом Спинозы «Deus sive Nature».

Весьма знаменательны и иные значения, которые Сковорода придавал понятию бог: если при рассмотрении «макрокосма» мыслитель отождествлял бога с природой, то при рассмотрении «микрокосма» бог отождествлялся с человеком: «Истинный человек и бог есть тожде»⁴⁰.

Понимая несовместимость утверждения вечности материи, несотворимости и неразрушимости природы с признанием Библии, Сковорода стал на весьма прогрессивный в то время путь отделения философии от богословия, науки от религии.

Его учение о «двух натурах» было основой теории двойственности истины. Согласно теории «двух натур», он полагал, что и Библия обладает двойкой природой: внешней материальной и внутренней — духовной. Все легенды и сказания Библии, представляющие ее материальную сторону, — пустой вымысел. Поэтому Библия не имеет никакого отношения ни к макро-, ни к микрокосму: «Она ни в чем не трогает обительного мира»⁴¹, и речь ее «никак не пристала ко вселенскому миру»⁴², так как она «во многих местах безстыдно и вредно, без всякого вкуса лжет»⁴³.

Субъективно Сковорода полагал, будто он подвергает критике лишь «внешнюю», «материальную» сторону Библии, но сохраняет ее «внутреннее» содержание, являющееся якобы источником мудрости и познания. Но так как такое деление искусственно и иллюзорно, то объективно этим утверждением он подрывал и «внутреннее» содержание Библии.

Сковорода считал, что природа находится в постоянном движении; где нет движения, там нет жизни: жизнь — это движение, оноечно и бесконечно.

³⁹ Там же, стр. 213.

⁴⁰ Там же, стр. 47.

⁴¹ Там же, стр. 384.

⁴² Там же, стр. 385.

⁴³ Там же, стр. 551.

Колебания мыслителя между материализмом и идеализмом сказались и в решении им проблемы движения; иногда он идеалистически трактовал движение как «божие побуждение».

Сковорода считает все явления в природе причинно обусловленными, следствие — закономерным результатом действующих причин, тающихся в естественной природе вещей. Каждый предмет от бога наделен противоположными силами. Эти силы не внешни друг другу, они — различные стороны единого: «Сии две половины составляют *едино*; так, как пищу — глад и сытость, зима и лето — плоды, тма и свет — день, смерть и живот — всякую тварь, добро и зло — нищету и богатство господь сотворил и слепил воедино» ⁴⁴.

Существование и развитие предметов постоянно обнаруживают связь противоположностей и их взаимообусловленность: «Сие чудное начало в немощах — сила, в тлении — нетление, а в мелочи есть величие. Оно начиная — кончит, а кончая — начинает; раждая — погубляет, погубляя — раждает; противным врачуя противное и враждебным премудро споспешествуя враждебному, как свидетельствует острое философских учеников речение: «Unius unteritus est alterins generatio» — «Одной вещи гибель раждает тварь другую» ⁴⁵.

Неоднократно высказанная мысль о том, что предметы не разгорожены непроеходимой стеной, а одни, внутренне изменяясь, порождают другие, представляет стихийную догадку о переходе от одного качества к другому: «С переменной сущности одно становится другим по своему бытию» ⁴⁶.

Философской системе Сковороды в целом свойствен был господствовавший тогда метафизический метод. Однако ряд приведенных выше высказываний мыслителя свидетельствует о его стремлении преодолеть узкие рамки метафизики, в которые не вмещалось его понимание природы, общества и человека.

Важное место в философских взглядах Сковороды занимает теория познания, которая также несет на себе отпечаток противоречивости его системы. Исходным пунктом гносеологии Григория Сковороды было признание познаваемости мира и непреодолимая вера в неограниченные познавательные способности человеческого разума. Но наряду с этим мыслитель наивно предполагал, будто аллегорически толкуемая Библия представляет источник познания духовной природы вещей. Сковорода полагал,

⁴⁴ Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стр. 382.

⁴⁵ Там же, стр. 381.

⁴⁶ Там же, стр. 576.

будто он разрешил это противоречие, заявив, что Библия не имеет никакого отношения к «миру обительному»⁴⁷ и ее сфера — мир символов. Сковорода прямо говорит: «В симбиличном мире, он же есть Библия, где о едином божь слово, так водится, но сие в нашем великом мире есть небыль. В бозе и от бога — все возможное, не от тварей, ни во тварях»⁴⁸.

Сковорода связывал теорию познания с самопознанием, а отсюда и с этикой. Как уже говорилось, он считал, что в человеке преломляются и продолжают общие законы всей природы, поэтому самопознание раскрывает естественные законы и макро- и микрокосма: «Если хощем измерить небо, землю и моря, должны, во-первых, измерить самих себя с Павлом собственной нашею мерою. А если наша, внутри нас, меры не сыщем, то чем измерить можем? А не измерив себе прежде, чем пользы знать меру в прочих тварях? Да и можно ли?»⁴⁹

Мыслитель дал оригинальное решение проблемы «внешнего» и «внутреннего», явления и сущности, облекая это нередко в религиозную форму, делая ссылки на бога и его премудрость. Так, бесконечное разнообразие природы — это внешние проявления безусловно познаваемой внутренней сущности предметов. Между внешним явлением и сущностью («сущей истой») нет тождества, но и нет непроходимой пропасти. Внешнее — не случайно, оно — закономерная форма проявления внутреннего: «Всякая тайна имеет свою обличительную тень»⁵⁰, и всякое «древо от плодов познавается»⁵¹.

Однако это не дает основания ограничить познавательный процесс поверхностью явлений, необходимо проникнуть во внутренний «план», «натуру» предметов, ибо «никогда еще не бывала видимость истинною, а истина видимостью; но всегда во всем тайная есть и невидима истина, потому что она есть господня»⁵².

Познание раскрывает не только внешние признаки предметов, но и их внутреннюю сущность и дает возможность узнать и «перемерить» все «коперникианские миры», распознать их «план», их сущность, содержащую «всю внешность»⁵³. С познанием внутренней сущности предметов «все богословские тайны превращаются в смешные вздоры и суеверные сказки»⁵⁴.

⁴⁷ Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стр. 384.

⁴⁸ Там же, стр. 544.

⁴⁹ Там же, стр. 41, 436 и др.

⁵⁰ Там же, стр. 344.

⁵¹ Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 2, стр. 105.

⁵² Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стр. 47.

⁵³ Там же, стр. 41.

⁵⁴ Там же, стр. 318.

Истина, в понимании Сковороды, конкретна: «Все зависит от времени, места и персоны»⁵⁵. Истина развивается и углубляется вместе с развитием наших знаний.

Источник познания Сковорода видел в опыте, в котором «корень» и «плод» истины: «Во всех науках и художествах плодом есть правильная практика»⁵⁶. Природа — действительный источник всех наук и человеческой деятельности: «Природа превосходит науку», она — «самый лучший учитель»⁵⁷, наука «есть дочь натуры». Теория познания Сковороды по ряду вопросов шла вразрез с религиозными представлениями средневековой схоластики и содержала ряд интересных стихийно-материалистических догадок.

Большое внимание Сковорода уделял социологическим вопросам: о месте человека в обществе, социальном строе, путях преобразования общественной жизни на «справедливых» началах и т. д. Острота постановки социальных вопросов определялась демократическими позициями мыслителя и его любовью к народу.

Абстрактное понимание «добра» и «зла», характерное для раннего периода творчества мыслителя, сменяется затем более глубоким проникновением в сущность социальной жизни. Сковорода начинает видеть источник зла в социальном неравенстве.

Устойчивость общества зависит не от внешних форм общежития, а от его внутренней сущности. Форма общежития должна соответствовать разумной «природе» общества. Современная же общественная жизнь с ее крепостнической системой, ограблением бесправных крестьян находится в кричащем противоречии с действительной природой общества.

В произведении «Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни» Сковорода говорит о делении общества на богатых и бедных, о князьях и царях, роскошную жизнь которых оплачивают «нешетные тысячи» бедных людей. Все «просмерделось» в ненасытной алчности, бешеной погоне за богатством и властью. В этом — источник бунтов и также гибели целых республик.

Характеризуя современное ему общество, украинский мыслитель восклицает: «Где ты мне сыщешь душу, не напоенную квасом сим? Кто не желает честей, оребра, волостей? Вот тебе источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжеб, войн, граблений, татьбы, всех машин, крючков и хитростей. Из сего родника родятся измены, бунт, заговоры, похищения скиптров, падения государств и вся несчастий бездна»⁵⁸.

⁵⁵ Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стр. 183.

⁵⁶ Там же, стр. 353.

⁵⁷ Там же, стр. 363.

⁵⁸ Там же, стр. 217.

Вместе с тем на стороне богачей и власть имущих выступают церковь, философия, право и господствующая мораль, которые оправдывают социальное неравенство и нестерпимые общественные пороки.

Сковорода считал, что не отдельные части современного ему общества в состоянии «расстройства», а вся система правления, которую он характеризует как ограбление народа.

Слабость Сковороды, его неумение указать реальные пути переустройства общества проявились в том, что в «самопознании», «добродетели» и «сродном труде» он видел источник устранения социальной несправедливости и всех общественных зол.

В противовес господствовавшему тогда взгляду на труд как удел угнетенных Сковорода во весь голос заявил о труде как основе общественной жизни, об обязанности каждого трудиться. Он видел спасение всего общества в том, чтобы все люди трудились и тем самым выполняли свой долг перед родиной: «Не бойся: самый в делании твоём труд будет для тебя сладчайший, нежели благовонный воздух, чистые вод потоки, птиц пение, нежели и самые трудов твоих плоды. Сего ожидает от тебя отечество твое»⁵⁹.

Сковорода придавал большое значение вопросу о «сродности», наклонностях человека к тому или иному виду труда. Согласно его взглядам, человек познает свою природу и в соответствии с ней выбирает определенный вид деятельности, делает труд радостным. Именно такой труд общественно полезен и приносит счастье не только человеку, но и обществу. «Труд есть живой и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дело, соплетающее творцу своему венец радости»⁶⁰.

Сковорода считал изобилие, являющееся результатом труда, основой счастливой жизни народа, «изобилие» же, основанное на присвоении чужого труда, — источником всех пороков общества. Труд — источник и залог всенародного счастья, в нем концентрируются и переплетаются личные интересы и интересы общества.

Взгляды Сковороды на труд как основу общественной жизни в значительной степени определяли его этические представления. Сковорода видел, что этические нормы и принципы помещиков, духовенства, чиновников и широких слоев трудового народа — различны. Он подверг резкой критике этику господствующего класса, противопоставив ей свою этику, отражавшую интересы крестьянских масс.

Он с негодованием говорил о том, что в современном обществе достоинство человека определяется не личными качест-

⁵⁹ Там же, стр. 348.

⁶⁰ Там же, стр. 323.

вами, а его положением в общественной иерархии и богатством, что золото наделяется атрибутом святости, становится мерилom оценки людей.

В «Убогом жайворонке» Сковорода критикует не только нравственные понятия господствующих классов, но и законы и правовые нормы, при которых бедность оказывается пороком, богатый же, будь он даже преступником, почитаем и знаменит.

Господствующим в обществе принципам «зла» Сковорода противопоставлял принципы «добра», паразитизму и тунеядству — труд как основу истинной нравственности, богатству и присвоению чужого труда — довольствование результатами своего труда, враждебному отношению человека к человеку — дружеское.

Колеблясь между абстрактно-моралистической и конкретной постановкой социальных вопросов, Сковорода часто видел причину моральных представлений в «воле» и «сердце» человека: «злая воля» порождает «неправду», «беззаконие», «чревоугодие» и т. п., «добрая воля» — любовь, «довольствование малым».

Одной из основ морали Сковорода считал дружбу между людьми. По его мнению, где нет дружбы, там нет разумных форм человеческого общежития: «Всякой власти, званию, чину, статью, ремеслу, наукам начало и конец — дружба, основание, союз и венец обществу»⁶¹.

Принципы морали Григорий Сковорода облекал в теологическую форму. Но он наполнял ее реалистическим, земным содержанием. Счастье он видел не в потустороннем мире, а на земле. Поэтому он воспекает радости земной жизни, отрицает религиозную мораль с ее страхом перед адом и упованием на милость бога и рай на небесах. Вызовом господствующим нормам морали и религиозным канонам было сравнение Христа с Эпикуром:

«Плюнь на гробные прахи и на детские страхи;
Покой — смерть, не вред.
Так жывал афинейский, так жывал и еврейский
Эпикур — Христос»⁶².

Этическим взглядам Сковороды были присущи черты определенной ограниченности: внеисторичность и внеклассовость, обращение с призывом к религиозно-нравственному самосовершенствованию и к угнетенным и к угнетателям. На его взглядах сказывалось влияние Библии в аллегорическом ее толковании.

⁶¹ Г. Сковорода. Твори в двух томах, т. 2, стр. 147.

⁶² Там же, стр. 57.

Сковорода не смог указать народным массам пути их освобождения, но сила его не столько в его «ответах», сколько в непримиримой критике феодального общества, в прославлении труда как основы общественного благополучия, правовых и этических принципов.

Творчество Сковороды проникнуто горячей любовью к своему народу, которая сочеталась у него с высоким уважением к другим народам. Как свидетельствует Хиджеу, молдавский писатель и исследователь творчества Сковороды, украинский мыслитель говорил: «Всяк должен узнать свой народ, и в народе себя. Рус ли ты? Будь им... Лях ли ты? Лях будь. Немец ли ты? Немечествуй. Француз ли? Французуй. Татарин ли? Татарствуй. Все хорошо на своем месте и в своей мере, и все красно, что чисто, природно, т. е. не подделано, не подмешано, но по своему роду»⁶³. Он осуждал пренебрежительное отношение к другим народам и считал противоестественным отсутствие любви к своей Родине⁶⁴.

Критикуя современное ему общество, мыслитель искал лучшие формы общественного устройства. Преисполненный исторического оптимизма, он мечтал об установлении на Земле новых, разумных форм человеческого общежития. Сковорода не изложил в систематической форме свои представления о новом обществе. Но если свести воедино его отдельные высказывания, то вырисовывается следующая картина. Как наивно полагал мыслитель, новое общество наступит тогда, когда люди освободятся от скверны старого общества и, познав «зло», откажутся от него во имя «добра», тогда «Горняя Русь» станет «Горней республикой». В ней не будет деления на богатых и бедных, имущественного «разнствия», все будет общее, исчезнет праздность и восторжествоует свободный труд, ибо, как говорит Сковорода, новое общество «оскверняешь, когда вводишь рабское иго и тяжкую работу в страну совершенного мира и свободы»⁶⁵. В обществе будущего не должно быть тирании и угнетения, государственной формой станет республика, в которой будут установлены «законы совсем противны тиранским»⁶⁶. В этом обществе все должны быть равны в труде, материальном благополучии, получении образования и равно приносить пользу отечеству. Вместе с тем равенство мыслитель понимал не в грубо уравнительном смысле.

Хотя представления Сковороды о будущем общественном устройстве облекались в теологическую форму, их содержание

⁶³ Хиджеу. Григорий Сковорода. Историко-критический очерк. «Телескоп», ч. XXVI. М., 1835, стр. 160, 161.

⁶⁴ См.: там же.

⁶⁵ Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стр. 423.

⁶⁶ Там же, стр. 232.

было демократическим и выражало в утопической форме вековые стремления крестьянских масс к лучшим формам социального устройства, при котором они были бы свободны от нищеты, угнетения и эксплуатации.

Противоречия в мировоззрении Сковороды, отмеченные еще И. Я. Франко⁶⁷, его колебания между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, противоречия между острой постановкой социальных вопросов и поисками выхода в «самопознании» и «сродном труде», между гневным осуждением Библии и попыткой в какой-то мере сохранить ее дали основание для различных и часто противоположных оценок значения и места Сковороды в истории философской мысли. Вокруг его идейного наследия развернулась острая борьба.

Реакционные церковные писатели, представители казенно-самодержавной науки, великодержавные шовинисты и буржуазные националисты отрывали творчество украинского мыслителя от социальной почвы, на которой он вырос, от классовой борьбы, от предшествующей ему прогрессивной украинской и русской философской и социологической мысли. Они цеплялись за идеалистическую сторону его взглядов и религиозные предрассудки, дань которым он отдавал. Они игнорировали отдельные стихийно-материалистические догадки в его воззрениях, его протест против крепостничества, феодальных порядков, религии, церкви и духовенства. Идеиные источники взглядов Сковороды они искали в различных «школах» и «школках» западноевропейского идеализма, мистицизма и спиритуализма, пытаясь доказать, что Сковорода слепо следовал различным философским системам и религиозным воззрениям прошлых времен⁶⁸.

Прогрессивные мыслители и исследователи творчества Сковороды (Хиджеу, Шевченко, Франко и др.) высоко оценили твор-

⁶⁷ Характеризуя творчество Сковороды, И. Я. Франко писал: «Сын простого народа-украинца, ученик Киево-Могилянской коллегии, содержит в себе Сковорода оба эти противоречивые течения в одной весьма оригинальной и характерной целостности. Можно сказать, что это старый мех, налитый новым вином. Все в нем: деятельность и способ жизни, язык, форма письма — все это имеет двойственный характер, представляя помесь старой традиции с новым духом» (И. Я. Франко. Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Пагалеем... «Записки Наукового товарищества им. Шевченко», т. V, кв. I. Киев, 1895, стр. 79).

⁶⁸ Архимандрит Гавриил считал, что Сковорода «сочетал религиозность свою с идеями германской философии» (Арх. Гавриил. История философии, ч. VI. Казань, 1840, стр. 53); другой философствующий священник утверждал, что Сковорода «погружался в бездну мистического антузиазма» (Н. Стеллецкий. Странствующий украинский философ Г. С. Сковорода. «Труды Киевской духовной академии», № VIII. Киев, 1894, стр. 621); Колубовский говорил о Сковороде как о мистике с платоновской подкладкой (См. Ибервег-Гейнце. История новой философии. СПб, 1890, стр. 533; раздел о русской философии написал Колу-

чество великого украинского философа. Все они отмечали воинствующий антиклерикализм Сковороды, его страстную борьбу за народные интересы.

Выдающийся украинский мыслитель, гуманист, демократ и просветитель обрушил свой гнев против феодальной системы. В своем мировоззрении он отразил ненависть крестьян и рядовых казаков к угнетателям, их стремление к лучшему обществу. Вместе с тем он отражал также и их политическую неорганизованность, слабость, «незрелую мечтательность» крестьянского антикрепостнического протеста.

бовский); Радлов заявлял, что «в Сковороде мистицизм уживался с рационализмом» (Э. Радлов. Очерк истории русской философии». Пг., 1920, стр. 10); Шпет писал, что Сковорода — «философ сектантства и взгляды его заимствованы у представителей патристики — у Оригена, Климента Александрийского и др.», что есть много данных, будто «у Сковороды и Дюшюа был некий общий источник» (Г. Шпет. Очерк развития русской философии. Пг., 1922, стр. 69, 78, 79, 80, 81); Милюков полагал, что Сковорода ни к какой секте не принадлежал, но «в душе был сектантом» (П. Милюков. Очерки истории русской культуры, ч. II. Изд. 3. СПб., 1902, стр. 113); мистик Эрн говорил, что философия Сковороды «есть органический синтез Платона с библией» (В. Эрн. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912, стр. 256),

Г Л А В А П Я Т Н А Д Ц А Т А Я

БЕЛОРУССИЯ И ЛИТВА

Развитие философской и социологической мысли в Белоруссии и Литве в XVII в. происходило в условиях наступления феодально-католической реакции и начавшегося во второй половине столетия экономического и политического упадка Речи Посполитой.

Социально-экономические условия Белоруссии и Литвы этого периода характеризуются усилением крепостничества и эксплуатации трудящихся масс. Возросла отработочная рента-барщина, крестьяне попали в еще большую кабалу к феодалам. В городах намечается упадок ремесел и торговли, происходит дальнейшее расслоение общества, растет недовольство городской бедноты произволом феодалов и шляхты. В результате заключения Брестской церковной унии усилилось наступление феодально-католической реакции на культуру и самостоятельное существование белорусского и литовского народов.

Различные слои белорусского и литовского общества по-разному реагировали на наступление феодально-католической реакции. Господствующие классы — магнаты, высшее духовенство — в погоне за сохранением феодально-крепостнических привилегий и прав в основной своей массе изменяли своей родине, своему народу, своей культуре. Трудящиеся классы Белоруссии и Литвы оказывали активное сопротивление эксплуатации и произволу со стороны польских, белорусских и литовских магнатов, политике национально-религиозного угнетения. Так, восстание крестьян и казаков под руководством Наливайко длилось около трех лет и охватило многие районы не только Украины, но и Белоруссии. В 1602 г. произошло восстание казаков под началом Дубины при

участии крестьян и жителей городов Витебска и Полоцка. В 1606 г. восстание городских низов в Могилеве возглавил Ст. Миткович. Восстания вспыхивали также в Плиспе, Слуцке, Бобруйске, Орше и других городах Белоруссии. В 1608—1610 гг. происходили сильные волнения городского населения Вильно.

В духовной жизни Речи Посполитой в рассматриваемый период господствовали религиозная идеология и схоластика. Они держали под своей опекой всю умственную жизнь общества, препятствовали развитию научной мысли и просвещения. Философские идеи облекались в религиозно-схоластические одежды. Вместе с тем XVII в. был временем бурных религиозных схваток, борьбы православной и католической церквей. Наряду с этим под влиянием реформационного движения продолжают свою деятельность многочисленные секты — кальвинисты, антитринитари, социниане и т. п. В условиях господства реакции, религиозной идеологии и фанатического преследования всего передового в Белоруссии и Литве пробивали себе путь прогрессивные философские и социологические идеи.

В Белоруссии и Литве XVII в. развивались естественные науки, которые также не могли не оказать своего влияния на развитие философских идей. В Вильно выпускались многочисленные трактаты по астрономии, математике, медицине, географии, геологии и т. п.¹ Было создано виленское хирургическое общество, где, несмотря на запрет церкви, проводилось анатомирование трупов.

В XVII в. социально-политическая, научная и философская мысль Белоруссии и Литвы впитала в себя многие передовые идеи древнего мира и эпохи Возрождения. На рубеже XVI и XVII вв. важным событием культурной жизни явилось издание в 1599 г. белорусским гуманистом *Вениамином Будным* сочинения «Апоффегмата, т. е. ясных и правоучительных речей книги четыре». Здесь в доступной форме изложены учения (главным образом этические) древних философов, писателей, государственных деятелей и военных деятелей, в том числе таких древнегреческих материалистов, как Фалес, Анаксимен, Анаксагор, Эмпедокл, Гераклит, Демокрит, Эпикур. О несомненной популярности «Апоффегматы» свидетельствует факт многократного ее издания в Москве и С.-Петербурге на русском языке.

¹ Так, например, в 1650 г. литовский военный деятель К. Семонавичюс издал в Амстердаме на латинском языке труд «Великое искусство артиллерии», в котором он пытался теоретически доказать возможность создания в будущем ракет; к работе были приложены схемы и чертежи ракет. Работа К. Семонавичюса была переведена на французский (1651), немецкий (1676), английский (1729) и датский языки.

Благотворное влияние на развитие прогрессивной философско-социологической и научной мысли Литвы и Белоруссии в этот период оказывала философия Возрождения, в том числе Возрождения польского. Большой вклад в белорусскую и литовскую культуры, как и в культуру польского народа, внесли польские мыслители-арианцы (социниане): С. Пшишковский, сторонник самой широкой веротерпимости, и А. Вишованый, рационалист, поборник изучения естественных наук.

Положительное влияние на развитие прогрессивной мысли в Белоруссии и Литве XVII в. оказали и такие польские мыслители, как Себастьян Петрицкий, Адам Бурский, Ян Ионстон, Людвиг Вольцоген. Ян Ионстон в своей книге «Незыблемость природы» (Амстердам, 1632) проповедовал материализм, прикрытый оболочкой пантеизма, Вольцоген открыто отстаивал идеи сенсуализма и выступал против теории врожденных идей Декарта.

1

Философские и социологические идеи в религиозной полемической литературе Белоруссии

В идеологической борьбе конца XVI и XVII в. в Белоруссии и на Украине важную роль играли так называемые церковные братства, которые по существу возглавляли сопротивление католической реакции. При братствах создавались школы, типографии и другие культурные учреждения. Братства призывали к сопротивлению католической церкви, борьбе против гнета польских магнатов и ассимиляции белорусского народа.

Деятельность братств плодотворно сказалась на развитии публицистической и полемической литературы. В религиозной полемике приняли участие представители различных слоев тогдашнего общества: с одной стороны, иезуиты и униаты П. Скарга, И. Мороховский, И. Потей и др., с другой — Х. Филалет, М. Смотрицкий, А. Мужилковский и другие представители православного духовенства и шляхты.

К шляхетской оппозиции примкнул *Леоний Карнович* (1580—1620) — образованный и известный своей борьбой с католической реакцией белорусский религиозный деятель. В его проповедях выражались надежда на торжество «правой веры» и призыв к верности национальным традициям.

В истории общественно-литературной полемики того времени видное место занимает *Мелетий Смотрицкий* (1575—1633) — талантливый писатель и ученый-филолог. Родился он на Украине, окончил Острожское училище и Виленскую иезуитскую колле-

гию, продолжил свое образование за границей (в Германии, Силезии и Братиславе). По возвращении из-за границы Смотрицкий жил сначала под Минском, затем в Вильно, где до перехода в унию связал свою деятельность с Виленским «святодуховским братством». В это время он издает сочинения «Frynos to jest Lament... Wschodniey cerkwie» (Фринос или Плач восточной церкви) (1610), «Antigrafi albo Odpowiedź na skrypt uszczupliwu...» (Антиграфи или Ответ на язвительное сочинение) (1608), «Грамматики славенския правилное синтагма» (1619), «Weryficacja niewinności...» (Оправдание невинности) (1621) и многие другие.

М. Смотрицкий раскрыл связь между происходившей в то время религиозной борьбой и политическими интересами и планами папства и польских феодалов. Он метко определяет унию как ловушку для непросвещенных людей на пути их полного закабаления, сравнивая ее с «волком, прикрытым овечьей шкурой»². В антиуниатских сочинениях Смотрицкий подверг резкой критике католицизм, римского папу и духовенство, католическую догматику, в частности догмат о непогрешимости римского папы. Он обличает католическую церковь как алчного зверя, который безнаказанно поглощает все богатства белорусского и украинского народов.

В ряде своих сочинений Смотрицкий защищает культуру белорусского народа, его права на свободу и самостоятельное развитие. Гневно он описывает невиданные гонения, которым иезуиты и униаты подвергают непокорный народ. Однако в 1627 г. М. Смотрицкий переходит в унию и пишет ряд трактатов — «Протест», «Апологию» (1628), «Паренезис» (1629), «Екзетезис», в которых, оправдывая свой переход, призывает народ прекратить сопротивление и принять унию, ошибочно утверждая, что это приведет к спокойствию и вернет родине отнятые права. Переход Смотрицкого с позиций шляхетской оппозиции экспансионистскому курсу польских католических магнатов на позиции примирения и соглашения с феодально-католической реакцией в значительной мере снижает общественно-политическую ценность его литературной и научно-теоретической деятельности, но не может совсем перечеркнуть ее значение.

У Смотрицкого не было специальных философских произведений, но его религиозно-полемические трактаты пронизаны философскими и социологическими идеями. Смотрицкий разделял существовавшую в тот период теорию строения общества, по которой социальное устройство сравнивалось с человеческим

² М. Смотрицкий. Антиграфи. В кн.: Памятники полемической литературы Западной Руси, кн. III. Киев, 1903, стлб. 1226.

организмом: голове соответствовала духовная и светская власть, туловищу — привилегированные сословия, а рукам и ногам — простой народ. При этом у Смотрицкого — идеолога господствовавшего феодального класса — обнаруживается пренебрежительное отношение к народу и боязнь его. Народ он называет «многоголовым зверем» и оправдывает политическое бесправие простого люда, утверждая, что совершенно естественно не считаться с ним ни в каких вопросах, так как, по его мнению, народ так же плохо разбирается во всем происходящем, «как слепой в цветах»³.

Этические взгляды Смотрицкого исходят из христианской проповеди аскетизма, который он рассматривал как высший образец нравственного совершенства. Человек — греховное и презренное существо, которое нужно готовить к будущей вечной жизни. Страдания в этой жизни ничто по сравнению с будущим блаженством, поэтому главные человеческие добродетели — «покорность долготерпения и блаженство надежды». Однако участие Смотрицкого в первый период его деятельности в борьбе против католической реакции наложило известный отпечаток и на его трактовку некоторых моральных норм. Например, Смотрицкий соотносит оценку поступка человека с обстоятельствами, при которых он был совершен, осуждает иезуитский принцип — цель оправдывает средства. В сочинениях Смотрицкого имеется много высказываний о нормах поведения, которые исходили не из христианских заповедей, а явились результатом многовекового опыта людей. Таковы его высказывания о том, что «природа является учителем жизни и поступков человеческих»⁴.

В трактовке философских вопросов Смотрицкий был идеалистом. В духе канонизированного аристотелизма им признается существование бога и сотворение богом природы. Все его сочинения пронизывает вера во всемогущество божье. Веру он считает тем признаком, который отличает человека от животных и возвышает его над ними. Непререкаемым авторитетом является для Смотрицкого священное писание. Отдавая предпочтение вере перед разумом, Смотрицкий, однако, не отрицает вовсе роли разума в познании окружающей природы и в поисках божественной истины, он признает роль органов чувств в процессе познания и отдает должное знаниям, добываемым при помощи «здорового рассудка». Вслед за аристотеликами Смотрицкий различает форму и сущность всякой вещи, он считает, что необходимым условием познания является выяснение причин. Таким образом,

³ М. Смотрицкий. *Obrona Verificacy*. . . Wilno, 1621, p. 33.

⁴ М. Смотрицкий. Ответ, т. XIX. СПб., 1903, стлб. 1151.

философские взгляды Смотрицкого представляют собой эклектическое соединение христианского вероучения с канонизированной философией Аристотеля и Платона.

Яркими документами, выражавшими противодействие прогрессивных сил белорусского народа польско-католической реакции, являются анонимные памятники политической сатиры первой четверти XVII в. — «Речь Ивана Мелешки» и «Письмо к Обуховичу»⁵. Авторы этих произведений — представители класса феодалов, но они примыкали к оппозиции, выступавшей против ассимиляции и религиозного угнетения. Они выражали протест против грабительской политики польского феодально-аристократического правительства по отношению к народам Белоруссии и Украины, осуждали Люблинскую унию. Автор «Письма» говорит, что роскошь и богатства польских «послов», «комиссаров», населявших белорусские земли, достигаются за счет растущей нищеты народа.

В этих политических памфлетах резко критикуется и высмеивается слепая подражательность белорусских князей и магнатов польской шляхте. Хотя в памфлетах отражаются скорбь о поруганной чести родины и забота о будущем родного края, нельзя считать прогрессивными «позитивные» идеалы авторов памфлетов: требование изгнания всех иностранцев и мечты о возврате к временам царствования Сигизмунда I. Но эти памфлеты, при всей классовой и религиозной ограниченности мировоззрения их авторов, в некоторой мере способствовали подъему национального самосознания белорусского населения в борьбе с феодально-католической реакцией.

Одним из видных публицистов первой половины XVII в. был *Афанасий Филипович* (1597—1648) — педагог и общественный деятель, служивший при дворе Льва Сапегы. В 1637 г. он совершил путешествие к русскому царю Михаилу Федоровичу. Об этом путешествии Филипович написал «Историю путешествия в Москву», основная идея которой заключалась в просьбе к России защитить и освободить белорусский народ от польского гнета.

В 1643 г. Филипович выступил на Варшавском сейме с речью, в которой осуждал правительственную политику и требовал от короля уничтожения «уനെ проклятой». Будучи заключен в Варшавскую тюрьму по обвинению в государственном преступлении, он написал ряд публицистических статей: «Приготоване на суд», «Суплика третья», «Новины» и др., в которых ратовал за «ра-

⁵ См. об этом: В. И. Протасевич. Идейное содержание памятников политической сатиры в Белоруссии в XVII в. «Труды Ин-та философии АН БССР», вып. 1, Минск, 1958, стр. 215—230.

зумную» политику государства, критиковал католицизм и униатство, несущие зло белорусскому народу. В своих произведениях он критикует существующие порядки, когда «убогих утрапене (горе, мучение) — панам жарты (шутки)», где люди не знают покоя от гонений и преследований, где нет «волиности юж за гроши», и предлагает свою идею государственного устройства, согласно которой король должен иметь всю силу законодательной власти, а сеймы, Синод и другие учреждения должны лишь давать разумные советы королю. Это был своеобразный протест против феодального сепаратизма и произвола магнатов.

Философские взгляды Филиповича имели религиозно-идеалистический характер, не выходили за пределы официальной церковной доктрины своего времени.

К 50—60-м годам XVII в. относится просветительская деятельность в Белоруссии видного белорусско-русского мыслителя *Симеона Полоцкого* (1629—1680). Выдающийся писатель и поэт, педагог, переводчик и издатель, С. Полоцкий оставил значительный след в истории культуры белорусского народа.

Самуил Петровский-Ситнианович (Симеон — имя, полученное им при пострижении в монахи, Полоцкий — прозвище, полученное в Москве) родился в Полоцке. Начальное образование он получил в Полоцкой братской школе, затем учился в Киево-Могилянской коллегии и в Виленской иезуитской коллегии.

Приняв в 1656 г. монашество, С. Полоцкий начал в Белоруссии свою литературную и педагогическую деятельность. Он стал преподавателем Полоцкой братской школы, где сблизился с активными сторонниками воссоединения Белоруссии с Россией (Филофеем Утчицким, Игнатием Иевлевичем и др.). В школе Полоцкий ввел изучение русского и польского языков, организовал школьный театр, писал для него «комедии» и стихи, главным образом на морально-религиозные темы.

Важнейшей проблемой, занимавшей С. Полоцкого в то время, был вопрос о воссоединении («суть злучение») Украины и Белоруссии с Россией, что нашло отражение в стихах, написанных им в качестве приветствия царю и русским войскам в Витебске и Полоцке.

С. Полоцкий неоднократно подчеркивал, что русский, украинский и белорусский народы происходят из единого корня — «из российского роду», который издавна имел свой язык и веру. Белорусов он называет выходцами из этого рода, «народом русским», «гражданами» и «сынами востока», а белорусскую землю — «давной русской»⁶. Он заявлял, что белорусский народ давно так «прагнул» (жаждал) освобождения и «злучения» с русским

⁶ См.: С. Полоцкий. Рукопись Центр. Гос. архива древних актов, № 4308, л. 3 об.

народом, как «прагнет земля дождя в горячо летний зной»⁷. Однако Полоцкий не питал вражды к польскому народу, призывал Польшу жить по-братски с Россией, отказаться от захвата чужих земель.

В 1664 г., когда Полоцк был вновь захвачен польско-шляхетскими войсками, Симеон Полоцкий, как и другие поборники воссоединения Белоруссии с Московским государством, вынужден был уехать из родного города. Он поселился в Москве, где развернул широкую просветительскую деятельность, имевшую большое значение для развития культуры, науки, философской мысли русского, белорусского и украинского народов⁸.

2

Материалистические и атеистические идеи в Белоруссии XVII в. Казимир Лыщинский

Одним из замечательнейших мыслителей Белоруссии, Литвы и Польши во второй половине XVII в. был *Казимир Лыщинский* (1634—1689). Он разорвал паутину иезуитского учения и смело вступил в неравную борьбу с врагами науки и прогресса.

К. Лыщинский, дворянин по происхождению, получил начальное образование в Бресте, затем в Виленской академии, после окончания которой он стал преподавателем в одной из иезуитских школ. Но вскоре он порвал с орденом иезуитов и, вернувшись в имение Лыщицы Брестского повета, отдался педагогической, общественной и научной деятельности. В этот период он открыто распространял свои атеистические мысли, готовился выступить с ними в печати.

Подосланный к Лыщинскому провокатор Я. К. Бржоска в 1687 г. выкрал часть его трактата «О несуществовании бога» и переслал ее виленскому епископу К. Бржостовскому, который отослал рукопись на заключение в виленскую иезуитскую академию, где писания, переданные епископом теологам общества Иисуса Виленской академии, были признаны «порочными во всех отношениях»⁹.

Лыщинского арестовали и заключили в тюрьму виленского епископа. Его «дело» было передано на рассмотрение сеймового суда, который состоялся в Варшаве в конце 1688—начале 1689 г.

⁷ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избр. произв. XVI—нач. XIX в. Минск, 1962, стр. 228.

⁸ См. анализ философских и социологических взглядов Симеона Полоцкого в гл. IX данного тома.

⁹ Гос. публ. библ-ка АН УССР, Отд. рукоп. 1, 1954, стр. 268.

Сейм принял решение: «Атеист должен умереть». В своей речи обвинитель Курович не без оснований сравнивал К. Лыщинского с известным итальянским атеистом Лючилио Ваннини, сожженным на костре в Тулузе в 1619 г. 30 марта 1689 г. Лыщинский был обезглавлен, а затем сожжен на костре. Вместе с ним была сожжена и его рукопись.

Представление о мировоззрении Лыщинского дают прежде всего недавно найденные в Польше фрагменты трактата «О несуществовании бога»¹⁰ и написанный перед самым началом сейма «Проект осуждения Казимира Лыщинского»¹¹. К числу важных источников следует отнести также речь инстингатора (обвинителя) С. Куровича¹², «Манифест доносчика Бржоски»¹³, «Историческое и подробное сообщение о заключении и смерти Казимира Лыщинского»¹⁴, речи послов сейма и другие материалы.

Отправным пунктом во взглядах Лыщинского была глубокая и смелая атеистическая мысль: «Люди... — творцы и создатели богов, и бог является не действительной сущностью, а творением разума и к тому же химерическим; поэтому бог и химера — одно и то же»¹⁵.

Лыщинский приходит к выводу, что все богословские понятия — просто фикции, существующие только в религии, фантастические представления. Христианский бог, создающий мир из ничего, — нелепость, бессмыслица. Лыщинский проводит водораздел между областями знания и веры. Объектом последней всегда была, по его мнению, деятельность человеческого воображения. Слепая, ни на что реальное не опирающаяся вера в бога не находит никакого оправдания с точки зрения науки и здравого смысла. А все, что не согласуется с доводами разума, — ложно. «Заклинаем Вас, о богословы, именем вашего бога, — гласит один из фрагментов трактата Лыщинского, — разве вы не гасите свет разума, не отнимаете солнца у мира, не опрокидываете с небес вашего бога, когда вы приписываете богу невозможное, противоречивые черты и свойства бога»¹⁶.

В противовес теологическому учению Лыщинский считал, что все явления в природе вызваны к жизни не божественным промыслом, а естественными причинами. Хорошо осведомленные противники Лыщинского ставили ему в вину то, что он, отвергая

¹⁰ «Euhemer», Warszawa, 1957, № 1.

¹¹ Центр. библ.-ка Лит. ССР, отд. рукоп. Ва-36, лл. 74—81.

¹² М. Malinowski i. A. *Przedzieleni. Zródła do dziejów Polskich*, t. II. Wilno, 1844.

¹³ Библиотека АН СССР во Львове, отд. рукоп. OSS, II, 1447.

¹⁴ *Historische und ausführliche Relation von dem Gefängnis und Tode Casimire Liszcynski*. . . , 1689.

¹⁵ «Euhemer», 1957, № 1, стр. 74.

¹⁶ Там же, стр. 73—74.

бога, «все вещи, так изумительно сотворенные, приписал действию порочной природы...»¹⁷

Как видно из «Проекта», К. Лыщинский посвятил свой трактат разоблачению несостоятельности телеологического объяснения явлений природы, согласно которому целесообразное, разумное устройство Вселенной свидетельствует о наличии упорядочивающего верховного разума, божества. Единственной реальностью в мире Лыщинский считал природу. Другого, нематериального начала в мире не существует. Все независимые от тел «сущности» (бог, ангелы и т. п.) есть не что иное, как «пустые химеры». Он утверждал, что в природе все подчинено естественным законам¹⁸.

Кроме «Проекта», весьма ценные сведения о материалистических идеях К. Лыщинского можно почерпнуть из выступлений посланца на Варшавском сейме. Так, калицкий воевода Рафаль Лещинский в своей речи, произнесенной 28 февраля 1689 г., подчеркивал, что К. Лыщинский, наряду с отрицанием бога, «превратил сотворенное (природу. — *Ред.*) в создателя ..., отверг бессмертие души и признал бесконечно данную материю»¹⁹. В обвинительной речи С. Курович заявил: «Я обвиняю его (Лыщинского. — *Ред.*) в том, что он посмел на 265 листах не только представить бога как несуществующее творение фантазии, слепую случайность и столкнуть его со страшной и недостижимой высоты, но и приписал еще управление землей и небом естественной природе; самого же господа бога назвал выдумкой, химерой, пустой святостью, человеческим творением, сущностью, созданной в воображении, но не имеющей реального бытия»²⁰.

Все это свидетельствует о том, что Лыщинский признавал безграничность и вечность материального мира, не имеющего ни начала, ни конца. Из этого само собой вытекало положение, что наша планета не является избранным богом местом, центром Вселенной, а лишь одним из многих обитаемых миров. От этой идеи Лыщинский не отказался и на суде, высказав ее в несколько завуалированной форме, но по существу признав правильность системы Коперника.

Вслед за отрицанием бога Лыщинский отвергал и установления религии, и догматы христианской церкви. Он считал, что все в мире тленно и подвержено разрушению; человек с его мыслящим мозгом не представляет в этом отношении исключения. По словам его обвинителей, он не верил в «воскресение из мерт-

¹⁷ Центр. библ-ка АН Лит. ССР, отд. рукоп. Вэ-36, л. 78.

¹⁸ Там же, л. 76 об.

¹⁹ Библиотека АН УССР во Львове, отд. рукоп. OSS, II, 458, стр. 141.

²⁰ М. Małinowski i A. Przedziecki. Указ. соч., стр. 433—449.

вых», сравнивал «человеческие души, разумные и бессмертные... со скотскими», заявлял, что нет ни «страшного суда», «ни хорошего, ни плохого бессмертия, ни награды добрым, ни наказания злым»²¹.

У Лыщинского, как у Гоббса, обнаруживаются уже элементы исторического подхода к вопросу о происхождении религии. Вера в бога, считал он, существует не вечно. Было время, когда не существовало никаких религиозных верований, они возникли исторически и имеют земное происхождение. «Религия, — утверждал он, — установлена людьми безрелигиозными для того, чтобы они почитались... Вера в бога введена безбожниками. Страх божий внушен не имеющими страха, чтобы [их] боялись. Вера, которую считают священной, это человеческая история. Учение, философское или логическое, объявляющее себя правильным учением о боге, — ложно. И, наоборот, то, что осуждено как ложное, есть правдивейшее»²².

Страстно обрушивается Лыщинский на утверждение теологов о врожденности религиозных идей. Он заявляет, что существование религии обязано сознательному обману богословов. «Простой народ, — резюмирует он, — обманут в своем угнетении более мудрыми лживой верой о боге, и они так поддерживают ее в его (народа) угнетении, что если мудрые хотят их (народ) освободить с помощью правды от этого угнетения, они народом (же и) подавляются»²³.

Основной удар Лыщинский направлял против католической церкви. Он растоптал, говорится в «Проекте», надежду «воинствующей церкви, святыни и божественные алтари, достойные хвалы, обеты пречистых дев и святых орденов, пожертвования во всем мире на многие церкви, войны, которые вели христианские государства и монархи для укрепления святой веры. Все это, превозносящее божескую славу, подло им приписано извращенной природе... Наконец, начиная с главы нашего высшего папства до ничтожного католика... про их зарок и свободное мнение высказал различные непристойности»²⁴.

Отсюда видно, насколько далеко шел Лыщинский в отрицании религии и церкви. Одновременно он был близок к требованию уничтожения феодального строя, основанного на принципе иерархии, и установления общества, основанного на гражданской свободе. Доносчик Бржоска специально подчеркивал: «Порядок всего мира, установленный самим господом богом в виде столь-

²¹ *M. Matynowski i A. Przewdziecki*. Указ. соч. стр. 433—449.

²² «*Euhemer*», 1957, № 1, стр. 74—75.

²³ Там же.

²⁴ Центр. библиот. АН Литов. ССР, отд. рукоп. ВЗ-36, л. 74 об.

ких классов, властей и царств, он спутал с гарамантами (народ в Древней Африке. — *Ред.*), желал иметь мир без правителя, города без начальника, народ без государя, храмы без священника, капищалии без судьи»²⁵.

Казимир Лыщинский не был одиноким в своей борьбе против феодально-клерикальной реакции. Современники отмечают, что в Белоруссии, Литве и Польше в это время нашлись последователи его учения. Так, в рукописном сборнике «Compendium gegum wariagum» сказано: «У него были многочисленные ученики, даже из числа знаменитых людей этого времени, среди которых говорят об одном литовском князе. . .»²⁶

О существовании в Белоруссии и Литве в XVII в. «школ», близких к идеям Лыщинского, говорил и один из организаторов судебного процесса над Лыщинским, Хр. Залусский, заявлявший, что эти «школы публично отрицали бога и проповедовали материализм и атеизм»²⁷.

3

Философско-социологическая мысль в Литве XVII в.

Начиная со второй половины XVI в. важнейшей ареной борьбы в области философской и социологической мысли в Литве становится Вильнюсская академия²⁸.

В XVII в. в академии безраздельно господствовали идеалистические и теологические идеи. Главное внимание обращалось на преподавание теологии и схоластической философии. На философском факультете изучались логика, психология, физика и метафизика Аристотеля, трактовавшиеся в духе средневековой схоластики.

Среди многих представителей средневекового идеализма и схоластики того времени выделяется профессор Вильнюсского университета *Мартин Смиглецкий* (Martin Smiglecius, ок. 1550—1618 гг.). Окончив Вильнюсскую академию, он продолжал учение в Риме, после чего вернулся в Вильнюс, где был профессо-

²⁵ Библиотека АН УССР во Львове, отд. рукоп. OSS, II, 1447.

²⁶ Гос. публ. библ-ка АН УССР, отд. рукоп. I, 1954, стр. 268.

²⁷ А. Х. Załuski. *Mow seimowe*. Kalisz, 1734, S. 1.

²⁸ Университет был учрежден в 1579 г. и назывался «Вильнюсская академия или университет» («Academia et universitas Vilnensis»). Вначале в нем имелось два факультета — философии и теологии, а с 1644 г. — и юридический факультет. В фондах библиотек Вильнюсского университета и Академии наук Литовской ССР имеется несколько сот философских трактатов, курсов лекций по философии и логике (по философии около 500), подавляющее большинство которых относится к деятельности Вильнюсского университета в XVII в.; среди них свыше 200 рукописей философского содержания, авторы которых, дата и место написания еще не расшифрованы.

ром университета по логике, а затем теологии. Его основная работа, «Логика», написанная на латинском языке, неоднократно переиздавалась в ряде стран Западной Европы и была популярна в учебных заведениях того времени во Франции и Англии²⁹.

В этой работе М. Смиглевский с позиций теологии дал разбор логики Аристотеля и средневековых философов, отводя немало места вопросам теории познания. Наибольшим авторитетом для него был Аристотель. Он заявлял также, что следует за Фомой Аквинским, хотя и не согласен с ним в некоторых вопросах.

М. Смиглевский придерживался учения томизма о чувственных и интеллектуальных «формах» в процессе познания. Опровергая аргументы номиналистов, Смиглевский утверждал, что универсалии являются общей сущностью единичных предметов какого-либо вида, что они объективно существуют в единичном. Но универсалии, подчеркивал Смиглевский, возражая Вильяму Оккаму и Альберту Саксонскому, существуют и в мышлении как «результат абстрагирования»³⁰ общего, которое существует в самих предметах.

Хотя во взглядах Смиглевского на отношение общего и единичного имелись и некоторые положительные моменты, но это не меняло общей системы его философских взглядов, исходящих из объективного идеализма—томизма.

Наряду с схоластическим реализмом, в философской мысли Литвы XVII в. получил распространение и умеренный номинализм.

Одним из первых номиналистов-концептуалистов в Литве был профессор университета *Ионас Кимбарас* (Jonnes Kumbar). Еще обучаясь в Академии в Граде (Австрия), он в 1600 г. выпустил на латинском языке книгу «Философские теоремы»³¹. В этом сочинении Кимбарас, называющий философию «королевой науки», следует за философией В. Оккама.

Разбирая вопрос о материи, Кимбарас формулирует положение о том, что материя не может возникнуть из ничего, равно как не может превратиться в ничто³². Выступая против аристотелевского понимания соотношения материи и формы, на котором спекулировала ортодоксальная схоластика, Кимбарас утверждал, что материальная, субстанциальная форма не может существовать без материи. Что без материи, писал Кимбарас, то отрицательно, деформировано, например небытие³³.

²⁹ В Оксфорде, например, «Логика» повторно была переиздана в 1634 и 1658 гг.

³⁰ *M. Smiglecius. Logica. . . Oxonii, 1634, f. 143.*

³¹ *I. Kumbar. Theoremata philosophica . . . In alma academia Craecaensi, 1600.*

³² Там же.

³³ Там же.

Кимбарас не признавал, что активный разум создает «интеллектуальные формы», как утверждали некоторые схоласты-реалисты. Мышление, по его мнению, существует без каких-либо «форм», и главную роль в нем играет воображение, которое детерминирует мышление. Активный разум, по Кимбарасу, это мышление, которое происходит на основе рассудочного воображения. Несмотря на то, что Кимбарас отдавал дань господствовавшему религиозно-идеалистическому мировоззрению, в его взглядах имелась, хотя и весьма робкая, материалистическая тенденция. Из его суждений вытекал вывод, что отдельные процессы и действия происходят не благодаря божественной воле, а по естественным законам. Как и древние материалисты, он считал, что огонь, воздух, вода, земля являются составными элементами мира.

Известное влияние на развитие прогрессивной философской мысли в Литве и Белоруссии оказали труды профессора Вильнюсского университета, поляка по национальности, *Георгия Станиславского*, стоявшего на позициях номинализма. В своем трактате «Курс логики...»³⁴ (1686), написанном на латинском языке, Г. Станиславский утверждал, что универсалии создают мышление; отбрасывая платоновские «идеи», он отрицал положения схоластов о существовании универсалий до единичного, в том числе и взгляд Фомы Аквинского, согласно которому одним из способов существования универсалий является их существование до предметов. В природе, утверждает Станиславский, существуют только отдельные предметы, явления. На вопрос, могут ли универсалии существовать в самих отдельных предметах, он отвечал отрицательно.

Станиславский не был последовательным номиналистом и делал значительные уступки томизму. Так, например, он утверждал, что «акт веры более истинный, чем акт науки»³⁵.

На позициях номинализма стоял и *Сигизмунд Крюгер* (Sigmundo Krüger). В своем трактате «Логика...» (1702)³⁶ он рассматривает вопросы мышления и познания, выдвигает ценные положения и оригинально решает некоторые специальные вопросы логики (о силлогизмах, умозаклчениях и др.). Разбирая вопрос об универсалиях, он выступает против томистских взглядов Смиглевского и становится на позиции номинализма. По его утверждению, «универсалия, взятая формально, дана лишь в зависимости от мышления»³⁷.

³⁴ Compendium logicae. Dialectica. Отдел рукоп. Научной библ-ки Вильнюсского гос. ун-та им. Капсукаса, № 2174.

³⁵ Там же, стр. 249.

³⁶ Отдел рукоп. Научной библ-ки Вильнюсского гос. ун-та им. В. Капсукаса, № 582.

³⁷ Там же, стр. 162.

Другой представитель номинализма, *Казимир Вежбицкий* (Casimiro Wierzbicki), как и Крюгер, отрицает существование универсалий в единичных предметах и до предметов. Универсалии, подчеркивает он в своем трактате «Логика...»³⁸, создает мышление. Разум — конечная (*causa finalis*) и творческая (*causa efficiens*) причина универсалий³⁹. Вежбицкий не превращает универсалий в фикции, простые знаки, как это делали некоторые номиналисты, а пытается установить их связь с объективной реальностью. Материальная причина универсалий, подчеркивает он, — двойная. Отдаленный материал (*materia remota*) универсалий — отдельные предметы; ближайший их материал — то, что становится универсалией благодаря абстрагированию; формальная причина универсалий — мышление, разум.

В теории познания Вежбицкий исходит из учения Фомы Аквинского о «формах», но интерпретирует их так, что отчасти испаряется и сам томизм. Вместе с томистами он признавал два вида «форм»: чувственные и интеллектуальные. Но если Фома Аквинский эти «формы» считал не материальными, то Вежбицкий полагал, что «чувственные формы» являются материальными.

Познание начинается, продолжал он, с чувственного познания, которое разделяется на внешнее и внутреннее. В противоположность томизму, который не доверяет органам чувств, Вежбицкий утверждал, что чувствами можно адекватно познавать объекты, а если было бы иначе, то разум ничего не мог бы сказать об объектах⁴⁰. В связи с этим он считал аксиомой положение Дунса Скота, что «ничего нет в разуме, чего раньше не было бы в чувствах».

Чувства, указывает он дальше, дают материальную адекватность, разум — духовную адекватность⁴¹. Разум ставится им выше чувственного познания; из «чувственных форм» разум производит «интеллектуальные формы»⁴², которые он признает нематериальными. Здесь Вежбицкий отдает дань томизму.

Взгляды К. Вежбицкого и С. Крюгера на истину противоположны взглядам Г. Станиславского. Если последний утверждал, что истинность или ошибочность суждений существуют до мышления, в действительности, в самих предметах, что истина заключается не в акте мышления, а в объекте, так как акт разума зависит от объекта, то Вежбицкий и Крюгер считали, что истина

³⁸ Отдел рукоп. Научной библ-ки Вильнюсского гос. ун-та им. В. Капсукаса, № 1106.

³⁹ Там же, стр. 126—127.

⁴⁰ Там же, стр. 107.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

или ошибка не существуют вне мышления, а возникают при наличии определенного отношения мышления к действительности.

Номинализм как определенная оппозиция господствующему направлению средневековой схоластики — томизму, как материалистическая тенденция в средневековой философии имел прогрессивное значение и в истории философской мысли Литвы и Польши. Однако номинализм вообще, в том числе и в Литве и Польше, имел исторически обусловленные недостатки и ограниченности. Будучи метафизиками, номиналисты не поняли и не могли понять диалектики общего и единичного, зачастую отрицали объективность общего. Умеренный характер номинализма в Вильнюсском университете в значительной мере объясняется господством там иезуитской реакции.

Одним из каналов, по которым проникали в Литву враждебные католицизму взгляды, были диспуты, широко применявшиеся в Вильнюсском университете. На диспутах высказывались как ортодоксальные католические взгляды, так и антикатолические — еретические идеи. Подготавливаясь к диспутам, студенты должны были не только хорошо изучить положения средневековой идеалистической философии и догмы теологии, но и знать «ереси», чтобы научиться отрицать их. Поэтому они должны были прочитать и книги, включенные римским папой в список запрещенных. Это вызывало у некоторой части студентов сомнения и скептицизм в отношении религиозно-схоластической философии католицизма.

* * * * *

XVII век в Белоруссии и Литве был периодом резкого усиления идейной борьбы в феодальном обществе, острой полемики по религиозно-философским вопросам. За богословскими спорами того времени скрывалось решение важных общественно-политических и социологических проблем. В ряде религиозно-полемических трактатов отстаивались идеи веротерпимости, национальной свободы, защиты культуры угнетенных народов. Выкристаллизовалась и приобрела большое общественно-политическое звучание идея воссоединения Белоруссии с Русским государством.

В XVIII в. феодально-крепостническая Речь Посполитая, в состав которой входили Белоруссия и Литва, переживала период экономического упадка и политического кризиса. В стране царил произвол феодальной знати, почти непрерывно шли войны, сопровождавшиеся разорением народных масс. В Северной войне, начавшейся в 1700 г., Литва и Польша вместе с Россией участвовали против Швеции, войска которой опустошили почти всю территорию Литвы и часть Белоруссии. Великое княжество Литовское фактически распалось на множество отдельных воеводств

и поветов. Распри между феодалами не прекращались, а в 70—80-х годах XVIII в. они во всей Речи Посполитой вылились в конфедерационные войны, в которые вмешались и иностранные государства. Итогом был раздел Речи Посполитой, совершенный в 1773—1795 гг. Австрией, Пруссией и Россией.

4

Проникновение в Белоруссию и Литву философских рационалистических идей Западной Европы и разложение схоластики

В конце XVII—первой половине XVIII в. в школах иезуитов и других монашеских орденов господствовала схоластика. Однако некоторые преподаватели этих школ стали отходить от ортодоксальной философии «отцов церкви», и сквозь толщу религиозно-идеалистического мировоззрения у них начинает пробиваться интерес к природе. К числу таких преподавателей принадлежали Кмициц, Карский и Нарбут.

Профессор Вильнюсского университета *Адам-Станислав Кмициц* в своем философском трактате⁴³ проявляет самостоятельность в трактовке принятых в схолистике положений Аристотеля.

Проф. *Матвей Карский* еще дальше отступает от схолистической формы изложения и дает систематический курс философии⁴⁴, не придерживаясь принятой формы комментирования Аристотеля. *К. Нарбут* издает в Вильнюсе первый учебник логики на польском языке⁴⁵. «Логика» Нарбута написана в доступной форме и содержит много практических советов. В ней часто используется местный материал (есть упоминания о Вильно, Гродно, Слониме и других белорусских и литовских городах). Кроме «Логики», при непосредственном участии Нарбута была написана книга «Избранные философские извлечения»⁴⁶. Нарбут оставил значительное рукописное наследие, в том числе по философии, логике, этике, естествознанию и т. д.⁴⁷

На формирование мировоззрения К. Нарбута значительное влияние оказали учения Декарта, Лейбница и Хр. Вольфа.

⁴³ Sursus Stagyricus. Logica et Phisica, 1699.

⁴⁴ Lingva scienciarum sermocinatrix Logica, 1699.

⁴⁵ K. Narbut. Logica czyli... 1769.

⁴⁶ S. Wereszczaka. S. Godlewski... pod nauczycielem K. Narbutem. Z filozofii wybrane Zdania. Vilno.

⁴⁷ В рукописном отделе Государственной библиотеки АН УССР недавно найден (Дорошевичем Э. К.) большой рукописный трактат по философии с надписью *Narbut, Casimirus* (рукоп. № 4456). Есть основания предполагать, что К. Нарбут написал в 1764—1765 гг. большое произведение по философии,

Провозглашая вслед за Декартом критерием истины рационалистический принцип ясности и очевидности, Нарбут одновременно отстаивает значение индукции и опытного знания в конкретных науках, критикует теорию врожденных идей. Высоко оценивает Нарбут значение освобождения философии от схоластики и богословия. Выступая против схоластов, которые видели в опытных науках врага религии и нравственности, Нарбут вместе с тем пытался доказать, что истинные знания не противоречат религии.

Одним из первых, кто в Литве и Польше выдвинул идею компромисса схоластической философии с философскими системами нового времени, был профессор Вильнюсского университета А. Скорульский (1715—1780).

В 1755 г. А. Скорульский издал в Вильнюсе книгу на латинском языке «Комментарии философии...»⁴⁸ В ней он пытался примирить схоластическую философию и теологию с философскими теориями нового времени. А. Скорульский выступает против атомистики П. Гассенди и в особенности против рационализма Р. Декарта, хотя в ряде вопросов выражает согласие с ним и воспринимает декартовские мнения (например, об аналитическом и синтетическом методе). А. Скорульский особенно возмущается тем, что из системы взглядов Р. Декарта вытекает вывод, что бог ничего не создал. Утверждениям Р. Декарта, что критерием истины является ясность (*evidentia, claritas*) и точность (*certitudo, distinctio*), А. Скорульский противопоставляет компромиссное решение вопроса, признавая два критерия истины — божественный авторитет и ясность.

В критике рационализма Р. Декарта он обращается за помощью к сенсуализму Дж. Локка, утверждая, что рационализм не может быть всеобщим методом познания, что принцип «мысль, следовательно, существую» также не является универсальным⁴⁹. Ясность познания, говорит дальше А. Скорульский, создается и чувственным опытом⁵⁰.

Компромиссная тенденция в схоластической философии отразилась и во взглядах профессора Вильнюсского университета Бенедикта Добшевича (род. в 1722 г.).

В 1760 г. Б. Добшевич издал в Вильнюсе книгу на латинском языке «Взгляды новых философов»⁵¹, в которой рассматриваются

оставшееся в рукописи, на латинском языке. В произведении рассматриваются вопросы логики, метафизики, естествознания и этики. О нем нет упоминания ни у одного исследователя.

⁴⁸ А. *Skorulski*. *Commentariorum philosophiae, logicae asilicet, metaphysicae et phisicae*. Vilnae, 1755.

⁴⁹ См. там же, стр. 6.

⁵⁰ См. там же, стр. 4.

⁵¹ В. *Dobszewicz*. *Placita recentiorum philosophorum*. Vilnac. 1760.

философские и естественнонаучные идеи П. Гассенди, Р. Декарта, Г. Галилея, И. Кеплера, И. Ньютона, Н. Мальбранша, Р. Бойля, Г. Лейбница, Х. Вольфа и других ученых, излагаемые в соединении со схоластической философией.

Свой главный труд, «Лекции по логике...»⁵², изданный в 1761 г. в Вильнюсе на латинском языке, Б. Добшевич посвятил разбору проблем логики и теории познания. Хотя в заголовке книги сказано, что автор ее будет излагать взгляды «старых» и «новых» мыслителей, однако в общепhilosophических вопросах Б. Добшевич следует главным образом за Х. Вольфом. Как и Х. Вольф, он признает три вида познания: историческое, философское и математическое. Согласно Б. Добшевичу, историческое познание — это познание фактов, их восприятие; философское познание раскрывает причины и основу существования предметов; математическое познание — познание количественных соотношений. Основой философского и математического познания является историческое познание.

Компромиссная тенденция наглядно выступает в суждениях Б. Добшевича об истине и ее критериях. Как и многие схоласты, он признает метафизическую, моральную и логическую истины.

На вопрос, что такое истина, он отвечает: «Логическая, или формальная, истина есть соответствие понятий и суждений самим предметам, которые нами мыслятся, или, как говорят схоласты, согласование суждения с объектом.

Следовательно, правильное понятие есть такое отражение предмета, которое соответствует самому предмету»⁵³.

Отбросив положение Х. Вольфа о критерии истины как чисто логическом, Б. Добшевич на первый план выдвигает не логические конструкции, а действительность, разумеется, понимаемую им идеалистически⁵⁴ — как созданную богом, неизменную, постоянную. Он принимает декартовское учение об интуиции. С помощью интуиции, утверждает Б. Добшевич, можно добиться ясного познания. Такое познание он называет интеллектуальной эвиденцией (*evidentia intellectus*), объектами которой являются аксиомы, а аксиомы в свою очередь делятся на предметные (*evidentia obiective*) и формальные (*evidentia formalis*). Критерием истины он объявляет интеллектуальную эвиденцию: «Это положение — «эвидентичное познание является наиболее достоверным» — надо считать, — писал Б. Добшевич, — первым принци-

⁵² См. *B. Dobziewicz. Praelectiones logicae. . . Vilnae, 1761.*

⁵³ Там же, стр. 307.

⁵⁴ См. там же, стр. 318.

пом познания, обуславливающим познание других философских суждений и руководящим им»⁵⁵.

Опасаясь рационализма Р. Декарта, Б. Добшевич не во всем следует за ним; он часто обращается к сенсуализму Дж. Локка, с одной стороны, и к схоластической философии — с другой. Так, например, наряду с интеллектуальной эвиденцией он признает критерием истины и чувственную эвиденцию (*evidentia sensus*), подчеркивая, что к достоверным знаниям ведут два пути: путь правильных умозаключений и путь чувственного опыта. Согласно Б. Добшевичу, органам чувств нельзя не доверять, так как чувственная достоверность упорядочена богом. Здесь Б. Добшевич пытается стать на путь компромисса и перебросить мостик между взглядами Р. Декарта, Дж. Локка и положениями схоластической философии и теологии. С этой целью он выдвигает третий критерий истины: так называемую авторитарную эвиденцию (*evidentia autoritatis*), имея в виду положения схоластической философии и теологии, которые, по его мнению, следует считать достоверными, хотя они и не обладают ясностью.

Взглядам Р. Декарта в вопросе о критерии истины Б. Добшевич противопоставляет положение Г. Лейбница о двух видах истин: необходимых (критерием которых может быть лишь разум) и случайных (критерием которых может быть индукция, опыт)⁵⁶. Все больше удаляясь в сторону схоластики и софистики, он в число необходимых истин включает даже «предсказание».

Начиная с Б. Добшевича схоластическая философия в Литве и Белоруссии начинает заметно терять свои позиции. В трактатах по философии исчезают споры об универсалиях, все больше и чаще обсуждаются философские взгляды Р. Декарта, Ф. Бэкона, Дж. Локка и других философов нового времени. Компромиссная тенденция в схоластической философии постепенно превращается в антисхоластическую тенденцию.

В 1773 г. римский папа Климент XIV был вынужден упразднить орден иезуитов в Польше и Литве. С тех пор иезуиты утратили свое господствующее положение в Вильнюсском университете и в идеологической жизни Литвы вообще, хотя еще долго удерживали свои позиции. Для руководства делом образования в Речи Посполитой была создана Эдукационная комиссия, которая резко высказалась против преподавания схоластики. Схоластическая философия и логика были упразднены в учебной программе Вильнюсского университета и других школ⁵⁷, хотя иезуиты и дальше преподавали эти предметы, но уже в частном порядке.

⁵⁵ Там же, стр. 315.

⁵⁶ См. там же, стр. 21.

⁵⁷ Преподавание логики как подсобной дисциплины оставалось только в 6-м классе средней школы.

5

**Философские и социологические идеи
в освободительном движении за воссоединение
Белоруссии с Россией**

В XVIII в. в Белоруссии не прекращаются выступления против социального, национального и религиозного гнета, за воссоединение с братским русским народом.

Традиции Симеона Полоцкого, его призывы к воссоединению русского, украинского и белорусского народов продолжает *Илья Федорович Копиевич* (ок. 1651—1714 гг.), уроженец Белоруссии, эмигрировавший в Голландию.

Целью своей жизни Копиевич считал всемерное способствование развитию и распространению просвещения среди славянских народов, особенно среди русских, украинцев и белорусов. Он издает книгу об устройстве мира «Уготовление и толкование ясное и зело изрядно краснообразного поверстания кругов небесных» и книги по истории. Копиевич говорил, что изучение истории не является праздным интересом, оно приносит пользу как во взаимоотношениях людей («польза домовая»), так и во взаимоотношениях государств («польза мировая»).

Прогрессивным для того времени было убеждение Копиевича в том, что человеку более всего нужны светские науки, исследующие многообразный мир. Он выражал надежду, что его книга «разжжет сердце ко совершенному вразумению и познанию сего света...»⁵⁸

Видным представителем философской и общественно-политической мысли в Белоруссии середины и второй половины XVIII в. был *Георгий Конисский* (1717—1795). Великий Пушкин сказал о нем: «...Георгий есть один из самых достопамятных мужей минувшего столетия. Жизнь его принадлежит истории»⁵⁹.

Уроженец г. Нежина, Конисский молодые годы провел на Украине. С 1755 г. он переезжает в Могилев, где становится епископом; с этого времени в течение 40 лет его деятельность и литературное творчество связаны с Белоруссией.

Перу Конисского принадлежит философский трактат, написанный на латинском языке: «Философия, состоящая из четырех частей и соответственно четырем способностям включающая

⁵⁸ Из истории философской и общественно-политической мысли в Белоруссии (XVI—нач. XIX в.). Минск, 1962, стр. 324.

⁵⁹ А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений, т. XII. М., 1949, стр. 12.

логику, метафизику, физику и этику»⁶⁰. Трактаат обнаруживает обширные знания автора по философии, логике, этике, самостоятельный подход его к решению некоторых проблем. В целом Конисский является сторонником канонизированного аристотелизма: он доказывает существование бога как конечной причины (*causa finalis*) всего существующего, считает, что материальный мир состоит из формы и материи и т. п. Вместе с тем у Конисского намечается в ряде пунктов отход от схоластической ортодоксии: он уповает на разум более, чем на веру.

Конисский высказывает убеждение в способности людей познавать окружающий мир, ибо природа человека такова, что он желает все знать⁶¹. Он высоко ценит естественные науки и их роль в познании природы, с уважением упоминает о теории Коперника, высказывает мысли о неуничтожимости разных форм материи, их взаимопревращениях⁶². «Из ничего ничто не возникает», — повторяет Конисский. Но, хотя он положительно относится к естественнонаучным открытиям, однако он решительно выступает против атеистических выводов.

Конисский был решительным противником национального и религиозного угнетения белорусов. В многочисленных речах, воззваниях, проповедях им защищалось право белорусов разговаривать и писать на родном языке, следовать своим национальным обычаям и т. п. Он не раз говорил, что русские и белорусы — единокровные народы, что они горячо стремятся к объединению, и история неизбежно осуществит их желание.

Отстаивая национальную самостоятельность белорусов, Конисский в то же время оставался идеологом феодального класса: он считал крепостное право незыблемым. Его политическим идеалом была сильная монархия с едиными для всей империи законами.

Конисский был одним из тех образованных представителей господствовавшего тогда класса помещиков, которые видели прогрессивность петровских реформ в России и желали провести их в Белоруссии. Он интересовался произведениями Ф. Прокоповича, А. Кантемира, М. Ломоносова и стремился привить любовь к ним своим ученикам.

После воссоединения Белоруссии с Россией Конисский много работал по созданию русских школ, распространению русского языка и русской культуры в Белоруссии.

⁶⁰ Рукопись хранится в рукописном отделе Гос. публ. биб-ки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Фонд С.-Петербургской духовной академии, л. № 202.

⁶¹ См. там же, л. 72.

⁶² См. там же, л. 126.

Проникновение элементов капиталистического уклада в сельское хозяйство и промышленность оказывало серьезное влияние на экономическую, политическую и культурную жизнь Белоруссии и Литвы. В 70-е годы наблюдается оживление в промышленности и сельском хозяйстве, хотя господствовавшие феодально-крепостнические отношения и тормозили дальнейшее развитие страны.

На этой почве в дальнейшем стала распространяться и развиваться антикрепостническая, буржуазная по своему объективному содержанию просветительская идеология.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

ЛАТВИЯ И ЭСТОНИЯ

С V века н. э. у прибалтийских племен происходит распад общины, образуется частная собственность, идет процесс имущественного и социального расслоения, появляются зачатки классовых отношений. Переход от родового строя к классовому обществу сопровождался процессом складывания из различных племен латышской, эстонской и литовской народностей.

У эстонской и латышской этнических групп установились, особенно начиная с IX в., тесные политические, экономические и культурные связи с близлежащими княжествами Руси — Полоцким и Псковским. С этого времени латышские и эстонские земли приобрели важное значение в транзитной торговле между Восточной и Западной Европой, что послужило в дальнейшем основной причиной немецко-католической агрессии в Прибалтике.

В XIII в. немецкие феодальные захватчики, воспользовавшись раздробленностью народностей Прибалтики и Древней Руси, покорили ливов, латышей и эстонцев. Противоречия между захватчиками — немецкими феодалами — и лишенными всех прав латышскими и эстонскими крестьянами были чрезвычайно острыми. Иноземные завоеватели установили режим жестокого классового и национального угнетения. В условиях этого режима не могла успешно развиваться духовная культура (и, в частности, философская и социологическая мысль) латышского и эстонского народов. Вплоть до конца XVIII—начала XIX в. их представления о мире, их социальные устремления, этические и эстетические понятия находили свое выражение в фольклоре.

Устное народное творчество латышей и эстонцев необычайно богато. В настоящее время известно свыше миллиона латышских и двести тысяч эстонских народных песен; выявлено также много сказок, пословиц, анекдотов, загадок и образцов других фольклорных жанров. Большая часть дошедшего до нас фольклорного материала относится к эпохе позднего феодализма, но в этом материале немало и очень древних элементов, восходящих ко времени родового строя.

1

Представления о природе и общественной жизни в устном народном творчестве

До XIII в. представления латышей и эстонцев о природе были анимистическими. Немецко-католические захватчики силой ввели в завоеванных ими землях христианство. Начиная с этого времени, в латышский и эстонский фольклор проникают христианские религиозные мотивы. Однако насильственно навязанная иноземными поработителями религия продолжала в течение ряда веков оставаться чуждой народным массам. В сознании этих масс надолго сохранились первобытные языческие верования, что нашло свое выражение и в фольклоре феодальной эпохи. В нем своеобразно переплетаются языческие анимистические представления, мотивы христианской космогонии и элементы наивно-реалистического объяснения возникновения мира и толкования явлений природы и общественной жизни.

В ряде латышских сказок и преданий говорится, что реки, озера, пруды, каналы были по приказанию бога вырыты животными и птицами; некоторые сказки объясняют возникновение ложа рек тем, что батрак, идя на работу в барскую мызу, бороздил землю своей хромой ногой. В этиологических сказаниях эстонского народа происхождение различных вещей связывается обычно с деятельностью двух противоположных сил — доброй (бог, Христос, святые), создающей хорошие и полезные вещи, и злой (черта), порождающей дурные и вредные предметы и явления. При этом бог (или Христос) не всегда изображается в сказках благородным и возвышенным: нередко он рисуется раздраженным, мстительным. В некоторых сказаниях встречается мысль о том, что мир существовал и будет существовать вечно и никакие сверхъестественные существа (в том числе бог) не в состоянии внести существенные изменения в мировой порядок. В такого рода мнениях звучат мотивы своеобразного фатализма, покорности судьбе, порожденные беспросветной жизнью эстонского крестьянина в условиях феодального рабства.

Устное народное творчество дает богатый материал для суждения о социальных идеях и стремлениях народов Прибалтики в XIII—XVIII вв. Память о их былой свободе и порабощении немецкими рыцарями-крестоносцами сохранилась в эстонских рунических народных песнях:

«Из Сааремаа вышли господа [немцы]
С ружьем в кулаке, с мечом в руке,
Начали убивать крестьян...
Пришли к нам немцы с Сааремаа,
Истые помещики из Пярнумаа,
Господа пришли с Хийумаа,
Да злые унгуры — из Курляндии»¹.

В песнях ясно выражено убеждение: помещики — это пришлые поработители. Для трудящихся масс остаются непонятными истинные причины возникновения феодальных порядков, но сами эти порядки, основанные на угнетении крестьян, рассматриваются ими как нечто чуждое народу, насильно ему навязанное.

И в эстонских и в латышских народных песнях отразился взгляд народа на помещиков как на тунеядцев, живущих трудом крестьянина. В латышской песне говорится:

«Побранился вербный лапоть
С туфлей немца-господина,
Все, что лапоть добывал,
Прорва — туфель поедал».

Труд крестьянина нередко изображается в устном народном творчестве не только как источник существования барона-помещика, но и как основа всей тогдашней общественной жизни. По словам одной из эстонских народных песен,

«Барин хитер на грамоту —
Крестьянин умен на работу:
Кормит он и барина, кормит и нищего,
Кормит всех разряженных господ!»

Глубоко осознавалась народом социальная несправедливость феодальных общественных порядков. «Одна земля, одно солнце, — нет единой жизни: одному — золото, серебро, другому — слезы горькие», — жалуется бедняк в латышской песне.

¹ Указанные, а также встречающиеся далее образцы эстонских песен берутся из сборника «Resti rahoalaude antoloogita» (Антология эстонских народных песен), который подготовлен сектором эстонского фольклора Института языка и литературы АН СССР, но пока еще находится в рукописном виде.

В фольклоре ярко выражено стремление народа уничтожить мызы² и помещиков. Так, исполины-богатыри эстонских сказаний Калевипоэг и Суур-Тылль бросают камни в мызы, замки и церкви. В народных песнях черта призывают сделать карету, чтобы на ней отвезти помещиков в ад.

В некоторых народных песнях звучали прямые призывы к массовому восстанию против помещиков. «Что братишки, делать будем? Стон и горе в стране нашей; волками, медведями полны леса, помещиками полны поля наши. Охоту устроим, братишки, перестреляем волков, медведей; войну подыдем, братишки, перебьем дворянчиков», — говорится в латышской песне.

Очень ясно выражены в устном народном творчестве антиклерикальные настроения трудящихся масс. Церковь в Прибалтике (и католическая и лютеранская) была активной пособницей феодальных угнетателей. Она являлась вдохновительницей массовых процессов против людей, обвиняемых в колдовстве. Обычно такое обвинение обрушивалось на непокорных крестьян, в борьбе с которыми применялись все меры, вплоть до сожжения. Естественно, что крестьянин видел в церковнослужителях чуждых и враждебных ему людей. В латышском фольклоре пастор сравнивается с кранцисом (т. е. собакой с белой шеей), который шесть дней спит, а седьмой лает. В латышских и эстонских пословицах и анекдотах пастор изображается лживым и хитрым, жадным и развратным, жестоким и глупым: «Поповские глаза завидуши, руки загребуши», «Мошна у попа никогда [до самой смерти] не наполнится» и т. п.

Фольклор позволяет составить также представление об этических и эстетических понятиях латышских и эстонских трудящихся в эпоху феодализма. Он показывает, что этические принципы и нормы связаны в народном сознании прежде всего с трудом. В латышских народных песнях вначале даже полностью совпадал смысл слов «работать» и «жить»; вместо слова «работать» употреблялось слово «жить»: «Ты жила большую работу», «прожить трудную работу», «эта работа прожита». Трудолюбие, старание, умение трудиться выступают в фольклоре как важнейшие положительные качества морального облика человека.

Выраженные в фольклоре этические понятия латышского и эстонского народов явственно отражают классовые противоречия эпохи. В этих понятиях весьма четко различаются моральные нормы во взаимоотношениях крестьян между собой, с одной стороны, и в отношениях крестьянина к помещикам — с другой. Недобросовестная работа, хитрость, обман считались недо-

² Мызы — так назывались в Прибалтике господские усадьбы с сельскохозяйственными постройками, хутора, замки.

ными, аморальными явлениями в отношениях крестьян друг к другу, но допускались и оценивались как вполне справедливые, когда дело касалось подневольного труда на помещика и поведения крестьянина в барской мызе. В фольклоре отразились также противоречия между бедными и богатыми крестьянами. Последние помогали помещикам угнетать бедноту и являлись объектом осуждения и насмешек с ее стороны. Так, в эстонской народной песне говорится, что лучше быть побитым барщинником, чем самому избивать других — превращаться в прислужника мызы.

Эстетические представления латышей и эстонцев, как и этика, связаны прежде всего с трудом. Прекрасное ассоциируется с полезным, целесообразным. Весьма характерна, например, оценка луга пахарем в латышской народной песне: «Красив луг скошенный, краше — сгребанный, а еще краше — скирдованный». Красивым считается здоровый, краснощекий, способный к хорошей работе человек.

Интересны также встречающиеся в фольклоре высказывания, характеризующие взгляды народа на искусство. Они связаны главным образом с оценкой роли песни. Больше всего, пожалуй, проливает свет на оценку народом значения песни ее сопоставление с радостью:

«Скучно жить без красоты,
Грустно быть без песни...»

Во многих народных песнях жизнь и песня противопоставляются смерти. Показательна и высокая оценка творчества певца. Так, в популярной эстонской песенке «Труд певца» утверждалось:

«У певца трудностей поболее,
Чем у молотильщика;
Отмолотить — позабудешь,
Песню поешь — о второй думаешь».

Латышские и эстонские народные песни с их глубоким социальным содержанием, яркой образностью и благозвучием — свидетельство тонкого эстетического чувства и строгого вкуса трудящихся масс латышского и эстонского народов.

2

Социологическая и философская мысль в XVIII в.

Культура господствовавших в Прибалтике немецких феодалов-помещиков не отличалась ни высоким уровнем развития, ни оригинальностью. Она вяло подражала культуре феодальной Германии того времени.

Постепенно в Латвии и Эстонии начинает складываться сословие бюргеров (преимущественно немцев) — предшественников буржуазии. Часть прибалтийского бюргерства устанавливает довольно тесные связи с германскими университетами и прогрессивной интеллигенцией Германии.

В XVIII в. в результате победы России в Северной войне Восточная Прибалтика была присоединена к Российскому государству. Царизм оставил в силе все права и привилегии немецкого дворянства; на территории прибалтийских губерний продолжали господствовать феодально-крепостнические порядки.

Тем не менее присоединение к России создало благоприятные условия для развития в Прибалтике производительных сил и духовной культуры. Восстановились экономические и культурные связи народов Восточной Прибалтики с великим русским народом, насильственно прерванные вторжением немецких захватчиков в XIII в. Перед латышским и эстонским народами открылась возможность развития своей национальной культуры в условиях благотворного влияния демократической русской культуры. Возникли предпосылки для объединения усилий трудящихся масс Прибалтики в освободительной борьбе всех народов России против царизма, помещиков и капиталистов.

Во второй половине XVIII в. довольно явственно обозначился процесс начавшегося разложения феодализма и появления ростков капиталистических отношений.

В этих условиях некоторые представители господствующих классов начинали понимать, что крепостной строй препятствует дальнейшему развитию экономики. Но до 60—70-х годов XVIII в. подавляющее большинство прибалтийско-немецких помещиков считало еще возможным и необходимым добиваться большей производительности крестьянского хозяйства путем более жестокого внеэкономического принуждения. В этих целях дворянские идеологи пытались обосновать максимальную власть помещиков над личностью крепостных и оправдать рост феодальной ренты.

Порабощение крестьян в прошлом оправдывалось правом завоевателя и «крещением язычников». Последнее считалось настолько положительным явлением, что рассматривалось как санкция самого жестокого рабства обращенных «язычников».

К этим известным в средневековой Европе реакционным теориям идеологи прибалтийского дворянства добавляли мысль о «неполноценности» эстонского и латышского народов, которые якобы обладают таким упрямым и склонным к мятежам характером, что для сохранения порядка их необходимо держать в рабском состоянии.

В 60—80-х годах XVIII в. наметилось и другое направление дворянской идеологии. Часть дворян в это время искала более

гибких путей усиления эксплуатации крестьян и усмирения крестьянского сопротивления крепостническому гнету. Идеологи этой части дворянства доказывали, что основой благосостояния помещика является зажиточный крестьянин. Исходя из этого, предлагалось предоставить крестьянам право распоряжаться движимым имуществом после уплаты повинностей, смягчить обращение с крепостными и т. п. Все эти предложения по существу не затрагивали ни основ феодально-сословного строя, ни крепостного состояния крестьянства. Представителем этого направления дворянской идеологии в эстонских губерниях Прибалтики можно считать А. В. Хупеля.

Август Вильгельм Хупель (1737—1819) родился в г. Буттельштедте (Саксония), изучал теологию в Иенском университете. После приезда в 1757 г. в Прибалтику он жил почти непрерывно до конца жизни в Эстляндии, являясь пастором Пылтсаамского прихода. Там он написал свои многочисленные работы по географии, истории, филологии, статистике Прибалтики.

Хупель был хорошо знаком с философскими течениями в Западной Европе. В известной степени он сам испытал влияние умеренного направления немецкого религиозно-философского рационализма. К французским просветителям и вообще к идеологам поднимавшейся буржуазии Хупель относился резко отрицательно. На страницах журналов он выступал против Гельвеция, Рейналя, Мармонтеля, а также против французского коммуниста-утописта Мабли. Хупелю принадлежат статьи, осуждающие физиократов и других буржуазных экономистов (в частности, А. Юнга), защищающие барщину и крепостничество.

Феодальный строй Хупель считал в своей основе разумным и гармоничным, а существующее при этом строе социальное неравенство — естественным. По его глубокому убеждению, дворянство должно оставаться и дальше привилегированным и господствующим сословием общества, ибо он видел в нем носителя экономического прогресса, культуры, науки, а также защитника религиозной нравственности.

В 1766 г. А. Хупель совместно с врачом П. Э. Вильде начал издавать на эстонском языке еженедельный журнал «Краткое наставление». Наряду с советами по домашней медицине и ведению крестьянского хозяйства в журнале публиковались статьи, в которых оправдывались господство прибалтийско-немецкого дворянства и феодально-крепостнический строй. «Кто же о вас заботится, — спрашивал Хупель, обращаясь к крестьянам, — если мызных господ нет?.. Так же, как мызные господа управляют целой волостью, так вы распоряжаетесь своим домом и усадьбой»³.

³ А. В. Хупель. Краткое наставление. Пылтсаама, 1766, 28-й урок (на польск. яв.).

Как типичный апологет феодализма Хупель писал, что не всякий раб несчастен и что свободные крестьяне, лишённые покровительства господина, бывают иногда гораздо несчастнее рабов.

Хупель не отрицает, что жизнь крестьян очень тяжела, но пытается доказать, что повинны в этом не мызные господа и крепостной строй, а сами крестьяне, которые якобы живут достаточно и не умеют вести хозяйство.

Однако, в отличие от наиболее реакционных идеологов дворянства, Хупель не придерживался расовых теорий, рассматривавших эстонцев и латышей как людей «низшей расы». Призывая эстонцев учиться, он писал: «У вас достаточно разума, чтобы вы могли научиться большому, нежели только пахать и боронить землю; глупость, в которой вы живёте, происходит из того, что вы глупо воспитаны. Если кто-нибудь в молодости хочет чему-нибудь научиться, то у него нет никого, кто бы его обучал, отец и мать сами немного знают, а учителям много забот, чтобы учить детей... Одним словом, у вас разумная душа, как и у господ, но они знают больше вас потому, что они заботливо воспитаны, они больше учились, у них много хороших книг, которые они могут читать»⁴.

Кроме Хупеля, религиозные идеи и феодальную нравственность проповедовали в XVIII в. прибалтийско-немецкие литераторы *Ф. Г. Арвелиус*, *А. Тор-Хелле*, *Ф. В. Вильман*. Вместе с тем они, как и Хупель, распространяли на эстонском языке некоторые полезные сведения по ведению хозяйства, медицине и гигиене.

Наряду с попытками подобных Хупелю идеологов дворянства найти новые пути для укрепления крепостнических порядков в Прибалтике во второй половине XVIII в. возникает направление общественной мысли, для которого характерно критическое отношение к крепостничеству. Среди критиков крепостничества одно из видных мест занимает в это время *Йоган Георг Эйзен* (1717—1779).

Эйзен родился в Германии, изучал теологию, физику, медицину и ботанику в германских университетах. В 1741 г. он приехал в Лифляндию, где был вначале домашним учителем, а затем в течение тридцати лет (1745—1775) — сельским пастором.

По своим философским взглядам И. Г. Эйзен был близок к немецкому теологическому рационализму XVIII в., приверженцы которого пытались согласовать религию с требованиями человеческого разума. Эйзен хотя и критиковал религиозный догматизм, но не отказывался ни от веры в бога, ни от признания истин-

⁴ *А. В. Хупель*. Краткое наставление. Пылтсаама, 1766, 28-й урок (на польск. яз.). 1-й урок.

ности библейского учения. Он считал, что в Библии нет противоречий и ее тексты вполне поддаются разумному объяснению. Ряд описанных в Библии явлений, которые кажутся чудом, на самом деле объясняются законами природы, еще неизвестными человеку. Но вполне возможны и настоящие чудеса, ибо бог — властелин природы и в его воле совершать чудесное.

В области социологии Эйзен высказывал взгляды, родственные теориям немецких камералистов. Государство он уподоблял человеческому организму, в котором положение головы занимает дворянство. По мысли Эйзена, дворянство должно сохранить привилегированное положение, заниматься управлением государством, военными делами и дипломатией, не вмешиваясь в хозяйственную деятельность горожан и крестьян. Задача бюргеров — заниматься обработкой даров природы, т. е. ремеслом, промышленностью, торговлей. Крестьянское же сословие предназначено для того, чтобы обрабатывать землю.

Таким образом, феодально-сословное устройство общества является для Эйзена естественным и разумным. Но благосостояние и нормальное функционирование государства в огромной мере зависят от положения крестьянского сословия. Поэтому в идеальном устроенном государстве крестьянство должно быть самостоятельным сословием с определенными правами и обязанностями, а не составлять придаток дворянства.

Интересы всех сословий, по Эйзену, должны быть в полной гармонии и должны быть связаны между собой экономическим интересом. Крестьянское же сословие должно занимать по отношению к двум другим сословиям положение «связующего звена». Чтобы это было возможно, крестьяне должны быть свободны от крепостной зависимости.

Критикуя крепостное право, Эйзен утверждал, что порабощение человека человеком противно «божьим» и естественным законам. Вследствие крепостничества гибнут тысячи талантов. Расовой теории немецких крепостников, оправдывающей крепостное рабство в Прибалтике национальным характером латышей и эстонцев, Эйзен противопоставлял идеи естественного права и равенства всех людей от рождения.

Описывая феодально-барщинное хозяйство лифляндских помещиков, Эйзен глубоко критиковал его, указывая на отсталость агротехники, низкую производительность труда и т. п. как следствие крепостничества. Он доказывал экономические преимущества труда свободного человека по сравнению с невольническим трудом крепостного или раба.

Из острой критики крепостничества Эйзен делал вывод, что крестьян нужно освободить от крепостной зависимости и наделить землей. Но сами понятия свободы крестьянина и его собст-

венности у Эйзена ограничены. Он считал, что крестьянин-собственник и после освобождения должен платить аренду помещику как «верховному господину земли». Провозглашая необходимость предоставления крестьянину личной свободы и права наследственного пользования хутором, Эйзен все свои надежды возлагал на «просвещенного монарха», который законодательным актом уничтожит крепостное право и обеспечит условия для появления зажиточного крестьянства.

Публицистика Эйзена вызвала ярость среди реакционных кругов лифляндского дворянства; это принудило его отказаться от должности пастора. Некоторое время Эйзен был профессором в так называемой Петровской академии, основанной в Митаве курляндским герцогом Петром Бироном (*Academia Petréna*). Последние годы жизни он провел в Центральной России, работая управляющим в имении графа Чернышева.

Характеризуя развитие философских и социологических идей в Прибалтике в XVIII в., нельзя не остановиться на деятельности одного из идеологов немецкого Просвещения — *Иогана Готфрида Гердера* (1744—1803) в период его четырехлетнего (1765—1769) пребывания в Риге. Здесь Гердер популяризировал идеи свободы и демократии, идеи французского и немецкого Просвещения.

Гердер осуждал порядки, при которых свобода в Латвии принадлежит небольшой группе помещиков, а народ остается в рабстве. За «культурой» немецких поработителей Гердер увидел и другую культуру — культуру поработленного латышского народа, которая нашла яркое отражение в латышском фольклоре, особенно в народных песнях. В народном творчестве, по мнению Гердера, отразился «дух народа», его воззрения, чувства, характер. Он стал одним из первых собирателей латышских и славянских народных песен.

Судьбами народов Восточной Прибалтики Гердер интересовался и позднее. В своей известной работе «*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*», вышедшей в Риге в 1784—1791 гг., он писал о драматической судьбе этих народов: «Человечество должно прийти в ужас от того количества крови, которое пролито в варварских войнах. В этих войнах древние пруссы были почти целиком уничтожены, а курши и латыши придавлены рабским ярмом». Гердер полагал, что освобождение этих народов станет возможным только в далеком будущем. «Пройдут столетия, — писал он, — пока с них будет снято это ярмо и свершится справедливое возмездие за все те изуверства, с которыми у миролюбивых народов отняли землю и свободу»⁵.

⁵ *J. G. Herder. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Riga, 1791, IV, S. 21—22.*

Решительные удары нанес Гердер по фальшивой теории «культуртрегерства», согласно которой германские завоеватели-рыцари и духовенство принесли народам Прибалтики вместе с христианством и культуру. Он писал, что германские рыцари, которые сами жили в «роскоши и в разврате», уничтожили древних пруссов, а латышей и эстонцев подарили немецким помещикам, как стадо овец.

С критикой феодального строя в Прибалтике во второй половине XVIII в. выступили *Генрих Иоган Яннау* (1753—1821) и с несколько более радикальных позиций *Карл Филипп Снелл* (1753—1806). Однако из-за своей умеренности ни Яннау, ни Снелл не получили поддержки со стороны прогрессивной интеллигенции. К этому времени в Прибалтике уже зрела общественная мысль, идущая значительно дальше умеренной критики крепостного строя. Надвигалась французская буржуазная революция, которая громким эхом отозвалась в Прибалтике, как и во всей России.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

МОЛДАВИЯ

До XIV в. Молдавия не имела своей государственности. В первой половине XIV в. в ней господствовали венгерские феодалы, право которых оспаривали польские магнаты. В 1359 г. молдавский народ поднялся против своих поработителей, сбросил с себя венгерское владычество и заложил основу самостоятельного молдавского государства. Это событие дало значительный толчок развитию материальной и духовной культуры в Молдавии. Однако период самостоятельности был недолгим. В XVI в. Молдавия подпала под тяжелое иго султанской Турции, продолжавшееся более 300 лет.

Трудовой народ Молдавии испытывал двойной гнет: турецко-татарских захватчиков и местных феодалов. В это время классовая борьба молдавского народа тесно переплеталась с национально-освободительной. В борьбе с турецкими и татарскими захватчиками Молдавии оказывали помощь Россия и Украина.

Победоносная русско-турецкая война 1806—1812 гг. и заключение мирного договора привели к освобождению из-под владычества султанской Турции и присоединению к России территории между Днестром и Прутом, названной Бессарабской губернией.

В период формирования молдавской народности общественная мысль находила свое выражение главным образом в устном народном творчестве и летописях. В XV в. в Молдавии получили некоторое распространение идеи гуситов.

Если в устном народном творчестве и в некоторой мере в идеях гуситов отразились интересы народных масс в борьбе против внутренних и внешних поработителей, то в церковных

п официальных летописях выражена господствующая феодальная идеология. Летописи раннего периода (XV в.), составленные монахами, дают всецело религиозное толкование исторических событий. В более поздних летописях (XVI—XVIII вв.), авторами которых являлись крупные государственные деятели, наряду с традиционным религиозным объяснением истории, заметны попытки обратиться к реальным причинам исторических событий. Именно в этом значение работ молдавских летописцев для истории философской и социологической мысли Молдавии.

1

Социологические идеи в летописании Молдавии

Григорий Уреке (1590—1647) положил в Молдавии начало летописной деятельности, в которой отражается интерес к социальным проблемам и политической жизни и дается освещение этих проблем с точки зрения крупного боярства. Он родился в именитой семье молдавских бояр, образование получил в Польше; вернувшись в Молдавию, занимал различные государственные посты.

Летопись Г. Уреке охватывает историю Молдавии, начиная с основания молдавского государства до 1595 г. Используя летописи своих предшественников и иностранные источники о Молдавии, Уреке широко комментирует описываемые события и тем самым излагает свои взгляды на то, какими должны быть общественное устройство и форма государственного правления Молдавии. Он считал, что история может служить и познавательным и воспитательным целям. Историк, по его мнению, должен отмечать «и плохое и хорошее, дабы сыновьям и внукам служило уроком плохое избегать, а хорошему следовать учиться и исправляться»¹.

Стремление к независимости родины — один из главных элементов, вокруг которого Уреке группирует исторический материал в своей летописи. Правда, он нередко идеализирует прошлое, неверно оценивает деятельность тех государей, которые вели борьбу против боярских привилегий.

Считая, что ход истории зависит от бога, Уреке все же учитывает и действительные причины исторических событий. Так, например, исход войны, по его мнению, зависит от храбрости, мужества и тактики. Уреке осуждал захватнические войны.

¹ Гр. Уреке. Летопись страны Молдавии. Бухарест, 1955, стр. 57 (на рум. яз.) (в дальнейшем: Уреке. Летопись).

Выражая интересы боярства, которое добивалось ограничения господарской власти, Уреке выступает против такого порядка, когда «всю справедливость вправе чинить один господарь»; он считает, что в таком случае «ни законы, ни благосостояние страны с хорошими обычаями не сопряжены»². Уреке восторженно отзываясь о некоторых писаных законах, ограничивающих власть господаря. Он считает, что бояре должны слушаться господаря как старшего, а господарь, «которого ниспослал бог», должен вести себя с боярами, как «пчелиная матка без жала»³. Для него идеальным образом правления являлась королевско-панская Польша.

Уреке очень мало озабочен положением крестьян; там, где говорит о них, имеет в виду лишь резешей, т. е. свободных крестьян, членов сельской общины.

После Уреке описание истории Молдавии продолжил *Мирон Костин* (1633—1691), один из крупных молдавских летописцев, происходивший из древней богатой боярской семьи. В раннем детстве он был отвезен отцом в Польшу для обучения, в 1652 г. возвратился в Молдавию.

М. Костин был широко эрудированным человеком, знал античную философию, историю Молдавии, устное народное творчество, в совершенстве владел польским, латинским и венгерским языками. Он написал ряд работ, из которых наиболее значительными являются: «Летопись страны Молдавии от Арона Вода и дальше», «История Молдавии и Валахии» в стихах на польском языке, философская поэма «Жизнь мира».

М. Костин ратовал за распространение грамотности и просвещения (разумеется, среди своего класса). «Нет более прекрасного и полезного во всей жизни человека использования времени, — писал он, — чем чтение книг»⁴.

Изучению истории Костин придавал практическое значение. Летопись, говорит он, дается потомкам «не только для того, чтобы знать, что было, а чтобы учиться, знать, что плохо, что хорошо и чего надо избегать»⁵. Разумеется, Костин далек от понимания исторической закономерности, для него история предопределяется божественной волей. Тем не менее под теологической оболочкой у него заметны элементы нового подхода к пониманию исторических событий и окружающей действительности, ибо он пытался отвести определенную роль человеку в развитии исторических событий. Если, как он говорил, «время и воля божья» не во вла-

² Уреке. Летопись, стр. 61.

³ Там же, стр. 178—179, 204—205.

⁴ М. Костин. Сочинения. Бухарест, 1958, стр. 244 (на рум. яз.).

⁵ Там же, стр. 184.

сти человека, то тем не менее человек должен разобраться в окружающей его жизни и не упускать момента, благоприятного для намеченного им дела.

Попытки выяснить роль человека в истории сочетаются, однако, у Мирона Костина с фаталистическими мыслями о бессилии человека. «Разум человеческий не ведает о себе, — говорил М. Костин, — не знает, куда идет и к чему придет»⁶. В философской поэме «Жизнь мира» он утверждает, что в мире все суетно, все преходяще, временно. Отсюда он делает вывод: «Остается только одно: твои хорошие поступки возвеличат тебя»⁷. Эти противоречия во взглядах М. Костина во многом объясняются особенностями жизни современной ему Молдавии и прежде всего — неустойчивым положением в стране, находившейся под владычеством Османской Порты, бессилием правящего класса, не имевшего возможности проводить самостоятельную политику.

Главнейшие социально-политические проблемы своего времени М. Костин освещает с позиций идеологии боярства. По его мнению, каждое общественное сословие должно занимать соответствующую ступень в иерархической лестнице феодального государственного строя. Господарь ниспослан богом для управления страной, но он должен управлять совместно с боярами, и советы последних обязательны для него. М. Костин, как и Гр. Уреке, выступал против абсолютной власти господаря. Вместе с тем он ратовал за усиление государственной власти. Власть эта необходима, по его мнению, для того, чтобы держать в повиновении крестьян, решительно подавлять их недовольство. Сильная власть нужна также и для защиты страны от внешнего врага.

2

Развитие в Молдавии философской мысли. Н. Милеску и Д. Кантемир

Конец XVII—начало XVIII в. знаменуют собой новый этап в истории общественной мысли Молдавии. В это время трудами Н. Г. Милеску-Спафария и особенно Д. Кантемира было положено начало развитию в Молдавии философии как самостоятельной науки.

Николай Милеску (Спафарий) (1636—1708) первоначальное образование получил в Ясской славяно-греко-латинской акаде-

⁶ Там же, стр. 100.

⁷ Там же, стр. 323.

мии, а затем в Константинополе, в так называемой Высшей школе. Будучи высокообразованным человеком, он занимал придворную должность спатаря (хранитель оружия господаря и начальник арсенала), откуда и произошла его вторая фамилия — Спафарий, под которой он известен в России.

Н. Милеску был сторонником сближения Молдавии с Россией. Из-за разногласий с противниками этой внешнеполитической линии он был вынужден покинуть свою родину. После продолжительных скитаний по странам Западной Европы в 1671 г. Н. Милеску прибыл в Россию, где был принят царем Алексеем Михайловичем и определен переводчиком посольского приказа и переводчиком книг с греческого и латинского языков⁸.

В России Н. Милеску пробыл до конца своей жизни. Здесь он всемерно содействовал молдавским господарям, которые обращались к русскому царю с просьбой о покровительстве или приятии Молдавии в подданство России.

Н. Милеску оставил труды по всеобщей истории, истории Молдавии, России и Китая, а также ряд трудов, посвященных вопросам дидактики, естествознания и другим проблемам. Особый интерес представляет его «Книга глаголемая естествословная», в которой автор сделал попытку систематизировать современные ему знания о растительном и животном мире и ископаемых богатствах.

Признавая бога творцом мира, Милеску считал, что в основе всех вещей в мире лежат четыре стихии: земля, вода, воздух и огонь. Многообразие мира есть результат различной комбинации этих четырех элементов. В сохранении единства этих элементов, в устранении противоречий и борьбы между ними проявляется, по мнению Милеску, действие верховной силы.

Элементы (стихии), сочетаясь в своем непрерывном движении, создают новые формы, благодаря чему происходит изменение мира в целом. Милеску признавал определенную связь, причинную обусловленность между явлениями в природе и обществе. «Також писати как, для чего и каким образом учинился, — писал Милеску, — чтобы не токмо случаи и конец делам, но притом и доводы и причины их познавались»⁹.

Н. Милеску считал, что человеку под силу познание явлений мира, ибо пытливость есть естественное свойство человека. «Все человецы естественно желают ведати, се есть от природы свое любят ведати и познати всех вещей, потому что тем ко искус-

⁸ См.: И. Н. Михайловский. Очерк жизни и службы Н. Спафария в России. Киев, 1895, стр. 19.

⁹ Н. Спафарий. Книга глаголемая естествословная. Рукопись. Гос. публ. библ-ка им. Ленина (ГПБ). Отдел рукоп., № 6743, л. 9 об.

ству и к совершенству придут, и душа ведением и учением совершенствуется, а совершенство всякому свойственное благо есть»¹⁰.

Окружающий мир человек познает при помощи чувств, среди которых Милеску отводит главную роль зрению. Однако в процессе познания Милеску отводит большое место разуму, ибо благодаря разуму человек способен познать не только настоящее, но и прошлое, и предвидеть будущее. «История, — писал он, — учит нас искусством и случаем иных, прежде бывших, и сиче от прошедших дел настоящее познаваем, а будущее разумом изображаем»¹¹.

Среди наук Милеску особо важное место отводил философии. «Единая философия, метафизика, — писал он, — вся наука управляет»¹².

У Милеску заметна прогрессивная тенденция в вопросах морали. В формировании человека он отводит важное место воспитанию, считая, что врожденных идей нет, все приобретается человеком в процессе жизненной деятельности и воспитания. По его мнению, «умы отрок юных» подобны «скрижали неписанной», однако скрижали эти не каменные, а телесные, поэтому к написанию на них следует подходить осторожно, ибо написанное не легко будет стереть¹³.

Милеску ратовал за трудолюбие и предупреждал, что, кто «во юности нехотят трудиться, во старости зле постраждает»¹⁴. Он резко выступал против пороков современного ему общества: против праздности, лени, пьянства, тунеядства, высокомерия и т. д.

Развитие общества Милеску рассматривал как непрерывный процесс, в котором можно наблюдать отдельные периоды подъема, упадка и нового подъема, причем между этими периодами существуют связь и преемственность. Эту мысль он высказал в своей работе «Хрисмологион», где он писал: «...вся царства мира и владения совершенство и конец имеют»¹⁵. В этих взглядах Милеску сказалось влияние провиденциалистского характера его периодизации всемирной истории по «четырем монархиям». Милеску, разделяя точку зрения теории «Москва—третий Рим», считал, что русское государство является преемником предшествующих царств.

¹⁰ Е. Замысловский. Царствование царя Федора Алексеевича, ч. 1. СПб., 1871. Предисловие к исторической книге. Прилож., стр. XXXVII.

¹¹ Там же, стр. XXXVI—XXXVII.

¹² Н. Спафарий. Хрисмологион. Рукопись. ГПБ, № 465, л. 127.

¹³ См.: Предисловие ко пречестнейшему князю П. М. Черкасскому, в чину ученичества возлежащему. Сборник историко-филологического общества при институте князя Безбородко в Нежине, т. III, отд. III. Нежин, 1900, стр. 29.

¹⁴ Там же, стр. 26.

¹⁵ Н. Спафарий. Хрисмологион, л. 34.

Милеску — убежденный сторонник сильной центральной власти — абсолютной монархии. По его мнению, государственное правление возникло из потребности в общественном порядке. Как в природе единый бог управляет стихиями-элементами, так и в обществе должен наводить порядок один человек¹⁶. Милеску выступал против боярской олигархии. Он считал, что бояре своей борьбой за привилегии ослабляют государство, поэтому надо, чтобы царь управлял самолично, без ограничения. При этом царь должен относиться к своим подданным, как к детям своим, быть защитником всех в равной мере — и богатых и бедных¹⁷. Он должен мудро управлять страной, исполнять принятые законы и ни в коем случае не издавать таких законов, которые будут использованы для возвышения богатых и великих людей и «для понижения убогих», ибо такие законы вызывают «смуту и мятежи в государстве»¹⁸. Для такого управления необходимо, чтобы монарх имел помощниками мудрых людей и сам был просвещенным, ибо только то государство преуспевает, «в котором философ царствует, или царь яко философ делает»¹⁹. Таким образом, Н. Милеску выступает как сторонник «просвещенного абсолютизма».

Милеску как идеолог господствующего класса никогда не выступал в защиту угнетенных крепостных крестьян, но он предупреждал против крайностей угнетения, которые могут привести и часто приводят к роковым для угнетателей последствиям.

На новую ступень поднял философскую мысль Молдавии *Дмитрий Кантемир* (1673—1723). Он родился в семье молдавского господаря Константина Кантемира, первоначальное образование получил дома, затем продолжил его в Константинопольской греко-латинской академии. В 1710 г. Д. Кантемир стал господарем Молдавии, заключил договор с Петром I о совместной борьбе против Турции. После неудачного прутского похода Петра I Д. Кантемир переехал в Россию. Он был сенатором и тайным советником Петра, который так отзывался о нем: «Оный господарь человек зело разумный и в советах способный»²⁰.

Д. Кантемир — выдающийся мыслитель, ученый и государственный деятель не только Молдавии и Румынии, но и России.

¹⁶ См.: Н. Спафарий. Хрисмологион, л. 126.

¹⁷ См.: Н. Спафарий. Посвященные царю Алексею Михайловичу книги. Хрисмологион. «Русский вестник», т. II. СПб., 1841, стр. 387—388.

¹⁸ Н. Спафарий. Василиологион. Рукопись. ГПБ. Отдел рукоп., № 413, л. 84.

¹⁹ Н. Спафарий. Описание первыя части вселенныя именуемой Азии, в ней же состоит Китайское государство с прочими его города и провинции. Казань. 1910, стр. 33.

²⁰ Походные и путевые журналы императора Петра I. Собственной его императорского величества канцелярии, походный журнал за 1711 год. СПб., 1854, стр. 49.

Высокую оценку Д. Кантемиру дал В. Г. Белинский: «Князь Дмитрий, — писал он, — был человек ученый; с особенным удовольствием занимался он историею, «был весьма искусен в философии и математике и имел великое знание в архитектуре»; был членом Берлинской академии; говорил по-турецки, по-персидски, по-гречески, по-латыни, по-итальянски, по-русски, по-молдавски, порядочно знал французский язык и оставил после себя несколько сочинений на латинском, греческом, молдавском и русском языках»²¹.

Философские и социологические взгляды Кантемира изложены в сочинениях: «Метафизика», (1700) «Исследование природы монархий» (1714), «Иероглифическая история» (1704—1705), «Описание Молдавии» (1717), «История Оттоманской империи» (1714—1716), «Хроника» (1717) и др. Вопросам этики посвящены его ранний труд «Спор мудреца с миром или души с телом» (1697) и «Примрочные места в катехизисе» (1720).

В философии Д. Кантемир стоял в основном на позициях идеализма. Это особенно наглядно выступает в его первых трудах, «Метафизика» и «Спор мудреца с миром...», хотя уже здесь Кантемир высказывает отдельные положения, свидетельствующие о наличии в его взглядах элементов материализма. В последних сочинениях Д. Кантемира стихийно-материалистические тенденции заметно усиливаются. Кантемир выступает против платоновской теории идей, доказывая, что «по сути дела такого рода химерическая материя, то есть тело без тела, — предмет, который не существует и несуществующая сущность нигде не находилась»²²⁻²³.

Кантемир утверждал, что все многообразие мира есть результат различного сочетания атомов. Однако атомизм у него переплетается с креационизмом. Материя, по его мысли, получила форму, которая «сверхъестественно вселена богом, ибо все в начале сверхъестественно начинается». Затем материя «стала дальше развиваться, жить, превращаться по собственным внутренним причинам»²⁴. Следует отметить, что бог Кантемиром рассматривается не в духе официальных толкований священного писания, а как «универсальная жизнь»²⁵. Таким образом, признавая бога лишь как безликую первопричину, он выступает как деист.

Кантемир считал, что тело и душа человека органически неразделимы, только для удобства рассмотрения мы намеренно

²¹ Цит. по кн.: В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII. М., 1955, стр. 616.

²²⁻²³ Д. Кантемир. Метафизика. Универсальная библиотека. Изд. «Анкора», б. г., стр. 88 (на рум. яз.).

²⁴ Там же, стр. 269.

²⁵ Там же, стр. 268.

отделяем их друг от друга²⁶. Он не выступал против догм теологии о сотворении человека богом, бессмертии души, существовании потустороннего мира.

Кантемир затрагивает проблему времени и движения. Он пытается обосновать свое несогласие с Аристотелем в определении времени как меры движения. Кантемир заявляет, что «мера случайна и дополнительна измеряемой вещи, следовательно, мера по природе последующа измеряемой вещи»²⁷. Время не может быть мерой движения, потому что время едино, а видов движения много. Время нельзя считать мерой движения еще и потому, утверждает Кантемир, что тогда бы мы ставили время в зависимость от измеряющего субъекта, что является абсурдным. Правильно считая, что время объективно, Кантемир, однако, допускал ошибку, утверждая, что «время предшествовало движению, как отец предшествует сыну, курица — яйцу и измеряемая вещь — мере»²⁸

Все явления и события, по убеждению Кантемира, причинно обусловлены. В книге «Хроника стародавности романо-молдовлахов» (1717), касаясь вопроса о причинности, он писал: «По делам познается сущность вещей, то есть, когда какая-либо вещь произошла, мы понимаем, что вещь эта имела какую-то предшествовавшую причину, ибо ни одна вещь без причины произойти не может»²⁹.

Кантемир признавал существование случайности, но выступал против понимания ее как беспричинности. «Какой-либо случай не может произойти, — писал он, — без определенных собственных и верных причин»³⁰. Случайность он понимал как «не существенное». Однако Кантемир склонен считать случайным такое явление, причину которого мы не знаем; после же раскрытия его причины оно перестает быть случайным³¹.

Большое внимание Кантемир уделял проблемам познания. По его мнению, в основе научного познания должны быть факты, действительность. «От естественного факта, — пишет Кантемир, — можем перейти к научному познанию»³². В письме

²⁶ См.: Д. Кантемир. Всеобщая сокращенная логика. Рукопись. Главное архивное управление. М., Архив древних актов, ф. 181, № 1329, л. 14 об. (на рум. яз.) (в дальнейшем: Д. Кантемир. Логика).

²⁷ Д. Кантемир. Метафизика, стр. 207.

²⁸ Там же.

²⁹ Д. Кантемир. Хроника стародавности романо-молдо-влахов. Бухарест, 1901, стр. 392 (на рум. яз.) (в дальнейшем: Д. Кантемир. Хроника).

³⁰ Д. Кантемир. Метафизика, стр. 324.

³¹ См. там же, стр. 325—326.

³² Д. Кантемир. Рассуждение о природе монархий. Рукопись. Библ-ка АН СССР. Собрание основное, № 1. 5. 78, л. 14 об. (на рум. яз.) (в дальнейшем: Д. Кантемир. О природе монархий).

к Петру I и в «Книге систиме» он подчеркивает значение в познании «практики», опыта: «Слепые, искусив прежде посохом, потом ногою ступают, то есть, яко философ долженствует паче искусство имети, и всякой вещи от практики научатися, неже от единой и голой феории»³³. Вместе с тем Кантемир едко высмеивал эмпириков, которые не шли дальше единичных фактов, не обобщали их, не проникали в их причины и не делали научных выводов. Он называл эмпиризм познанием без участия разума. Научное же познание, основанное на опыте, — такое познание, которое выясняет причины данного явления; поэтому науку он называет безошибочным познанием.

Кантемир верил в прогресс науки и возможность познания мира. Особенностью философского познания является то, что оно не просто исследует бытие вещей и явлений, а проникает в их природу, выявляет породившие их причины и тенденции их дальнейшего развития. «Простой разум вещи наблюдает и видит, каковыми они являются, а философ, исследуя, знает, из чего и почему они такими существуют»³⁴.

По Кантемиру, познание, основывающееся на данных органов чувств, «является достоверным». Правда, он не сразу пришел к этому выводу. В своей ранней работе, «Метафизика», Кантемир резко отрицательно оценивал чувственное познание. Жизненный опыт убедил его в ошибочности такой точки зрения. В «Иероглифической истории» он писал: «Не слепой, а зрячий судит о цветах красок, и не глухой, а со слухом может судить о красоте мелодии»³⁵. Он убежден теперь, что «все познание и знание истекают из предшествующего ощущения»³⁶. Правильное действие ума, основанное на фактах и опыте, дает нам истину — таков вывод Кантемира.

Д. Кантемир написал краткий трактат по логике, в котором делает попытку определить значение логики, рассматривает ряд основных философских категорий: сущность, количество, отношение и др. В полном согласии с Аристотелем он считает, что логика основана на строгом отличии истины от лжи. Логика есть ключ «от укрепленнейших врат философии», она «кладезь самой мудрости»³⁷. «Логика — по Кантемиру — делится на естественную, которая зависит от наших природных способностей, и искусственную, которую нам изложил Аристотель»³⁸.

³³ Д. Кантемир. Книга систима или состояние мухаммеданския религии, СПб., 1722, стр. 127 (в дальнейшем: Д. Кантемир. Книга систима).

³⁴ Д. Кантемир. Иероглифическая история. Бухарест, 1883, стр. 86 (на рум. яз.).

³⁵ Там же, стр. 34.

³⁶ Там же, стр. 248.

³⁷ Д. Кантемир. Логика, л. 2 об.

³⁸ Там же, л. 3 об.

Кантемир доказывает, что наши понятия возникают в результате воздействия на человека действительно существующих вещей и явлений. Для Кантемира «общее» не есть нечто само по себе существующее, — он не отрывает и не противопоставляет общее частному. Общее он понимает как повторяющееся в пределах, вещах, явлениях. Значительное внимание Кантемир уделял проблеме категорий, подчеркивая, что без общих понятий невозможно было бы познание мира. В изложении системы категорий Кантемир в общем следует за Аристотелем.

В произведениях Кантемира затрагивается проблема противоречия, которую он рассматривает с точки зрения формальной логики. «Противоречие, — говорит Кантемир, — является высшей формой противопоставления, так как не допускает никакой середины между крайностями и, по необходимости допуская одно, уничтожает другое»³⁹. Интересно, что, по мнению Кантемира, уничтожить противоречие не в силах даже всемогущий бог «вследствие противодействия, которое имеют вещи, чтобы быть ими самими»⁴⁰. Кантемир старается защитить авторитет бога тем, что, дескать, бог не нагромождает противоречий.

Хотя «Логика» Кантемира и не отличалась оригинальностью, однако историческая заслуга философа заключается в том, что он отстаивал логические принципы Аристотеля.

Естественнонаучные взгляды Кантемира сложились под влиянием древнегреческих материалистов — Демокрита и Фалеса и учения известного голландского естествоиспытателя Ван-Гельмонта (1577—1644), на авторитеты которых он нередко ссылается.

Разумеется, Кантемир еще не был полностью свободен от богословия и средневековой схоластики. Так, говоря о происхождении живых существ, он пишет, что они появились благодаря «ферментирующей силе», «естественным предрасположением, т. е. путем эволюции специфических археев»⁴¹. Однако важно отметить стремление Кантемира найти объяснение явлений природы в ней самой, не прибегая к чудесам, а путем ее изучения.

Д. Кантемир подвергает резкой критике тех, кто появления комет, метеоров и землетрясений толкует как предзнаменования, называя представителей такого взгляда шарлатанами. Причину землетрясений он видит в том, что, чем ближе к центру Земли, тем «атомы становятся более густыми, более сжатыми и более явными», под воздействием «естественного фермента» земля

³⁹ Д. Кантемир. Логика, т. 12.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Д. Кантемир. Метафизика, стр. 83.

клокочет, кипит, а находя выход, выбрасывается на поверхность. Из клокочущих ферментов образуются минералы и металлы⁴². Используя современные ему научные данные, Кантемир объясняет лунные и солнечные затмения.

В трудах Д. Кантемира рассматривается и ряд вопросов социологии.

Как и все представители феодальной идеологии, в своей исторической концепции мыслитель исходил из неверного положения, что историю творят отдельные выдающиеся личности (цари, господа, великие полководцы), что именно они определяют не только ход событий, но и строение общества. Так, согласно утверждению Д. Кантемира, именно молдавские господа своими указаниями разделили феодалов на три группы⁴³: крупные бояре, дворяне и каларашы (конники, находившиеся под командованием гетмана).

Оправдывая крепостничество, Кантемир утверждает, что оно привнесено извне и закрепощенные якобы не являются молдаванами. Вместе с тем он вынужден признать, что часть крепостных составляют бывшие резешы (однодворцы), которые, обеднев, «продали унаследованные ими владения и по несправедливости бояр попали в его рабства»⁴⁴. Д. Кантемира занимает в первую очередь проблема взаимоотношений между боярством и господарем. По его мнению, причиной всех внутренних и внешних невзгод Молдавии являются крупные бояре. «Честолюбие крупных бояр, которые боролись за престол, — говорит он, — дало туркам предлог требовать значительно большую дань и лишить страну последних сохранившихся свобод»⁴⁵. С другой стороны, произвол бояр и их злоупотребления властью являются причиной антифеодальных восстаний крестьян. Резко осуждая поведение бояр, Кантемир вовсе не порицал сам факт эксплуатации. Существование в обществе отношений господства и подчинения он считал вполне естественным. Однако следует заметить, что Кантемир с уважением относился к труду крестьян, называя их пчелами, «медом которых пользуются остальные».

Придерживаясь господствовавшей в средние века точки зрения на ход истории как на последовательное чередование мировых монархий, Кантемир в отличие от Милеску-Спафария уделял большое внимание естественным факторам этого процесса и тем самым сделал значительный шаг вперед по сравнению со своими предшественниками. Развитие монархий от зарождения

⁴² См. там же, стр. 154, 81, 85.

⁴³ См.: Д. Кантемир. Описание Молдавии. Бухарест. 1942, стр. 151 (на рум. яз.).

⁴⁴ Там же, стр. 160.

⁴⁵ Там же, стр. 71.

к упадку Кантемир рассматривает как проявление всеобщего закона природы. В работе «Рассуждение о природе монархий» он пишет: «...в соответствии со способом существования природы, т. е. рождения и смерти, и монархии проходят некий естественный и неизменный круг таким образом, что в них сохраняются необходимый порядок прошедшего, настоящего и будущего, как и в остальных явлениях природы»⁴⁶.

На вопрос, чем объясняются различия в могуществах и в формах правления мировых государств, Д. Кантемир отвечает опять-таки ссылкой на «законы природы», среди которых решающее место он отводит географическому фактору. Географическим фактором Кантемир объясняет также темперамент, склад характера и обычаи людей.

Хотя и не главное, но большое значение в процессах роста и упадка государств Д. Кантемир придавал также моральному фактору — правам, господствующим в обществе. В вопросе о происхождении власти Д. Кантемир близок к точке зрения представителей теории естественного права. По его мнению, господа Молдавии были избраны самим народом. Этот, идеалистический в своей основе, взгляд являлся прогрессивным для своего времени, так как наносил удар по теологической теории божественного происхождения власти и властителей (господарей, царей, императоров).

Касаясь форм государственного правления, Кантемир уделяет главное внимание двум формам — монархической и тиранической. Основную разницу между ними он усматривает в том, что первая опирается на наследственное право, вторая — на насильственный захват власти. Абсолютная монархия, по Д. Кантемиру, основана на чести, правде и величии монарха, который, согласно концепции мыслителя, должен заботиться о благе общества и его процветании. Одновременно Д. Кантемир обращал внимание и на отрицательные стороны монархии, когда у власти могут оказаться люди, не умеющие по достоинству оценить то, что им дано правом наследования⁴⁷.

Насильственный захват власти или навязывание стране властителя какой-нибудь иностранной державой, говорит Д. Кантемир, неизбежно порождает волнения внутри государства⁴⁸. Однако «захваченное силой должно быть удержано путем тиранства»⁴⁹, а «где господствует тирания, там правда изгоняется»⁵⁰.

⁴⁶ Д. Кантемир. Рассуждение о природе монархий, л. 14.

⁴⁷ См.: Д. Кантемир. Описание Молдавии, стр. 70, 76.

⁴⁸ См.: Д. Кантемир. Иероглифическая история, стр. 299.

⁴⁹ Там же, стр. 237.

⁵⁰ Там же, стр. 158.

Этические взгляды Д. Кантемира в ранний период его деятельности базировались на философии стоицизма; он целиком разделял в это время взгляды Сенеки. Об этом говорит его сочинение «Спор души с телом», где в уста Мудреца он вкладывает мысль, что вся красота мира — искушение, и кто поддается ему, тот становится жадным, надменным, завистливым, неблагодарным и слепым перед лицом суда правды. Мир — это суета сует, жизнь временна, «смерть одинаково топчет и шалаши бедняков и ложи императоров»⁵¹. Кантемир приводит десять заповедей стойков о непротивлении злу. В этических взглядах Кантемира раннего периода ярко отразилось бессилие господствующего класса перед лицом превосходящих сил внешнего врага, интриг крупного боярства в погоне за обладание тронem и наживой.

Позднее Кантемир меняет свое отношение к ранее высказанным положениям. Это заметно уже в работе «Иероглифическая история». Здесь он уже не призывает к непротивлению злу, а, наоборот, требует, чтобы зло было наказано, крупных бояр сравнивает с кровожадными зверями.

Этические взгляды Кантемира связаны с признанием свободы воли, благодаря которой человек может совершать или не совершать тот или другой поступок. Кантемир резко выступил против утверждений, что люди «добры» или «злы» от рождения. По его мнению, на человека оказывает решающее воздействие окружающая среда. Поэтому Кантемир особо важное значение придает воспитанию: он убежден в том, что разумное, правильно направленное воспитание может человека склонить к добру, к хорошим поступкам в жизни и предотвратить плохие.

Стремясь сплотить все силы страны на борьбу против турецких угнетателей, Д. Кантемир выступает против крайнего произвола боярской олигархии, против распри и междоусобиц внутри господствующего класса, ослаблявших княжество, усиливавших ненависть народных масс к боярству и вызывавших крестьянские бунты.

В борьбе двух соперничавших между собой сил — церкви и светской власти — Д. Кантемир решительно стоял на стороне последней. Богословскую догму и церковную практику он стремился подчинить светским интересам, а духовную власть — светской власти, призывая духовенство сеять в народе благонравие и уважение к монарху и всему господствующему классу. В этом, как в целом ряде других вопросов, сказалась классовая природа мировоззрения Д. Кантемира.

⁵¹ Д. Кантемир. Верховный суд или спор мудреца с миром или тяжба души с телом. Бухарест, 1878, стр. 120 (на рум. яз.).

Д. Кантемир искренне любил свою родину. Веруя, что дружба с Россией является жизненной необходимостью для Молдавии, что только при помощи могучего восточного соседа его родина сумеет избавиться от ига Османской Порты, мыслитель пронес эту идею через всю свою жизнь и завещал ее грядущим поколениям.

После Д. Кантемира в феодальной идеологии Молдавии замечаются явные симптомы упадка. Это объясняется в значительной мере не только установлением в Молдавии полного господства Османской Порты, но и началом кризиса феодальной системы и появлением элементов новых общественных отношений.

Во второй половине XVIII в. под ударами русских армий турецкий гнет в Молдавии ослабевает, начинает развиваться народное хозяйство края, крепнут внешние связи. В жизни страны остро ощущается потребность в людях, обладающих знаниями о природе, необходимыми для практического применения. Появляется интерес к естественным наукам, вводится преподавание этих наук в школах.

Начиная с 70-х годов XVIII в. в Молдавии появляется переводная и оригинальная светская литература на молдавском языке. *Якоб Стамати*, бывший в 1792—1803 гг. митрополитом, ставит перед господарем вопрос о создании школ и улучшении преподавания в них. *Паусий Величковский* в Яссах издает славянскую грамматику (1773) и книгу медицинских советов (1776, 1790). *Михаил Стрельбицкий* — протоиерей молдавской митрополии, гравер и типограф — в 1785 г. издал в Яссах календарь на 112 лет. Им были переведены и другие книги светского характера. Однако основное направление литературной деятельности продолжало оставаться церковно-богословским.

Светская литература стала проникать в Молдавию и по другому каналу. В это время немало молодых людей из состоятельных прослоек господствовавшего феодального класса Молдавии обучалось в Петербурге; возвращаясь в Молдавию, они привозили с собой русскую и переводную литературу. Так, *Матей Енакие Милло* (1756—1801), обучавшийся в военной школе в Петербурге, в 1773 г. привез в Молдавию много русских книг, среди которых были «Российская грамматика» и изданные в 1768 г. в Петербурге избранные произведения М. В. Ломоносова, учебник по географии, русские переводы Дидро, Монтескье и другие.

В целом философская и социологическая мысль Молдавии в XV—XVIII вв. оставила глубокий след в сознании молдавского народа и в истории его общественной мысли.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

НАРОДЫ ЗАКАВКАЗЬЯ

1

Армения

В XVII в. после разрушений и упадка, вызванных непрерывными войнами между персидскими и турецкими захватчиками на территории Армении, в стране вновь начинают возникать очаги культуры. В этот период особенно выделялись школы в Сюнике при монастыре Мец Анапат и в Багеше при монастыре Амлвордо. Можно еще упомянуть школу при монастыре на острове Лим Ванского озера. Позднее появилась школа также в Эчмиадзине. В этих школах изучали философию, теологию, историю Армении, грамматику армянского языка, составляли различные словари, собирали и переписывали старинные рукописи, переводили на армянский язык произведения древних и современных авторов из различных стран.

К XVII в. относится деятельность *Симеона Джугаеци* (ум. в 1657 г.), автора нескольких философских сочинений, из которых широко известны «Логика» и комментарии к «Элементарам теологии» Прокла Диадоха. Джугаеци принадлежат также ряд переводов философских произведений на армянский язык и работа по грамматике.

Философию Джугаеци делит на теоретическую и практическую. Под теоретической философией он понимает учение о познании, которое в свою очередь делит на «естественное», «разумное» и «метафизическое», а под практической философией — «учение о добродетели», или «этическое» познание.

«Разумное» познание относится им к учению обо всем, что в своем проявлении разумно, например: поэзия, логика, риторика, судопроизводство; «этическое» познание — к учению

о добродетели, задачи которого направить волю человека к совершению добра; наконец, «естественное» и «метафизическое» познание относятся к природе вещей, но под различным углом зрения. В то время как «естественное» познание постигает материальный мир в «естественном движении» четырех элементов, сущее в его частном и конкретном проявлении, «метафизическое» познание постигает сущее в его общей самобытности и непронизуемости, выясняя тем самым то общее, которое находится в каждом частном и единичном.

У Симеона Джугаеци получается единство двух форм познания — физики и метафизики; это подтверждает сам Симеон, говоря, что одно из них не может быть без другого, что оба они всегда бывают совместно и дополняют друг друга. В итоге оба аспекта познания преследуют у Джугаеци одну и ту же цель, а именно — добиться истинного восприятия всего сущего.

Симеон Джугаеци, говоря о «естественном» и «разумном» познании, первичным считает «естественное» познание, ибо природа, которая постигается «естественным» познанием, существует прежде, чем возникают мысли о ней, т. е. «разумное» познание. Этому положению противоречит мысль Симеона о том, что наше знание о способности разума предшествует знанию природы. Ведь наука логики как разумная наука является лишь формой постижения вещей, способом нахождения неизвестного. Джугаеци тут же объясняет, что до тех пор, пока мы не будем обладать определенным методом познания, под которым сам он подразумевает науку логики, мы не сможем постигнуть другие науки. Согласно Симеону Джугаеци, без метода познания не может быть познания естественных наук. На этом основании он считает, что логика должна входить в состав «разумного» познания и как таковая быть «частью философии».

Симеон Джугаеци признает бога — «непронизуемое сущее», причину бытия всего произведенного. Бог как единая первопричина, безначальное сущее, не имеющее ни возникновения, ни уничтожения, как наивысший род — это всеобщее определение, которое включает в себя в потенции все сущее. Это такая всеобщность, которая как возможность обуславливает собою многообразие единичных вещей, постоянно возникающих и гибнущих.

Единичное сущее, по Джугаеци, — нечто материальное, для которого материя не есть что-то случайное, «ибо, когда мы отрицаем случайное, не уничтожается подлежащее, а когда отрицаем материю, подлежащее уничтожается»¹.

Возникновение и уничтожение, жизнь и смерть у Джугаеци — суть процессы движения. «Смерть, — пишет он, — противопо-

¹ Симеон Джугаеци. Книга Логик. Константинополь, 1794, стр. 157 (на арм. яз.).

ложна жизни, уничтожение противоположно становлению; смерть есть движение назад, оно приводит к уничтожению, жизнь есть существование, не что иное, как движение, которое приводит к возникновению»².

Симеон Джугаеци признает реальность мира вещей, признает также, что «предмет знания существует прежде, чем знание», ибо «имеется множество предметов, которые еще не познаны. То же самое можно сказать относительно предмета ощущения: прежде ощущаемое, потом только ощущение»³.

Прогрессивным для своего времени мыслителем был *Степанос Львовский* (ум. в 1687 г.).

Степанос — выходец из армянской колонии Львова, где он получил солидное по тому времени образование. Приехав в Армению, он посвятил себя философской и переводческой деятельности. Он переводил, в частности, «Метафизику» Аристотеля с латинского на армянский язык, составил словарь философских и богословских понятий, представляющий значительный интерес для истории армянской философской мысли.

Признавая, что все сущее сотворено богом, Степанос Львовский уделял большое внимание вопросу о происходящих в мире изменениях, проблемам возникновения и уничтожения отдельных вещей. «Божественный порядок вещей, — писал он, — является их природой, согласно которой они находятся в движении, возникают и уничтожаются»⁴.

Все вещи, по Степаносу, подвержены изменениям; они изменяются, когда «возможность изменения имеется в самом предмете» и когда «возможность изменения существует вне предмета»⁵.

Степанос признавал реальность противоречия в вещах, он считал, что «противоречия на самом деле не противоречия в мыслях»⁶, а присущи самим вещам. Он считал, что «всякое возникновение происходит в результате противоречий»⁷, «уничтожение также не может быть там, где нет противоречия»⁸, «всякое единство, находящееся в противоречиях, по необходимости уничтожается»⁹. Иначе говоря, противоречие в вещах приводит к уничтожению одного сущего и к возникновению другого сущего. «Всякое возникновение и уничтожение происходит

² Матенадаран, рукопись № 2360, стр. 263-а-б.

³ Симеон Джугаеци. Книга Логики, стр. 35.

⁴ Матенадаран, рукопись № 5074, стр. 398-а-б.

⁵ Там же, стр. 465-а-б.

⁶ Там же, стр. 441-б.

⁷ Там же, стр. 389-б.

⁸ Там же, стр. 441-б.

⁹ Там же, стр. 389-б.

[благодаря тому], что имеет место [переход] от одного противоречия к другому противоречию»¹⁰.

Гносеология Степаноса противоречива. С одной стороны, он утверждал, что мыслящая душа создана богом, и связывал человеческое мышление с божественной мудростью. Он утверждал, что знание человека, его мудрость — божественный дар, что через общение с богом человек приобретает знание о божественном творении. С другой стороны, он высказывал мысль, что причина знания человека — «сами сущие», т. е. мир реальных вещей.

В вопросе об отношении общего и единичного Степанос защищает позицию средневекового реализма.

Степанос останавливается на отдельных формах и ступенях познания. Осознание, например, он рассматривает как «основание всякого ощущения, присущее каждому телу, которое пользуется этим осознанием в качестве орудия, благодаря чему тело называется чувствующим»¹¹. Восприятиям подобного рода Степанос придавал большое значение: «Кто имеет хорошее осознание, — писал он, — тот соответственно этому имеет хорошее познание»¹². При этом «осознание» трактуется им очень широко, почти отождествляется с понятием «ощущение».

Фантазия, по мнению Степаноса, «никогда не приводит к познанию природы вещей, она направлена к восприятию случайностей в предметах»¹³. Фантазия не бывает без ощущения точно так, как у слепого от рождения не бывает различия в цветах. Именно ощущение внешних или случайных сторон вещей, представленных в памяти, называется фантазией.

Что касается ощущения, то оно «не может воспринять общее, не может постигнуть бестелесный вид потому, что всегда принимает в себя те [единичные образы], которые получаются благодаря воздействию [отдельных] телесных вещей»¹⁴. Следовательно, ощущение имеет дело «с внешними чувственными вещами», находящимися в движении и изменении, которые и определяют собою содержание, а также изменения в самих ощущениях.

Наконец, Степанос говорит о рассудке, понимая под ним ту «способность души [человека], благодаря которой он возвышается над другими животными и через которую постигает бестелесные вещи»¹⁵. «Познание рассудком» есть, по его мнению, познание первичной важности, в то время как чувственное восприятие является постижением вторичной важности. Рассудочное

¹⁰ Матенадаран, рукопись № 5074, стр. 389-6.

¹¹ Там же, стр. 445-а.

¹² Там же.

¹³ Там же, стр. 408-б—409а.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, стр. 435-а-б.

познание постигает сущность вещей, всеобщую (видовую) ее определенность, в то время как чувственное восприятие постигает специальную природу единичных вещей, частное и случайное.

В своем «Лексиконе» Степанос затрагивает и некоторые вопросы теории искусства. Он считает, что в искусстве изображение должно быть подобием изображаемого, что следует передать общие и частные черты, характерные особенности, особенно же форму объекта изображения. В искусстве все следует изобразить так, чтобы изображаемое выражало какую-нибудь определенную идею¹⁶. Для этого требуются знание объекта изображения, память, воля и стремление передать нужные идеи и мысли¹⁷. Передача будет совершенной, если она представит идею не вообще как таковую, а в конкретно-конечном ее воплощении, представит, положим, не изображение человека вообще, а конкретно-определенного человека таким, какой он есть в действительности¹⁸.

«Прекрасное, — пишет Степанос, — это то восприятие, которое приносит нам наслаждение»¹⁹, прекрасное воздействует на чувства человека, и потому искусство связано с эмоциональным миром человека. Искусство, согласно Степаносу, должно раскрыть истину вещей. «Доброе и прекрасное, — пишет Степанос, — основываются на одном и том же предмете, но доброе рассматривается как осуществление желанного, а прекрасное как возможность познания истины»²⁰. Степанос утверждал, что «искусство, как и наука, всегда должно творить добро, а если оно делает зло, то не является искусством»²¹. Этим и обуславливаются требования Степаноса «любви и добродетели», защиты «невинных и справедливости» в искусстве.

Будучи приверженцем идеалистической философии, Степанос все же насаждал и развивал в Армении высокую культуру философии. Особенно ценны его мысли о внутренних противоречиях в вещах.

После Симеона Джугаеци и Степаноса Львовского в армянской философии XVII—XVIII вв. все больше и больше преобладают реакционные черты. Характерна в этом отношении деятельность армянской конгрегации мхитаристов в Венеции и приверженцев унии в Армении, точнее, проповедников философии католической реакции.

¹⁶ См. там же, стр. 451-а.

¹⁷ См. там же, стр. 452-а.

¹⁸ См. там же.

¹⁹ Там же, стр. 399-б.

²⁰ Там же, стр. 396-б.

²¹ Там же, стр. 394-б—395-а.

Конгрегация мхитаристов и сам ее основатель *Мхитар Себасти* (1676—1749) принадлежали к римской церкви, но, в отличие от других армянских католиков, они являлись патриотами армянской национальной культуры, разумеется, в духе феодально-клерикального ее понимания.

Мхитаристы занимались философией в двух планах: во-первых, старались обосновать и укрепить мировоззренческие основы своей религиозной корпорации и, во-вторых, изучали прошлое наследие армянской философии. Мхитаристы стремились широко распространить свое философское кредо — реакционное учение Фомы Аквинского, представляя армянскому читателю переведенные на армянский язык сочинения официального философа римско-католической церкви. Сам Мхитар Себасти перевел и напечатал сочинение Альберта Великого, которого он любил и почитал, а его мысли и идеи сделал предметом изучения своей школы. Мхитаристы, разумеется, переводили, составляли и издавали также сочинения по богословию, в которых затрагивалось множество вопросов мировоззренческого характера.

Последним крупным представителем философии господствующего класса феодального общества был *Симеон Ереванци* (1710—1780) — католикос армянской церкви. Этот мыслитель выдвинул религиозно-идеалистический взгляд на историю, согласно которому определяющим фактором в жизни общества является совесть человека. «Совесть, — пишет он, — есть одна из возможностей разумной души человека. Лишь человек из телесных сущих обладает совестью, ибо один только он наделен разумом, а животные, не имеющие разума, не имеют и совести. Как мысль и воля человека являются судьями и повелителями, так и совесть человека — арбитр [справедливого] решения, показатель истины»²². Совесть человека решает, что доброе и что злое, какое действие является справедливым и какое несправедливым, она служит показателем порядка и истины, выразителем разумности и благоразумия человека. Исходя из этого, Симеон Ереванци считает, что «если мысль и воля человека будут подчиняться его совести и всегда будут действовать согласно ее повелению, то никогда не нарушатся ни божественные, ни политические и человеческие законы и совершенно не будет в мире захватничества, воровства, разврата, бесправия и мятешей»²³.

Симеон Ереванци стоит за просвещение страны, он открывает в Армении типографию, создает бумажную фабрику и печатает книги. Он заявляет: «Один мудрец может помочь городу больше,

²² Симеон Ереванци. Книга, что называется отдать долг. Эчмиадзин, 1779, стр. 172 (на арм. яз.).

²³ Там же.

чем десять властелинов»; «наука и образование дают жизнь и улучшают ее не только для тех, которые ими владеют, но через этих просвещенных людей также для других. Как зрячий человек может стать вожаком у слепых, так и образованный человек может стать руководителем и обучать других»²⁴.

У Симеона Ереванци действительно большие заслуги в деле распространения просвещения в Армении, но просветительство как философское направление в истории общественной мысли в Армении для него, разумеется, не могло не быть чуждым. Ведь он не ставит вопрос об изменении жизни общества, не выступает против феодализма, а защищает его как виднейший апологет. Реакционная социально-политическая позиция Симеона Ереванци особенно ярко сказалась в его отрицательном отношении к национально-освободительной борьбе армянского народа.

Симеон Ереванци не являлся сторонником господства чужеземных завоевателей, не был против восстановления национальной независимости и самостоятельности Армении. Но он не верил в победу национально-освободительного движения и не мог мириться с антифеодальным характером этого движения.

Вместо борьбы за изменение порядков в стране Симеон Ереванци предлагал покорно нести бремя судьбы, ибо «за всевозможные мучения нашего народа, горе, нищету, гнет чужеземцев, скитание на чужбине втройне воздастся на том свете»²⁵, — говорил он.

Так католикос (патриарх) «всех армян» Симеон Ереванци освящал рабство своего народа, обещая в награду ему мифическое «потустороннее» освобождение.

Дальнейшее развитие армянской философии было связано с историческими условиями, сложившимися после важнейшего поворота в истории армянского народа — присоединения к России восточной части армянской территории.

2

Грузия

Оживление светской литературы в Грузии в XVI—XVII вв. вызывает борьбу представителей клерикальной идеологии против светского мировоззрения. Эта борьба ведется главным образом вокруг поэмы Руставели «Витязь в тигровой шкуре».

Анонимный автор XVII в. выступает против поэмы Руставели

²⁴ Там же, стр. 275.

²⁵ Цит. по кн.: В. К. Чалоян. История армянской философии. Ереван, 1955, стр. 311.

потому, что в ней «сущим признается тело, а не душа». «Архиепископ XVIII в. *Т. Габашвили* видит в ней произведение, которое приучает народ к «злому блуду». Руставели, по словам Габашвили, — «извратил христианство».

Борьба между светским и религиозным мировоззрениями отражала борьбу разных социальных слоев феодального общества. Эта борьба нередко проявлялась в творчестве самих представителей светской литературы. Поэт *Теймураз* (1589—1663) сожалеет, что никому не нужны евангелия и книги апостолов, что люди, сотворенные богом, позабыли о своем творце; никто не думает о вечной жизни и возмездии. Но, понимая общее настроение и запросы общества, поэт посвящает себя светскому поэтическому творчеству, далекому от евангелия и книги апостолов. Он говорит, что если бы начал изрекать божественные истины, то никто бы в них не заглянул. Аналогичное настроение заметно и в творчестве другого видного представителя грузинской поэзии того времени — *Арчила* (ум. в 1713 г.).

Выдающиеся писатели эпохи, отдавая дань духовной литературе, в целом служат светскому направлению.

Для передовой литературы характерны в это время интерес к рыцарскому культу, отражение патристических и социальных идей. Патристические идеи эпохи нашли отражение и в борьбе против увлечения персидской литературой. В литературе этого времени значительно усиливаются социальные мотивы, растет интерес к причинам политического и экономического развития страны в прошлом и в настоящем. В феодальных распрях усматривается одна из причин упадка социальной и государственной жизни страны.

Литература отражает имущественное разделение общества, она рассматривает это разделение как социальную несправедливость. Намечается идеал справедливого общественного строя. Таким строем представляется монархия во главе с просвещенным и гуманным царем.

В XVII—XVIII столетиях значительно расширяются грузинские культурные и, в частности, философские связи. Хотя с падением Византийской империи слабеют связи с средневековой византийской философией, но оживляются отношения с соседней Арменией, Россией и Западной Европой. Особенно усиливаются эти связи в XVIII в. и в первых десятилетиях XIX в. С армянского языка переводятся как античные философские памятники, так и оригинальные сочинения²⁶.

²⁶ Среди переведенных с армянского на грузинский язык философских сочинений следует отметить труды известных армянских философов Давида Анахта (VI в.) и Симеона Джугаеци (XVII в.).

Особенное значение приобретают культурные связи с Россией. Ряд видных представителей грузинской философской мысли, эмигрируя вследствие политических гонений в Россию, знакомятся с русской философской литературой, оригинальной и переводной. Многие из грузин-эмигрантов получают образование в Семинарии Александра Невского в Петербурге и в известной Московской славяно-греко-латинской академии. Возвращаясь в Грузию, они перенимают опыт и систему обучения этих учебных заведений. В основанных в это время Тифлисской и Телавской семинариях обучение философии происходило по образцу Московской академии, и учебники для этих учебных заведений были в большинстве случаев переведены с русского языка.

Одним из замечательных мыслителей в Грузии XVII—XVIII вв. был *Сулхан-Саба Орбелиани* (1658—1725) — выдающийся ученый и гуманист, борец за распространение просвещения в стране.

Деятельность С. С. Орбелиани протекала в тяжелых экономических и политических условиях. Страна была объектом столкновения интересов трех сильных государств — Ирана, Турции и царской России. Передовые деятели Грузии прилагали все усилия к восстановлению политической независимости и государственной целостности Грузии. К числу таких деятелей принадлежал Орбелиани.

В Грузии рано определилась внешнеполитическая ориентация на Россию. В группе грузин, во главе с царем Вахтангом, Орбелиани эмигрировал в 1724 г. в Россию, где и умер.

Основные труды Орбелиани: «Мудрость вымысла» и «Толковый словарь грузинского языка». «Мудрость вымысла» представляет собой сборник притч, объединенных несложным сюжетом: царь Финез приглашает в качестве воспитателя своего сына некоего Леона, против которого плетет интриги придворный евнух Рукха. Это острая политическая сатира, написанная с демократических позиций. Орбелиани не падит никого из привилегированных, начиная с царя и кончая сельским старшиной. «Пусть ваше величество скажет, — обращается Леон к царю, — кем вам угодно воспитать своего сына — царем или пастухом? Есть много пастухов, которые лучше плохих царей». Леон воспитывает царевича в таком духе, чтобы он «узнал о горестях рабов», узнал, «что такое труд слуг»²⁷. Симпатии автора всецело на стороне простых людей, тружеников.

На суд читателей и грядущих поколений выведены представители грузинской церкви. «Всю свою жизнь, — говорит в басне Лис-Исповедник, — провел я в грехе, а теперь взялся за ум,

²⁷ С. С. Орбелиани. Мудрость вымысла. Тбилиси, 1959, стр. 98.

отрекся от мира, постригся в монахи и хочу пойти в Иерусалим»²⁸. Но это изречение исповедника остается лживым и лицемерным; Лис продолжает по-прежнему проводить свою жизнь «в грехе», следуя своим хищническим наклонностям.

Политическим идеалом Орбелиани является единое, сильное государство во главе с просвещенным и гуманным царем. Орбелиани выступает против партикуляризма князей-правителей, стремящихся к раздробленности Грузии.

Одной из основных философских идей «Мудрости вымысла» является идея победы добра над злом. Глубокая вера в силу добродетели проходит красной нитью в сочинении. При этом религиозной пассивности и надежде на бога автор противопоставляет борьбу человека за воплощение добра, за свое счастье. «Пловца несло течением. Он кричал: «Господи, спаси меня!» Товарищ сказал ему: «Пошевели руками — и спасешься!»²⁹

Сочинение «Мудрость вымысла» связано с грузинским народным творчеством и лучшими памятниками грузинской литературы XI—XIII вв. Следует отметить идейную близость этого сочинения к поэме Руставели «Витязь в тигровой шкуре».

«Мудрость вымысла» пользовалась большой популярностью среди грузинского народа³⁰.

В «Словаре» Орбелиани дает научное определение большому количеству философских категорий и понятий. Особое внимание он уделяет онтологическим и логическим понятиям. Основным источником для определения философских понятий для него является Петрици. По своему содержанию эти определения часто расходятся с господствующими средневековыми взглядами.

Другим видным грузинским мыслителем XVIII в. был *Антон (Теймураз) Багратиони* (1720—1788). В 1744 г. Багратиони получил должность католикоса, высшего церковного правителя Грузии. Однако вскоре он сближается с проживавшими в Грузии католическими миссионерами и принимает католическую веру. Официальные круги лишили его должности католикоса и подвергли строгому наказанию его соратников. Вскоре вслед за этим он отрекся от католической веры и отправился в Москву, где находилась колония грузинских эмигрантов. В 1757 г. он был назначен архиепископом Владимирской епархии и управлял ею до 1762 г. Будучи в России, он изучил русский и латинский языки, русскую и западноевропейскую философскую литературу, ознакомился с системой образования в России. В 1764 г. Багратиони

²⁸ С. С. Орбелиани. Мудрость вымысла, стр. 61.

²⁹ Там же, стр. 80.

³⁰ Книга «Мудрость вымысла» издана на русском языке и языках народов СССР. Имеются переводы на польском, венгерском, английском и чешском языках.

возвратился в Грузию. Будучи активным сторонником русской внешнеполитической ориентации, А. Багратиони был отправлен в 1772 г. в Россию со специальной миссией, подготовившей известный трактат 1783 г. о добровольном присоединении Грузии к России.

Деятельность Антона Багратиони отличается необычной широтой. Его литературное наследство насчитывает множество трудов и включает в себя богословские, исторические, лингвистические и философские сочинения. Он перевел «Категории» Аристотеля, «Диалектику» Симеона Джугаеци (этот перевод выполнен совместно с Филиппом Кайтмазашвили), «Логiku», «Метафизику» и «Этику» Баумейстера (по одним данным, эти переводы были выполнены с латинского, по другим — с русского языка) и «Физику» Вольфа. Своим переводам он предпосылает предисловия, отражавшие его философские взгляды.

В последние годы открыт большой оригинальный философский труд Антона Багратиони — «Спекали» (Собрание драгоценных камней). Сочинение состоит из трех частей: из учения о категориях или понятиях; учения о диалектике, в котором говорится о соединении понятий в суждениях, об истине и заблуждениях (оно соответствует двум частям «Аналитики» Аристотеля, но, в отличие от Аристотеля, А. Багратиони определяет диалектику как «истиноведение»); наконец, учения о душе.

В первый период философской деятельности Багратиони авторитетами для него являются Аристотель (в изложении Дамаскина)³¹, Петрици и Альберт Великий. При этом Багратиони пытается соединить учения Платона и Аристотеля.

Передовая русская философия XVIII в. и прогрессивная западноевропейская философия, с которыми знакомится А. Багратиони, оказали благотворное влияние на формирование его философских взглядов во второй период его жизни и деятельности, направив его на путь критического пересмотра схоластицированного Аристотеля и догматических основ средневековой философии.

Если в своем основном философском сочинении, «Спекали», А. Багратиони ссылается на Аристотеля как на непререкаемый авторитет, то во второй период своей деятельности он говорит о нем как о «старом схоластике»³². Говоря о раннем периоде своей жизни, во второй четверти XVIII в., А. Багратиони пишет: тогда «никто не изучал логику, помимо десяти категорий Аристотеля», изложенных Дамаскиным и Порфирием. Но это «не

³¹ См.: А. Прангшвили. Очерки по истории психологических знаний в Грузии (XVII—XVIII вв. и нач. XIX в.). Тбилиси, 1959, стр. 229 (на груз. яз.).

³² См. там же, стр. 298.

было полной логикой». Кроме того, указывает А. Багратиони, логика и метафизика преподавались в то время «богословски, а не философски»³³.

А. Багратиони является самым крупным деятелем грузинского просвещения второй половины XVIII в. Его борьба за просвещение связана с попыткой преодоления схоластической философии и средневековой догматики, пропагандой естественно-научных знаний.

Ограничение непосредственным созерцанием, т. е. чувственным восприятием предмета, делает людей, по словам А. Багратиони, «подобными слепым». Преодолеть эту слепоту можно «опытным знанием», т. е. естественнонаучным знанием, основанным на наблюдении и эксперименте. Такое знание должно стать, по его мнению, основанием человеческой практической деятельности и средством улучшения жизненных условий. Но для этого требуется широкое распространение научных знаний.

Философские воззрения Багратиони противоречивы. С одной стороны, он возрождает и продолжает грузинские философские традиции XI—XII столетий. С другой стороны, значительно расширяя грузинские философские связи, он вступает в соприкосновение с философской мыслью средневекового Востока, западноевропейской схоластикой, философией немецкого Просвещения и русской материалистической философией XVIII в. А. Багратиони следует считать пионером русско-грузинских философских связей.

Прогрессивные социальные идеи выражены в творчестве поэта *Давида Гурамишвили* (1705—1792), положившего начало демократическому направлению в грузинской общественной мысли и поэзии. Д. Гурамишвили был юношей, когда Грузия подверглась опустошительным нашествиям со стороны турецких и протурецких завоевателей. При одном из нашествий Гурамишвили был пленен и вывезен в дагестанское село. Ему удалось убежать из плена и найти убежище в доме русского казака на Северном Кавказе. В 1729 г. Д. Гурамишвили отправился в Москву, где находилась грузинская эмиграция во главе с царем Вахтангом VI. Гурамишвили принял русское подданство и поступил в грузинский гусарский полк. Впоследствии долгое время и до конца жизни он жил на Украине, которая стала второй родиной поэта. Д. Гурамишвили был сторонником союза Грузии с Россией. В его творчестве значительное место принадлежит русским и украинским мотивам.

Одним из основных мотивов творчества Гурамишвили яв-

³³ А. Прангшвили. Очерки по истории психологических знаний в Грузии (XVII—XVIII вв. и нач. XIX в.), стр. 299.

ляется глубокая любовь к родине. Он сравнивает ее с «солнцем», называет несравнимой, подобной которой он «нигде не мог найти». В поэме «Бедствия Грузии» им обличаются виновники того тяжелого состояния, в котором оказалась его страна.

Д. Гурампшвили — крупнейший, подлинно национальный поэт-реалист Грузии после Руставели. Правдивое изображение жизни — основная задача его поэтического творчества. Он не изменяет «правдивости» как при изображении исторических событий, так и человеческих чувств и стремлений. В прекрасных поэтических образах передаются естественные, подлинно человеческие чувства, человеческая любовь и страдания.

В общественно-политической и философской мысли Грузии XVIII в., в частности, в творчестве *Ал. Д. Амилахвари* (1750—1802), нашли отражение передовые идеи французских просветителей и материалистов.

Ал. Амилахвари вместе со своим отцом находился в оппозиции к царю Ираклию II. Он принимал участие в заговоре 1765 г. После раскрытия заговора был жестоко наказан. Амилахвари удалось бежать в Западную Грузию, а затем выехать в Россию, где он продолжал борьбу против Ираклия II. В России Амилахвари был заключен в Выборгскую тюрьму. После освобождения, в 1801 г., Амилахвари получил право возвращения в Грузию.

В России Амилахвари изучает русский язык и знакомится с прогрессивными учениями того времени. Его историческое сочинение «История георгианская о юноше князе Амилахорове» было издано на русском языке в Петербурге в 1779 г.

Особенный интерес представляет социологический трактат Амилахвари «Мудрец Востока» (1769—1784), в котором он выступает сторонником «просвещенного» абсолютизма³⁴. Он пишет, что социальные отношения должны быть основаны на «естественном рассмотрении» человеческих прав и обязанностей. Люди, пишет Амилахвари, «рождены равными», и по своему происхождению никто не имеет превосходства над другими. Каждый член общества есть часть «одного гражданского организма»³⁵. Этим обусловлено положение отдельных социальных слоев в общественной и политической жизни. Люди зависят друг от друга, они рождены для взаимной помощи и выполняют определенные функции.

Характерно, что в трактате Амилахвари особое внимание уделяется вопросу о роли и значении торговых и ремесленных слоев и крестьянства. Ничто, по словам Амилахвари, не способ-

³⁴ Трактат издан в журнале «Моамбэ», 1902, № 2, на груз. яз. Во вводной части трактата Амилахвари обращается к имеретинскому царю Соломону I с просьбой о практическом осуществлении развиваемых им идей.

³⁵ А. Амилахвари. Мудрец Востока. «Моамбэ», 1902, № 2, стр. 31.

ствуется богатству и мощи государства в такой степени, как развитие торговли и «размножение» торгового слоя³⁶. Торговля представляется в его трактате основой военной мощи, богатства народа и славы царя. Автор трактата призывает к покровительству торговцам и поощрению торговли³⁷. Не меньшую пользу обществу и государству, по мнению Амилахвари, приносит ремесленное производство, особенно в условиях, когда оно обогащено знанием, необходимым для разработки недр и разыскания сырья.

Роль «крестьян и землевладельцев» определяется в трактате соответственно их «делу». «Хотя по достоинству», сказано в трактате, крестьяне в государстве «отодвинуты» на последнее место, но по своим делам они как производители предметов, необходимых для существования человека и общества, имеют первостепенное значение. Амилахвари призывает к защите крестьянского труда и поощрению его³⁸.

Передовые идеи эпохи нашли отражение в резко критическом отношении Амилахвари к церкви и духовенству. Церковь обрисована в трактате мрачными красками. Она, по словам мыслителя, положила начало смутам и беспорядкам не только в отдельных странах, но во всем мире. Церковь причина того, что «миром овладело большое зло, а не мир и спокойствие»³⁹.

Указывая на широкое распространение различных и противоречивых религиозных учений, Амилахвари проповедует веротерпимость и выступает активным сторонником ограничения прав церкви и отстранения духовенства от «мирских» дел.

Рисуя идеальное государство с просвещенным и гуманным монархом во главе, Амилахвари подвергает резкой критике самодержавную, неограниченную царскую власть. Такая власть может принести народу только зло. Монарх, пользующийся неограниченной властью, забывает о своем положении и высшем назначении.

Амилахвари отвергает распространенное в средние века мнение о божественном происхождении царской власти. Царь получает власть от равных ему по природному происхождению людей и «берет обязательство перед народом пожертвовать даже собственной жизнью ради счастья народа»⁴⁰. Те, кто дали власть царю, имеют право лишить его власти. Амилахвари предлагает разделение властей. Особое значение придается командованию войсками и правосудию.

³⁶ См.: А. Амилахвари. Мудрец Востока, стр. 29.

³⁷ По своей «природе» торговцы походят «на благоразумных пчел» (см. там же, стр. 30).

³⁸ См.: А. Амилахвари. Мудрец Востока, стр. 30—31.

³⁹ Там же, стр. 29.

⁴⁰ Там же, стр. 23.

В главе «Об установлении гражданских законов» сказывается сильное влияние «Духа законов» Монтескье. Основные условия государственного законодательства — «состояние» (требования) времени, нравы и обычаи народа и природные особенности страны. Различные климатические условия определяют различные обычаи народа: «Как страны различаются по климату, так и жители этих стран различаются по своим обычаям»⁴¹.

Амилахвари выступал против смертной казни. Смертная казнь лишает человека того, что дано ему природой и чего вернуть ему никто не в силах.

Значительная часть трактата посвящена науке, искусству и просвещению. Просвещение — основа общественного благополучия и предлагаемого Амилахвари нового государственного строя. Наука раскрывает человеку глаза и просвещает его ум. Овладение науками есть устранение препятствий для человека и его деятельности. Особенное значение просвещение приобретает в управлении общественными органами и государством. В первую очередь просвещенным следует быть монарху, правителю. Распространение знаний среди народа облегчает управление государством и служит основой общественного благополучия.

Если в период опустошительных войн XIV—XVI вв. философия в Грузии пришла в упадок, но не заглохла, то в XVII—XVIII вв. в лице С. Орбелиани, А. Багратиони, Д. Гурамишвили и А. Амилахвари мы видим начало нового подъема общественной мысли грузинского народа.

Философская мысль Грузии развивалась в тесном взаимодействии с философскими учениями других народов и отвечала на назревшие вопросы жизни своей страны.

3

Азербайджан

Начиная с XV в. развитие азербайджанской философской мысли заметно замедлилось. Феодализм сковал развитие производительных сил, духовная монополия ислама глушила живую мысль. Некоторое оживление наступает в XVI в. Выдающимся представителем социологической и философской мысли Азербайджана в этот период является *Мухамед Физули* (1498—1556) — великий поэт и мыслитель, чье творчество оставило неизгладимый след в истории духовной жизни азербайджанского

⁴¹ Там же.

народа и народов всего Ближнего и Среднего Востока. Он оставил богатое литературное наследство, в которое входят три дивана газелей (на азербайджанском, персидском и арабском языках), аллегорические поэмы «Гашиш и вино», «Беседа плодов», «Семь кубков», лирическая поэма «Лейли и Меджнун», а также многочисленные рубайи, кыты, касыды и др. Особое место среди произведений поэта занимает написанный им на арабском языке философский трактат «Матла-уд-Этикад» (Восхождение идей), являющийся основным источником для изучения его философских воззрений.

Будучи выразителем демократических тенденций в азербайджанской культуре, Физули отразил в своем творчестве думы и чаяния крестьян и ремесленников, которые составляли основную массу населения феодального общества. Физули — истинный народный поэт, певец угнетенных и обездоленных, неутомимый защитник их интересов. Недаром поэт писал о себе, что вышел из бедной среды, сам бедный, и поэтому всецело принадлежит бедным. «Доблесть в мире есть только одна — бедность, бедность одна. Физули, с бедняками скорей подружись, им безропотно принадлежи»⁴².

Физули ненавидел представителей высшей феодальной аристократии, духовенства, деспотов и их прислужников — бездушных чиновников, бюрократов и других угнетателей народа. В произведении «Шикает-намэ» (Книга жалоб), являющемся одним из замечательных образцов социальной сатиры XVI в., он бичевал и едко высмеивал политические нравы своей эпохи. Физули с возмущением говорит о том, что всюду вокруг господствуют взяточничество, продажность, лицемерие, а правда и справедливость исчезли. Феодальное общество он назвал «жестоким и несправедливым»⁴³; в этом обществе «нет верности, зато много в нем горя, печали и насилий»⁴⁴.

Критикуя общественные и политические порядки своего времени, Физули, как и другие мыслители той эпохи, ошибочно полагал, что источник зла заключается в характере правителей. Справедливый, добрый государь является, думал он, решающим условием благополучия и счастливой жизни подданных. Беда, когда страной правит тиран, ибо жизнь при деспотическом строе хуже смерти.

Физули мечтал о том времени, когда на земле восторжествует справедливость, исчезнут насилие, произвол и угнетение, все люди будут трудиться и жить счастливой жизнью.

⁴² Физули. Избранное. Баку, 1958, стр. 311.

⁴³ Там же, стр. 388.

⁴⁴ Физули. Сочинения в пяти томах, т. II. Баку, 1958, стр. 259 (на азерб. яз.).

В трактате «Восхождение идей» Физули дает краткий обзор основных философских направлений Древней Греции и средневекового Востока, освещает важнейшие проблемы онтологии и теории познания того времени. Трактат состоит из четырех частей (или разделов); каждая часть, в свою очередь, делится на соответствующие главы. Первая часть («Знание науки и наука знания») содержит общие положения о целях и задачах науки, происхождении и сущности познания, его источниках и составных частях, путях и средствах познания вообще. Во второй части трактата («О происхождении и познании мира») Физули освещает основные философские проблемы: о начале и сущности мира, соотношении психического и физического, души и тела, предопределении и свободной воле и т. п. В этой связи он обращается к истории философии, показывая различные, порой прямо противоположные взгляды древнегреческих и восточных мыслителей по указанным вопросам.

Третья и четвертая части трактата посвящены в основном вопросам мусульманской теологии и догматики. Здесь приведены известные в то время доказательства бытия бога, рассматривается религиозное учение о переселении души, пророчестве и т. д.

Однако, несмотря на то что эти разделы книги написаны в духе традиционного мусульманского богословия с соблюдением всех правил средневековой схоластики, поэт сумел высказать в религиозной форме отдельные прогрессивные мысли.

Первую главу второй части трактата, озаглавленную «О начале мира», Физули начинает с анализа проблемы происхождения мира. Он отмечает прежде всего, что окружающий мир имеет свое начало. Это — истина, которую, по мнению Физули, никто не может отрицать⁴⁵.

Однако, отмечает Физули, одни философы считают, что мир создан и управляется верховным существом, другие же говорят, что мир возник и существует сам по себе. В этой связи Физули довольно подробно излагает взгляды античных философов — Фалеса, Платона, Аристотеля и др.

Подобно большинству мыслителей той эпохи, Физули исходил из идеалистического учения о божественном происхождении мира. Здесь до некоторой степени он находился под влиянием суфизма и разделял отдельные положения этого религиозно-

⁴⁵ См. Физули. Матла-уд-Этикад, стр. 4. Здесь и далее цит. по машинописному переводу, хранящемуся в научном архиве Института философии и права АН Азерб. ССР, инв. № 4 (ф.).

мистического учения. Например, говоря о первопричине мироздания, Физули спрашивает:

«Всему причина в мире есть земном,
Но где причин причину мы найдем?»⁴⁶

Отвечая на этот вопрос, поэт разъясняет, что этой «причиной причин» является бог. Он создал мир, сам будучи несотворенным. Все сущее подвержено изменению и уничтожению, один лишь бог является вечным, бесконечным и единственно сущим, а материальный мир — лишь отражение бога. Иначе говоря, бытие бога объявляется истинным бытием, а бытие реального мира — призрачным, иллюзорным. Однако в ряде случаев, вступая в противоречие с собой, Физули подчеркивает объективную реальность материального мира и выступает против тех мыслителей, которые объявляли мир призраком, пустым воображением. Такое мнение, указывал он, есть «крайнее упрямство, ибо они сами составляют часть мира и не могут отрицать его существование. Если же они будут отстаивать свое мнение, то это подтвердит то, что они существуют действительно и, следовательно, их рассуждения неправильны»⁴⁷.

Физули считал, что мир состоит из вещей материальных и духовных. Материальные вещи в свою очередь делятся на земные (элементарные) и небесные. Нематериальные вещи также подразделяются на две категории — вещи, не связанные с материей (разум), и вещи, связанные с материей (душа). Все материальные вещи состоят из четырех элементов — воды, земли, огня и воздуха. Элементы постоянно соприкасаются и переходят друг в друга, образуя, таким образом, различные вещи.

Физули различает пять субстанций: форму, первоматерию, тело, душу и разум⁴⁸. Первоматерия и тело — материальные субстанции, а форма, душа и разум — нематериальные, духовные субстанции. Надо сказать, что здесь Физули не является оригинальным. Эта точка зрения защищалась многими восточными философами из числа последователей Аристотеля.

Разум, по мнению Физули, является нематериальной субстанцией потому, что он не связан с телом. Физули говорит о существовании десяти разумов, из которых девять управляют небесными сферами, а десятый — деятельный разум — управляет индивидуальными телами⁴⁹.

⁴⁶ Физули. Лейли и Меджнун. М., 1958, стр. 49 (стихи даны в переводе А. Старостина).

⁴⁷ Физули. Матла-уд-Этикад, стр. 4.

⁴⁸ См. там же, стр. 19.

⁴⁹ См. там же.

В своих произведениях («Лейли и Меджнун», «Здоровье и болезнь») Физули разделяет точку зрения восточных неоплатоников, признававших вечность и бессмертие души. В этих работах душа рассматривается как некая мистическая сущность, находящаяся в потустороннем мире. Спустившись на землю, она проникает в организм человека, управляет им до его смерти, после чего вновь возвращается в свою прежнюю обитель — в божественный мир.

Наряду с этим суфийско-неоплатоновским толкованием происхождения и природы души, в произведениях Физули мы находим и другие высказывания, в которых проводится мысль о неразрывном единстве души и тела. «Человек состоит из души и тела, — пишет Физули, — и нельзя представить себе их природу и качества, не представляя вместе. Они не действуют один без другого...»⁵⁰

Это положение, несмотря на его половинчатость и непоследовательность, является весьма характерным. В нем сказывается передовая, прогрессивная тенденция мировоззрения Физули.

Значительное место в трудах Физули уделено вопросам теории познания. В трактате «Матла-уд-Этикад» этим вопросам посвящен специальный раздел, в котором излагаются взгляды различных философских школ и течений. Физули делит философов на три группы: рационалистов, сторонников откровения и подражателей. Для рационалистов характерно признание разума единственным средством познания.

В противоположность рационалистам, говорит Физули, сторонники теории откровения отрицают роль разума в познании, на его место ставят мистическую любовь и интуицию. Анализируя гносеологическую позицию «слепых подражателей», Физули указывает, что сторонники этого течения также являются иррационалистами, поскольку они отрицают всякий логический способ постижения истины и основывают познание только на преданиях пророков и имамов, а также сказаниях «священных» книг.

Симпатии Физули — на стороне рационалистов. Под познанием он понимал такое знание, которое соответствует предметам и явлениям реального мира. Такое знание достигается наукой при помощи разума. «Цель науки, — пишет Физули, — достижение такого знания, когда полный образ предмета отражается в уме»⁵¹.

Мыслитель различал познание материального мира от познания сверхъестественных явлений. Посредством разума и чувств познается только материальный мир, что касается сверхъесте-

⁵⁰ Там же, стр. 27.

⁵¹ Там же, стр. 1.

ственных явлений, то здесь разум и чувства бессильны. Физули скептически относился к догматам ислама о загробной жизни, сверхъестественных явлениях, исключая их из сферы разумного познания.

Физули делит науки на две основные группы: практические и теоретические. Практические науки занимаются предметами, которые зависят от человека, в то время как предмет теоретических наук не зависит от воли человека. В состав практических наук входят: наука о морали (этика), домоведение и политика. По мнению Физули, этика охватывает явления души, домоведение — частной жизни, а политика касается вопросов жизни общества в целом. Теоретические науки также делятся на три группы: теологические, математические и естественные. Первые две группы наук не связаны с материей. Естественные же науки непосредственно связаны с материей, они изучают те явления, в содержание которых входит представление о материи.

Особое значение в идейном наследии великого азербайджанского поэта имеют антирелигиозные, антиклерикальные мотивы его творчества, критика официальной религии и духовенства. Стихи и газели Физули, в которых разоблачаются лицемерие, ханжество, обман и шарлатанство мусульманского духовенства, наряду со знаменитыми еретическими четверостишиями (рубай) Омара Хайяма, составляют лучшие страницы в восточной антирелигиозной литературе эпохи средневековья. Физули не соглашается с официальной версией о религии, считает ее выдумкой духовенства, сплошным обманом. Он заявляет: «Нет достоинства ни в одной из них, и все они — один сплошной обман»⁵². Он подверг критике многие догмы и обряды ислама.

Духовенство, говорит М. Физули, «пьет кровь, как аскет, который тайком пьет от народа вино»⁵³. Он беспощадно разоблачает ханжество и лицемерие мусульманских проповедников, лживость их учения о рае и аде, о загробном мире, ради которого люди должны были лишать себя всех радостей земной жизни и повседневно выполнять нелепые предписания улемов. Он не верит в существование загробного мира; нет основания жертвовать реальной жизнью ради неизвестного рая. Если цель жизни — загробная жизнь, райские наслаждения, то зачем нам отказываться от наслаждений в этом мире, разумно ли «прменять наличность на кредит».

Глубоко прогрессивный характер носят высказывания Физули по вопросам литературы и искусства. Как известно, му-

⁵² Физули. Избранное, стр. 54.

⁵³ Физули. Сочинения в пяти томах, т. I. Баку, 1958, стр. 205 (на азерб. яз.).

сульманская религия была врагом подлинной науки и искусства. Поэзия же считалась божьим промыслом. От поэтов и писателей требовалось, чтобы они полностью служили интересам богословия, оправдывали догмы ислама. Физули пытался вывести литературу из-под влияния религии, приобщить ее к реальной жизни. Его лирика, несмотря на суфийскую оболочку, носит вполне реальный, земной характер. В лирике Физули с величайшим мастерством и необычайно проникновенно воспеты красота и величие человеческих чувств и переживаний. В ней одновременно нашли глубокое отражение людские страдания, вызванные невзгодами и тяготами жизни.

Физули высоко ценил литературу как важнейшую область духовной деятельности человека. «Поэзия, — писал он, — тоже самостоятельная наука и является одной из почетных отраслей познания. Те, которые отрицают это, или не понимают поэзии, или же сами не умеют слагать стихи»⁵⁴.

Настоящая поэзия, по мнению Физули, — душа народа, выражение его дум и чаяний. Огромно значение художественного слова. «Тайну души народной нам открывает слово»⁵⁵, — так метко охарактеризовал он роль литературы и поэзии. Но сила и достоинство художественного слова — в его правдивости. Физули требовал от литературы и искусства, чтобы они отражали правду жизни. «Степень и достоинство слова высоки, — пишет он. — Знает слово везде и всюду пользуется почетом. Я не вправе восхвалять слово. Ибо нет сомнения в его возвышенности. Как бы слово само по себе ни было хорошим, все же оно черпает совершенство в правде»⁵⁶.

Творчество Физули глубоко гуманистично. Любовь к человеку, искреннее сочувствие к его страданиям, желание облегчить участь всех угнетенных и обездоленных, поддержать их морально — вот основа его поэзии. «Нет, я не зверь, — писал о себе поэт, — по своей природе людей люблю с душевной прямоотой»⁵⁷. Физули с благоговением говорил о простых людях, людях труда, чье богатство состоит в умении работать, трудиться. В труде он видел источник всех ценностей. Ничто не может сравниться с трудом: ни богатство, ни золото, ни благородное происхождение. «Богатство преходяще — золото и серебро делают человека надменным. Знатность рода не дает преимущества. Только трудом завоевываются честь и слава. От знатности рода ты доблести не

⁵⁴ Физули. Избранное, стр. 23.

⁵⁵ Физули. Из азербайджанского дивана. Перев. В. Звягинцевой (см. в кн.: Г. Арасли. Великий азербайджанский поэт Физули. Баку, 1958, стр. 73).

⁵⁶ Физули. Предисловие к персидским касыдам (см. в кн.: Г. Арасли. Великий азербайджанский поэт Физули, стр. 70).

⁵⁷ Физули. Избранное, стр. 520.

обретешь, пускай ты могуч — все же честь не добыть без труда»⁵⁸.

Великий поэт и мыслитель Физули оказал огромное влияние на дальнейшее развитие философской мысли азербайджанского народа, народов Ближнего и Среднего Востока.

Большую роль в истории литературы и общественной мысли Азербайджана в XVIII в. сыграли выдающиеся поэты *Молла Вели Видади* (1708—1809) и *Молла Панах Вагиф* (1717—1794). В своих произведениях они выражали думы и чаяния своего народа, подвергали критике деспотические феодальные порядки, основанные на лжи и обмане, вдохновляли трудящихся на борьбу с иранскими и турецкими захватчиками. Борясь за развитие науки и просвещения, они выступали против религии и духовенства. Творчество Вагифа и Видади явилось замечательным образцом азербайджанского народного реалистического искусства.

Крупные сдвиги в развитии общественно-политической и философской мысли азербайджанского народа происходят лишь в XIX в., когда Азербайджан присоединился к России.

⁵⁸ *Физули*. Избранное, стр. 387.

НАРОДЫ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА, ПОВОЛЖЬЯ И СИБИРИ

1

Осетия

Осетинский народ является наследником богатейшего устного народного творчества, полного философского смысла и творческого воображения. Геронический нартский эпос, Даредзановские сказания, не поддающиеся подсчету сказки, песни, легенды, пословицы, поговорки и т. д. позволяют заглянуть в далекое прошлое народа, приподнять завесу истории и во тьме веков разглядеть образ мыслей, характер мироощущения, идеалы и стремления наших предков.

Осетин верил в существование неземных сил, поклонялся им, но был очень далек от мысли отказаться от самостоятельного здравого объяснения явлений, происходящих вокруг него. «Вода, огонь — вот сила жизни нашей», — говорит Уархаг — мифический родоначальник нартвов.

В представлении древних осетин мир уподобляется многоцветному клубку ниток, который, сколько ни разматывай, до конца не размотаешь. Наряду с высказанной мимоходом идеей бесконечности реального мира, здесь поднимается вопрос о познаваемости мира. Это видно особенно из слов Ведухи, покойной жены нарта Сослана, которая говорит мужу в Стране Мертвых: «Тайны Вселенной обозначает этот клубок. Сколько б ни стремился ты познавать их, всегда сможешь познать только часть из них».

Высоко ценя просвещение, трудящийся осетин всегда восхищался природным умом, сообразительностью; образованные люди в среде осетин пользовались большим уважением. По мысли осетин, «жизнь, книга и человек — три учителя на Земле».

Ранним религиозным верованиям осетин были присущи, как и верованиям многих других народов, фетишизм и анимизм. С появлением феодальных отношений и образованием феодальной иерархии во главе с царем в религии осетин складывается весьма сложная иерархическая лестница, состоящая из духов высших и низших, главных и второстепенных. Возглавлял всю эту иерархию главный бог — Хуцау. Так совершается переход от политеизма (многобожия) к монотеизму (однобожию). При этом наряду с монотеизмом в Осетии сохранились сильные пережитки политеизма.

В конце XV—начале XVI в. в Осетию стал проникать со стороны Кабарды ислам, а в XVIII в. — из России и через Грузию — христианство. В Осетии столкнулись две мировые религии, развернулась борьба между ними, но осетины оставались верны своим прежним языческим воззрениям.

2

Дагестан

Еще в X—XIII вв. в Дагестане были созданы на арабском языке произведения: «Ахты-наме» (X в., автор неизвестен), «Дербент-наме» (XIII в., автор *Мухаммед Рафи*), «Ал-Мухтасар» (автор *Али из Кумуза*). Важным памятником, свидетельствующим о наличии солидных философских традиций народов Дагестана в эпоху раннего средневековья, является обширный труд *Мухаммеда Бен Фарадж ал-Дербенди* (XII в.) «Райхан-ал-Хяканк» («Базилик истин и сад тонкостей»), который обнаружен недавно. Авторы этих произведений пытались с позиции философского идеализма обосновать религию ислама, в том числе идеологию суфизма.

В области философии в XVII—XVIII вв. у народов Дагестана шла борьба между религиозно-идеалистическим и прогрессивно-рационалистическим направлениями. Религиозно-идеалистическое направление, представленное ортодоксальными богословами, выражало интересы господствующего класса: светских и духовных феодалов. Его представители нетерпимо относились к науке, философии и поэзии, отстаивали и пропагандировали мистику, презрение к земной жизни.

Прогрессивное рационалистическое направление было связано с наукой и прогрессивными общественными силами. Выдающимся представителем этого направления был *Магомед Кудутлинский* (умер в 1708 г.) — один из наиболее влиятельных ученых и философов Дагестана. Он получил образование в Дагестане, затем

ездил в Египет, Ирак и в Йемен для усовершенствования своих знаний. Им был написан грамматический трактат, изданный в Стамбуле, и ряд произведений по логике, риторике, философии, астрономии¹.

В философских вопросах Кудутлинский придерживался в основном позиции мутазилитов. Он отвергал учение мусульманской ортодоксии о божественном предопределении, утверждал, что человек свободен в своих поступках. Кудутлинский склонялся к пантеизму, сливая бога с природой. Он отрицал представление ортодоксального ислама о боге и заявлял, что бог есть во всем, им пронизаны все явления мира². Дагестанский философ отвергал доктрину известного идеолога суфизма Шахабутдина Сухраварди, направленную против теории познания перипатетиков. По его словам, истина достигается только разумом. Кудутлинский отстаивал прогрессивные взгляды и на общественную жизнь, осуждал социальную несправедливость, деспотизм властей и бесправие народных масс.

Подлинно энциклопедическим ученым и мыслителем был *Дамадан Мегейский* (умер в 1718 г.). Он успешно занимался естественными науками. Немалой заслугой его было отстаивание и горячая пропаганда гелиоцентрической системы Коперника. Дамадану принадлежит большая заслуга в пропаганде естественных наук среди народов Северного Кавказа.

По своим философским взглядам Дамадан был последователем Фараби, Насираддина Туси, Ибн-Сины. По Дамадану, бог — это первопричина мироздания, наблюдатель, который созерцает и фиксирует все происходящее в природе и обществе, не вмешиваясь в ход событий. По мнению философа, с момента своего возникновения мир не нуждается в божественном управлении. Он живет и развивается по своим естественным законам. Однако возможность проявления и действия естественных законов заложена самим богом еще в период создания им мира³. Все предметы материального мира представляют собой сочетание четырех элементов (огня, воды, воздуха и земли) в различных вариациях. Из этих же элементов состоит человеческое тело. Но совершенно другой природой наделена душа.

В теории познания философ придерживался учения о «двойственности истины». Он стремился остаться в рамках компромисса с мусульманской религией. Но объективно его учение было

¹ Рукописный фонд ИЯЛ Дагфилиала АН СССР, 1678, стр. 53.

² Комментарии к «Фусус-ал-Хикам». Работы арабского отдела рук. фонда ИЯЛ Дагфилиала АН СССР.

³ Материалы арабского отдела рук. фонда ИЯЛ Дагфилиала АН СССР (комментарии к Муххамеду Улугбеку).

оппозиционным по отношению к ортодоксальным догмам религии. Духовенство всемерно травило мыслителя. Его обвиняли в связях с потусторонними силами, объявляли умалишенным.

Магомед Кудутлинский и Дамадан Мегейский вырастили целую плеяду ученых и мыслителей, таких, как *Абубекр Аймакинский*, *Махди Магомед Согратлинский*, *Нурмагомед Хунзахский* и другие, которые продолжали их традиции в астрономии, математике, физике, медицине, философии и в поэзии. Наиболее изученным сейчас является творчество *Магомеда Убринского*. В философии он следует за Кудутлинским. Правда, у Убринского, как свидетельствуют об этом комментарии, сделанные им на полях философских работ арабских перипатетиков, рационалистический момент выражен слабее, чем у его учителя. В логике Убринский, как и другие ученые Дагестана, придерживался учения Аристотеля.

Характерной особенностью философской мысли народов Дагестана в XVII—XVIII вв. является то, что она опиралась главным образом на достижения естественных наук арабского средневековья и продолжала традиции арабских перипатетиков. Но дагестанские ученые создавали и оригинальные произведения, органически связанные с краем, вносили специфические элементы в так называемую арабоязычную науку.

3

Кабарда

Среди черкесов, адыгейцев, карачаевцев, балкарцев, осетин и части притеречных кумыков в XVIII в. был известен общественный и политический деятель Кабарды *Джабаги Казанок*. Он вел долгую дипломатическую борьбу против тирании крымских ханов и турецких султанов, стремившихся поработить народы и племена Северного Кавказа, был одним из страстных поборников сближения и дружбы кабардинского народа с русским народом.

В своей общественно-политической деятельности Казанок всегда выступал в защиту общенациональных интересов адыгейцев, кабардинцев, черкесов. Он вел борьбу против распри и кровной мести между удельными князьями. Казанок пытался реформировать некоторые бытовые традиции горцев. В частности, он боролся против вековой приниженности женщин-мусульманок.

Но предлагаемые им реформы касались в основном морально-этических норм быта горцев и не затрагивали основ феодально-крепостнических отношений.

Казановков говорил, что «...мир (природа) состоит из двух противоположных начал — отрицательного и положительного, и что постоянная борьба между этими двумя началами и есть собственно жизнь». Ему же принадлежат такие, например, изречения: «Жизнь — это цепь деяний». «В труде хорошеет человек».

4

Татария

В период родового строя и раннего феодализма мировоззрение татарского народа находилось под влиянием языческого пантеизма и шаманизма. В эпоху феодализма народ подпал под сильное влияние теологии ислама; в то же время начинает развиваться стремление к культуре и просвещению, проникает влияние античной философии и атенстических взглядов.

В XIII—XV вв. тюрко-язычные племена и группы продолжают складываться в один народ с общей культурой, единым языком, которому в дальнейшем было дано название «татары».

Этико-философские взгляды этого периода, пронизанные религиозными представлениями, носят противоречивый характер. Наряду с восхвалением всевышнего бога, его пророков встречаются элементы вольнодумства, гуманистические мотивы. Поэт Котб (сокращенное имя крупного ученого *Котб Эддина Мухамеда бин Мухамеда Эр-рази*, умершего, по свидетельству Ш. Мерджани, ок. 1364—1365 г. в г. Сарая) переводит известный роман в стихах классика азербайджанской литературы Низами Гянджеви «Хосров и Ширин», в котором большое место занимает проблема справедливости, гуманности в отношении к человеку.

Поэт *Хорезми* (по-видимому, Мингазетдин Ибрагим бин Сулейман, живший в середине XIV в.) в книге «Мекеббет наме» отстаивает идею вечности красоты.

Многие ученые и поэты выступали в защиту образованности, культурности, проводили прогрессивные идеи. Так, поэт *Саеф Сарай* (т. е. происходивший из г. Сарая) перевел в конце XIV в. знаменитую поэму классика иранской поэзии Саади «Гюлистан» на язык тюрки, очень близкий современному татарскому литературному языку. Цель перевода, как указывает Саеф Сарай, «открыть просвещению восемь дверей», ибо «доброе имя человека, оставленное после себя, гораздо ценнее, чем оставшееся бесчисленное множество золота»⁴.

⁴ «Совет эдабияты», 1957, № 4, стр. 98.

В начале XV в. поэт *Хисам Кятиб* пишет поэму-роман «Дастан Джомджеме султан», напоминающий по своему сюжету поэму «Ад» Данте. В «Дастане» ставится проблема справедливого отношения к человеку, соблюдения моральных норм.

Смелое разоблачение деспотизма ханской власти, противопоставление патриотизма народа тщеславию хана нашли свое яркое выражение в «Дастан Бабахан» поэта *Сайяди* (XIV—XV вв.).

В конце XV в. Золотая Орда, раздираемая внутренними противоречиями, распадается. На ее обломках образуются Казанское, Крымское, Сараевское, Астраханское и другие ханства. Хотя экономическое и социально-политическое положение Казанского ханства, отягощенное внешними и междоусобными войнами, было неблагоприятным для развития культуры, зачатки просвещения и прогрессивной мысли продолжали развиваться. В Казани имелись учебные заведения и библиотека, в которой работали писцы, размножавшие книги. Существовала культурно-экономическая связь с Московским государством и Востоком.

Сохранились интересные памятники письменной литературы — два произведения *Мухамедьяра Махмуд углы*, «Тухфан мардан» («Дар мужей») и «Нуры содур» («Лучи солнца»), относящиеся к 1539—1541 гг.

Передовой мыслитель своего времени, человек начитанный, хорошо знакомый с поэзией Востока, особенно Ирана, Мухамедьяр был оппозиционно настроен к существовавшему в те годы режиму, который вел страну к гибели и разорению. В его произведениях ярко выражено стремление к улучшению жизни народа и страны, что он считал возможным при условии нравственного совершенствования как правителей, так и рядовых граждан. Свои мысли о путях к благополучию он изложил в следующих десяти заповедях: справедливость, милосердие, щедрость, скромность, война за веру и отечество, терпеливость, верность своему долгу и данному слову, правдивость, воздержание от ненужной болтливости, умение прощать. Решительно выступая против всякого гнета, Мухамедьяр, в противоположность господствовавшей тогда идеологии, считал, что «страна неверьем (безбожием) не погибнет, а может погибнуть угнетением и несправедливостью»⁵.

Со второй половины XVI в., после присоединения Казанского ханства к России, среди передовых представителей татарского народа усиливается интерес к знаниям и культуре, к науке и философии. Широкое распространение получила книга *Хисамутдина Муслими* под названием «Теварих Булгария» («История Булгар»), в которой впервые уделено внимание не только царям,

⁵ Фотокопия рукописи хранится в рукописном фонде Каз. филиала АН СССР.

но и истории народа. Автор разделяет идею бесконечности мира и считает возможным создание счастливой жизни на этом свете.

Другим заслуживающим внимания трудом конца XVI—начала XVII в. является сокращенный перевод *Кабир Али беем* книги, известной в русском востоковедении под названием «Рашид Эд-дин» («Сборник рукописей»). Переводчик дополнял книгу описанием событий, относящихся к истории Казанского и Касимовского ханств; впервые в татарской литературе он описывал дружеские чувства и общение между русскими и татарами.

В ряде произведений устного творчества, созданных в честь Е. Пугачева и Салавата Юлаева, татарский народ выражал свое глубокое сочувствие и симпатию сынам братских народов.

Ярким представителем татарской философской мысли в последней четверти XVII в. был поэт *Мевля Колый (Меллагол)*. Являясь последователем суфийской школы узбекского поэта Ясеви и подражая его книге «Диван Хикмет» (поэзия мудрости), он создал сборник своих стихов. Внимание поэта привлекает разделение общества на различные социальные группы: богатые, ведущие привольный, праздный образ жизни; бедняки — бездомники (арибы), которых «терзает вечная нищета и печаль», крестьяне-земледельцы, трудом которых «кормится все живое на земле».

Крупным представителем передовой татарской общественно-философской мысли XVIII в. был *Габдурахим Утыз-Имяни*.

«Займись наукой, — писал он, — она есть источник вечной жизни», «прочсть одну главу из книги ценнее, чем молиться сто раз».

Утыз-Имяни был первым татарским просветителем, вставшим на защиту интересов широких народных масс. Он отстаивал идею равенства людей, считал равными по природе нищих и богачей, властелинов и подданных, но простой народ был ему особенно близок.

В конце XVIII в. с требованием свободы мысли выступил *Габделнасыр Курсави*. Он подверг критике религиозно-философскую систему ислама.

5

Башкирия

Существуют свидетельства писателей, путешественников о том, что древние башкиры были идолопоклонниками. Что касается ислама, то начало его проникновения в Башкирию относится к X в. Остатки тотемических представлений у башкир сохранялись еще очень долго. Арабский историк Ибн-Руст (912) пишет, что башкиры «поклоняются огню». Посетивший Башки-

рию в 922 г. арабский ученый Ибн-Фадлан сообщает о наличии у башкир тотемических представлений, о вере в 12 богов, управляющих зимой, летом, дождем, ветром и т. д. Наряду с культом тотемов, башкиры имели своего верховного бога «тенгри».

С XIV в. ислам делается официальной религией башкирских феодалов и усиленно насаждается среди масс. С его проникновением в Башкирию в какой-то мере пришла арабская культура.

Первыми просветителями среди башкир были башкирские поэты, духовные лица, связанные с более высокой культурой Арабского Востока. Источники указывают что еще в XIII в. группа башкир училась в Средней Азии, Дагестане и даже в Сирии (г. Халеб).

Величайшим событием, наложившим отпечаток на весь дальнейший процесс развития духовной жизни башкирского общества, явилось присоединение Башкирии к Русскому государству в середине XVI в. Оно означало установление тесных связей с русским народом, приобщение к его культуре. Именно с этого момента начинается более организованная просветительская деятельность, расширяется сеть школьного образования.

Самым крупным общественным деятелем башкирского народа в XVIII в. был *Салават Юлаев* — вождь угнетенных башкирских масс, сподвижник Е. Пугачева.

Салават Юлаев родился в 1752 г. в семье Юлая Азналина⁶. Салават Юлаев был хорошо знаком с фольклором своего народа. Салават звал задавленное двойным гнетом — самодержавия и местных башкирских феодалов — башкирское население к стойкости, выдержке, героизму. В одном из своих выступлений он говорил: «Можно ли добиться равноправия без пролития крови, без борьбы. Борцом является не тот, кто всех побеждает на свадьбах и иных сборищах, а тот, кто завоюет себе славу умением вести за собой народ и одержать победу над врагами своей Родины»⁷. Салават восторженно приветствовал пугачевское восстание и призывал принять участие в борьбе против царских чиновников, генералов и дворян-крепостников.

У башкир и заводских русских крестьян, говорил он, нет никаких оснований для вражды. «Нам с вами никак нельзя жить вне согласия и причинять обиды друг другу...» — писали Салават и его отец 10 сентября 1774 г.⁸

⁶ В 1797 г. Салават был в заточении. До сих пор неизвестен год его смерти.

⁷ «Песни и сказания о Разине и Пугачеве». М., 1935, стр. 215.

⁸ «Очерки по истории Башкирской АССР», т. I, ч. I, стр. 248.

6

Чувашия

Центральное место в мировоззрении предков чувашского народа занимал культ материнства, распространявшийся как на общество, так и на природу. «Эй мать-родительница всего мира! Все произведенное тобою полезно, все хорошо, поэтому мы всегда чтим тебя по достоинству», — произносилось при совершении култовых обрядов. Все вело свое начало от «ама» (матери), без нее не мыслилось никакое развитие. Высшим жизнеутверждающим проявлением материнства (амалах) считался пулех (пу — рост, лех — для, источник роста, развития), главным жизнеутверждающим свойством которого была «пиль» — жизнедеятельность.

Все явления природы прачуваша наделяли свойствами человека. Загробную жизнь они представляли как переход человека в небытие (минет — вечность). В золотоордынский период среди чувашей некоторое распространение имело представление, будто люди в загробном мире живут в таких же условиях, в каких жили на земле (бедный остается бедным, купец — купцом и т. д.). И после насаждения христианства в народе по-прежнему сохранилось убеждение, что человек должен строить свое счастье на этом свете, а «в потустороннем мире — одна тьма».

7

Удмуртия

Космогонические легенды, созданные удмуртским народом в древний период, когда люди еще не знали подлинных причин природных явлений, содержат первые попытки объяснения этих явлений действием сверхъестественных существ. Интересна легенда удмуртов «О сотворении мира».

Удмуртский Инмар — создатель мира — живет на земле, по своему опекает великанов — первых жителей земли. Но вот на смену сильным, но глупым, неповоротливым великанам пришли обыкновенные люди. Они стали строить себе жилища и, в отличие от великанов, научились все делать сами, обходясь без помощи Инмара. Когда Инмар увидел, что люди могут делать все сами, — рассердился и ушел от людей. Замечательно заключение легенды: с тех пор на этом свете нет Инмара, а люди и без него очень хорошо живут.

В устном поэтическом творчестве удмуртского народа можно найти отзвуки прямого богоборчества. В волшебных удмуртских

сказках идея праведного бунта против «устроителя» света — Инмара — весьма характерна.

Трудовой русский и удмуртский народы объединялись, когда нужно было выступить против социальных несправедливостей. Удмуртский народ видел в русском народе своего союзника, старшего брата по борьбе.

8

Мари

Марийское народное мировоззрение происхождения всего живого и неживого приписывало огню и воде. Так, путешественник А. Олеарий, бывший в 1633—1639 гг. послом Голштинии в Московской Руси, отмечал, что марийцы почитают огонь и воду. Голландский путешественник Стрюйс, побывавший во 2-й половине XVII в. в Поволжье, в своих записках отмечал, что марийцы «огонь и воду признают чем-то выше всего остального видимого мира»⁹.

Огонь, по представлениям древних марийцев, обладал очищающей, всепобеждающей силой: в мире все появляется из огня и уходит с огнем. Но он не всегда всемогущ. У него есть опасный соперник — вода, от которой зависит многое: вода, как и огонь, дает жизнь всему живому, а если уходит она — уходит вместе с ней и жизнь.

В XVI в. марийский народ вошел в состав русского государства.

С начала XVIII в. среди мари стала распространяться грамотность. В 1723 г. была открыта Казанская духовная семинария, затем школы в Вятке, Н. Новгороде, Царевококшайске и Козьмодемьянске. В XVIII в. появляются переводные произведения на марийском языке, выходит первый русско-марийский словарь.

Для характеристики мировоззрения мари этого периода можно привести следующие слова Стрюйса, написанные им в 1669 году: «Нет у них ни тронов, ни храмов, и не признают никаких евангельских истин. Некоторые верят в невидимое существо, но их понятие о нем такое слабое и грубое, что они не извлекают никаких правил для жизни... О будущей жизни они говорят, что если она существует, то для людей, созданных иначе, чем они, не будучи в состоянии понять, что разрушающая смерть есть переход к чему-то более лучшему, чем то, что они испытывали»¹⁰.

⁹ Н. В. Никольский. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья, Казань, 1919, стр. 456.

¹⁰ Там же, стр. 455.

О мировоззрении марийцев Олсарий в своих заметках, относящихся к 1633—1639 гг., пишет: «Они (марийцы. — *Ред.*) не верят воскресению мертвых, и затем в будущую жизнь, и думают, что со смертью человека, как и со смертью скота, все кончено. В Казани, в доме моего хозяина, жил один черемис, человек 45 лет. Услыхав, что в разговоре моем с хозяином о религии, я, между прочим, упомянул о воскресении мертвых, черемис этот расхохотался, всплеснул руками и сказал: «Кто раз умер, тот и для черта остается мертвым. Мертвые так же воскресают, как и мои лошадь, корова, околевшие несколько лет тому назад»¹¹.

9

Бурятия

Когда бурятский народ находился на стадии общинного, а потом патриархально-феодального общества, то господствующей религией здесь было шаманство. С развитием феодальных отношений в Бурятию проникает буддизм-ламаизм из Тибета и Монголии.

Большое место в идеологическом развитии бурятского народа занимали различные эпические сказания, мифология, сказки.

Древние буряты поклонялись Небу и Земле. Был распространен культ небесных светил: Солнца, Луны, Звезд. Солнце и Луна — это добрые божества. Почитали огонь.

В XVII—XVIII вв. в Бурятию проникает буддизм. В то время буряты не имели своей письменности. Первые бурятские монастыри (дацаны) начали распространять грамотность на тибетском языке. К 1917 г. в Бурятии было более 30 монастырей.

Основной концепцией буддистского миропонимания является догмат о перерождении живых существ. Существует лишь духовное начало, а материальный мир — вечное подвижное проявление его. Воплощением духовного начала является вечное движение — дхарм.

Во всех бурятских монастырях обучение учеников шло по книгам, написанным тибетскими ламами. Особенно распространены были учебники ламы Гунчена.

В последующем Бурятия выдвинула ряд мыслителей и деятелей науки и культуры. Так, Н. А. Некрасов назвал замечательной личностью бурята Доржи Банзарова.

¹¹ Там же, стр. 455--456.

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

ИДЕЙНО-ФИЛОСОФСКИЕ СВЯЗИ РУССКОГО НАРОДА С НАРОДАМИ ДРУГИХ СТРАН В ЭПОХУ ФЕОДАЛИЗМА (X—XVIII вв.)

Русская философская мысль на протяжении многих столетий своего развития испытывала (на различных этапах своего развития различное) воздействие философско-социологических идей других народов. В свою очередь, русская мысль оказывала свое влияние на зарубежную философскую мысль.

В данной главе сделана попытка осветить некоторые особенности и конкретные факты философских связей между русской мыслью и мыслью других народов и показать главные этапы, направления и формы этих связей.

1

Русско-южнославянские связи

Начало культурных связей восточных и южных славян относится к первым векам нашей эры.

В эпоху Киевской Руси из Болгарии пришла богатая литература, которая стала одним из источников древнерусской философской мысли.

Древнерусская культура также оказывала на балканских славян влияние. К южным славянам перешел ряд сочинений, игравших на Руси основную роль в развитии древнерусской философской мысли.

В 1264 г. сербский монах Доментин использовал для составления жития Симеона Сербского «Слово о законе и благодати» Илариона. Южным славянам было известно «Слово о вере варяжской» Феодосия Печерского. Из трудов Нестора в Болгарии

и Сербии были известны «Житие Феодосия Печерского» и «Чтение о Борисе и Глебе». Из сочинений Кирилла Туровского на юг перешли «Притча о белоризце» («Повесть к Василию, игумену Печерскому»), «Притча о человечестей души и телеси» («Притча о слепце и хромце») и несколько «Слов».

По спискам более поздних веков известно у балканских славян «Слово похвальное Михаилу и Гавриилу» Климента Смолятича. В рукописном болгарском сборнике XVI в. болгарский ученый Б. С. Ангелов отметил «сильное русское влияние в языке». В этом сборнике имеется, в частности, древнерусское «Хождение игумена Даниила». В болгарской письменности некоторые фрагменты «О злых женах», по мнению Б. С. Ангелова, близки к идеям «Моления Даниила Заточника». Кроме оригинальных сочинений, на Балканы перешли некоторые переводные сочинения, выполненные на Руси или русскими монахами на Афоне, например «Кормчая книга», «Пролог» и др.

Период XIV—XVI вв. примечателен тем, что пришедшие в свое время из Болгарии на Русь переводы с греческого теперь в новых редакциях вернулись на юг. На Балканы пошли также переводы, ранее там неизвестные. Русская «Пчела» не позднее XIV в. перешла сначала в болгарскую, затем в сербскую письменность. «Повесть об Акире» перешла на юг до XV в. Южным славянам стали известны «История иудейской войны» Иосифа Флавия (XIV—XV вв.), «Хроника» Георгия Амартола (после XV в.), «Толковая Палая» (XVII в.), «Девгениево деяние». В поздний южнославянский «Пролог» была включена «Легенда о посещении Руси апостолом Андреем». Русский перевод «Толкований Никиты Ираклийского на сочинения Григория Богослова» был соединен со старым переводом 16 «Слов» того же Григория и в этом виде в XIV—XV вв. вернулся на юг. В обруселом виде вернулась в Болгарию «Историческая Палая»¹⁻².

Собранные усилиями дореволюционных и советских историков литературы свидетельства о русско-южнославянских культурных взаимовлияниях не всегда поддаются на нынешнем уровне историко-философских исследований точной оценке с точки зрения их значения для развития философской и социологической мысли народов — участников культурного обмена. Известно, что у философско-социологических идей, переходивших из страны в страну, была общая основа — религиозная форма общественного сознания, православно-христианская религия визан-

¹⁻² См.: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960; А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903; Русская литература XI—XVII вв. среди славянских литератур. ТОДРЛ, т. XIX. М.—Л., 1963.

тийского образца. Поскольку в мировоззрении крупнейших представителей древнерусской мысли были различные тенденции (рационалистические моменты во взглядах Никифора, Климента Смолятича, ортодоксальный иррационализм Кирилла Туровского, высказывания против философии Нестора-Летописца, критика с тех же позиций Климента Смолятича монахом Фомой и т. д.), а произведения многих из названных древнерусских мыслителей проникали на славянский юг, то внимание к их трудам позволяет предположить не просто наличие литературных контактов, но и возможность схождения отдельных конкретных философских идей.

О некоторых идейных контактах непосредственно в сфере философии можно судить по исихастскому движению в Византии и в Болгарии в XIV—XVI вв., которое нашло отклик и в России. Особого внимания заслуживает обмен идеями, происходивший в эти века через литературу и искусство и получивший в литературе название «второго южнославянского влияния»³. Здесь русско-южнославянские отношения оказались связанными с рационалистическими и мистическими тенденциями в религиозных течениях и движениях, что имело отношение к развитию философской мысли. В XIV—XV вв. со славянского юга в Россию пришло много переводов патристической литературы⁴. Некоторые южнославянские деятели оказались вовлеченными в идеологические столкновения в России этого времени. Так, сербский монах Аникита Лев между 1534 и 1560 гг. написал ряд сочинений, широко известных в русских списках. Два «Слова» им были написаны по просьбе монахов Соловецкого монастыря. Предполагается, что тот же Аникита Лев был автором жития Иосифа Волоцкого⁵.

В период еретических движений XV—XVI вв. в России была известна и еретикам, и их обличителям работа болгарского писателя X в. Козьмы Пресвитора «Слово на новоявленную ересь богомилов». В сборнике XVI в. имеется русская переделка сочинения Козьмы. Судя по характеру переделки, как русские еретики, так и их противники обращали внимание не на собственно философские (дуалистические) и космогонические взгляды богомилов, критикуемые в сочинении Козьмы, а на социальную направленность богомильского движения. Таким образом, можно говорить хотя бы о некоторых связях богомильства с еретиче-

³ См.: Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния. М., 1958.

⁴ См.: А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков, стр. 15—23.

⁵ См.: ТОДРЛ, т. XIX, стр. 23.

скими движениями в России, а с другой стороны — об элементах идейного схождения между южнославянскими и русскими обличителями ересей.

Особого внимания заслуживают перешедшие в эти века из России на славянский юг сочинения, отражающие мистическую «философию истории» христианства. В XV—XVI вв. на юг переплыла группа легенд и апокрифов эсхатологического содержания. Среди них древнерусская компиляция XIII в. «Словеса святых пророков», особо распространившаяся в годы борьбы с новгородско-московской ересью. «Откровение Мефодия Патарского» (древнерусский перевод XII в.) также вошло в эту группу. На славянский юг в сокращенном виде вернулась апокрифическая «Книга Еноха»⁶.

Период с XVI по XVIII в. внес значительные изменения в содержание и формы русско-южнославянских отношений. Борьба с турецким гнетом стимулировала южных славян все чаще и чаще обращать свои взоры на могущественное русское государство, от которого они ждали помощи в борьбе за свое национальное освобождение. В это время русская культура оказывала все более и более широкое влияние на культуру славянского юга⁷.

Сербская летописная литература также отразила события русской истории XV—XVI вв. В Сербии стали известны две редакции «Русского хронографа». В Болгарии был известен список «Хронографа» второй половины XVII в., где среди разнообразного литературного материала имеются и сочинения Ивана Пересветова. На славянский юг была привезена рукопись XVII в. «Сказания о Мамаевом побоище». В XVIII в. в Болгарии переведена «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г.» И в Болгарии, и в Сербии переписывались целые сборники русской агиографической литературы.

Философские идеи циркулировали также и через патристическую и другую религиозную литературу. Собственно русская богословско-философская литература XVII—XVIII вв. представлена в Далмации работами Дмитрия Ростовского. Здесь же есть русский список двух сочинений в защиту трактата Стефана Яворского «Камень веры»: «Возражение на пасквиль Лютера, нареченный Молоток, на книгу Камень веры» и «Лютеранский пасквиль на книгу Камень веры»⁸.

Русско-южнославянские культурные связи были двусторон-

⁶ См.: В. П. Адрианова-Перетц. Древнерусские литературные памятники в южнославянской письменности. ТОДРЛ, т. XIX, стр. 17.

⁷ См.: Б. С. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1958, стр. 151.

⁸ См.: ТОДРЛ, т. XIX, стр. 20—21, 25—26.

ними, чему благоприятствовали значительная близость языков, общность славянского письма, общность круга философских представлений, бытовавших в тот период, когда философия не выделялась еще в качестве самостоятельной области знания.

2

Русско-византийские связи

Тесные связи русской и византийской культур наблюдаются уже со времени возникновения древнерусского государства. Освоение византийской культуры продолжалось в России и после падения Византии.

При посредстве Византии античная философия стала одним из источников формирования древнерусской философской мысли. Собственно византийская мысль, носившая преимущественно богословский характер, на первых порах также оказала существенное влияние на древнерусскую мысль⁹.

Одним из самых популярных на Руси переводов сказаний об исходе души и, по-видимому, одним из древнейших у нас является обработка «Видения Феодоры из жития Василия Нового», приписываемая одними исследователями Кириллу Туровскому, другими — Авраамии Смоленскому¹⁰.

Вопросом о взаимосвязи души и тела занимался византийский философ и государственный деятель Михаил Пселл (1018—1076), некоторые произведения которого известны на Руси, начиная с XIV в. Один из известных дореволюционных византистов В. К. Ернштедт упоминает о рукописи XIII в., находившейся в Москве и содержавшей, наряду с «Физикой» Аристотеля и произведениями софиста Севера, две статьи Михаила Пселла¹¹. С. А. Белокуров упоминает о «Михаила Пселла книге философской о Боге»¹².

На Русь проникли и отзвуки оживленной полемики в византийской литературе эпохи иконоборчества (VIII—IX вв.). В древнеславянских и русских рукописях, написанных Афанасием II Александрийским или приписываемых ему, имеется сочинение иконоборческого периода, в котором, в противополож-

⁹ О древнерусско-византийских связях Киевского периода см. гл. IV настоящей книги.

¹⁰ См.: Ф. Ф. Батюшков. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПб., 1891, стр. 94.

¹¹ См.: В. К. Ернштедт. Речения Эзопа в Москве и Дрездене. Пг., 1916, стр. 13.

¹² См.: С. А. Белокуров. О библиотеке московских государей в XVI столетии. М. 1899, стр. CDXCIV.

ность иконоборчеству, утверждается единство изображения с оригиналом¹³.

В XII в. на Балканском полуострове в Византии широкое распространение получила ересь богомилов.

Среди мистических течений, охвативших Византию в XIV в., резко выделяется исихазм — сложное религиозно-философское учение, испытавшее на себе сильное влияние неоплатонизма.

Исихасты, пытаясь вовлечь в борьбу против Варлаама (варламитов) русских людей, способствовали тем самым ознакомлению русского общества с учением Варлаама. Уже в 1328 г. Никоновская летопись излагает главные идеи этого учения.

Рассадниками идей исихазма были Афонский и Троице-Сергиевский монастыри; основатель последнего Сергей Радонежский «божественные сладости безмолвия вкусил». В результате сношений с южными славянами в XIV—XV вв. в русской литературе появляются произведения созерцательно-аскетической литературы исихастов или сочинения, ими рекомендованные и им близкие. Таковы произведения Григория Синаита и Григория Паламы, патриарха Каллиста и Евфимия Тырновского, Филофея Синаита, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Дионисия Ареопажита и др.

С XIV в. на Русь проникают патристические сочинения из Византии непосредственно и через южных славян.

В конце XIV—начале XV в. появляется в переводе «Епхидрион» Эпиктета, подвергшийся христианской обработке, которая, однако, не затемняла существа стоической философии.

На Руси было известно и «Наставление» Агапита, византийского писателя VI в.¹⁴ Через Агапита русский читатель мог познакомиться с античной политической философией (Платона, Аристотеля), а также с христианской. Памятники византийской литературы, в которых можно было найти политические идеи, не соответствующие потребностям русского общественного и государственного строя, в славянском переводе иногда значительно сокращались и переделывались. Так было, например, с предисловием к шестой новелле Юстиниана, излагающей взаимоотношение светской и церковной власти¹⁵.

¹³ См.: А. Архангельский. К изучению древнерусской литературы. СПб., 1883, стр. 18—19; Византийский временник, т. XV, вып. 2—3. СПб., 1910, стр. 294.

¹⁴ «Наставление» Агапита, написанное для Юстиниана, получило распространение и за пределами Византии. В библиотеках Западной Европы находится свыше 80 списков Агапита, главным образом XV и XVI вв.

¹⁵ См.: В. Е. Вальденберг. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. Пг., 1916, стр. 59—61; В. Е. Вальденберг. Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности. «Византийский временник», т. XXIV. Л., 1926, стр. 31.

Фрагменты из произведений Агапита имелись также в сборнике «Пчела» (в отделе, озаглавленном «О власти и о княжении»). С его идеями были знакомы Иосиф Волоцкий, Максим Грек, Иван Грозный¹⁶.

Античные политические идеи проникали в русскую литературу не только непосредственно, но и через ряд посредников. Одним из посредников был Дион Хризостом (I--II вв.)¹⁷.

Среди проникавших на Русь византийских сочинений, в которых излагались сведения о природе, одно из важных мест занимает поэма писателя VI в. Георгия Писидийского «Шестоднев». Она была переведена в 1385 г. на русский язык и получила заглавие «Похвала богу от сотворения всей твари». Вторая часть содержит сведения о природе со ссылками на сочинения Аристотеля Элиана, Плутарха и др. В ней затрагивается вопрос о солнце, временах года, растительном мире, вопрос о рождении и устройстве человека, различии полов, соотношении души и тела.

Со стороны космографических и физиологических данных поэме Георгия Писидийского соответствуют статьи Кирилло-Белозерского сборника XV в. (1424).

После падения Византии (1453) поток византийских памятников письменности значительно возрос. Среди многочисленных рукописей, приобретенных русскими «книжниками», оказались работы по философии, логике, социологии, этике античных и византийских мыслителей. Из числа рукописей, привезенных в середине XVII в. Сухановым, особый интерес представляют работы выдающихся древнегреческих мыслителей: сокращенная византийскими авторами «Физика» Аристотеля с толкованиями Симплиция, аристотелевы «Категории» с толкованиями, три рукописи Плутарха: «О физике и морали», «21 книга о морали или нравственной философии» и «Биографии знаменитых мужей Греции и Рима»¹⁸. Из работ византийских авторов следует отметить «Сокращенную логику и физику» философа XII в. Никифора Влеммида на греческом языке. Из других работ Влеммида в России стало известно «Собрание разных философских сочинений»¹⁹. Именем Влеммида на Руси было подписано около 60 старославянских рукописей теологического характера²⁰.

¹⁶ См.: Византийский временник, т. XXIV. Л., 1926, стр. 31.

¹⁷ См.: В. Е. Вальденберг. Политическая философия Диона Хризостома. Известия АН СССР. М., 1926, стр. 945.

¹⁸ См.: Арх. Владимир. Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. М., 1894, стр. 685—726.

¹⁹ См.: Арх. Савва. Указатель для обозрения Московской патриаршей библиотеки. М., 1858, стр. 112.

²⁰ См.: И. И. Соколов. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель 13 века. СПб., 1912, стр. 19.

В целом русско-византийские связи представляют собой значительную и интересную главу формирования философской мысли в древней и средневековой Руси.

3

Связи между русской мыслью и мыслью народов Ближнего и Среднего Востока

Сведения о культуре народов Ближнего и Среднего Востока, об их философских и естественнонаучных взглядах проникали на Русь с давних времен. В совокупности этих сведений можно условно выделить две основные традиции, из которых одна была так или иначе связана с вопросами религии (христианской, иудейской и мусульманской), а другая носила в целом светский характер.

В древнерусской христианской литературе встречаются восточноэллинистические мотивы. Эти мотивы с наибольшей четкостью прослеживаются в «Книге Еноха», написанной в Палестине во II—I вв. до н. э., в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, в книге «Физиолог», составленной, как полагают, в Египте во II в. н. э., и в «Александрии». Восточноэллинистическая традиция проявляется здесь в космологии и космогонии, в теории эманации и в аллегорическом толковании различных явлений с религиозно-дидактическими целями²¹.

Из русских путешественников, описавших свои поездки в страны Ближнего Востока, можно упомянуть игумена Даниила (начало XII в.), диакона Игнатия Смоленского (автора «Пименова хождения» — XIV в.), иеродиакона Зосиму (XV в.), гостя Василия (XV в.), В. Позняка (XVI в.), казанского купца В. Я. Гагары (XVII в.), иеромонахов Макария и Селивестра (начало XVIII в.).

С другой стороны, установлению контактов способствовали поездки арабов-христиан в Россию, начиная с XVI в., в связи с усилением русского государства. Москва стала притягательным центром для руководителей антиохийской церкви, искавших в московской патриархии материальную и духовную поддержку. Интересное описание путешествия патриарха Макария, составленное его сыном Павлом, послужило богатым источником для знакомства арабов с материальной и духовной жизнью России в царствование Алексея Михайловича. Интерес к России на

²¹ См.: Т. Райнов. Наука в России XI—XVII веков. М.—Л., 1940, стр. 34—47.

Ближнем Востоке еще больше усилился в XVIII в. Об этом свидетельствует сочинение некоего православного араба «Сообщение про климат Московии», написанное в 1758 г. и содержащее в себе описание народных нравов и обычаев, состояния религии, образа правления и постановки образования в России середины XVIII в.

В большинстве случаев поступавшие в Древнюю Русь сведения о мусульманской и иудейской религиях имели своим источником письменную литературу, преимущественно византийского происхождения²².

В противоиудейской и противомусульманской литературе XVI в. видное место занимают трактаты Максима Грека. Своей особой заслугой этот публицист считал полемику против мусульманской религии, опровержению которой им были посвящены «Слово обличительно на агарянску прелесть и умыслившего ее скверного пса Моамефа», «Слово второе о том же к благоверным на богоборца пса Моамефа, в нем же и сказание отчасти о кончине века сего», «Ответы христианам противу агарян, хулящих вашу православную веру христианскую». Перечисленные трактаты написаны с большим публицистическим пылом и свидетельствуют о том, что их автор считал борьбу с исламом задачей весьма актуальной. Осуждение ислама мы обнаруживаем и у Курбского.

Крупный публицист XVI в. Иван Пересветов в противоположность Максиму Греку не склонен был поносить все, что было связано с мусульманами. В своих трудах он советовал заимствовать из мусульманского законодательства все, что могло бы оказаться полезным при проведении социальных реформ в России.

В начале XVII в. один из питомцев Острожской академии предпринял путешествие на Ближний Восток для приобретения антимусульманского сочинения известного арабско-христианского теолога Абу-Курры (VIII в.); по возвращении он перевел его на русский язык. К тому же времени относится путешествие в Персию купца Федота Котова, оставившего интересное описание жизни народов, через земли которых проходил его путь.

В 70-х годах XVII в. Симеон Полоцкий перевел с латинского фрагменты об исламе из сочинения Петра Альфонса «Ино сказание о Махмете» по «Зерцалу историческому» Викентия, епископа Бове. В 80-х годах Иоанникий Галатовский, ректор Киево-Могилянской академии, издал на польском языке несколько противомусульманских трактатов, которые вскоре были переведены на русский язык. Тогда же была переведена «Повесть

²² Подробнее см. об этом в главе IV настоящего издания.

о Махмете, о начале учения его и кончине, от летописцев христианских», почерпнутая из немецкого календаря «Ягана Фохта».

XVIII век принес сравнительно мало нового в области научного исследования мусульманской религии. В начале этого столетия, вероятно, по политическим мотивам, в связи с турецкими войнами, Д. К. Кантемир составил на латинском языке обширный труд, русский перевод которого носил название «Книга системы или состояния мухаммединския религии». В те же годы Петром Постниковым был подготовлен первый русский перевод Корана; перевод был осуществлен с французского и содержал многочисленные неточности²³.

Другим источником знакомства России с общественной мыслью народов Ближнего и Среднего Востока была проникавшая оттуда светская литература — научная, философская и художественная. Хотя сведения об этой литературе и переводы ее памятников носили в России фрагментарный и случайный характер, все же следы их обнаруживаются здесь на протяжении нескольких столетий.

Наибольший объем сведений о философских и естественнонаучных концепциях арабов и евреев эпохи средневековья содержала в себе литература, связанная с движением новгородско-московских еретиков конца XV—начала XVI в. и включавшая в себя такие сочинения, как «Словесница» и «Лопаточник» Моисея Египтянина (этим именем в литературе еретиков называется известный еврейский философ Моисей Маймонид).

Светская сторона духовной жизни народов Ближнего и Среднего Востока стала знакома русским также благодаря некоторым «арабоязычным» памятникам художественной литературы, насыщенным идеями нравственно-этического и философского характера, например, благодаря переведенной в XV в. книге «Калила и Димна», уходящей своими корнями в древнеиндийскую литературу. К той же категории литературы, восходящей к фольклору мусульманских народов, относится повесть XVII в. «О разуме человеческом».

Таков был круг памятников светской литературы, знакомивших русских читателей с философскими и естественнонаучными взглядами народов Ближнего и Среднего Востока.

²³ См.: И. Ю. Крачковский. Избранные сочинения, т. V. М.—Л., 1958, стр. 13—52.

4

Русско-польские связи

Во времена Киевской Руси древнерусская культура оказывала гораздо более сильное влияние на древнепольскую культуру, чем польская на древнерусскую, хотя влияние Руси было в значительной мере посредническим. Особую роль Киевская Русь сыграла в укреплении связей Польши с крупнейшим тогдашним очагом мировой культуры — Византией, а также с народами Востока²⁴.

В этот период можно говорить в весьма общей форме о связях философско-эстетических идей в том виде, как они проявлялись в материальной культуре. Более конкретно выступают древнерусско-польские связи в живописи и архитектуре²⁵.

С XIV в., когда у восточных славян четко обозначился процесс формирования великорусского, украинского и белорусского народов, начался новый период в их связях с культурой польского народа. Основной особенностью этого периода является постепенное возрастание культурного воздействия Польши на Украину и в Белоруссии вследствие политической экспансии Польского королевства на Востоке, проводившейся под идеологическим знаменем католицизма. В области философии это проявилось прежде всего в распространении схоластической философии²⁶.

Очень интересную страничку культурных контактов Польши с восточнославянскими народами XIV—XV вв. представляет широкое распространение в Польше восточнославянской живописи, представленной белорусскими, украинскими и, возможно, русскими мастерами. «Польша была так восприимчива к влиянию русской живописи, что это влияние охватило всю страну»²⁷. Однако, когда в Польше стали распространяться новые художественно-эстетические веяния, связанные с вызревaniem реалистического искусства эпохи Возрождения, живопись, примыкавшая к древнерусским и византийским эстетическим традициям, не могла долго соперничать с этими веяниями, и постепенно ее влияние в Польше угасло.

В последней четверти XV в. между Польшей и Московским государством были установлены регулярные дипломатические от-

²⁴ См.: А. Brückner. *Dzieje Kultury polskiej*, t. 1. Kraków, 1931, s. 190; И. Линиченко. *Взаимные отношения Руси и Польши до половины XIV столетия*, ч. 1. Киев, 1884, стр. 192. *Pamiętnik słowiński*, t. IV. Warszawa, 1955, s. 2.

²⁵ См.: F. Koppera. *Dzieje malarstwa w Polsce*, cz. 1. Kraków, 1925, s. 31.

²⁶ О схоластической философии в Литве, Белоруссии и на Украине см. в главах VIII, XIV, XV настоящего издания.

²⁷ F. Koppera. *Dzieje malarstwa w Polsce*, cz. 1, s. 126.

ношения. С этого времени устанавливаются собственно русско-польские культурные отношения, в том числе и связи в области науки и философии.

Одной из значительных страниц истории философско-социологических идей является примерно двухвековая полемика, коснувшаяся русских официальных философско-исторических концепций. В этой борьбе польские деятели отрицали, а русские защищали, в частности, официальную «философию русской истории», выраженную в «Сказании о князьях Владимирских», с ее идеей Москвы как общерусского центра, преемственности с Римом, Киевским и Владимирским наследием.

В конце XV—начале XVI и в XVII в. в Польше, у южных славян была выдвинута идея объединения славян в целях совместных политических действий против немецких захватчиков, с одной стороны, и турецких — с другой.

В этой связи появились новые концепции происхождения славян, в частности скифско-сарматская теория. Любопытно, что Богдан Хмельницкий разделял концепцию сарматского прошлого всех славян. Лазарь Баранович хотел противопоставить «сарматское» единство славян их общему врагу — туркам и обосновывал этим необходимость дружбы братских славянских народов. В польской литературе стали встречаться идеи о близком родстве польского и «московского» языков и даже утверждения о том, что «московский» народ является родоначальником всего славянского племени.

В русских же источниках теория сарматского происхождения славян, идея «всеславянской взаимности» долго не находили отражения. Русские авторы предпочитали не сопоставлять официальные философско-исторические концепции, одним из существенных компонентов которых была идея «русского наследства», с политическими концепциями «славянской взаимности».

Лишь в XVII в. они модифицируют древнерусские теории о происхождении славян. В одном из вариантов «Хронографа» редакции XVII в. из польских источников заимствуются решения проблем, «от чего имянуется великое Московское государство и от коея повести словяне нарекошася и Русь прозвася»²⁸.

Переводы с польского и приобретение книг на языке оригинала были одним из главных направлений культурных связей между Россией и Польшей в XVI—XVII вв. Большая часть таких переводов была сделана в последней четверти XVII в.²⁹

²⁸ А. Попов. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869, стр. 438.

²⁹ См.: А. Brückner. O literaturze rosyjskiej naszym do niej stosunku dziś i lat temu trzysta. Lwów—Kraków, 1906, s. 80.

Поток литературы из Польши в XVII в. был весьма значительным, тем более, что он стимулировался правительством. В 1653 г. князь Репнин-Оболенский получил задание закупить ряд книг для царской библиотеки, и князь приобрел, в частности, «Хронику» Пясецкого, «Хронику» Гваньини, «Книгу польских законов»³⁰. В 1678 г. послы Бутурлин и Чаадаев с дьяками Голозовым и Протопоповым были обязаны доставать польские и латинские книги «любым способом»³¹.

Во второй половине XVII—первой половине XVIII в. среди высших церковных чинов России было около 50 деятелей, знатоков польской культуры и языка; они были воспитанниками либо польских школ, либо Киево-Могилянской и Острожской академий³².

Известный поэт и философ конца XVII—начала XVIII в. А. Х. Белобоцкий был польским шляхтичем, перешедшим на службу в Россию. Из всей польской литературы наибольшее влияние оказали исторические хроники. Так, хроникой Бельского (переведена в 1584 г.) пользовалось официальное русское летописание. Польские хроники нашли отражение в трудах русских историков конца XVII—первой половины XVIII в. А. Лызлова, А. И. Манкеева, В. Н. Татищева и др.

Одним из немногих переводных памятников XVI в., явившихся прямым переводом с польского, было «Сказание о смерти некоего мистра великого сиречь философа», или «Беседы мистра Поликарпа со смертью». Это оригинальное польское, хотя и написанное на распространенную тему, сочинение XV в. уже в 30-х годах XVI в. находилось в Волоколамском монастыре. Русский переводчик значительно переработал польский текст, снял образные и юмористические выражения и придал ему назидательную тенденциозность. В «Бесед» проводится носифлянская идея о том, что нужно постоянно готовиться к смерти, которая никого не щадит³³.

Одним из выражений взаимодействия русских и польских социологических идей в XVI—XVII вв. был спор о формах правления. Уже Максим Грек, ожесточенно нападая на католицизм, с интересом изучал польское право. С этим идеологическим спором связана деятельность И. С. Пересветова. Ряд пересветовских проектов созвучен идеям польской политической публицистики и особенно мыслям выдающегося польского писателя этого периода

³⁰ S. Truchim. Wpływ kultury polskiej na Rosję «Myśl współczesna», 1947, N 3, стр. 380.

³¹ П. Пекарский. Наука и литература при Петре Великом, т. I, СПб., 1862, стр. 4.

³² S. Truchim. Цит. соч., стр. 384.

³³ См.: А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков, стр. 234; ТОДРЛ, т. XIX, стр. 301—317.

А. Ф. Моджевского³⁴. Составитель русской космографии XVII в. явно противопоставляет идеал самодержавия польской «анархии»³⁵. Во второй половине XVII в. сопоставление самодержавия с польским королевско-шляхетским строем мы находим у Юрия Крижанича. В своей работе «О промысле» он отстаивает принцип самодержавия с помощью критики «свободы» в Польше.

В XVII в. в России стали известны работы первого польского переводчика и комментатора аристотелевской философии Анджея Глябера из Кобылина³⁶ и комментарии одного из выдающихся представителей польского Возрождения, философа и врача Себастьяна Петрици (1554—1626). В 1676 г. Ф. Г. Богданов перевел его работу «Экономика Аристотеля», которая в свою очередь представляла собой перевод средневековой версии «Псевдо-Аристотеля» и комментариев Петрици к этому переводу.

В подходе к науке Петрици — рационалист. Свою классификацию наук он заимствует у Аристотеля. Из социологических идей отметим мысль Петрици о влиянии географической среды на явления общественной жизни. У Петрици дано также упрощенное изложение аристотелевской концепции государства.

Другим переводным памятником русско-польских связей является католическо-иезуитский сборник «Великое зеркало». Перевод сборника сделан в 1676 г. по «желанию и повелению царя Алексея Михайловича». Кроме русского перевода, в России имелись экземпляры на польском языке.

В «Великом зеркале» проведена идея превосходства духовной власти над светской, т. е. одна из основных социологических идей католицизма. Именно в это время эта идея могла быть дополнительным материалом в споре царя Алексея и патриарха Никона по вопросу о «священстве» и «царстве».

В 1678 г. на церковнославянский язык был переведен трактат выдающегося польского политического деятеля Анджея Фрыча Моджевского «Об исправлении Речи Посполитой». В русском названии этого труда была выражена идея «о исправлении граждянского жития»³⁷.

По мнению Моджевского, «государство — это общность людей, связанная правом, соединяющая многих соседей и имеющая целью добрую и счастливую жизнь»³⁸. Здесь, в сущности, выражается новый, прогрессивный, антифеодальный, буржуазный принцип.

³⁴ См.: А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958.

³⁵ См.: А. Попов. Изборник славянских и русских сочинений и статей, стр. 525.

³⁶ См.: А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв., стр. 155.

³⁷ См. там же, стр. 160.

³⁸ А. F. Modrzewski. Dzieła wszystkie, t. 1. O poprawie Rzeczypospolitej, Warszawa, 1953, s. 97.

Чрезвычайный интерес представляют мысли Моджевского о разных видах войн, о необходимости «не допустить войну», «о сохранении мира с соседними народами», об устраниении споров «в соответствии с правом или рассуждением честных людей»³⁹.

В конце XVII в. в России были известны польские астрологические календари. Так, «Новый и старый календарь течений небесных...» на 1689 г. был переведен Семеном Лаврецким. Существует также переводной календарь на 1696 г. Оба эти календаря были изданы в Кракове Мартином Станиславом Словаковичем⁴⁰. Известен перевод астрологической работы «доктора философии и свободных наук», профессора физики и астронома Ст. Невесского «Кометы 1680 года»⁴¹.

В распространении астрономических знаний польская литература выступала в России в двойной роли — пропагандиста системы Аристотеля — Птолемея, с одной стороны, и коперниканства — с другой.

В России имели хождение в качестве самостоятельного космографического трактата списки, представлявшие пятую главу «Хроники» Бельского, где космос представлялся по схеме Аристотеля — Птолемея.

Важнейшей главой в истории русско-польских философских и естественнонаучных связей, бесспорно, является распространение в России учения Коперника. В XVII в. идеи Коперника нашли свое отражение, в частности, в переводе с латинского «Селенографии» польского астронома Яна Гевелиуса⁴². В XVIII в. система Коперника шаг за шагом отвоевывала себе место в русской науке⁴³.

Примечательным в русско-польских культурных и философско-социологических связях XV—XVIII вв. является то, что в этих отношениях Польша была представлена главным образом культурой и литературой эпохи польского Возрождения XV—XVI вв. «Диалог» между виднейшими представителями культуры двух братских народов прекрасно иллюстрирует значение русско-польских связей для сближения обоих народов.

³⁹ А. F. *Modrzewski. Dzieła wszystkie*, t. 1. O poprawie Rzeczypospolitej, s. 304—305.

⁴⁰ См.: А. И. *Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв.*, стр. 135.

⁴¹ См. там же, стр. 146.

⁴² См. там же, стр. 147—148.

⁴³ Об идеях Коперника в русской науке и философии XVIII в. см. гл. XI настоящего издания.

5

**Русско-итальянские связи
в области философии и социологии**

Русско-итальянские связи восходят ко времени Киевской Руси. Вначале ознакомление с итальянской культурой, помимо чисто этнографических сведений, шло путем переводов некоторых литературных памятников итальянской культуры. Многие из этих переводов попадали на Русь через южно- и западнославянские страны (Далмацию, Сербию, Чехию, Польшу).

В Москве итальянцы появились также очень рано. Первое упоминание о них относится к 1356 г.⁴⁴

К XV в. относится деятельность выходца из Южной Руси Юрия Драгобычского («господин магистр Георгий с Руси, господ студентов философов и медиков достойнейший ректор»⁴⁵, как говорилось о нем в дипломе Болонского университета, где он стал профессором, а в 1481—1482 гг. ректором). В 1473 г. он получил в Кракове звание магистра, а в 1476 г. был удостоен звания доктора философии и медицины. Известна его книга «Прогностикон» (1483), напечатанная в Риме.

Нельзя не отметить известного влияния на русскую мысль XV—XVI вв. идей итальянского Возрождения. В ту эпоху на Руси были хорошо известны некоторые произведения итальянских гуманистов, в том числе повесть о падении Царьграда Энея Сильвия Пикколомини.

Большой интерес представляет не дошедшее до адресата послание итальянского философа, гуманиста и социолога, одного из представителей раннего утопического социализма Томмазо Кампанеллы к великому московскому князю. В послании Кампанелла высказывал теократические идеи, характерные для католицизма; он полагал, что возможно создание мирового государства под эгидой папы и безуспешно пытался убедить в этом Ивана III, указывая на опасность ислама. Вместе с тем Кампанелла убеждал царя привести русское государство к «лучшей культуре». В своей аргументации он прибегал к ссылкам на Платона, Пифагора, Вергилия⁴⁶.

В XVI в. приказные люди Ивана IV перевели с латинского

⁴⁴ См.: Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. М., 1960, стр. 183.

⁴⁵ Цит. по журн.: Советская медицина, 1954, № 2, стр. 40—41.

⁴⁶ См.: И. Квачала. Послание Ф. Кампанеллы к великому князю московскому. - Юрьев, 1905, стр. 13—15.

«Историю Троянской войны» итальянского поэта Гвидо де Колонна. Этот перевод, по предположению академика Орлова, мог повлиять на русские «Троянские деяния».

В русских памятниках начала XVIII в. встречаются упоминания о выдающемся представителе итальянской науки и философии Джордано Бруно; в частности, Дж. Бруно стал известен как один из «толковников» учения испанского философа XIII в. Раймунда Луллия⁴⁷.

Книги итальянских авторов проникали в Московскую Русь самыми разнообразными путями. Например, в 1653—1654 гг. на Афон ездил Арсений Суханов, который, наряду с богослужебными книгами, привез в Москву несколько книг естественнонаучного и философского содержания, изданных в Италии, в том числе «Историю животных» Аристотеля. Примерно в это же время была переведена на русский язык первая глава трактата «Описание четвероногих животных» известного итальянского ученого Улисса Альдрованди, который в переводе назван «философом и медиком Бононийским» (в переводе упоминается имя Боккаччо). Вообще в это время явно заметно усиление внимания к итальянской естественнонаучной литературе. В XVII в. Епифанием Славинецким был частично переведен знаменитый трактат доктора медицины Падуанского университета Андреаса Везалия «О строении человеческого тела», в котором особенно примечательны описания опытов по изучению механизма кровообращения, функций мышц и т. д.⁴⁸

Упрочение торговых и политических связей между Россией и итальянскими государствами благотворно влияло на расширение культурных контактов между ними. Так, заинтересованность Венеции в восточной торговле, обширные дипломатические связи между Венецией и Московским государством были причиной того, что Падуанский университет, находившийся под юрисдикцией Венеции, принял для учебы русских студентов; некоторые из них стали впоследствии видными деятелями русской и украинской культуры; среди них был и известный Петр Постников, первый русский доктор философии⁴⁹.

⁴⁷ См.: Труды Киевской духовной академии, 1902, кн. XI, стр. 440, 448.

⁴⁸ См.: Т. Райнов. Наука в России XI—XVII веков. М.—Л., 1940, стр. 469—470.

⁴⁹ В Италии получил образование ряд других деятелей русской и украинской культуры: Иосиф Кроковский, Феофан Прокопович, Епифаний Славинецкий, Феофилакт Лопатинский. В Падую в самом конце XVII в. Петр I послал «для докторских наук» дьяка Посольского приказа Г. И. Волкова, о дальнейшей судьбе которого известно очень мало. В течение восьми лет изучал в Риме математику, философию и богословие выходец из Украины Г. А. Скибинский. По возвращении в Москву Скибинский преподавал в духовной академии.

Одним из интереснейших деятелей конца XVII—начала XVIII в. был Палладий Роговский, который в течение семи лет учился в греко-униатском училище в Риме, где «по свидетельству всех докторов поставлен был доктор или учитель философии и богословия»⁵⁰. По возвращении в Россию он вынужден был в челобитной патриарху просить «отпустить» грехи ради «совершенного» им философского и богословского учения.

Предполагается, что Палладий Роговский является автором «Описания Рима» — сочинения, в особенности интересного описанием римских нравов.

Многие произведения итальянских мыслителей стали известны в конце XVII в. благодаря деятельности братьев Лихудов, воспитанников Падуанского университета. В частности, братья Лихуды использовали в преподавательской деятельности «Риторику» Франческо Скуффи, изданную в Венеции в 1681 г.

6

Русско-немецкие связи (XV—первая половина XVIII в.)

Начало русско-немецких идейных связей восходит к XV в. К этому времени относятся первые известные русские переводы немецкой богословской, астрологической, медицинской и другой литературы.

В культурной жизни Новгорода в конце XV в. известную роль играл немецкий печатник из Любека Варфоломей Готан, служивший великому князю и новгородскому архиепископу. Дошедший до нас в ряде списков XVI в. литературный памятник «Прение живота со смертию» является переводом одного из «летучих листков», изданных Готаном⁵¹.

К концу XV в. относится наиболее ранняя попытка проникновения католицизма на Русь. Активным пропагандистом католической религии был немецкий врач, астролог Николай Булев (Люев) из Любека, защищавший идею унии.

В XVI в. видное место в немецко-русских идейно-философских связях занимали вопросы, связанные с широко распространявшейся в то время астрологией и оценкой ее значения. В начале второй четверти XVI в. роль Новгорода в переводческом

⁵⁰ М. Никольский. Русские выходцы из заграничных школ в XVII столетии: Палладий Роговский. «Православное обозрение», 1863, февраль, стр. 164.

⁵¹ См.: Н. Raab. Germanoslawisches im Ostseeraum an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Wissenschaftliche Zeitschrift der E. M. Arendt-Universität Greifswald, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, 1/2, Jg. VI, 1956—1957, S. 58.

деле падает; на первое место выдвигается Москва, где к этому времени оказывается Н. Булев, игравший видную роль при дворе Василия III. Здесь он распространял свои религиозно-мистические и астрологические воззрения, перевел астрологический альманах И. Штоффлера и пропагандировал идею соединения православной церкви с католической. Против Булева выступили все церковные авторитеты того времени, в том числе Максим Грек. Критикуя астрологию, Максим Грек клеймил ее как «звездозрительную бесобаязнь», «немецкую прелесть» и т. д. В то же время он разграничивал астрологию и астрономию^{51а}.

Во второй половине XVI в. (при Иване IV и Борисе Годунове) и в XVII в. русско-немецкие культурные связи значительно расширились. Практиковались командировки молодых людей в Германию и Россию «для науки разных языков и грамот». В середине XVII в. на Яузе возникла Немецкая слобода.

В XVIII в., в условиях роста могущества России и ее роли в международных отношениях, значительно усилились взаимосвязи русской философии с философской мыслью других стран, в том числе Германии.

Г. В. Лейбниц был первым из видных немецких философов, проявлявших глубокий интерес к культуре и научной мысли в России⁵². Еще в конце XVII в. он пришел к мысли о великом будущем народов России. Эту идею он связывал со своими гуманистическими надеждами на прогресс человечества и мирное сотрудничество между народами. Он считал, что преобразования Петра I идут именно в этом направлении и что петровская Россия, по сравнению с раздробленной Германией, открывала для его планов и надежд лучшие возможности. «Я предпочел бы видеть науки доведенными до цветущего состояния у русских, — писал он канцлеру Г. И. Головкину в 1712 г., — чем видеть их посредственно культивируемыми в Германии»⁵³. Фигура Петра I заинтересовала Лейбница еще задолго до личного знакомства с ним, которое впервые состоялось в Торгау в 1711 г.

В течение 20 последних лет своей жизни Лейбниц многократно обращался к Петру и его сподвижникам с различными программами, проектами и записками, направленными на усовершенствование и развитие техники, распространение просвещения и науки в России. Он предложил, в частности, свой план

^{51а} См.: Сочинения Максима Грека, ч. 1. Казань, 1859, стр. 232, 459—460 и др.

⁵² См.: Г. В. Лейбниц. Сборник писем и мемориалов Лейбница, относящихся к России и Петру Великому. СПб., 1873; В. Герье. Лейбниц и его век, т. II. Отношения Лейбница к России и Петру Великому. СПб., 1871; В. И. Чучмарев. Г. В. Лейбниц и русская культура начала 18 столетия. «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 4.

⁵³ L. Richter. Leibnitz und sein Russlandbild. Berlin, 1946, S. 16—17.

учреждения Академии наук в Петербурге. В постскрипуме к письму Петру I от 16 января 1712 г. Лейбниц писал: «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 Китая взять лучшее и усовершенствовать надлежащими мерами то, что сделано в обеих частях света...»⁵⁴ Лейбниц сыграл важную роль в развитии немецко-русских культурных и философских связей.

Большой вклад в этот духовный обмен внесли немецкие университетские города Галле, Грейфсвальд⁵⁵ и особенно Лейпциг.

Наряду с Лейбницем в области философии, Томазием в области правового учения известную роль в становлении немецкого буржуазного Просвещения в начале XVIII в. сыграла идеология галльского пиетизма, одним из видных представителей которой был педагог и общественный деятель А. Франк, проявлявший большой интерес к петровской России⁵⁶. Он проповедовал передовые для своего времени идеи в педагогике. В 1702 г. Франк открыл при университете в Галле Восточный коллегиум, в библиотеке которого было представлено самое большое в тогдешней Германии собрание русских книг и книг о России.

Галле был центром как ориенталистики, так и славистики. Особое внимание обращалось на изучение русского и украинского языков. Между Петербургской Академией наук и Галльским университетом установились тесные отношения.

Петра I и его сподвижников, в частности Ф. Прокоповича, сближала с галльским пиетизмом борьба за религиозную терпимость, против суеверий и стремления духовенства к господствующей роли в государстве. В 40-х годах XVIII в., в условиях активизации развитых и передовых форм Просвещения на европейской арене, попытки распространения пиетизма в России почти прекратились, за исключением Прибалтики.

Со времени М. В. Ломоносова открылась новая страница в истории духовных связей России с зарубежными странами: в процессе взаимодействия русской философии с философской мыслью других народов стала более явственно и остро обнаруживаться тенденция борьбы материалистических и идеалистических идей в науке и философии.

⁵⁴ Цит. по: В. Герье. Лейбниц и его век, т. II. СПб., 1871, стр. 134.

⁵⁵ В 1712 г. Петр I, прибыв в Грейфсвальд, проявил интерес к жизни местного университета, после чего там проводилось изучение России и ее культуры (см.: F. Liewehr. Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald, Bd. II, 1956, S. 212—215).

⁵⁶ См.: E. Winter. Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. «Veröffentlichungen des Instituts für Slavistik», 1953, N 2.

Труды Ломоносова рассылались по всем академиям Европы и вызывали к себе большой интерес у зарубежных ученых, в том числе в Германии. Ломоносов переписывался с неперменными секретарями Берлинской Академии наук И. Г. Формеем, Шведской Академии наук П. Варгентинном, с профессором Лейпцигского университета И. Г. Гmeliном, известным философом Хр. Вольфом. Отзывы о его работах публиковались в различных зарубежных изданиях, в том числе в немецких журналах: «Новая германская библиотека или литературная история Германии, Швейцарии и Северных стран» (Берлин), «Новые ведомости об ученых делах» (Лейпциг), «Геттингенские ведомости об ученых делах» и др.

Новые теоретические выводы русского ученого в области физики и химии встретили возражения со стороны лейпцигского «Журнала естествознания и медицины», а немецкий ученый Арнольди выступил даже с диссертацией, в которой пытался «опровергнуть» ломоносовскую теорию природы теплоты.

Борьба материалистических и идеалистических идей особенно остро проявилась в отношении Ломоносова и других русских ученых к философии Лейбница и его последователя Вольфа⁵⁷.

Одним из немногих ученых XVIII в., которые понимали прогрессивные идеи М. В. Ломоносова, был Леонард Эйлер⁵⁸. Приглашение Эйлера на службу в Петербургскую Академию наук имело большое значение для всей его судьбы как ученого. Лишь переехав в Россию, гениальный ученый нашел необходимые условия для творчества. Позже, будучи в Берлине, Эйлер говорил: «Такому вожделенному случаю не только доктор Гмелин обязан всем, что сделало известным его имя, но и я, и все прочие, имевшие счастье состоять некоторое время при Русской императорской Академии... Его королевское величество (Фридрих Прусский. — *Ред.*) недавно меня спрашивал, где я изучал то, что знаю? Я, согласно истине, ответил, что всем обязан своему пребыванию в Петербургской Академии Наук»⁵⁹.

К середине XVIII в. русская культура и, в частности, литература обогатилась такими достижениями, что стала предметом быстро растущего интереса к ней на Западе. Умеренно-либеральный лейпцигский журнал «Новости изящных наук», издававшийся лидером немецкого классицизма Готшедом, публиковал одобрителные материалы о прогрессе русской литературы, касаясь при этом и мировоззренческих вопросов. В 1752 г. в этом

⁵⁷ См. об этом в главе XII.

⁵⁸ См. о нем в главе XI.

⁵⁹ Сб. «Леонард Эйлер». М.—Л., 1935, стр. 235—236.

журнале появилась статья-рецензия на немецкий перевод сатир А. Д. Кантемира.

Как лейпцигский журнал «Новости изящных наук», так и ряд русских писателей выступили в это время против теории Монтескье. Журнал отмечал, что эта теория опровергается, в частности, творчеством поэтов северных стран. В статье-рецензии на французский перевод «Синава и Трувора» А. П. Сумарокова писалось: «Куда денется теперь философия климата, столь любимая французами, которые хотят связать дух и ум народов непременно с климатом, в котором они живут, или с условиями земли, на которой они существуют»⁶⁰.

История русско-немецких идейно-философских связей в XV—XVIII вв. свидетельствует о том, что они постоянно расширялись и углублялись. Этот процесс взаимного духовного общения характеризовался все более усиливавшейся борьбой материалистических и идеалистических идей, отражавших интересы сил прогресса и реакции как в России, так и в Германии; в целом он имел положительное значение в истории культурного обмена между немецкими и русскими народами.

7

Русско-французские связи

Зарождение идейных связей между русской и французской культурами следует, по-видимому, отнести к середине XVI в., хотя спорадические связи между двумя странами можно проследить вплоть до времен Киевской Руси. Политические отношения окрепли в конце XVII в. с установлением регулярных торговых отношений.

Ко второй половине XVII в. (1668 г.) относится первое в русских документах сообщение о французской философии. В отчете посла Потемкина сказано: «Люди во французском государстве человечны и ко всяким наукам, к философским и рыцарским, тщательны. Из иных государств во французскую землю в город Париж и иные города приезжают для науки философской»⁶¹.

Более тесные и многосторонние отношения между русской и французской культурами установились на рубеже XVII—XVIII вв. Этому способствовали петровские реформы, сопровождавшиеся ростом образования в стране.

⁶⁰ Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeltts, 1753, September.

⁶¹ В. С. И-в. Сношения России с Францией (XVI—XVIII вв.). Киев, 1893, стр. 23.

Первый русский доктор философии П. В. Постников длительное время был резидентом Петра во Франции, где с 1703 г. занимался отбором и пересылкой в Россию научной и философской литературы (для библиотеки Петра).

В 1723 г. в Россию возвращаются студенты (Иван Горлецкий, Тарас Постников, Иван Каргопольский), которые изучали «философию» (в действительности круг их изучения был шире) в Парижском университете.

Сам Петр, посетивший Францию, установил контакт с французскими общественными деятелями, философами и учеными, в частности с Реомюром, Фонтенелем и Биньоном. Как отмечал Фонтенель, они знакомили Петра в первую очередь «со всем, что было нового и примечательного по части опытных наук»⁶².

Французская Академия наук в ознаменование успехов науки и просвещения в России избрала в 1717 г. Петра своим почетным членом. Петр благодарил Академию за избрание, обещал помогать в ее деятельности (чтобы «науки в лучший цвет привести») и действительно был ее активным корреспондентом. Французская Академия наук, как свидетельствует Делиль, с 1726 по 1745 г. работавший в С.-Петербургской Академии, была обязана Петру новыми и не известными до того в Западной Европе картами Сибири, Средней Азии и Дальнего Востока.

Общественные преобразования в стране, становление опытного естествознания, настоятельная потребность в рациональном объяснении многих явлений природы и общественной жизни, наконец, требования политики содействовали в это время росту интереса к западноевропейской мысли, в частности к французской рационалистической и материалистической философии.

К концу XVII—началу XVIII в. относится обсуждение идей французской философии XVII в., в частности рационалистической философии Декарта. Оно шло как в стенах философского центра той эпохи — Московской славяно-греко-латинской академии, так и вне ее.

Значительный историко-философский интерес представляет философско-богословский диспут, в котором были затронуты вопросы философии Декарта и, в частности, о его методологическом принципе сомнения, а также о философии Локка, идеи которого были в то время на Западе острым оружием в борьбе сенсуалистов против сторонников учения о врожденных идеях.

⁶² Цит. по кн.: П. Пекарский. Введение в историю просвещения в России XVIII столетия. СПб., 1867, стр. 44; см. также: В. С. Иконников. Новые материалы для истории управления Петра Великого. Киев, 1887, стр. 34; Сен-Симон. Мемуары, т. I—II. М., 1934.

Диспуты происходили в течение 1701—1702 гг. в Петербурге. Сведения о них содержатся в двух письмах (от 15 сентября 1701 г. и 10 марта 1702 г.) Франциска Эмплиана из России к неизвестному адресату.

В первом письме Ф. Эмилиан сообщает, что в связи с выходом в свет «Диалога» Яворского, а также наплывом в Петербург представителей католицизма и протестантизма митрополит (митрополит Яворский) предложил провести диспут, который состоялся в доме «одного вельможи». Для некоторых «нахватавшихся латыни» этот диспут, пишет Эмилиан, послужил предлогом, чтобы «пустить в ход Декарта, но мы все воспротивились допускать диспут об этом учении, как противном догмату о пресуществлении»⁶³.

Как следует из дальнейшего текста письма Ф. Эмилиана, общавшего о «схоластической войне», отказ от обсуждения философии Декарта не убедил инакомыслящих, которых не удовлетворяли «субстанциональные формулы» и «доказательства по Суарию и Скоту»⁶⁴. Из последующих писем Эмилиана выясняется, что «некоторые пришельцы из Англии и Голландии пытались ввести здесь преподавание философии Декарта и какого-то Локка, и некоторые из здешних, хотя не понимали дела, но были увлечены и тем, что им расхваливали их, и как новинкой; однако Бог послал нам счастливый случай сойтись с ними, к чему подстрекал и один вельможа»⁶⁵.

Богословско-философский диспут все-таки состоялся, как об этом свидетельствует следующее письмо Эмилиана. По его сообщению, «некоторые пришельцы» прежде всего «восстали против схоластических терминов и аргументации»⁶⁶. Характерна сообщенная Ф. Эмилианом попытка обвинить его противников в философской непоследовательности на том основании, что Декарт «первый свой принцип сразу предлагает в форме схоластической аргументации именно: «Я думаю, следовательно, я существую»⁶⁷. Примечательно и то, что в споре использовались логи-

⁶³ Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. СПб., 1904, стр. 73 (курсив наш. — *Ред.*).

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же, стр. 100.

О пробуждении интереса к философии сообщал и французский посол: «Сюда (в Петербург. — *Ред.*) прибыло 17 французов; между ними находится пожилой профессор философии, вызванный для того, чтобы преподавать русскому дворянству» (П. В. Безобразов. О сношениях России с Францией. М., 1892, стр. 96).

⁶⁶ Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века, стр. 100.

⁶⁷ Там же.

ческие доказательства, например энтимема. Можно предположить, что эти диспуты повлияли на решение не вводить преподавания светской философии в высших учебных заведениях.

В дальнейшем идеи Декарта, как рационалистические и естественнонаучные, так и идеалистические⁶⁸, оказали влияние на многих русских мыслителей XVIII в.: А. Кантемира, В. Н. Татищева, Ф. Прокоповича; последний, порицая атеизм Спинозы, благожелательно отзывался о некоторых идеалистических идеях Декарта.

Проблема метода познания, логического доказательства истины становится в это время актуальной в русской философской и естественнонаучной мысли. Отсюда интерес к идеям Декарта. В начале XVIII в. во Франции возрастает интерес к русской культуре. Появляются работы, в которых специально анализируются сдвиги в русском обществе, происшедшие на рубеже XVII—XVIII вв. К ним относятся, в частности, «Записки о царствовании Петра Великого», появившиеся в 1725 г.⁶⁹, и опубликованные почти одновременно с ними «Записки о современном положении Великороссии или Московии». Автор последней работы указывает, что стремился дать «полное представление о нравах и обычаях народа, который, по-видимому, должен интересоваться ее (французскую публику. — *Ред.*) все больше и больше». «Изменения и улучшения» в России составляют, по его словам, «предмет восхищения во всей Европе»⁷⁰.

Однако интерес к русскому народу и к общественным отношениям в стране возник во Франции задолго до XVIII в. Одно из первых, если не первое, произведение французского автора о русском народе — книга кардинала Барония «De Ruthenorum origine» (О происхождении русских) было опубликовано еще в 1599 г. Два гиганта французской культуры XVI в., виднейшие представители раннего французского скептицизма и рационализма — Рабле и Монтень — специально изучали все, что было известно в их время о русском народе. Монтень даже пытался, подобно Мильтону в Англии, но раньше его, обобщить все эти сведения в особой работе. Деятели русского просвещения со своей стороны успешно изучали французскую культуру, общественные отношения, философскую мысль.

В России первой половины XVIII в. глубокий интерес вызвала французская социологическая мысль. Уже в 1737 г.

⁶⁸ См.: Академические известия, ч. I. СПб., 1779, стр. 246—248.

⁶⁹ См.: Iwan Nestorow. Mémoires du règne de Pierre le Grand, t. 1. Amsterdam, 1725.

⁷⁰ Цит. по кн. П. В. Белобразов. О сношениях России с Францией, стр. 100.

В. К. Тредиаковский переводит на русский язык и издает труд Фенелона по философии истории⁷¹.

Развитие представлений о закономерностях общественно-исторического процесса шло как во Франции, так и в России по пути критики провиденциалистской трактовки истории общества. При этом выдвигались различные варианты рационалистического объяснения истории. Характерна в этой связи социологическая концепция Ж. Б. Боссюэ, который оказал заметное влияние на русскую официально-идеалистическую социологическую мысль. Боссюэ, хотя и с позиций «христианской» трактовки истории, отчетливо сформулировал идею последовательности, исторической необходимости и взаимозависимости исторических событий. Труд Ж. Б. Боссюэ «Разговор о всеобщей истории» был переведен на русский язык в 1761 г. Переводчик и автор предисловия Н. Наумов высоко оценивает произведения Боссюэ.

Изучение истории является, по мнению Наумова, предварительным условием прогресса в науках — «историческое познание предходит, пока кто проникнет в глубину наук вышних»⁷². Интересна также мысль Наумова о связи истории того или иного народа с мировым историческим процессом, что, по его мнению, легко установить, выделяя наиболее существенные события в истории⁷³.

Дальнейший шаг в развитии русско-французских связей в области социологической мысли был связан с деятельностью Вольтера. Концепция исторического процесса Вольтера представляла собой новое слово не только для французской мысли, но и для философской мысли вообще. Как отмечал А. С. Пушкин, «Вольтер первый пошел по новой дороге — и внес светильник философии в темные архивы истории»⁷⁴.

Вольтер предпринял попытку описать историю как историю развития народов, что означало важный шаг в становлении «философии истории». Эти теоретические положения изложены в ранней вольтеровской «Истории Российской империи при Петре Великом», написанной Вольтером по заказу из России. Вольтер относился к деятельности Петра с огромным уважением. Как вспоминал Р. А. Воронцов, Вольтер в разговоре с ним «отзывался с восхищением о Петре Великом. Он занимался тогда историей этого великого монарха, и Шувалов собирал и посылал ему сведения...» Известен и личный отзыв Вольтера о Петре. «Свет теперь, — пишет Вольтер, — в таком мнении, что Карл XII

⁷¹ См.: [Фенелон]. Истинная политика знатных и благородных особ. Перев. с франц. Василия Тредьяковского. СПб., 1737.

⁷² Ж. Б. Боссюэ. Разговор о всеобщей истории, ч. I. М., 1761, стр. 1.

⁷³ См. там же, стр. 3.

⁷⁴ А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений, т. X. М., 1958, стр. 95.

заслужил быть первым солдатом при Петре Великом. Один по себе не оставил ничего, кроме развалин; другой сделался всех дел основателем»⁷⁵.

В этом отношении Вольтер был глубже Руссо, который называл Петра «гением имитации», что вызвало впоследствии суровый отпор Радищева. Последний, возражая Руссо, писал, что «вопреки женеvскому гражданину познаем в Петре мужа необыкновенного, название великого заслужившего правильно»⁷⁶. Монтескье в этом споре был ближе к Ломоносову и Радищеву, чем к Руссо. Для него Петр — великий деятель, который «захотел все переменить»⁷⁷.

В Петре Монтескье и Вольтер видели воплощение своего идеала просвещенного монарха, правителя, действующего в согласии с предначертаниями «разумной» философии. Вольтер был согласен и с основными идеями ломоносовского «Похвального слова» Петру I. По поводу этой работы Ломоносова он писал П. И. Шувалову, что русский народ скоро начнет отличаться своей литературой в такой же степени, как и оружием. Впоследствии Вольтер написал воображаемый «Разговор Перикла с греком нынешнего времени и россиянином», где, сетуя об упадке Греции, высоко отзывался об успехах просвещения в России в XVIII в. То, что для Вольтера высказывания об успехах просвещения в России не были простым актом вежливости, а выражали его внутреннее убеждение, подтверждает и тот факт, что в 1760 г. он опубликовал свой очерк «Русский в Париже», где устами героя, русского ученого Ивана Алетова (возможные прототипы — М. В. Ломоносов или Д. А. Голицын), высмеивает клерикализм и католицизм.

В процессе работы над «Историей Российской империи при Петре Великом» выяснилось и существенное расхождение в методах и в самом понимании русской истории между Вольтером и Ломоносовым⁷⁸. Их полемика представляет большой историко-философский интерес. Вольтер считал петровские преобразования не необходимым результатом предшествующего исторического развития русского общества, а неожиданным действием случая и, в сущности, необъяснимым историческим феноменом. Все перемены он объяснял только действиями «разумного монарха». Ломоносов же смотрел на петровскую эпоху и петров-

⁷⁵ Цит. по кн.: Е. Шмурло. Петр Великий в оценке современников и потомства, вып. 1. СПб., 1912, стр. 81.

⁷⁶ А. Н. Радищев. Избранные философские сочинения. М., 1949, стр. 203.

⁷⁷ Ш. Монтескье. Персидские письма. М., 1936, стр. 109.

⁷⁸ Подробно об этом см.: Ф. Я. Прийма. Ломоносов и «История Российской империи при Петре Великом» Вольтера. В сб. «XVIII век», сб. 3. М.—Л., 1958, стр. 170—185.

ские преобразования глубже. Он считал эти преобразования не случайностью, не следствием одной деятельности Петра, а необходимостью, которая была подготовлена событиями предшествующего периода.

Этим и объясняется известный совет Ломоносова Вольтеру представить, хотя бы во введении к «Истории Российской империи», сжатое изложение истории русского народа до XVIII в. Вольтер отказался последовать этому совету, и не только по мотивам личной амбиции. В результате значение эпохи конца XVII — начала XVIII в., как и деятельность самого Петра для русской истории, получили в его фундаментальном произведении все же неудовлетворительное объяснение. Недовольный поведением Вольтера, Ломоносов советовал Шувалову сообщить Вольтеру об отрицательном отношении к его концепции.

Одной из центральных проблем для философской и социологической мысли XVIII в. была проблема «человек и общество», по которой в первой половине XVIII в. было немало столкновений сторонников просвещения и его противников, — столкновений, оставивших след в умах современников. Смысл просветительской концепции заключался в идее, что «естественный» человек находится и будет находиться в антиномии с обществом, пока оно не перестроено на разумных основаниях просветительской философии.

Концепция Руссо, который смело и резко поставил важные в философском и практическом отношениях вопросы культуры, прогресса, общества и личности и пытался, по существу, найти верное соотношение между субъективной деятельностью человека и объективными законами общественного развития, быстро стала предметом обсуждения не только во Франции, где против него выступили (по разным мотивам) и сторонники официальной ортодоксии и ее противники (Вольтер, Дидро и др.), но и в России. Критика Руссо социального неравенства, его идея «общественного договора», его гуманизм, глубокие мысли о воспитании нового человека произвели сильное впечатление на передовых людей русского общества. Но некоторые идеи Руссо были отвергнуты.

Первыми русскими критиками Руссо стал Тредиаковский и Павел Потемкин. П. Потемкин — переводчик на русский язык двух основных произведений Руссо; в русском переводе они назывались: «Рассуждение, удостоенное награждения от Академии Дижонской в 1750 году на вопрос, предложенный сею Академиею. Что постановление Наук и художеств способствовало ли ко исправлению нравов?» и «Рассуждение о начале и основании неравенства между людьми».

Критика Потемкиным Руссо внутренне противоречива, она является свидетельством противоречий у тех, кто, с одной сто-

роны, не мог игнорировать развития просветительской философской и естественнонаучной мысли и желал быть «с веком наравне», а с другой стороны, находился под влиянием официальных доктрин, в частности религиозной догмы.

Руссо отрицал, что развитие наук и искусств принесло какую бы то ни было пользу человечеству. Потемкин же защищал науки и искусство потому, что они «единственно способны доказать человеку премудрость Божию».

Источником зла и человеческих пороков в мире, по мнению Потемкина, являются не науки, а возникновение человеческого общества как такового, в особенности зависть. Науки же учат человека не злу, а, «напротив того, они научают нас всякому благу, открывают нам способы к добродетели». Потемкин, которого больше всего привлекает руссоистская этическая проблематика, обвиняет Руссо и в философском агностицизме, заявляя, что тот «хочет предписать человечеству самые тесные пределы разума»⁷⁹. Вместе с тем при объяснении источников «человеческого разума» Потемкин высказывает мысль, что ни Руссо, ни кто-либо другой не выдвигают убедительных мотивов, по которым они полагают, что человек первобытный был «несмышлен». Он доказывает, что человек с самого начала превосходит животных потому, что имеет «внутренние чувства», и тут же добавляет, что Руссо не видит у первобытного человека «те малые способности, которые испытатели природы ему представляют»⁸⁰, т. е. что взгляд Руссо противоречит данным науки.

Потемкин отвергает мысль Руссо о господстве добродетели в первобытном обществе, указывая, что в нем господствовала не добродетель, а всеобщее невежество. К тому же, замечает он, «добродетель там не могла б почитаться добродетелью, где человек зла ближним не делал бы только от незнания, как зло сделать можно»⁸¹. Что касается «золотого века» человечества, то он не позади, а впереди и связан с расцветом наук и искусств, которые следует не губить, в всемерно поощрять. Потемкин ссылается при этом на мнение Д'Аламбера.

Распространение идей французской просветительской философии в России было подготовлено процессом развития русской культуры в первой половине XVIII в.

Произведения французских мыслителей XVI—XVII вв., а также первой половины XVIII в. были известны в России и получили некоторое распространение. Из массы изданных в это

⁷⁹ Рассуждение, удостоенное награждения от Академии Дижонской в 1756 году.

Перев. П. Потемкина. М., 1768, стр. 4.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же.

время произведений, принадлежащих перу французских скептиков и рационалистов, следует отметить прежде всего первое русское издание бессмертных «Опытов» М. Монтеня в переводе секретаря Академии наук Сергея Волкова в 1762 г.⁸² Большое значение имело и издание произведения Пьера Бейля «Путешествие»⁸³, был известен и его «Исторический словарь», о котором Маркс сказал, что он «возвестил появление *атеистического общества*»⁸⁴.

В середине XVIII столетия были изданы произведения и других представителей французской рационалистической мысли, в частности «Размышления о причинах величества римского народа и его упадка» (1769) Монтескье.

Значительный интерес в связи с рассматриваемым предметом представляет и русское издание «Энциклопедия или Собрание правоучительных мыслей и рассуждений о разных материях»⁸⁵. Особенностью «Собрания» является то, что в нем для разъяснения философских понятий широко используются высказывания представителей скептико-рационалистической и материалистической философии XVI—XVIII вв.: Бэкона, Монтеня, Ларошфуко и др. В нем предпринята попытка в систематической форме истолковать (сжато, как в словаре) основные философские и этико-моральные категории и понятия. Идея и название издания были заимствованы из «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера.

Понятия этического характера (благо, привычки, симпатия, антипатия, злословие и т. п.) истолковывались в «Собрании» так, что у читателя могли возникнуть аналогии с современной ему обстановкой в стране, а некоторые положения открыто направлены против социальных зол феодального общества.

В целом «Энциклопедия или Собрание правоучительных мыслей и рассуждений о разных материях» являлась интересным явлением в русской философской жизни середины XVIII в. и, пожалуй, первым опытом издания в России философского словаря, в котором нашли отражение идеи философского скептицизма и просветительства.

В распространении скептико-рационалистических взглядов особую роль сыграл «оракул Франции» Вольтер. «Влияние Вольтера было неимоверно»⁸⁶. Он был бесспорным авторитетом и властителем дум для многих вольнодумцев как в Западной

⁸² См.: Михайла Монтаниева опыты. Перев. с франц. С. Волкова. СПб., 1762.

⁸³ Бельевы путешествия. СПб., 1776.

⁸⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 141.

⁸⁵ Энциклопедия, или Собрание правоучительных мыслей и рассуждений о разных материях, сочиненная по алфавиту и с французского языка на российской переведенная коллежским ассессором Иваном Приклонским.

⁸⁶ А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений, т. VII. М., 1958, стр. 313.

Европе, так и в России. В России его идеи, начиная с сороковых годов XVIII в., проникают не только в среду просвещенного дворянства, но и в более широкие социальные слои: с произведениями Вольтера были хорошо знакомы многие купцы, люди разных чинов, даже отдельные грамотные крепостные⁸⁷.

Сравнительно рано в России были признаны и научные заслуги Вольтера. Уже в 1746 г. он избирается иностранным членом Санкт-Петербургской Академии наук⁸⁸. В это время появляются первые переводы его произведений на русский язык. В последующие десятилетия были переведены на русский язык философские произведения Вольтера: «Микромегас, повесть философская», «Мемнон, желающий быть совершенно разумным», «Поэма на разрушение Лиссабона», «Кандид или Оптимизм, то есть наилучший свет», «Размышления одного дикого человека», «Философические речи о человеке», «О философии», «Рассуждения о пользе теоретической философии в обществе» и многие другие.

Большое распространение получили рукописные списки «переводов из Вольтера». Среди переводчиков французского мыслителя были Тредиаковский, Княжнин и многие другие⁸⁹. Откликом на появление «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера явились в России «Переводы из Энциклопедии» в трех частях, предпринятые по инициативе и под редакцией М. М. Хераскова⁹⁰.

В этом собрании были опубликованы основные статьи Энциклопедии по философии, истории, искусству, политической экономии и т. д. Это было значительное по своим масштабам предприятие, сыгравшее известную роль в истории русской культуры. Среди переводчиков русского издания «Энциклопедии» — имена А. П. Шувалова, М. М. Хераскова, ученика М. В. Ломоносова А. А. Барсова (последний перевел из «Энциклопедии» раздел о метафизике) и других видных общественных деятелей.

Таким образом, русско-французские идейные связи в области философской и социологической мысли, достигшие особенного развития в последней четверти XVIII в., являются весьма интенсивными и в первой половине XVIII в. Ознакомление с идеями французского материализма и Просвещения способствовало упрочению материалистической тенденции в России.

⁸⁷ См.: А. В. Никитенко. Моя повесть о самом себе, т. I. СПб., 1904, стр. 67.

⁸⁸ Во Франции кандидатура Вольтера при выборах в Академию отвергалась дважды.

⁸⁹ См.: М. В. Нечкина. Вольтер и русское общество. В сб.: Вольтер. Статьи и материалы. М.—Л., 1948.

⁹⁰ См.: Переводы из Энциклопедии, ч. 1—3. М., 1767.

8

**Русско-английские связи в области философской мысли
(XVI—XVIII вв.)**

Развитие русско-английских связей в XVI—XVIII вв. можно подразделить на два неравных по длительности и значению периода. В XVI—XVII вв. обмен идеями шел в основном по линии официальных взаимоотношений⁹¹. Здесь можно отметить деятельность Грозного, Годунова, А. П. Ордина-Нащокина. XVIII век являет гораздо более живой и глубокий обмен идеями в области философской, социологической и естественнонаучной мысли.

Первый из сохранившихся документов русско-английских связей — грамота Эдуарда VI, переданная Ченслором в 1553 г. Грозному. В грамоте выражалась надежда на установление дружеских отношений между Англией и Россией⁹². Ченслор восхищался страной и народом, полагая, что «если бы русские знали свою силу, никто бы не мог соперничать с ними»⁹³. Он отмечал, что народ в массе своей чужд мистицизма, не интересуется догматами веры. Это же отмечал и Клемент Адамс⁹⁴. Книга Адамса была издана на латинском языке, но вскоре переведена на английский язык. В 1591 г. в Англии вышла в свет книга Флетчера «О государстве русском», а в XVII в. публикуется работа Коллинза «Нынешнее состояние России»⁹⁵. Английский ученый Ричард Джонс составил первый англо-русский словарь. В 1618—1619 гг. он привез в Англию и записанные им русские народные песни и сказания.

В произведениях английских писателей и мыслителей этой эпохи нашли отражение различные события русской истории. В той или иной мере использовали в своих произведениях русский материал и источники Бэкон, Шекспир, Мильтон и другие деятели английской культуры XVI—XVII вв., что говорит об интересе в Англии к жизни русского общества. Джон Мильтон предпринял попытку обобщить все имевшиеся в Англии в то время сведения о русском народе и написать его историю; он

⁹¹ См.: В. О. Ключевский. Западное влияние в России XVII в. М., 1897, стр. 5, 85.

⁹² Первые сведения о начале контактов между русскими и англичанами имеются и в русских летописях XVI в. — Двинской, Никольской.

⁹³ Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. М., 1937, стр. 47.

⁹⁴ См.: Clement Adams The new navigation and discovery of the kingdome of Moscovia 1561.

⁹⁵ Самуил Коллинз. Нынешнее состояние России. Перев. с англ. П. Киреевского, 1846 (П. Киреевский на стр. IV книги заметил, что следовало ожидать «больше беспристрастия и наблюдательности от ученого англичанина, современника Локка и Ньютона»).

пишет «Московию, или известия о Московии...». Его труд был не вполне удачным главным образом из-за не критического отношения к источникам. Тем не менее это было произведение добросовестного исследователя, который писал о Московском государстве как о «самой северной из европейских стран, почитаемых образованными»⁹⁶.

С другой стороны, в 1602 г. Борис Годунов поручает англичанину «князю Ивану Ульяновичу» (Мерику) отвезти в Англию четырех молодых людей «для науки латинскому, английскому и иных различных немецких государств языкам и грамоте». Это были первые русские студенты, обучавшиеся за рубежом (в Кембриджском университете, а также в Итоне). При царе Михаиле Федоровиче в Кембридже учился Ив. Ив. Алмазов, который, как свидетельствовали современники, сделал большие успехи в английском, латинском, греческом языках и в «свободных искусствах».

В истории русско-английских идейных связей в XVI—XVII вв. определенное значение имеет полемика по вопросу о форме правления. Эта полемика, крайне интересная для определения характера и содержания социологических представлений того времени в России, нашла свое выражение в ряде официальных документов, прежде всего в переписке Елизаветы Английской с Иваном Грозным, Федором Иоанновичем и Борисом Годуновым.

Иван IV, по оценке Флетчера, «человек высокого ума и тонкий политик в своем роде»⁹⁷, придерживался мнения о превосходстве самодержавного правления над ограниченной монархией английского образца. «И мы чаяли того, — писал Грозный Елизавете в 1570 г., недовольный зигзагами английской политики, — что ты на своем государстве, государыня, и сама владеешь, и сама своей государской чести смотришь и своему государству прибитки. И мы потому такие дела и хотели с тобою делать. Ажно у тебя мимо тебя люди владеют и не токмо люди (вельможи, аристократы. — *Ред.*), но мужики торговые (купцы. — *Ред.*) и о наших государских головах и честях, и о землях прибитка не смотрят, а ищут своих торговых прибитков. А ты пребываешь в своем девическом чину как есть пошлая (т. е. обыкновенная. — *Ред.*) девица...»⁹⁸

Флетчер в своей работе «О государстве русском», написанной по поручению Елизаветы, отмечает растущую социальную диф-

⁹⁶ Дж. Мильтон. *Московия, или известия о Московии по открытиям английских путешественников*. М., 1875, стр. 1.

⁹⁷ Флетчер. *О государстве русском или образ правления русского царя*. СПб., 1905, стр. 30.

⁹⁸ Цит. по журн.: *Русская мысль*, 1891, кн. 1, стр. 49.

ференциацию в русском обществе. Он с неодобрением отмечает, что самодержавие сосредоточило в своих руках законодательную, исполнительную и судебную власть, являясь в то же время и решающей инстанцией в вопросах веры. «Его (царя. — *Ред.*) можно назвать верховным правителем, так и самим исполнителем»⁹⁹, — пишет Флетчер. Что касается социальной опоры царя — служилого дворянства, — то ему «дана несправедливая и неограниченная свобода повелевать простым или низшим классом народа и угнетать его во всем государстве»¹⁰⁰.

С другой стороны, идею превосходства самодержавного государства над ограниченной монархией, «явного» преимущества «государства дворян» над «государством купцов» мы встречаем в русских документах на протяжении XVI—XVII вв.

Эта идея в XVI—XVII вв. подкреплялась соображениями о превосходстве «божественной» санкции русского самодержавия над «народной» санкцией английской монархии.

Характерен факт, связанный с воцарением Годунова.

«Мы, — писала новому царю Елизавета, — радуемся, что наш доброхот, по избранию всего народа, учинился на таком преславном государстве великим государем»¹⁰¹.

Годунов немедленно отправил ответ, в котором утверждал, что вступил на престол «по божьей воле», по заветанию царя и лишь в последнюю очередь — по воле народа.

Реакция самодержавного правительства на буржуазную революцию в Англии была вполне определенной: англичане, которые «всею землей учинили большое злое дело: государя своего Карлуса короля убили до смерти», — были лишены в России всех привилегий.

Английские представители, сторонники парламента и Кромвеля, оправдывались тем, что «хотя ныне в Английской земле и учинены статьи (республика. — *Ред.*), однако государство ничем не убыло»¹⁰².

Московские политики не были согласны с этим утверждением и прежних привилегий англичанам не вернули. По их убеждению, государство «убыло» с установлением республики. Дьяк Андрей Винниус, посетив в 1667 г. Англию, писал об английской политической системе: «И потому вышний дом может назваться аристократия, а низший демократия. А без повеления тех двух домов король не может в великих делах никакого совершенства учинить»¹⁰³.

⁹⁹ Флетчер О государстве русском или образ правления русского царя, стр. 26.

¹⁰⁰ Там же, стр. 25.

¹⁰¹ Русская мысль, 1891, кн. II, стр. 15.

¹⁰² Памятники дипломатических сношений, т. IV, стр. 803.

¹⁰³ Русская мысль, 1891, кн. I, стр. 31.

После реставрации, по свидетельству Коллинза, Ордин-Нащокин, «великий политик», советовал англичанам предпринять усилия, объединиться с другими и разрушить «все республики», которые «не иное что, как матери ереси и бунтов»¹⁰⁴.

Одним из первых, если не первым, изданием, которое познакомило русского читателя с английской философской мыслью, был перевод книги Скота, средневекового английского схоласта. В ней особый интерес представляла первая часть «О тайнах естественных и яко полезно есть о естествах знати», знакомившая с натурфилософскими идеями Аристотеля¹⁰⁵. Эта книга вышла на русском языке почти одновременно с переводом Епифанием Славинецким произведения «О убиении краля аггельского» (короля английского Карла I). В изданной во второй половине XVII в. «Книге глаголемой Космография» сообщаются сведения об Англии.

В других источниках сообщается об английских «философских училищах» — Кембриджском и Оксфордском университетах, и «в тех училищах славное учение философское, и всяких мудростей искони бывало и ныне есть»¹⁰⁶.

В конце XVII—начале XVIII в. Петр I предпринял некоторые шаги к упорочению русско-английских отношений в области науки и культуры, поощрял переводческую деятельность. В 1698 г., будучи в Англии, он посетил Оксфордский университет¹⁰⁷. В течение ряда лет русским послом в Англии был известный член «Ученой дружины» Антиох Кантемир. Его официальные сообщения содержат ценные сведения о различных сторонах английской общественной жизни¹⁰⁸.

К тому же времени относится и первое знакомство русской мысли с английской философией, в частности с идеями Гоббса и Локка. «Правда воли монаршей» Ф. Прокоповича свидетельствует, что учение Гоббса о естественном праве хорошо известно автору. Татищев в своем «Разговоре» замечает, что Англия благодаря Гоббсу и Локку первенствует в философии.

¹⁰⁴ С. Коллинз. Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне. М., 1846, стр. 33.

¹⁰⁵ См.: А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII веков, стр. 158.

¹⁰⁶ М. П. Алексеев. Англия и англичане в памятниках московской письменности. «Ученые записки», вып. 15, ЛГУ, Серия историч. наук, 1947, стр. 78.

¹⁰⁷ По предложению И. Ньютона, желавшего упорочить научные связи между Англией и Россией, начатые Петром во время его посещения Англии, А. Д. Меншиков был избран почетным членом Королевского общества. Ньютон подписал диплом Меншикову.

¹⁰⁸ См.: А. Кантемир. Сочинения, письма и избранные переводы, т. I, II. СПб., 1868.

В начале XVIII в. появились первые переводы на русский язык произведений Гуго Гроция и Пуфендорфа. Последний во многом использовал идеи Гоббса о «естественном праве», о государстве и т. д.

Социологическая концепция Гоббса была внимательно изучена и критически оценена русскими просветителями¹⁰⁹.

В XVIII в. сравнительно широкий круг русских образованных людей был знаком с идеями английской материалистической и сенсуалистической философии XVII—XVIII вв. В 1760 г. В. К. Тредиаковский перевел с французского языка «Житие канцлера Франциска Бакона» (Д. Малле) и «Сокращение философии канцлера Франциска Бакона», тем самым впервые познакомив русского читателя с философией мыслителя, которого Маркс считал родоначальником английского материализма и всей опытной науки новейшего времени.

В примечаниях к переводу «Сокращения философии канцлера Франциска Бакона» Тредиаковский положительно отзываясь об учении Бэкона: «Сколько ж великих мужей почерпали в сем кладезе учений»¹¹⁰. Тредиаковский стремился к точной передаче основных понятий «ума созидательного» (слова Тредиаковского) Бэкона. Не соглашаясь с французским переводом некоторых основных философских понятий Бэкона, он дал свой перевод этих понятий, используя соответствующие латинские эквиваленты у Бэкона. «*Novum Organum*» Тредиаковский переводил как «Новое орудие», разъясняя, что новая бэконовская наука «есть токмо род лесов или подмосток, но на них стоя всегда будут строить»¹¹¹. Тут же он замечает о «Новом Органоне», что «сия книга одна есть прозябший всход множества преизрядных физических сочинений, изданных или впредь издаваемых»¹¹².

В журналах того времени часто публиковались отрывки из произведений Бэкона.

В XVIII в. в России были впервые переведены художественные произведения Свифта, Филдинга, Стерна, Дефо, Смолетта и других английских писателей. Хотя эти переводы и не знакомили прямо с английской философией и социологической мыслью, они, однако, косвенно давали немало сведений о господствующих идеях английской философии XVII—XVIII вв. и основных теоретических представлениях английского общества.

¹⁰⁹ В 1776 г. были изданы на русском языке «Фомы Гоббезия начальные основания философские о гражданстве».

¹¹⁰ Житие канцлера Франциска Бакона. СПб., 1760, стр. 157.

¹¹¹ Там же, стр. 156.

¹¹² Там же.

Сторонниками идей английского сенсуализма XVII—XVIII вв. были некоторые видные русские писатели XVIII в. А. П. Сумароков разделял сенсуалистическую точку зрения Локка. В статье «О разумении человеческого по мнению Локка» он защищал идеи Локка об опытном происхождении нашего знания, соглашался с локковской критикой теории врожденных идей¹¹³. Ему же обязан своим появлением на русском языке отрывок «Каким образом познаем мы расстояния, величины, виды и положения предметные» с примечанием «Из оснований Ньютоновской философии»¹¹⁴.

В целом русско-английские связи в области философских и социологических идей сыграли полезную роль в развитии русской философской и социологической мысли XVI—первой половины XVIII в., в расширении круга ее проблем и более четком размежевании философских направлений.

9

Русско-индийские и русско-китайские идейные связи в XV—XVIII вв.

Первые сохранившиеся упоминания и отдельные отрывочные сведения об Индии на Руси относятся к XI в. В течение почти пяти веков (XI—XV вв.) основными источниками сведений об Индии являлись такие произведения, как «Хроника» Георгия Амартола, «Деяния Фомы в Индии», «Повесть (или Сказание) об индийском царстве (или Индии богатой)», «Александрия», включавшая в себя описание похода Александра Македонского в Индию, и «Христианская топография» Козьмы Индикоплова.

В XVI—XVII вв. сведения об Индии обогащались благодаря распространению в России переводов с западноевропейских языков специальных трактатов — «Космографий», представлявших собой описания путешествий, а также географических и этнографических сведений о различных странах. Ряд сведений об Индии был опубликован в «Азбуковнике» в XVI—XVIII вв.

В XV—XVII вв. был сделан ряд попыток установить прямые дипломатические отношения и завязать прочные торговые связи между Россией и Индией. К ним относятся путешествие Афанасия Никитина в Индию (1466—1472 гг.), посольство Хотя-Усеина, привезшего Василию III грамоту о «дружбе и братстве» от индийского императора Бабура (1532 г.), а также посольство от царя Алексея Михайловича (1646 г.), посольство Касимова

¹¹³ См.: Трудолюбивая пчела. СПб., 1759, май, стр. 259—261.

¹¹⁴ Иртыш, превращающийся в Ипокреу. Тобольск, 1789, сентябрь, стр. 34—43.

(1676 г.) и поездки двух групп купцов (1652 и 1696 гг.). Наконец, важную роль в укреплении связей с Индией сыграл М. В. Ломоносов, призывавший правительство наладить постоянные торговые связи с Индией.

Не будет преувеличением сказать, что русским людям принадлежит исключительно важное место в изучении духовной жизни индийского народа.

Еще в конце XV в. русский купец Афанасий Никитин, посетивший Индию и ряд других стран в 1466—1472 гг., в своих путевых заметках, получивших впоследствии название «Хождение за три моря», дал первые достоверные, реальные сведения об Индии.

XVIII век и особенно его вторая половина характеризуются тем, что в России значительно возрос интерес к Востоку и, в частности, к Индии. К 20-м и 30-м годам XVIII в. относятся первые попытки систематического изучения Индии в России. В Петербургской Академии наук некоторые ученые, занимавшиеся исследованиями стран Востока, проявляют интерес к различным областям духовной жизни индийцев. Так, филолог Байер, наряду с изучением других восточных языков, в 20-х годах впервые в России приступил к изучению древнего литературного языка Индии санскрита. Опубликованные им в третьем и четвертом томах «Трудов Академии наук» статьи содержат ряд интересных сведений информационного и научного характера. Известный интерес к культуре Индии проявлял крупный математик Л. Эйлер, посвятивший свою статью «О солнечном годе у индийцев» изучению системы индийского календаря.

К этому времени относится появление в библиотеке Академии наук из восточных и европейских стран значительного количества изданий, дававших материал для изучения Востока.

Господство религиозного мировоззрения в Индии XVIII в. и влияние его на все стороны духовной жизни вынуждали первых исследователей рассматривать индийскую философию сквозь призму религии.

Одним из первых переводов трудов о современном состоянии идеологии в Индии был перевод отрывков из написанной жителем Дели Магометом Казимом Феристом (правильнее: Мухаммадом Касимом Фехристом) книги, получившей название «Краткое и общее объяснение и рассуждение о нравах, обыкновениях, языке, вере и философии индийцев»¹¹⁵. Содержание этой работы включает в себя сведения о языке, обычаях и главным образом религии индуизма.

Этой книге предпослано предисловие, в котором неизвестный

¹¹⁵ Краткое и общее объяснение и рассуждение о нравах, обыкновениях, языке, вере и философии индийцев. СПб., 1789.

автор исключительно высоко оценивает значение культуры Индии для развития мировой культуры вообще и культуры сопредельных с Индией стран, в частности. Он призывает тщательно изучать историю общественного развития Индии, чтобы на ее примере попытаться вывести основные философские законы общественного развития: «Нет ничего толь полезного для философии, как народные обряды, веры и различные системы, царствовавшие над великим множеством людей, а особливо над теми, кои жили в отдаленных протекших временах. Сие есть истинная материя истории разума человеческого! Вера древних народов Индостана в сем случае почитается древнейшею, чего никакая другая оспаривать у нее не может» ¹¹⁶.

Считая Индию одной из колыбелей мировой культуры, автор предисловия высказывает предположение, что «персы, египтяне, самые греки, а может и китайцы сначала почерпнули свои знания от Индостана» ¹¹⁷.

Вместе с тем в этом предисловии впервые в русской литературе делается попытка критически осмыслить и дать оценку основной индийской религии — индуизму — и его роли в условиях XVIII в. Автор предисловия указывает на реакционную роль индуизма, на оторванность его от современных условий, от насущных потребностей народа. По его мнению, народу непонятна, чужда и вредна навязываемая священнослужителями вера, между народом и браминами отсутствует духовная связь. Такой отрыв религии от духовной жизни народа и служит, по мнению автора, причиной непонимания европейцами духовного склада индийцев.

Интерес русского читателя к Индии резко возрос в период захватнических войн, которые вели в этой стране английская и французская ост-индские компании в середине XVIII в. В Санкт-Петербургских, а затем и в Московских «Ведомостях» появились сообщения информационного характера о военных действиях войск западноевропейских держав против индийцев.

К этому же времени относится появление первой статьи об Индии в журнале «Праздное время в пользу употребленное». В этой статье, озаглавленной «О перемене правления в государстве великого Могола», говорилось о борьбе между маратхами и дельийскими правителями. С этого времени многие журналы начали публиковать переводные статьи, а также беллетристические произведения западноевропейских и русских авторов под общим подзаголовком «Индийская повесть». Однако следует отметить, что публиковавшиеся рассказы не были основаны на фактиче-

¹¹⁶ Краткое и общее объяснение и рассуждение о нравах, обыкновениях, языке, вере и философии индийцев, стр. V.

¹¹⁷ Там же, стр. X.

ском материале и представляли собой экзотическое описание индийской действительности.

Еще в 1762 г. была опубликована книга в переводе с французского языка под заглавием «Политические и правоучительные басни Пильная, философа индийского». В предисловии переводчика Б. Волкова утверждается, что эта книга является оригинальным индийским произведением, однако в данном случае Волков перевел арабские произведения, созданные на основе переработанных арабскими писателями сюжетов, заимствованных из «Панчатантры» (древнеиндийского сборника дидактических историй, сказок и басен).

Связи, возникшие между Россией и Индией в период XV—XVIII вв., явились той основой, на которой была создана и развивалась впоследствии русская школа индоведения.

* * * * *

Начало установления связей между Россией и Китаем относится к XVI в. Со второй половины XVII в. начинаются регулярные посещения Пекина русскими посольствами, целью которых было установление постоянных торговых и дипломатических связей между Россией и Китаем. Посольства Байкова (1654 г.), Перфильева (1658 г.), Николая Спафария (1675 г.), Л. Измайлова (1720 г.) и другие внесли существенный вклад в дело ознакомления русских людей с китайским народом, с его культурой и обычаями.

С установлением маньчжурского господства в Китае связям между двумя странами был нанесен ущерб. Однако это все же не смогло воспрепятствовать стремлению передовых людей России и Китая установить добрососедские отношения. Большую роль в пробуждении неослабевающего интереса русских людей к Китаю сыграл Петр I. К началу XVIII в. относятся первые попытки изучения в России восточных языков, в том числе и китайского.

Известный вклад в дело ознакомления русских людей с культурой Китая внесла русская духовная миссия. Помимо перевода всей официальной переписки, на миссию была возложена также задача изучения китайского, маньчжурского и монгольского языков. Многие члены миссии впоследствии стали переводчиками произведений китайской философской литературы (Алексей Леонтьев, Илларион Россохин). Так, например, при участии Россохина было переведено конфуцианское «Четверокнижие»¹¹⁸.

¹¹⁸ Книга Сы-Шу или Шань-лунь-пюу. Китайского Кун-фудынского закону философские разные разсуждения (рукопись находится в Библиотеке Академии наук СССР в Ленинграде, БАН, 16. 9. 21).

Одним из первых трудов о Китае на русском языке явился труд Спафария «Описание первыя части вселенныя, именуемой Азии, в ней же состоит Китайское государство...», написанный в 1678 г. Здесь, наряду с известиями, почерпнутыми из европейской литературы того времени о Китае, помещены и самостоятельные сведения и наблюдения Спафария. В этой книге встречаются некоторые сведения о религиях Китая, о его философии, упоминаются различные предания о китайских философах, в частности и о Конфуции. Книга Спафария имела в тот период значение не только для России (ее распространяли во многих списках), но и для других стран, о чем свидетельствует пример иезуита Авриля, выпустившего в Париже в 1693 г. книгу «Путешествие в различные страны Европы и Азии...»¹¹⁹, в которой приводились сведения, взятые у Спафария.

Русские люди, побывавшие в Китае, рассказывали в своих письменных свидетельствах об обстановке жесточайшего гнета, существовавшего в Китае при маньчжурах. Так, в одном из документов XVIII в. говорилось, что тиранство богдыхана хуже Нерона. Русские люди ясно видели желание китайцев и монголов освободиться от жестокого ига маньчжуров.

Установление собственно идейно-философских связей России с Китаем относится к более позднему времени.

¹¹⁹ Philippe Avril. Voyage en divers états d'Europe et d'Asie, entrepris pour découvrir un, nouveau chemin à la Chine. . . Paris, 1693.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философская и социологическая мысль народов СССР, рассмотренная в I томе «Истории философии в СССР», составляет существенный этап истории отечественной философии.

По сравнению с последующими историческими эпохами, характеризующимися большим разнообразием философских течений, богатством и сложностью философской проблематики, период феодализма выглядит довольно скромно. Феодально-крепостническая общественно-экономическая формация развивалась сравнительно медленно. Эта нединамичность эпохи, особенно характерная для народов Востока, в том числе и многих народов СССР, естественно, отразилась на состоянии и уровне развития философской и социологической мысли.

В России вплоть до XVIII в., а у ряда народов и в дальнейшем, почти безраздельно господствовала религиозная идеология. В силу того, что развитие капиталистических отношений и опытного естествознания задержалось в России, по сравнению с Западной Европой, на полтора-два столетия, материалистическая философия как течение русской мысли оформилась лишь в XVIII столетии.

Господство церковной догмы было одной из существенных причин, препятствовавших развитию мысли. Но тем не менее развитие теоретической мысли народов нашей страны продолжалось и в эпоху господства религиозной идеологии.

В основном теоретическая мысль была направлена на решение проблем политики и социологии, остро стоящих перед народами нашей страны в их борьбе за социальное освобождение и национальную независимость, а также на решение религиозно-нравственных проблем, особенно проблем человека, его отноше-

ния к окружающему миру, поведения, ответственности за свои поступки. Это обостренное внимание к проблеме человека в литературе иногда не очень верно квалифицируется как антропоцентризм русской философии.

Вопреки утверждениям некоторых авторов (например, Зеньковского), спекулирующих на хорошо известных фактах господства религиозной идеологии в эпоху феодализма и пытающихся представить зарождение и развитие отечественной философии как процесс, протекавший якобы под благодатным влиянием религиозного сознания, философская мысль народов нашей страны развивалась в первую очередь путем высвобождения из оков господствующих православно-христианской и мусульманской идеологий. Если употреблять терминологию Зеньковского, то, опять вопреки ему, следует сказать, что отечественная философия зарождалась и развивалась из «сомнения» в отношении господствовавшей религиозной «ортодоксии».

Поступательное движение философской мысли в эпоху феодализма у народов нашей страны, как и у других народов, шло по линии критики официального теологического мировоззрения, а также по линии внутренней дифференциации религиозной формы общественного сознания. Этот процесс протекал под воздействием законов социально-экономического развития общества и классовых противоречий. Его результатом было «обмирщение» культуры, отделение философии от богословия и становление философии как самостоятельной отрасли знания.

Наряду с определяющим действием внутренних закономерностей социально-экономической, политической и культурной жизни общества на историко-философский процесс в эпоху феодализма большое воздействие оказал мыслительный материал предшествующих времен и народов. Для развития философской мысли народов СССР огромное значение имело восприятие античной мысли, христианской и мусульманской идеологий, а также элементов индуизма, иудаизма и ирано-персидской идеологии.

Будучи неспособной самостоятельно переработать этот разнородный мыслительный материал, своевременно и адекватно отвечать на возникающие социальные потребности, являющиеся следствием развития производительных сил и общественных отношений, внутриклассовой, внутрисословной и межсословной, межклассовой борьбы, развития науки, господствующая феодально-клерикальная идеология вынуждена была непрерывно отбивать атаки оппозиционных и прогрессивных сил общества и приспосабливаться к новым обстоятельствам. Социально-экономические и классовые противоречия феодального общества оказали в конечном счете решающее влияние на содержание историко-философского процесса. Медленно, но неуклонно развивались фило-

софские представления народов нашей страны о природе, обществе, мышлении, поднимался уровень философской культуры, ставились и разрешались проблемы, определившие место рассматриваемой эпохи в общем историко-философском процессе.

Почти у всех народов нашей страны в рассматриваемую эпоху господствующее религиозно-идеалистическое мировоззрение покоилось на идее личного бога как «творца» и «промыслителя» мира, обладающего всеми качествами превосходства. Как существо сверхчувственное и сверхразумное божество признавалось непостижимым, дающим о себе знать лишь в момент откровения и через сотворенный мир. Вера, а не разум, стала основным принципом общественного сознания. Теология постулировала мимолетность жизни земной и вечность жизни небесной, проповедовала пессимистическую «философию истории», целый комплекс эсхатологических идей. Утверждение о первородной греховности людей вело к проповеди правомерности зла и человеческих страданий на земле, к проповеди покорности, подчинения духовным и светским властям, к проповеди неизбежности социального неравенства.

Принцип всемогущества верховного существа, естественно, означал признание бессилия человека, свободного лишь в тех своих поступках, за которые он должен нести ответственность перед богом после своей смерти. Примат в теологическом мировоззрении божества, как существа духовного, означал также утверждение непреодолимого дуализма души, родственной по происхождению божественному духу, и греховного материального тела, откуда теологи выводили требования аскетической нравственности.

Эти положения в разных вариациях лежали в основе господствующего религиозного мировоззрения эпохи феодализма почти у всех народов нашей страны и были тем основным исходным мыслительным материалом, вокруг которого разгорались многочисленные средневековые религиозно-философские споры, шло развитие философских идей.

Господство теологического мировоззрения не помешало многим мыслителям нашей страны поставить целый ряд новых для того времени философских проблем, в том числе и опаснейший для официальной доктрины вопрос о том, создан ли мир богом, или он существует от века, т. е. основной вопрос философии в его средневековой форме.

Рассмотренный выше историко-философский материал показывает, что постановка этого вопроса во многих вариантах способствовала постепенному развенчанию религиозных догм о начале и сущности мира, приведя к возникновению еще в рамках

теологии материалистических тенденций, а в конечном счете к оформлению материализма как самостоятельного философского течения.

Официальным теологическим версиям «первопричины» бытия в разное время в философской мысли народов нашей страны противостояли идеи платонизма и аристотелизма, разные варианты пантеизма и дуализма и другие философские и религиозно-философские концепции. Теоретическое сопоставление их с «ортодоксальными» доктринами, а также их столкновения между собой не проходили бесследно. Противоречия и борьба между разными формами идеализма способствовали в определенной мере прогрессу философских знаний. В исторической перспективе от критики одними идеалистами других идеалистов в выигрыше был, в конечном счете, материализм. Еще более очевидным этот прогресс был замечен, когда в борьбе участвовали идеи материалистического характера. Так, например, в решении «основного вопроса философии» рассматриваемых веков большую роль сыграла античная натурфилософская концепция четырех стихий.

Многовековой опыт показал, что, несмотря на многочисленные попытки совместить эту античную концепцию с теологией, поглотить материалистические натурфилософские идеи прошлых веков оказалось невозможным. Теория четырех стихий в своих логических следствиях приводила часто к мысли о вечности и неуничтожимости материи. На этом примере видно, каким образом в течение веков работали подспудные силы, подрывавшие безраздельное господство идеализма.

Уже с середины XVII в., когда в Россию стали интенсивно проникать прогрессивные естественнонаучные идеи, гелиоцентрическое учение Коперника в первую очередь, процесс становления материалистической философии наметился вполне отчетливо.

В конце XVII—начале XVIII в. объективно отрицательное отношение к официальной религиозной концепции существа мира и приближение к материалистическому мировоззрению наиболее адекватно стали выражать сторонники деистического мировоззрения, которое, как хорошо показывает пример Ломоносова, ставшего основоположником естественнонаучного материализма в России, фактически порывало с основами теологического мировоззрения эпохи феодализма. С Ломоносова в русской мысли начинается решение таких коренных проблем, как природа материи, ее качества, вечности движения, стремление обосновать идею развития, развенчать принцип телеологии.

В философской мысли ряда народов СССР проповедь концепции «двойственной истины» была также выражением прогрессивных стремлений к отделению философии от религии.

Поскольку принцип веры, всячески приживавший самостоя-

тельную роль разума, был господствующим в религиозной форме общественного сознания всякого феодального общества, постольку рационализм являлся главным направлением критики основ господствующей церковной доктрины и главным направлением в поступательном развитии гносеологических идей.

Прогрессивные рационалистические направления мысли даже в средневековой схоластической форме представляли для господствующих официальных религиозных доктрин — восточного христианства и мусульманства — наибольшую опасность и поэтому постоянно преследовались. Исходя из этого, следует высоко оценить историческое значение деятельности мыслителей нашей страны, которые в период господства враждебных разуму официальных доктрин боролись за утверждение познавательных прав разума. Борьба вокруг проблемы роли разума в делах веры, философии в теологических построениях в рамках официальной доктрины, а также критика официальной доктрины со стороны теологического рационализма, с одной стороны, и мистицизма, с другой, были средневековыми формами накопления знаний о познавательных способностях разума, чувства и интуиции.

Схоластическая философия, опиравшаяся на аристотелевские принципы в средневековой оболочке, оформилась у многих народов нашей страны сравнительно поздно и длительное время играла относительно прогрессивную роль.

Мыслители, пропагандировавшие в той или иной форме идеи схоластической философии, сыграли немалую роль в развитии теоретико-познавательных идей, в философской мысли народов нашей страны.

С возникновением в России опытного естествознания в философию стали усиленно проникать идеи эмпиризма. Ломоносов был первым русским мыслителем, поставившим вопрос о преодолении односторонне рационалистического и односторонне эмпирического метода познания, стремившимся сочетать эмпиризм с рационализмом.

Что касается социологических и философско-исторических идей, то их развитие в рассматриваемую эпоху проходило в нашей стране (как и у других народов в аналогичные периоды их жизни) в рамках провиденциализма. Но в рамках типичного для эпохи феодализма провиденциалистского понимания истории и общественной жизни возникали и развивались тенденции, которые расходились с ортодоксальными учениями восточного христианства и мусульманства и вели объективно к высвобождению социологической мысли из пут религиозной доктрины.

Одна из таких тенденций выявилась в проходивших почти через все средневековые споры вокруг проблемы свободы воли. В противоположность фатализму, характерному для ортодоксаль-

ной религиозной «философии истории», многие прогрессивные мыслители народов нашей страны пытались обосновать возможность влияния человека на ход истории.

В ходе борьбы вокруг проблемы фатализма и случайности в истории, божественного промысла и свободы воли, цели и смысла человеческой жизни ставились и решались такие важнейшие проблемы, как причина и следствие, свобода и необходимость, необходимость и случайность в истории.

С течением времени все яснее вырисовывалась и вторая плодотворная тенденция в развитии социологических идей — под воздействием социальных потребностей и накапливаемого исторического опыта теоретическая мысль обращалась к уяснению причинно-следственной связи исторических событий. Ссылки на проявление в этих событиях «божьей воли», «воздаяния» бога людям за их «грехи» или «праведность» становились порой лишь теологической формой, в которой выражались идеи, по существу выходящие за пределы религиозного объяснения истории.

Аналогичная тенденция характерна и для развития взглядов на общественные учреждения, в первую очередь на государство, его формы и функции. В этой области также реальные классовые и сословные интересы и потребности, расширяющийся исторический опыт толкали социологическую мысль к выявлению «земных» основ общественных учреждений и, тем самым, к отходу от религиозно-догматических взглядов на эти учреждения. К концу рассматриваемого периода — в первой половине XVIII в. — в России появились, хотя и весьма умеренные, сторонники теории естественного права и «договорного» происхождения государства.

Важная прогрессивная тенденция социологической мысли рассмотренного в томе периода проявилась в критике, которой ряд мыслителей народов нашей страны подвергал пороки феодального строя — имущественное неравенство, эксплуатацию, социальную несправедливость. В некоторых случаях такая критика весьма резко противостояла установкам господствующего теологического мировоззрения, оправдывавшего социальное неравенство. И хотя представления прогрессивных мыслителей об идеальном общественном строе и средствах его достижения были утопическими, тем не менее они свидетельствовали об отходе социологической мысли от религиозной доктрины с ее апокалиптическими идеями конца мира и мифического «небесного рая», отражали поиски возможности разрешения социальных противоречий в реальной земной жизни.

Уяснение характера и уровня рассматриваемого в первом томе развития философской и социологической мысли народов СССР на протяжении многих веков от возникновения до первых признаков разложения феодализма является необходимой пред-

посылкой правильного понимания многих фактов историко-философского процесса последующих веков. Например, рассматриваемые в томе философско-исторические обоснования принципа самодержавия — важная веха в предыстории официальной идеологии «православия, самодержавия и народности». Идеинные потрясения православия, связанные с еретическими движениями XI—XVI вв. и расколом XVII в., найдут свой отклик в XIX в. в попытках философского обоснования православия и новых движениях раскольников. Идеинная борьба в первой половине XVIII в. вокруг преобразований Петра I нашла отголосок в спорах об этих преобразованиях в 30—40-х годах XIX столетия.

Аналогичные связи с последующей философской мыслью, разумеется, в своеобразной форме прослеживаются и у других народов.

Конечно, основные особенности развития философской и социологической мысли последующей эпохи нельзя объяснить исходя только из опыта прошлого. К последней трети XVIII в., т. е. ко времени, на котором заканчивается анализ историко-философского процесса в данном томе, в России феодализм прошел высшую точку своего развития и вступил в фазу движения по нисходящей линии. Более заметными стали элементы развивающегося капитализма. Новые общественно-экономические условия порождали и новые идеологические явления, в том числе и в области философии. В России зарождается революционная и просветительская идеология.

Но наряду с определяющим действием социально-экономических причин на новые формы идеологии и философии продолжали оказывать влияние философские и социологические идеи прошедших времен. История философских и социологических идей, рассмотренная в первом томе, является своеобразным введением в историко-философскую проблематику последующего периода.

УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ И ИССЛЕДОВАНИЙ

1. ЛИТЕРАТУРА К ТОМУ В ЦЕЛОМ

Произведения классиков марксизма-ленинизма

- Маркс К. и Энгельс Ф.* Святое семейство или критика критической критики. — *Сочинения*, т. 2.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — *Сочинения*, т. 3.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии. — *Сочинения*, т. 4.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Избранные письма. М., 1953.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Переписка с русскими политическими деятелями. М., 1951.
- Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 1.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений*. М., 1956.
- Маркс К.* Капитал. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 23—25.
- Маркс К.* К критике политической экономии. М., 1953.
- Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 7.
- Энгельс Ф.* Россия в Средней Азии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 11, ч. 1.
- Энгельс Ф.* О разложении феодализма и возникновении националь-
- ных государств. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 21.
- Энгельс Ф.* Юридический социализм. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 21.
- Энгельс Ф.* Внешняя политика русского царизма. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 22.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 20.
- Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах*, т. II. М., 1955.
- Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах*, т. II.
- Ленин В. И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — *Полн. собр. соч.*, т. 1.
- Ленин В. И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. — *Полн. собр. соч.*, т. 1.
- Ленин В. И.* От какого наследства мы отказываемся. — *Полн. собр. соч.*, т. 2.
- Ленин В. И.* К деревенской бедноте. — *Полн. собр. соч.*, т. 7.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — *Полн. собр. соч.*, т. 18.

Ленин В. И. Наши упразднители. — Полн. собр. соч., т. 20.

Ленин В. И. Либеральное подкрашивание крепостничества. — Полн. собр. соч., т. 23.

Ленин В. И. Еще одно уничтожение социализма. — Полн. собр. соч., т. 25.

Ленин В. И. О национальной гордости великороссов. — Полн. собр. соч., т. 26.

Ленин В. И. О государстве. — Полн. собр. соч., т. 39.

Ленин В. И. О значении воинствующего материализма. — Полн. собр. соч., т. 45.

Обобщающие исследования

Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор. (К постановке проблемы). — Труды ОДРЛ, т. VII. М.—Л., 1949.

Алпатов М. В. Всеобщая история искусства, т. III. Русское искусство с древнейших времен до начала XVIII века. М., 1955.

Арсеньева А. В. Словарь писателей древнего периода русской литературы IX—XVII веков (862—1700). СПб., 1882.

Бонч-Бруевич В. В. И. Ленин об устном народном творчестве. — Советская этнография, 1954, № 4.

Будовниц И. У. Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII века. М., 1962.

Галактионов А. А. и Никандров П. Ф. Основные этапы в развитии русской философии. Л., 1958.

Галактионов А. А. и Никандров П. Ф. История русской философии. М., 1961.

Голубев С. Т. История Киевской духовной академии, вып. I. Киев, 1886.

Голубинский Е. Е. История русской церкви, т. I—II. М., 1901—1911.

[Дмитриченко В. С.]. Хрестоматия по истории общественно-политической и философской мысли народов СССР. Эпоха феодализма (по XVIII в. вкл.), ч. I. Киев, 1959.

Дробленкова Н. Ф. Библиография советских русских работ по литературе XI—XVII вв. за 1917—1957 гг. М.—Л., 1961.

Дробленкова Н. Ф. Библиография работ по древнерусской литературе, вышедших в СССР за 1958—1959 гг. М.—Л., 1962.

Из истории межславянских связей. М., 1963.

Из истории русской психологии. М., 1961.

Из истории русской философии. М., 1949.

Из истории русской философии. М., 1951.

История естествознания в России, т. I, ч. I. М., 1957.

История на българската литература. I. Старобългарска литература. София, 1962.

История политических учений. М., 1955.

История русской литературы в 10 томах, т. 1—4. М., 1941—1947.

История русской экономической мысли, т. I. М., 1955.

История СССР. С древнейших времен до наших дней. В 12 томах, т. I—III. М., 1966—1967.

История философии, т. I. М., 1957.

Истрин В. М. Хронографы в русской литературе. СПб., 1898.

Истрин В. М. Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906.

Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

Ключевский В. О. Курс русской истории, ч. I. М., 1937.

Книга в России, т. I. Русская книга от начала письменности до 1800 года. М., 1924.

Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб., 1901.

Краткий очерк истории философии. М., 1960.

Лихачев Д. С. Национальное самосознание древней Руси. Очерки из области русской литературы XI—XVII вв. М.—Л., 1945.

Лихачев Д. С. Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958.

- Литачев Д. С.* Культура русского народа. X—XVII вв. М.—Л., 1961.
- Малин М.* Англо-русские культурные и научные связи (до основания Петербургской Академии наук). — Вестник истории мировой культуры, 1957, № 3.
- Никольский Н. М.* История русской церкви. М.—Л., 1931.
- Орлов А. С.* Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII—XVII веков. Л., 1934.
- Орлов А. С.* Героические темы древней русской литературы. М.—Л., 1945.
- Орлов А. С.* Древняя русская литература XI—XVII веков. М.—Л., 1945.
- Очерки истории исторической науки в СССР, т. I. М., 1955.
- Очерки по истории русской психологии. М., 1957.
- Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. I. М., 1955.
- Петров Н.* О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую. — Труды Киевской духовной академии, Киев, 1782, апрель, июнь, август.
- Плеханов Г. В.* История русской общественной мысли. Сочинения, т. XX—XXIV. М.—Л., 1925—1927.
- Покровский М. Н.* Очерки истории русской культуры, ч. I—II. Курск, 1924.
- Покровский М. Н.* Русская история с древнейших времен, т. I—III. М., 1933.
- Против современных фальсификаторов истории русской философии. М., 1960.
- Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920.
- Развитие материалистической философии в России в XVIII—XIX веках. М., 1940.
- Райков Б. Е.* Русские биологи-эволюционисты до Дарвина, т. 1—3. М.—Л., 1951—1955.
- Райков Б. Е.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. Из прошлого русского естествознания. М., 1956.
- Райнов Т. И.* Наука в России XI—XVII веков. Очерки по истории до-научных и естественнонаучных воззрений на природу. М.—Л., 1940.
- Райнов Т. И.* Очерки истории представлений о природе в русской литературе XI—XVIII вв. М., 1941.
- Русская литература XI—XVII вв. среди славянских литератур. — Труды ОДРЛ. М., 1963.
- Сиповский В. В.* Этапы русской мысли. Пг., 1924.
- Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. В 15 томах, кн. I—VIII. М., 1959—1962.
- Сперанский М. Н.* История древней русской литературы, т. II. Московский период. М., 1921.
- Старчевский А.* Очерки литературы русской истории до Карамзина. СПб., 1845.
- Стяжкин Н. И., Силаков В. Д.* Краткий очерк истории общей и математической логики в России. М., 1962.
- Тагищев В. Н.* История Российская. В 7 томах, т. 1—6. М.—Л., 1964.
- Толстой Д. А.* Римский католицизм в России, т. I. СПб., 1876.
- Формирование философской и социально-политической мысли в России XV—XVIII веков. М., 1946.
- Шохин К. В.* Очерк истории развития эстетической мысли в России. (Древнерусская эстетика XI—XVII вв.). М., 1963.
- Шнейт Г. Г.* Очерк развития русской философии. Пг., 1922.
- Шербагов М.* История Российская от древнейших времен, т. I—VII. СПб., 1770—1791.

II. ИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ К ОТДЕЛЬНЫМ ГЛАВАМ

ГЛАВЫ II, V И XVIII

Источники

- [Анания (Ширакаци)]. Вопросы и решения. Пг., 1918.
- [Анания (Ширакаци)]. Космография. Ереван, 1940 (на арм. яз.).
- [Анания (Ширакаци)]. Сочинения. Ереван, 1944 (на арм. яз.).
- Анонимное толкование Категорий Аристотеля. Ереван, 1961.
- Антология армянской поэзии с древнейших времен до наших дней. М., 1940.
- Аракел (Даврижеци). История. Вагаршапат, 1896 (на арм. яз.).
- Аракел (Сюнеци). Книга Определения Давида Непобедимого. Мадрас, 1797 (на арм. яз.).
- Аристаке (Ластивартци). История. Тифлис, 1912 (на арм. яз.).
- Армянские грамматики. — В кн.: Н. Адоңц. Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Пг. 1915.
- Баграмян М. Новая книга, называемая Увещание. Мадрас, 1873 (на арм. яз.).
- Ваграм (Рабунци). Категории Аристотеля. — Рукопись в Институте древних рукописей им. Маштоца при Совете Министров Арм. ССР (Матенадаран) (на арм. яз.).
- Ваграм (Рабунци). Толкование Порфирия. — Матенадаран, рукопись (на арм. яз.).
- Ваграм (Рабунци). Комментарии «Об истолковании Аристотеля». — Матенадаран, рукопись (на арм. яз.).
- Галанос. Логика. Рим, 1637 (на арм. яз.).
- Григор (Магистр). Письма. Александрополь, 1910 (на арм. яз.).
- Григор (Нарекаци). Сочинения. Венеция, 1827 (на арм. яз.).
- Григор (Татеваци). Книга вопрошений. Константинополь, 1729 (на арм. яз.).
- Григор (Татеваци). Зимний том. Константинополь, 1729 (на арм. яз.).
- Григор (Татеваци). Летний том. Константинополь, 1741 (на арм. яз.).
- Григор (Татеваци). Книга Золотое чрево. Константинополь, 1746 (на арм. яз.).
- Григор (Татеваци). Краткое рассмотрение сочинений Порфирия. Мадрас, 1793 (на арм. яз.).
- Григор (Татеваци). Комментарии к сочинениям Давида Непобедимого. — Матенадаран, рукопись (на арм. яз.).
- Давид (Непобедимый). Сочинения. Венеция, 1833 (на арм. яз.).
- Давид (Непобедимый). Прологомена и комментарий к «Введению» Порфирия. Берлин, 1904.
- Давид (Непобедимый). Определения философии. Ереван, 1960 (на арм. яз.).
- Давид Сасунский. М., 1939.
- Давид (Харенаци). Сочинения. — В кн.: Арагат. Вагаршапат, 1902 (на арм. яз.).
- Егеше. О Вардане и армянской войне. Ереван, 1957 (на арм. яз.).
- Езник (Кохбацци). Опровержение сект. Венеция, 1826 (на арм. яз.).
- Иоанн (Воротнеци). Анализ Категорий Аристотеля. Ереван, 1956.
- Иоанн (Воротнеци). Сочинение, составленное из высказываний философов. (Об элементах). — Вестник Матенадарана, Ереван, 1956, № 3 (на арм. яз.).
- Иоанн (Воротнеци). Комментарий «Об истолковании Аристотеля». — Матенадаран, рукопись (на арм. яз.).
- Иоанн (Ерзынкаци Плуз). О небесном движении. Нахичеван, 1792 (на арм. яз.).
- Иоанн (Ерзынкаци Плуз). Матенадаран, рукописи (на арм. яз.).
- Иоанн (Майраванеци). — Речи и статьи. Изданы под именем И. Мандакуни. Венеция, 1860 (на арм. яз.).
- Иоанн (Одзвенеци). Сочинения. Венеция, 1833 (на арм. и лат. яз.).
- Иоанн (Софист-Ованес Имастасер). Сочинения. Ереван, 1956 (на арм. яз.).
- Мовсес (Хоренаци). История Ар-

- мениш Моисея Хорепского. М., 1893.
- Мхитар (Герац)*. Утешение при лихорадках. Ереван, 1955.
- Мхитар (Гош)*. Притчи. Ереван, 1951 (на арм. яз.).
- Мхитар (Гош)*. Армянский судебник. Ереван, 1954.
- Нальн Ахон*. Сокровища знания. Константинополь, 1758 (на арм. яз.).
- [*Прозресиос*]. — В кн.: Евнагий. Жизнь философов и софистов. Париж, 1849 (на греч. яз.).
- Сборник притч Вардана, ч. I—III. СПб., 1894—1899.
- Симеон (Джугаец)*. Логика. Константинополь, 1794 (на арм. яз.).
- Симеон (Джугаец)*. Комментарии к «Элементарам богословия» Прокла Диадоха. — Матенадаран, рукопись (на арм. яз.).
- Симеон (Ереванци)*. Книга об оплате долга. Эчмиадзин, 1779 (на арм. яз.).
- Степанос (Львовский)*. Рассмотрение сочинения Аристотеля «Метафизика». — Матенадаран, рукопись (на арм. яз.).
- Хачатур (Эрзерумский)*. Философия. Венеция, 1711 (на арм. яз.).
- Шаамирян Шаамир*. Западная честолубия. Тифлис, 1913 (на арм. яз.).
- [*Эмин И.*] The life and adventures of Joseph Emin in Armenia, written in english by himself. London, 1792.
- Исследования**
- Адамян А.* Эстетические воззрения средневековой Армении. Период раннего феодализма. Ереван, 1955.
- Аревшатян С. С.* Философские взгляды Григора Татеваци. Ереван, 1957.
- Аревшатян С. С.* Номинализм в средневековой армянской философии. М., 1960.
- Габриэлян Г. Г.* Очерк истории армянский философской мысли. Ереван, 1962.
- Григорян Г. О.* Философские воззрения Ованеса Ерзынкаци. Ереван, 1962.
- Григорьян К. Н.* Из истории русско-армянских культурных связей X—XVIII веков. — Труды ОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953.
- Хачикян Л.* Армянский перевод сочинения Зенона «О природе». — В кн. «Сборник научных материалов Гос. Матенадарана». Ереван, 1949, № 2.
- Хропян Г. Т.* Мировоззрение Анания Широкаци. Ереван, 1964.
- Чалоян В. К.* К вопросу об учении Езника Кохпеци, армянского философа V века. Ереван, 1940.
- Чалоян В. К.* Философия Давида Непобедимого (армянского философа V века). Ереван, 1946.
- Чалоян В. К.* К вопросу о роли восточных народов в истории развития философской мысли. Ереван, 1948.
- Чалоян В. К.* История армянской философии. (Древний и средневековый период). Ереван, 1959.
- Чукасян Б. Л.* Армяно-иранские литературные связи. (V—XVIII вв.). Разыскания. Ереван, 1963 (на арм. яз.).

ГЛАВЫ II, V И XVIII

Источники

- Амилахвари Ал. Д.* Мудрец Востока. — Маобе, 1902, № 2 (на груз. яз.).
- Антология грузинской поэзии. М., 1958.
- Багратиони (Теймураз)*. — В кн.: А. Прангшвили. Очерки по истории психологических знаний в Грузии (XVII—XVIII вв. и нач. XIX в.). Тбилиси, 1959 (на груз. яз.).
- Балавариани*. Мудрость Балавара. Тбилиси, 1962.
- Итал Иоанн*. Сочинения. Греч. текст с вариантами и примечаниями. Тбилиси, 1966.

[Петр (Ивер)]. Житие Петра Ивера. — Православный палестинский сборник, 1896, вып. 47 (на груз. и русск. яз.) и в кн.: *Георгика*. Сведения византийских писателей о Грузии, т. I. Тбилиси, 1936 (на греч. и груз. яз.).

Петрици Иоанн. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. В кн.: *И. Д. Панцхава*. Иоанн Петрици и его мировоззрение. Тбилиси, 1942.

Руставели Шота. Витязь в тигровой шкуре. М., 1953.

Исследования

Бериташвили И. С. Учение о природе в древней Грузии. (IV—XIV вв.). Тбилиси, 1961.

Гамсахурдия С. В. Развитие общественно-исторической мысли Грузии в XIX в. Тбилиси, 1956.

Гогиберидзе М. И. Руставели, Петрици, прелюдии. Тбилиси, 1961.

Данелия С. И. К вопросу о личности псевдо-Дионисия Ареопагита. — Византийский временник, т. VIII. М.—Л., 1956.

История Грузии, т. I. Тбилиси, 1962.

Каландаришвили Г. М. Очерки по истории логики в Грузии. Тбилиси, 1955.

Качарава Ю. М. Вопросы грузинской историографии. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.).

Кекелидзе К. Проф. Э. Хонигман о Петре Ивере и сочинениях Дионисия Ареопагита. — Труды Тбилисского гос. ун-та, т. 63. Тбилиси, 1956.

Нуцубидзе Ш. И. Тайна псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.

Нуцубидзе Ш. И. К происхождению греческого романа «Варлаам и Иосаф». Тбилиси, 1956.

Нуцубидзе Ш. И. Петр Ивер и проблемы ареопагитики. (После Эрнста Хонигмана). Тбилиси, 1957.

Нуцубидзе Ш. И. История грузинской философии. Тбилиси, 1960.

Нуцубидзе Ш. И. Петр Ивер и античное философское наследие. Тбилиси, 1963.

Пайчадзе Г. Г. К истории русско-грузинских взаимоотношений (I четверть XVIII в.). Тбилиси, 1960 (на груз. яз.).

Хидашели Ш. Мировоззрение Георгия Мерчуле. — Труды Ин-та филологии, т. III. Тбилиси, 1951.

Хидашели Ш. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии (IV—XIII вв.), Тбилиси, 1962.

Шепелова Л. Культурные связи Грузии с Россией в X—XVII веках. — Труды ОДРЛ. т. IX. Л., 1953.

ГЛАВЫ III И VI

Источники

Антология азербайджанской поэзии. М., 1960.

Антология киргизской поэзии. М., 1957.

Антология таджикской поэзии. М., 1957.

Антология туркменской поэзии. М., 1957.

Антология узбекской поэзии. М., 1950.

Базманяр. Иерархия существ. Каир, 1911 (на араб. яз.).

Базманяр. Метафизика. Каир, 1911 (на араб. яз.).

Бируни. Избранные произведения в трех томах. Ташкент, 1957—1963.

Вазиф. Сочинения. Баку, 1960 (на азерб. яз.).

Гадали. Ответы на вопросы, предложенные ему. Избавляющий от заблуждения. — В кн.: *С. Н. Григорян*. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960.

Джахид Али Мутамед-Реза. Абу наср аль Фараби о государстве. Душанбе, 1966.

Ибн-Сина (Авиценна). Даниш-Намэ. Книга знания. [Душанбе], 1957..

- Ибн-Сина Абуали.* Канон врачебной науки в пяти томах. Ташкент, 1954—1960.
- Ибн-Сина (Авиценна).* Математические главы «Книги знания» (Даниш-Намэ). Душанбе, 1967.
- Ибн-Туфейль (Абубацер).* Роман о Хайе, сыне Якзана. — В кн. «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М., 1961.
- Мирагаи Ахвади.* Кубок Джемшида. Тегеран, 1961 (на перс. яз.).
- Мудрость Хикара и басни Лукмана.* Пг., 1920.
- Навои.* Избранные произведения. Ташкент, 1951.
- Насими.* Диван. Рукопись в рукописном фонде АН Азерб. ССР.
- Низами.* Шараф-намэ. Тегеран, 1937 (на перс. яз.).
- Низами.* Игбаль-намэ. Баку, 1947 (на перс. яз.).
- Низами.* Искандер-намэ, т. I—II. Баку, 1953.
- Низами.* Лейли и Меджнун. Баку, 1958.
- Низами.* Семь красавиц. Баку, 1959.
- Низами.* Сокровищница тайн. Баку, 1960 (на перс. яз.).
- Низами.* Хосров и Ширин. Баку, 1962; Тегеран, 1956 (на перс. яз.).
- Переписка Бируни с Авиценой.* Ташкент, 1950 (на узб. яз.).
- Рудаки.* Избранное. М., 1958.
- Саади.* Гулистан. М., 1959.
- Сахраварди.* Философия ширакийи. Тегеран, 1952 (на араб. яз.).
- Турды (Фароги).* Избранные произведения. Ташкент, 1957.
- [Туси Насираддин].* Мораль Насири. Бомбей, 1320 хиджри (на перс. яз.).
- [Туси Насираддин].* Три беседы Хаджа Туси. Сборник трактатов. Тегеран, 1956 (на перс. яз.).
- Фараби.* Комментарий к «Введению» Порфирия; О происхождении наук; Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — В кн.: С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960.
- Физули.* Избранное. Баку, 1958.
- Физули.* Восхождение знаний. Баку, 1958 (на араб. яз.).
- Физули.* Сочинения в пяти томах. т. 1—4. Баку, 1958—1961 (на азерб. яз.).
- Фирдоуси.* Шах-намэ, т. I—V. М., 1960—1967.
- Хагани.* Диван. Бомбей, 1809 (на перс. яз.).
- Хагани.* Избранные произведения. Баку, 1959 (на азерб. яз.).
- Хафиз.* Пятьдесят газелей. [Душанбе], 1955.
- Хисрау.* Избранное. [Душанбе], 1954.
- Шабустари.* Достоверная истина в познании творца мира; Зерцало искателей истин; Сокровищница истин. — В рукописном фонде АН Азерб. ССР (на перс. яз.).
- Шабустари.* Книга счастья. Рукопись в Британском музее в Лондоне (на перс. яз.).
- Шабустари.* Цветник тайн. Лондон, 1880 (на перс. яз.).

Исследования

- Алиев Р.* Саади и его «Гулистан». М., 1958.
- Аманканов Х.* Авиценна (Ибн-Сина). Фрунзе, 1956.
- Арасли Г.* Великий азербайджанский поэт Физули. Баку, 1958 (на азерб. яз.).
- Бегдели Гуламгусейн.* Магоммед Гусейн Шахрияр. Баку, 1963 (на азерб. яз.).
- Бергельс Е. Э.* Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.—Л., 1948.
- Богоутдинов А. М.* Очерки по истории таджикской философии [Душанбе], 1961.
- Бразинский И. С.* Рудаки. [Душанбе], 1955.
- Ганиева С. Г.* Алишер Навои. (Жизнь и творчество). Ташкент, 1962 (на узб. яз.).
- Голубев Г. Н.* Улугбек. М., 1960.
- Григорян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. С приложением переводов избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. М., 1960.

- Gruner C. C.* Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna. London, 1930.
- Гусейнов Г.* Азербайджанский философ XI века Абуль Гасан Бахманяр. — Доклады АН Азерб. ССР, т. III, № 5. Баку, 1947.
- Гусейнов Г.* О философском трактате Физули «Матлаул-этикад». — Доклады АН Азерб. ССР, т. III, № 3. Баку, 1947.
- Гусейнов Г.* О социальных воззрениях Низами. — Труды Ин-та философии АН Азерб. ССР, т. I. Баку, 1955.
- Жуковский С. В.* Сношения России с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие. — Труды Об-ва русских ориенталистов, Пг., 1915, № 2.
- Закуев А. К.* Философские воззрения Физули. — Труды Ин-та истории и философии АН Азерб. ССР, т. VIII. Баку, 1955.
- Закуев А. К.* Психология Ибн-Сины. Баку, 1958.
- Закуев А. К.* Философия «Братьев чистоты». Баку, 1961.
- Закуев А. К.* Философия ан-Наз-ама. Баку, 1961.
- Захидов В. Ю.* Великий узбекский поэт и мыслитель Алишер Навои. Ташкент, 1948.
- Захидов В. Ю.* Аль Бируни как мыслитель. — Известия АН СССР, серия истории и философии, т. 6, № 2. М., 1949.
- Ибн-Сина.* Материалы научной сессии АН Узб. ССР, посвящ. 1000-летию юбилею Ибн-Сины. Ташкент, 1953.
- Ибрагимов Джафар.* Культура Азербайджана в XV веке. Баку, 1961.
- Из истории развития общественно-экономической мысли в Узбекистане в XV—XVI вв.* Ташкент, 1960.
- Ирисов А.* Абу Али ибн-Сина. (Авиценна). Ташкент, 1960.
- Казахско-русские отношения в XVI—XVII веках.* Сборник документов и материалов. Алма-Ата, 1961.
- Каримов У. П.* Неизвестное сочинение Ар-Рази «Книга тайны тайн». Ташкент, 1957.
- Касумов М. М.* Материализм Омара Хайяма по его рубайям. — Известия АН Азерб. ССР, № 1. Баку, 1947.
- Климович Л.* Из истории литератур Советского Востока. М., 1959.
- Маковельский А. О.* Nizāmīana. — Труды Ин-та истории и философии АН Азерб. ССР, т. I. Баку, 1945.
- Маковельский А. О.* Философские и общественно-политические взгляды Низами. — Труды Ин-та истории и философии АН Азерб. ССР, т. VIII. Баку, 1955.
- Маковельский А. О.* Авеста. Баку, 1960.
- Мамедов Ш. Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Низами. М., 1959.
- Мамедов Ш. Ф.* Социологические взгляды Низами. — Философские науки, 1960, № 1.
- Мамедов Ш. Ф.* Развитие философской мысли в Азербайджане. М., 1965.
- Мирзо-Заде Х. М.* Рудаки — основоположник персидской и таджикской литературы. М., 1958.
- Морочник С. Б.* Философские взгляды Омара Хайяма. [Душанбе], 1952.
- Муминов И. М.* Выдающиеся мыслители Средней Азии. М., 1966.
- Мустафаев Дж.* Философские и этические воззрения Низами. Баку, 1962.
- Nafisi S.* Avicenna. Teheran, 1954.
- Низами Гянджеви.* (Жизнь и творчество). Баку, 1953.
- Низами Гянджеви.* Избранные труды, т. 1—2. М., 1960—1962.
- Османов М.* Фирдоуси. Жизнь и творчество. М., 1959.
- Османов М. и Алиев Р.* Омар Хайям. М., 1959.
- Попов А. В.* Низами и древняя Русь. У истоков русско-кавказских литературных отношений. — Кавказский сборник, кн. I. Ставрополь, 1949.
- Рзакулизаде С.* Общественно-политические и философские взгляды Хагани Ширвани. Баку, 1962.
- Saliba Djemil.* Etude sur la metaphysique d'Avicenne. Paris, 1926.

- Сеид-заде А. А.* Место учения о четырех элементах в истории философии средневекового Азербайджана. — Доклады АН Азерб. ССР, т. XIII, № 2. Баку, 1957.
- Семенов А. А.* Абу Али ибн-Сина (Авиценна). [Душанбе], 1945.
- Смирнова-Ракитина В.* Авиценна (Абу Али ибн-Сина). М., 1958.

- Турсунбаев А. Б.* Против буржуазной фальсификации истории Казахстана. Алма-Ата, 1963.
- Ульяницкий В. А.* Сношения России с Среднею Азиею и Индиею в XVI—XVII вв. М., 1889.
- Шарафутдинов А.* Алишер Навои. Биографич. очерк. Ташкент, 1948.

ГЛАВА IV

Источники

- [*Александр (Невский)*]. Житие Александра Невского. — В кн.: *В. П. Мансикка.* Житие Александра Невского. СПб., 1913.
- [*Владимир (Мономах)*]. Духовная великого князя Владимира Всеволодовича Мономаха детям своим, названная в летописи Суздальской поученье. СПб., 1793.
- Вопрошение Кириково. — В кн.: *С. Смирнов.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913.
- [*Даниил (Заточник)*]. «Слово». — В кн.: *Н. Н. Зарубин.* «Слово» Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932.
- [*Даниил (Заточник)*]. «Написание». — Труды ОДРЛ, т. X. М.—Л., 1954.
- Девгениево деяние. В кн.: *В. Д. Кузьмина.* Девгениево деяние. (Деяние прежних времен храбрых человек). М., 1962.
- Житие и хождение Даниила русская земля игумена 1106—1108. СПб., 1896.
- Закон Судный людем. (Списки краткой редакции и воспроизведение списков). М., 1961.
- Закон Судный людем. (Пространной и сводной редакции). М., 1961.
- Иларион.* Слово о законе и благодати. — В кн.: *Вс. Срезневский.* Мусин-Пушкинский сборник 1414 года в копии начала XIX-го века. СПб., 1893.
- Илья (Новгородский).* «Почтение». — В кн.: *А. Павлов.* Незданный памятник русского церковного права XII века. СПб., 1890.
- [*Кирилл Туровский*]. — Труды ОДРЛ, т. XII. М.—Л., 1956; т. XIII, 1957; т. XV, 1958.
- Климент (Смолятич).* Послание к иноку Фоме. — В кн.: *Н. Никольский.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892.
- Кормчая. — В кн.: *В. Н. Бенешевич.* Древнеславянская «Кормчая» XIV титулов без истолкований, т. I. СПб., 1906.
- Лука (Жидята).* Поучение. — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук, 1913, т. XVIII, кн. 2.
- [*Никифор*]. Послание Никифора, митрополита Киевского к великому князю Володимиру. — В кн.: «Русские достопамятности», ч. I. М., 1815.
- Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911.
- Повесть временных лет. М.—Л., 1950.
- Повесть об Акире Премудром. — В кн.: *А. Д. Григорьев.* Повесть об Акире Премудром. М., 1913.
- Русская правда, т. 1—3. М.—Л., 1940—1963.
- [*Святослав*]. Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года. Пб., 1880.
- [*Святослав*]. Изборник 1076 года. М., 1965
- Серапион (Владимирский).* Поучения. — В кн.: *Е. В. Петухов.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888.

Словеса святых пророков. Древности. — Труды славянской комиссии импер. Моск. археологич. об-ва, 1907, т. 4, вып. 1.

Слово к невежам. — В кн.: *Н. Гальковский*. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. II. М., 1913.

Слово о погибели Земли Русской. — Памятники древней письменности, 1892, т. 84.

Слово о полку Игореве. М.—Л., 1963.

Слово о том, как не забывать учителей своих. — В кн.: *А. С. Архангельский*. Творения св. отцов о древнерусской письменности, вып. IV. Казань, 1890.

Феодосий (Печерский). Послания и Поучения. — Труды ОДРЛ, т. V. М.—Л., 1947.

Исследования

Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.

Будовиц И. У. Идеиное содержание «Слова о полку Игореве». — Известия АН СССР. Серия истории и философии, 1950, т. VII, № 2.

Будовиц И. У. Памятник ранней дворянской публицистики («Моление» Даниила Заточника). — Труды ОДРЛ, т. VIII. М.—Л., 1951.

Будовиц И. У. «Изборник» Святослава 1076 года и «Почтение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли. — Труды ОДРЛ, т. X. М.—Л., 1954.

Будовиц И. У. Общественно-политическая мысль древней Руси (XI—XIV вв.). М., 1960.

Владимиров П. В. Древняя русская литература киевского периода XI—XIII веков. Киев, 1900.

Воронин Н. Н. Политическая легенда в Киево-Печерском патерике. — Труды ОДРЛ, т. XI. М.—Л., 1955.

Греков В. Д. Киевская Русь. М.—Л., 1944.

Греков В. Д. Культура Киевской Руси. М.—Л., 1944.

Гудзий Н. К. Литература Киевской Руси в истории братских литератур. — В кн. «Русско-украинские литературные связи». М., 1951.

Гудзий Н. К. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы. М., 1958.

Данелия С. И. Мировоззрение автора поэмы «Слово о полку Игореве». — В кн.: *С. И. Данелия*. Статьи о русской литературе. Тбилиси, 1956.

Данилов В. В. «Октавий» Минупия Феликса и «Почтение» Владимира Мономаха. — Труды ОДРЛ, т. V. М.—Л., 1947.

Данилов В. В. К характеристике «Хождения игумена Даниила». — Труды ОДРЛ, т. X. М.—Л., 1954.

Дмитриев Ю. Н. Теория искусства и взгляды на искусство в письменности Древней Руси. — Труды ОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953.

Добролюбов Н. А. О древнеславянском переводе хроники Георгия Амартола. Полн. собр. соч., т. I. М., 1934.

Ивакин И. М. Князь Владимир Мономах и его «Почтение», ч. I. Поучения к детям, письмо к Олегу и отрывки. М., 1901.

Истрин В. М. Толковая Палея и Хроника Георгия Амартола. — Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук, т. XXIX. Л., 1925.

Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918.

Короткая Л. Л. Публицистика XIII—XVI вв. в борьбе с церковно-религиозной идеологией. Минск, 1963.

Левченко И. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956.

Мещерский Н. А. К вопросу об изучении переводной письменности киевского периода. — Ученые записки Карело-Финского пед. ин-та, т. II, вып. I. Петрозаводск, 1956.

Мещерский Н. А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1959.

Миндалев П. Моление Даниила За-

- точника и связанные с ним памятники. Опыт историко-литературного исследования. Казань, 1914.
- Никольский Н. К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892.
- Никольский Н. К.* К вопросу о проповедях Кирилла II, епископа ростовского. — Библиографическая летопись, 1914, № 1.
- Никольский Н. К.* «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании, вып. 1. Л., 1930.
- Орлов А. С.* Переписка Маркса и Энгельса по поводу «Слова о полку Игореве». — В кн.: «Карлу Марксу Академия наук СССР. Памяти Карла Маркса». Сборник статей к 50-летию со дня смерти, 1883—1933. Л., 1933.
- Орлов А. С.* Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII—XVII веков. Л., 1934.
- Орлов А. С.* Владимир Мономах. М.—Л., 1946.
- Перец В. Н.* Сведения об античном мире в древней Руси XI—XIV вв. — Гермес (иллюстрир. научно-попул. вестник античного мира). Пг., 1917, № 13—14 (сентябрь); № 15—16 (октябрь); № 17—18 (ноябрь); № 19—20 (декабрь).
- Перец В. Н.* «Слово о полку Игореве» и древнеславянский перевод библейских книг. — Известия по русскому языку и словесности Академии наук СССР, т. III, кв. I. Л., 1930.
- Петузов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888.
- Погодин М. А.* Нестор. Историко-критическое рассуждение о начале русских летописей. М., 1839.
- Погодин М. А.* Иаков Мних, русский писатель XI века и его сочинения. — Известия АН по Отделению русского языка и словесности, т. I, 1852.
- Попов Андрей.* Историко-литературный обзор древнерусских сочинений против латинян (XI—XV вв.). М., 1875.
- Порфиридов Н. Г.* Древний Новгород. Очерки по истории русской культуры XI—XV вв. М.—Л., 1947.
- Пресняков А. Е.* Лекции по русской истории, т. I. Киевская Русь. М., 1938.
- Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. — Записки историко-филологич. фак-та имп. С.-Петербург. ун-та, ч. CXVI, СПб.
- Приселков М. Д.* Нестор-летописец. Опыт историко-литературной характеристики. Пг., 1923.
- Приселков М. Д.* Русско-византийские отношения в IX—XII вв. — «Вестник древней истории», М., 1939, № 3.
- Протопопов С.* «Поучение» Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху. — Журнал Министерства народного просвещения, 1874, февраль.
- Пыпин А. Н.* История русской литературы, т. I. СПб., 1898.
- Райков Б. Е.* Натуралистическое просвещение в древней Руси. — Ученые записки Ленингр. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена, 1947, т. VII.
- Свенцицкий И. С.* Начала философии в русской литературе XI—XIV вв. — Научно-литературный сборник Галицко-русской матицы, кн. 2 и 3. Львов, 1901.
- Скрипиль М. О.* Легендарно-политические сказания древней Руси. — Доклады и сообщения филологич. фак-та Ленингр. гос. ун-та, вып. 2, 1950.
- Скрипиль М. О.* «Слово Даниила Заточника». — Труды ОДРЛ, т. XI. М.—Л., 1955.
- Соколов Б.* По поводу «Слова о законе и благодати» Илариона. — Известия отделения русского языка и словесности АН, т. XXII, кн. 2, 1917.

Сперанский М. Н. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. М., 1904.

Сухомлинов М. И. О сочинениях Кирилла Туровского. — Сборник отделения русского языка и словесности АН, т. LXXXV, 1908.

Тихомиров М. Н. Борьба русского народа с немецкими интервентами в XII—XV вв. М., 1941.

Тихомиров М. Н. Исторические связи южных и восточных славян в древнейшее время. — Исторический журнал, 1941, № 10—11.

Тихомиров М. Н. Древняя Москва (XII—XV вв.). К 800-летию Москвы. М., 1947.

Тихомиров М. Н. Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII в. — Славянский сборник. М., 1947.

Тихомиров М. Н. Городская письменность в древней Руси XI—

XIII веков. — Труды ОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953.

Тихомиров М. Н. Значение древней Руси в развитии русского, украинского и белорусского народов. — Вопросы истории, 1954, № 6.

Тихомиров М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI—XIII вв. М., 1955.

Успенский Ф. И. Толковая Палей. Казань, 1876.

Успенский Ф. И. Русь и Византия в X веке. Одесса, 1888.

Черепнин Л. В. Русская правда (в краткой редакции) и летопись как источники по истории классовой борьбы. — В кн. «Академику Борису Дмитриевичу Грекову ко дню семидесятилетия». Сборник статей. М., 1952.

Шевырев Степан. История русской словесности, ч. 1—3. СПб., 1887.

ГЛАВА VII

Источники

Голубиная книга. — В кн. «Калики переходные», вып. 2. М., 1861.

Домострой, кн. I—II. М., 1908—1910.

Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.—Л., 1950.

Ераам Ермолай. Благохотящим царем правительница и землемерие. — Летопись занятий Археографич. комиссии за 1923—1925 гг., 1926, вып. 33.

Епифаний (Премудрый). Пахомий (Серб.). — В кн.: *Н. Тихонравов.* Древние «Жития Сергия Радонежского». М., 1892.

Задонщина. — Труды ОДРЛ, т. VI. М.—Л., 1948.

Зиновий (Отенский). Сочинение инок Зиновия. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.

Зиновий (Отенский). Послание многословное. — Чтения в ОИДР, 1880, кн. II.

Иван Грозный. Послания. — В кн.

«Послания Ивана Грозного». М.—Л., 1951.

Иосиф (Волоцкий). Слово кратко в защиту монастырских имуществ. — Чтения в ОИДР, 1902, кн. II, отд. II.

Иосиф (Волоцкий). Просветитель или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1903.

Иосиф (Волоцкий). Послания. — В кн. «Послания Иосифа Волоцкого». М.—Л., 1959.

Казанская история. М.—Л., 1954.

Карпов Федор. Послания к Максиму Греку. — В кн. «Сочинения преподобного Максима Грека», ч. 3. Казань, 1863.

Карпов Федор. Послание митрополиту Даниилу; Послание к старцу Филофею. — Летопись занятий Археографич. комиссии, 1908, вып. 21.

Курбский Андрей. От другие диалектики Иона Спанинбергера о силогизме вытолковано. — В кн.: *К. В. Харламович.* Новая библиографическая находка. Киев, 1900.

- Курбский Андрей*. Сочинения князя Курбского, т. I. Русская историческая библиотека, 1914, т. XXV. [*Максим (Грек)*]. Сочинения подобного Максима Грека, ч. 1—3. Казань, 1859—1863.
- Мерило Праведное. М., 1961.
- Московские соборы на еретиков XVI века, в царствование Ивана Васильевича Грозного. — Чтения в ОИДР, 1847, кн. III, отд. II.
- [*Никитин Афанасий*]. Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1466—1472 гг. М.—Л., 1958.
- [*Нил (Сорский)*]. Нила Сорского предание и устав. — Памятники древней письменности и искусства, 1912, вып. 179.
- Патрикеев Вассиан*. Слово ответно. — В кн.: *Н. А. Казакова*. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960.
- [*Пересветов Иван*]. Сочинения И. Пересветова. М.—Л., 1956.
- Повести о житии Михаила Клопского. М.—Л., 1953.
- Повести о Куликовской битве. М., 1959.
- Сказание о князьях Владимирских. — В кн.: *Р. П. Дмитриева*. Сказание о князьях Владимирских. М.—Л., 1955.
- Стефан (Пермский)*. Поучение. — В кн.: *Н. А. Казакова и Я. С. Лурье*. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.—Л., 1955.
- Судебники XV—XVI веков. М.—Л., 1952.
- Артемий (Троицкий)*. Послания. — Русская историческая библиотека, 1878, т. IV.
- Филофей*. Послания. — В кн.: *В. Малинин*. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.
- Исследования**
- Автократов В. Н.* «Речь Ивана Грозного 1550» как политический памфлет конца XVI века. — Труды ОДРЛ, т. XI. М.—Л., 1955.
- Ангелов, Димитър*. Богомилството в България. София, 1961.
- Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Л., 1938.
- Анисимов В. И.* Максим Грек. Биографический очерк его жизни и деятельности. Пг., 1918 (на обложке дата: 1917 г.).
- Архангельский А. С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в Древней Руси, ч. 1. СПб., 1882.
- Архангельский А. С.* Образование и литература в Московском государстве конца XV—XVII вв. Из лекций по истории русской литературы. Казань. 1898—1901.
- Бахрушин С. В.* Иван Грозный. М., 1954.
- Бахрушин С. В.* «Избранная рада» Ивана Грозного. — Научные труды, т. II, М., 1954.
- Безобразова М. В.* Заметка о Диоптре. — Журнал Министерства народного просвещения, СПб., 1893, ноябрь.
- Белокуров Сергей*. О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898 (на обложке дата: 1899).
- Березов П.* Первопечатник Иван Федоров. М., 1952.
- Бобынин В. В.* Состояние математических знаний в России до XVI века. — Журнал Министерства народного просвещения, СПб., 1884, № 4.
- Боровкова-Майкова М.* Нил Сорский и Паисий Величковский. — В кн.: «Сборник статей, посвященных С. Ф. Платонову». СПб., 1911.
- Будовниц Ф. У.* Русская публицистика XVI века. М.—Л., 1947.
- Буслаев Ф. И.* Для истории русской живописи XVI в. — В кн.: «Сочинения Ф. И. Буслаева», т. II. СПб., 1910.
- Веселовский С. Д.* Духовное завещание Ивана Грозного как исторический источник. — Известия АН СССР. Серия истории и философии, т. IV, № 6, М., 1947.
- Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.—Л., 1955. Жизнь князя Андрея Михайловича Курбского в Литве и на Волыни, т. I—II. Киев, 1849.

- Жордания Г.* Очерки по истории франко-русских отношений конца XVI и первой половины XVII в., ч. 1—2. Тбилиси, 1959.
- Забелин И. Е.* Первое водворение в Москве греко-латинской и общей европейской науки. М., 1887.
- Зимин А. А.* О политической доктрине Иосифа Волоцкого. — Труды ОДРЛ, т. XIII. М.—Л., 1957.
- Зимин А. А.* «Беседа валаамских чудотворцев» как памятник позднего нестяжательства. Труды ОДРЛ, т. XI. М.—Л., 1955.
- Зимин А. А.* «Летописец начала царства» — памятник официальной политической идеологии середины XVI в. — Доклады и сообщения. Ин-та истории, вып. 10. М., 1956.
- Зимин А. А.* Матвей Башкин — вольнодумец XVI века. — Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей, т. 4. М., 1956.
- Зимин А. А.* Общественно-политические взгляды Федора Карпова. — Труды ОДРЛ, т. XII. М.—Л., 1956.
- Зимин А. А. И. С.* Пересветов и русские вольнодумцы XVI в. — Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей, т. III. М., 1956.
- Зимин А. А. И. С.* Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958.
- Зимин А. А.* Реформы Ивана Грозного. Очерки социально-экономической и политической истории России середины XVI в. М., 1960.
- Зубов В. П.* «Физика» Аристотеля в древнерусской книжности. — Известия АН СССР, VII серия. Отделение библиографич. наук, № 8, М., 1934.
- Зубов В. П.* Вопрос о «неделимых» в бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV в. — В кн.: «Историко-математические исследования», вып. III. М.—Л., 1950.
- Казакова Н. А.* Идеология стригольничества — первого еретического движения на Руси. — Труды ОДРЛ, т. XI. М.—Л., 1955.
- Казакова Н. А. и Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVII века. М.—Л., 1955.
- Калугин Ф.* Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полюемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894.
- Клибанов А. И.* Написание о грамоте. (Опыт исследования просветительно-реформационного памятника конца XV—первой половины XVI в.). — Вопросы истории религии и атеизма, т. III. М., 1955.
- Клибанов А. И.* К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности. — Труды ОДРЛ, т. XIII. М.—Л., 1957.
- Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в. М., 1960.
- Клибанов А. И.* Сборник сочинений Ермолая Еразма. — Труды ОДРЛ, т. XVI. М.—Л., 1960.
- Кокоцев П.* К вопросу о «Логике Авиасафа». — Журнал Министерства народного просвещения, новая серия, ч. XXXIX. СПб., 1912, май.
- Колесникова Т. А.* Общественно-политические взгляды Ермолая Еразма. — Труды ОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953.
- Костомаров Н. И.* Великорусские религиозные вольнодумцы в XVI веке. Матвей Башкин и его соучастники. Феодосий Косой. — Собр. соч., т. 1, кн. 1. СПб., 1903.
- Кудрявцев И. М.* «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в. — Труды ОДРЛ, т. VIII. М.—Л., 1951.
- Лазарев В. Н.* Феофан Грек и его школа. М., 1961.
- Лапина Г. Г.* Феодосий Косой — идеолог крестьянства XVI века. — Труды ОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953.
- Лурье Я. С.* Из истории политической борьбы при Иване III. — Ученые записки Ленингр. гос. ун-та, № 80. Серия историч. наук, вып. 10. Л., 1941.

- Лурье Я. С. Первые идеологи московского самодержавия. (София Палеолог и ее противники). — Ученые записки Ленингр. гос. пед. ин-та, т. XXVIII. Л., 1948.
- Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М.—Л., 1960.
- Лурье Я. С. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. — Труды ОДРЛ, т. XVII. М.—Л., 1961.
- Любавский М. Древняя русская история до конца XVI в. М., 1916.
- Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.
- Масленникова Н. Н. Идеологическая борьба в псковской литературе в период образования Русского централизованного государства. — Труды ОДРЛ, т. VIII. М.—Л., 1951.
- «Москва — третий Рим» в политической практике московского правительства XVI века. — Исторические записки, 1945, № 17.
- Неверов С. Л. Логика иудействующих. — Университетские известия, Киев, 1909, № 8.
- Платонов С. Ф. Иван Грозный. (1530—1584). Пг., 1923.
- Попов А. Древнерусские полемические сочинения против протестантов. II. Обличительное описание против учения протестантов по двум спискам XVI и XVII веков. — Чтения в ОИДР 1879, кн. 2.
- Путешествия русских послов XVI—XVII вв. Статейные списки. Тексты. М.—Л., 1954.
- Пыпин А. Н. История русской литературы, т. II. СПб., 1898.
- Радовский М. И. Из истории англо-русских научных связей. М.—Л., 1961.
- Рамм Б. Я. Папство и Русь в X—XV веках. М.—Л., 1959.
- Ржига В. Ф. Литературная деятельность Ермолая Еразма. — Летопись занятий Археографич. комиссии за 1923—1925 годы. вып. XXXIII. Л. 1926.
- Ржига В. Ф. Боярин-западник XVI века (Ф. И. Карпов). — Ученые записки Ин-та истории РАНИОН, т. 4. М., 1929.
- Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист. — Труды ОДРЛ, т. I. Л., 1934.
- Ржига В. Ф. Слово Сафония-рязанца о Куликовской битве. — Доклады и сообщения филологич. фак-та Моск. гос. ун-та, 1946, вып. I.
- Розов Н. Н. Повесть о новгородском белом клобуке. Идеиное содержание, время и место составления. Ученые записки Ленингр. ун-та. Серия филологич. наук, 1954, вып. 20.
- Саккети А. Л. Политическая программа И. С. Пересветова. — Вестник Моск. ун-та. Серия обществ. наук, 1951, вып. I.
- Сильников Ю. Ф. Основные направления русской общественно-политической мысли конца XV—начала XVI в. — Ученые записки Всес. юридич. заочного ин-та, вып. III. М., 1957.
- Смирнов И. И. Иван Грозный. Л., 1944.
- Смирнов И. И. «Беседа Валаамских чудотворцев» и ее место в русской публицистике XVI века. — Исторические записки, 1945, № 15.
- Смирнов И. И. Иван Грозный и боярский «мятеж» 1553 г. — Исторические записки, 1953, № 43.
- Смирнов И. И. Мятеж Андрея Старицкого 1537 г. — Исторические записки, 1955, № 50.
- Смирнов И. И. Очерки политической истории Русского государства 30—50-х годов XVI века. М.—Л., 1958.
- Сперанский М. Н. История древней русской литературы. Московский период. М., 1921.
- Сперанский М. Н. Индия в старой русской письменности. — В кн.: «Сергею Федоровичу Ольденбургу». К пятидесятилетию научно-общественной деятельности.

- 1882—1932. Сборник статей. Л., 1934.
- Стефанович Л.* О Стоглаве. Его происхождение, редакция и состав. СПб., 1909.
- Тихомиров М. Н.* Слово о погребении русской земли. Средневековая Москва в XIV—XV веках. М., 1957.
- Успенский Ф. И.* Философское и богословское движение в XIV в. (Варлаам, Палама и их приверженцы). — Журнал Министерства народного просвещения, 1892, ч. 279, январь, отд. II, февраль.
- Хрущов И. П.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. СПб., 1868.
- Цветаев Дм.* Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. М., 1887.
- Шевырев Степан.* История русской словесности, ч. 3—4. СПб., 1887.

ГЛАВА IX

Источники

- [*Аввакум*]. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.
- [*Аввакум*]. Книга бесед протопопа Аввакума. Пг., 1917.
- Владимиров Иосиф.* Тратат об иконном писании. — В кн.: «Памятники мировой эстетической мысли», т. I. М., 1962.
- Грамота 3-х патриархов. — Известия имп. Археологич. об-ва, 1864, т. V, вып. V.
- Грамота царя Алексея Михайловича 1669 года. — В кн.: «Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографич. экспедициею имп. Академии наук», т. IV, СПб., 1836.
- Денисовы Андрей и Семен.* Поморские ответы. М., 1911.
- Довод вкратце, яко учения и язык еллиногреческой наипаче нужно потребный, нежели латинский язык и учения, и чем пользует славянскому народу. — В кн.: «Прибавления к изданию творений святых отцов», ч. 44, М., 1889.
- Евфросин.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. — Памятники древней письменности, 1895, т. CVIII.
- Истомин Карион.* Слово к люботшателем иконного писания. — Вестник археологии и истории, 1911, вып. XX.
- Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1906.
- Крижанич Юрий.* Грамматическое указание. М., 1859.
- [*Крижанич Юрий*]. Собрание сочинений Юрия Крижанича, вып. I—II. М., 1891—1892.
- Крижанич Юрий.* Политика. М., 1965.
- Материалы для истории раскола за первое время его существования, т. I—IX. М., 1875—1895.
- О девяти музах и семи свободных художествах. — Памятники древней письменности, 1881, т. XXIIa.
- О причинах гибели царств. — Труды ОДРЛ, т. X. М.—Л., 1954.
- [*(Палицын) Авраамий*]. «Сказание» Авраамия Палицына. М.—Л., 1955.
- [*(Палицын) Авраамий*]. Тетради. — Исторический архив, 1951, т. VI.
- Памятники дипломатических сношений России с державами иностранными, т. X. СПб., 1871.
- Памятники древней русской письменности, относящиеся к смутному времени. — Русская историческая библиотека, 1925, т. XIII, вып. I.
- Памятники к истории протестантизма в России, ч. I. М., 1888.
- Памятники первых лет русского старообрядчества. — Летопись занятий археографич. комиссии, 1912, т. XXIX.
- Сильвестр (Медведев).* Оглавление книг, кто их сложил. М., 1846.
- Сильвестр (Медведев).* Известие истинное православным и показан-

- ние светлое о новоправлении книжном и о прочем. М., 1886.
- Сильвестр (Медведев)*. Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве. М., 1894.
- Сильвестр (Медведев)*. Письма Сильвестра Медведева. СПб., 1901.
- Симеон (Полоцкий)*. Избранные сочинения. М.—Л., 1953.
- Смотрицкий Мелетий*. Фринос, т. е. плач восточной церкви. Вильно, 1610 (на польск. яз.).
- Смотрицкий Мелетий*. Грамматика словенская. М., 1644.
- [*Тимофеев Иван*]. Временник Ивана Тимофеева. М.—Л., 1951.
- Ушаков Симон*. Слово к люботщательному иконного писания. — В кн.: «Памятники мировой эстетической мысли», т. I. М., 1962.
- ### Исследования
- Безобразов М. В.* О «Великой науке» Раймунда Луллия в русских рукописях XVII века. — Журнал Министерства народного просвещения, СПб., 1896, февраль, кн. 2.
- Белокуров С. А.* Из духовной жизни московского общества XVII в. М., 1902.
- Бобынин В. В.* Очерки истории развития физико-математических знаний в России. XVII столетие, т. I, вып. 1. М., 1886; т. I, вып. 2. М., 1893.
- Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. СПб., 1900.
- Буслаев Ф. И.* Русская эстетика XVII в. — В кн.: «Сочинения Ф. И. Буслаева». СПб., 1910.
- Вальденберг В. Е.* Государственные идеи Крижанича. СПб., 1914.
- Галкин А.* Академия в Москве в XVII столетии. М., 1913.
- Голохвостов Д. П. и арх. Леонид*. Благовещенский иерей Сильвестр и его писания. — Чтения в ОИДР, 1874, кн. 1.
- Дациук В. Д.* Юрий Крижанич. Очерк политических и исторических взглядов. М., 1946.
- Дружинин В. Г.* Писания русских старообрядцев. Перечень списков, составленный по печатным описаниям рукописных собраний. — Летопись занятий Археографич. комиссии за 1912 г., вып. 25. СПб., 1913.
- Замысловский Е. Е.* Сношения России с Польшей в царствование Федора Алексеевича. [Б. г.], 1888.
- Каптерев Н. Ф.* О греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. — В кн.: «Прибавления к изданию творений святых отцов», ч. 44. М., 1889.
- Кедров С. И.* Авраамий Палицын. М., 1880.
- Ключевский В. О.* Западное влияние и церковный раскол в России XVII в. — «Очерки и речи». Второй сборник статей. Пг., 1918.
- Козловский И. П.* Сильвестр Медведев. Очерки из истории русского просвещения и русской общественной жизни в конце XVII в. Киев, 1894.
- Малышев В. И.* Неизвестные и малоизвестные материалы о протопопе Аввакуме. — Труды ОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953.
- Маркевич А.* Юрий Крижанич и его литературная деятельность. Варшава, 1876.
- Мякотин В. А.* Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность. Пг., 1917.
- Пичета В. И.* Ю. Крижанич. Экономические и политические его взгляды. Извлечение из соч. Ю. Крижанича «Политичные думы». СПб., 1914.
- Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о смутном времени XVII в. как исторический источник. Сочинения, т. II. СПб., 1913.
- Полосин И. И.* Иван Тимофеев — русский мыслитель, историк и дьяк XVII в. — Ученые записки Моск. гос. пед. ин-та, т. X, вып. 2. М., 1949.
- Полосин И. И.* Социально-политическая история России XVI—начала XVII в. Сборник статей. М., 1963.

Прокошина Е. С. Мелетий Смотрицкий. Минск, 1966.

Пузиков В. М. Общественно-политические взгляды Симеона Полоцкого. — Научные труды по философии Белорусского гос. ун-та им. В. И. Ленина, т. II, вып. 2. Минск, 1958.

Сарафанова Н. С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума. — Труды ОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958.

Соколов Н. А. «Философия Раймунда Люллия» и ее автор. — Журнал Министерства народного просвещения, 1907, август.

Сменцовский М. Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и цер-

ковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899.

Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.

Татарский И. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.

Щапов А. П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII века. Сочинения, в трех томах, т. I. СПб., 1906.

ГЛАВЫ X, XI, XII и XIII

Источники

[*Бологов А. Т.*] Памятник протекших времен, или Краткие исторические записки о бывших происшествиях и носившихся в народе слухах. М., 1875.

[*Бологов А. Т.*] Жизнь и приключения Андрея Тимофеевича Бологова, описанные им самим для своих потомков. М.—Л., 1931.

Кантемир Антиох. Сочинения, письма, избранные переводы, т. I—II. СПб., 1867—1868.

Крашенинников С. П. Речь о пользе наук и художеств. — В кн.: «Торжество Академии наук на день тезоименитства императрицы Елисаветы». СПб., 1750.

Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки, с приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М.—Л., 1949.

Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений, т. I—X. М.—Л., 1950—1957.

Посошков И. Т. Завещание отеческое. СПб., 1893.

Посошков И. Т. Зеркало очевидное, вып. I—II. Казань, 1895—1900 (на обложке дата: 1905).

Посошков И. Т. Книга о скудости и богатстве. М., 1951.

Прокопович Феофан. Сочинения. М.—Л., 1961.

Салтыков Ф. Пропозиции. — Памятники древней письменности и искусства, 1892, т. XXXIII.

Сумароков А. П. Полное собрание всех сочинений. М., 1787.

[*Татищев В. Н.*] Лексикон Российский, исторический, географический, политический и гражданский. СПб., 1793.

[*Татищев В. Н.*] Духовная тайна Василия Никитича Татищева. Казань, 1885.

[*Татищев В. Н.*] Разговор о пользе наук и училищ. М., 1887.

[*Татищев В. Н.*] Правда Русская и Судебник государя царя и вел. кн. Иоанна Васильевича. Мышкин, 1899.

[*Татищев В. Н.*] Петра Великого с Татищевым разговор об Академии наук. Пб., 1921.

[*Татищев В. Н.*] История Российская в семи томах. М.—Л., 1964—1966.

Тредиаковский В. К. Практическая (или деятельная) философия. —

В кн.: *Ш. Роллен. Римская история*. СПб., 1763—1766.
Тредиаковский В. К. Сочинения. СПб., 1849.

Исследования

- Азаренко Е. К.* Мироззрение М. В. Ломоносова. Минск, 1959.
Алексеев М. П. Вольтер и русская культура XVIII века. — В кн.: «Вольтер. Статьи и материалы». Л., 1947.
Апаньев Б. Г. Очерки истории русской психологии XVIII—XIX веков. М., 1947.
Барулина Л. Г. Вопросы логики в трудах М. В. Ломоносова. — Ученые записки МГУ, вып. 190. М., 1958.
Беляевский М. Т. М. В. Ломоносов и основание Московского университета. М., 1955.
Беляевский М. Т. М. В. Ломоносов — наш первый университет. М., 1961.
Беляев И. С. Крестьянин-писатель начала XVIII в. И. Т. Посошков. Его жизнь и деятельность. Исторический очерк. М., 1902.
Берков П. Н. История русской журналистики XVIII века. М.—Л., 1952.
Бетяев Я. Д. Социально-политическая и философская мысль России эпохи петровских преобразований. М., 1946.
Благой Д. Д. История русской литературы XVIII века. М., 1955.
Васецкий Г. С. Философские взгляды М. В. Ломоносова. М., 1952.
Васецкий Г. С. М. В. Ломоносов — гениальный русский ученый и мыслитель-материалист. М., 1961.
Васецкий Г. С. Мироззрение М. В. Ломоносова. М., 1961.
Васецкий Г. и Иовчук М. Очерки по истории русского материализма XVIII и XIX вв. М., 1942.
 Восемнадцатый век. Сб. 1—4. М.—Л., 1935—1962.
Галактионов А. А. О месте А. Д. Кантемира в истории русской философии. — Вестник Ленингр. ун-та. Серия экономики, философии и права, № 11, вып. 2. Л., 1955.
Генчев М. Михаил Васильевич Ломоносов. (1711—1765). София, 1960.
Герье В. И. Лейбниц и его век. Отношение Лейбница к России и Петру Великому по неизданным бумагам Лейбница в Ганноверской библиотеке. СПб., 1871.
Глазунов И. Д. М. В. Ломоносов — основоположник русской материалистической философии. (К 250-летию со дня рождения). М., 1961.
Гуковский Г. А. Русская литература XVIII века. Л., 1937.
Зубов В. П. Историография естественных наук в России (XVIII в. — первая половина XIX в.). М., 1956.
Зубов В. П. Русский рукописный учебник по логике середины XVIII в. — Вопросы философии, 1956, № 4.
Иофэ Л. Е. Современники Ломоносова И. К. Кириллов и В. Н. Татищев. М., 1949.
 История Московского университета в 2-х томах, т. 1. 1755—1917. М., 1955.
Карнович Е. Крестьяне и помещики по идеям Ивана Посошкова, русского мыслителя в начале XVIII в. — Современник, 1858, № 10, отд. IV.
Кауфман Я. И. Основные черты естественно-научного материализма М. В. Ломоносова. Харьков, 1947.
Кафенгауз Б. Б. И. Т. Посошков. Жизнь и деятельность. М.—Л., 1951.
Коган Ю. Я. Из истории распространения антихристианских памфлетов Вольтера в России в XVIII веке. — Вопросы истории религии и атеизма, т. 3. М., 1955.
Коган Ю. Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962.
Кузнецов Б. Г. Творческий путь Ломоносова. М., 1961.
Лыцов В. П. М. В. Ломоносов — родоначальник русского просве-

- тельства. 1711—1961. Воропож, 1961.
- Меншуткин Б. И.* Жизнеописание Михаила Васильевича Ломоносова. М.—Л., 1947.
- Морозов А.* Михаил Васильевич Ломоносов, 1711—1765. М., 1955.
- Нечкина М. В.* Вольтер и русское общество. — В кн. «Вольтер. Статьи и материалы». М., 1948.
- Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом, т. 1—2. СПб., 1862.
- Пекарский П. П.* История императорской Академии наук в Петербурге, т. 1—2. СПб., 1870—1873.
- Петров Л. А.* Философские взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира. Иркутск, 1957.
- Петров Л. А.* Социологические взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира. Иркутск, 1958.
- Петров Л. А.* Общественно-политические взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира. — Труды Иркут. гос. ун-та. Серия философии, т. 20, вып. 3. Иркутск, 1959.
- Попов Нил. В. Н.* Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошлого столетия. М., 1861.
- Радовский М. И.* М. В. Ломоносов и Петербургская академия наук. М.—Л., 1961.
- Семевский В. И.* Из истории общественных течений в России в XVIII и первой половине XIX века. — Историческое обозрение, т. 9. СПб., 1897.
- Серков И. З.* Неизданная философская поэма В. Тредиаковского. — Русская литература, 1961, № 1.
- Соловьев Ю. И. и Ушаков Н. Н.* Отражение естественнонаучных трудов М. В. Ломоносова в русской литературе XVIII и XIX вв. (К 250-летию со дня рождения М. В. Ломоносова, 1711—1961). М., 1961.
- Сухомлинов М. И.* История Российской академии, вып. 1—3. СПб., 1874—1876.
- Черняховский Ф. И.* Михайло Васильевич Ломоносов. (К 250-летию со дня рождения. 1711—1961). Архангельск, 1961.
- Юсупова С. М.* Михаил Васильевич Ломоносов. Душанбе, 1962.

ГЛАВЫ VIII И XV

Источники

- Бисси С.* Ответ товарищу философу на вопросы, касающиеся меланхолии, мании и колтуна. Вильнюс, 1772 (на латин. яз.).
- Будный Симон.* Катехизис. Предисловие. Несвиж, 1562 (на белорусск. яз. русск. буквами).
- Верней А. А.* О логике. Вильнюс, 1766 (на латин. яз.).
- Добшевич Б.* Взгляды новых философов. Вильнюс, 1760 (на латин. яз.).
- Добшевич Б.* Лекции по логике. Вильнюс, 1761 (на латин. яз.).
- Зизаний Лаврентий.* Книга, глаголемая по-гречески катихизис, полетовски оглашение, русским же языком нарицается беседословие. Гродно, 1788.
- Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI—начала XIX в. Минск, 1962.
- Карский Матвей.* Курс философии и логики. — Рукопись в Научной библ-ке Вильнюсского гос. ун-та им. В. Капсукаса (на латин. яз.).
- Кмищиз Адам.* Рациональная философия. — Рукопись в Научной библ-ке Вильнюсского гос. ун-та им. В. Капсукаса (на латин. яз.).
- Нарбут К.* Принципы эклектической философии. Домбровицы, 1761 (на латин. яз.).
- Нарбут К.* Логика. Вильнюс, 1769 (на польск. яз.).
- Объем естественной истории. — Рукопись в Научной библ-ке Вильнюсского гос. ун-та им. В. Капсукаса (на латин. яз.).
- Прспект лекций в Вильнюсской

- духовной академии или университета в 1786/87 гг. — Рукопись в Научной библ-ке Вильнюсского гос. ун-та им. В. Капсукаса (на латин. яз.).
- Симеон (Полоцкий)*. — См. в разделе: «Россия. XVII век».
- Скорульский А.* Комментарий философии. Вильнюс, 1755 (на латин. яз.).
- Смотрницкий Мелетий*. — См. в разделе: «Россия. XVII в.»
- Исследования**
- Алексютович М. А.* Скарына, яго дзейнасць і светопогляд. Мінск, 1958.
- Алексютович М. А.* Святло у цемры (З гісторыі свабодамыснаці і агізма у Беларусі). Мінск, 1960.
- Возняк М.* Причинки до студій над писаннями Лаврентія Зизанія. — Записки наукового товариства им. Шевченка, 1908, т. XXXIII, кн. III.
- История литовской литературы, т. 1. Вильнюс, 1957.
- История Литовской ССР, т. 1. Вильнюс, 1957.
- Jurginis J. Kazimieras Lyscinskis* — ateismo praelinikas Lietuvoje. Vilnius, 1957.
- Nowicki A.* Pigé fragmentów 2 dzieła «De non oixistentia Dei» Kazmora Jyszczozynskiego. Eukemer, Przegląd religioznanczy. Warszawa, 2. I, n 1, listopad-grudzien, 1957.
- Плечкайтис Р.* Схоластическая логика в Литве. — Ученые записки высших учебных заведений Литовской ССР. Философия, т. 2, вып. 2. Вильнюс, 1962.
- Плисс В.* Симон Будный и его сектантская и литературная деятельность в Литве и Западной Руси. — Христианское чтение, 1914, сент. — окт.
- Порецкий Я. И.* Симон Будный — передовой белорусский мыслитель XVI века. Минск, 1961.
- Протасевич В. И.* Идейное содержание памятников политической сатиры в Белоруссии в XVII в. — Труды Ин-та философии АН БССР, вып. 1. Минск, 1958.

ГЛАВА XIV

Источники

- Акты, относящиеся к истории Западной России, т. I—V. СПб., 1846—1853.
- [Андрелла Михаил]*. Духовно-полемические сочинения иерея Михаила Оросвиговского Андреллы против католичества и унии. Прага, 1932.
- Архив Юго-Западной России, ч. I—VIII. Киев, 1859—1914.
- [Баранович Лазарь]*. Письма пресвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1665.
- Баранович Лазарь*. Меч духовный. Киев, 1666.
- Баранович Лазарь*. Труды словес проповедных. Киев, 1674.
- Баранович Лазарь*. Знаков пять, ран Христовых пять. Чернигов, 1680.
- Величко Самуил*. Летопись событий в Юго-Западной России в XVII веке, т. I—IV. Киев, 1848—1864.
- Вишневский Иван*. Сочинения. М.—Л., 1955.
- Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах. М., 1953.
- Галаятовский Иоанникий*. Ключ разумения священником законным и свецким належачий. Киев, 1659.
- Галаятовский Иоанникий*. Мессия праведный Иисус Христос. Киев, 1660.
- Галаятовский Иоанникий*. Беседа белоцерковская. Киев, 1663 (на польск. яз.).
- Галаятовский Иоанникий*. Мессия праведный, Иисус Христос, сын божий. Киев, 1887.
- Гизель Иннокентий*. Курс всеобщей философии. — Рукопись в Гос. публ. библ-ке УССР (на латин. яз.).

Гизель Иннокентий. Мир с богом человеку. Киев, 1669.

Грабянка Григорий. Действия презельной и от начала поляков кровавой небывалой брани Богдана Хмельницкого. Киев, 1854.

Конисский Г. Философия, состоящая из четырех частей и соответственно четырьмя способностями включающая логику, метафизику, физику и этику. — Рукопись в Гос. публ. библ-ке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

Конисский Г. Сочинения. СПб., 1835.

Конисский Г. История малой России. М., 1846.

Копыстенский Захария. Палинодия. — Памятники полемической литературы в Западной Руси, кн. 1. СПб., 1876.

Летопись Самовидца по новооткрытым спискам. Киев, 1878.

[*Могила Петр*]. Собственноручные записки Петра Могилы. — Архив Юго-Западной России, т. VII, ч. 1. Киев, 1887.

Памятники, изданные Киевскою комиссией для разбора древних актов, т. I—III. Киев, 1897—1898.

Прокопович Феофан. — См. в разделе: «Россия. XVIII век».

Синописис, или краткое собрание от разных летописцев. Киев, 1674.

Сковорода Григорий. Сочинения в двух томах. Киев, 1961.

Хрестоматия древней украинской литературы. Киев, 1952 (на укр. яз.).

Исследования

Архангельский А. Борьба с католичеством и умственное пробуждение Южной России к концу XVI в. — Киевская старина, Киев, 1886, т. XV, май, июнь.

Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею, ч. I—II. Киев, 1856.

Багалій Д. І. Український мандрований Філософ Гр. Сав. Сковорода. Київ, 1926.

Білич Т. А. Світогляд Г. С. Сковороди. Київ, 1957.

Возняк М. С. Історія української літератури, т. I—II. Львів, 1920—1924.

Возняк М. С. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові. Львів, 1954.

Гаврилов П. Характеристика польских и южнорусских течений последней четверти XVII века в связи с общим направлением тогдашней французской литературы. — Киевская старина, Киев, 1900, т. XIX, апрель, май.

Гесс де-Кальве Густав, Вернет. Г. Сковорода украинский философ. — Украинский вестник, 1816, апрель.

Голубев С. Т. История Киевской духовной академии (период домогилянский). Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники в коллегии исторического исследования, т. I—II, Киев. 1883—1898.

Гординосский Я. «Владимир» Теодана Прокоповича. — Записки наукового товариства ім. Шевченка, т. CXXX, Львів, 1920; т. CXXXI, 1921; т. CXXXII, 1922.

Євдокименко В. Є. Суспільно-політичні погляди і діяльність Лазаря Барановича. — «Наукові записки Інституту філософії АН УРСР», т. IV. Київ, 1959.

Еремин И. П. К истории русско-украинских литературных связей в XVII веке. — Труды ОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953.

Еремин И. П. К истории общественной мысли на Украине второй половины XVII в. — Труды ОДРЛ, т. X. М.—Л., 1954.

Ефименко А. Я. Личность Сковороды как мыслителя. — Вопросы философии и психологии. М., 1894, т. XXV, ноябрь, кн. 5.

Ефименко А. Я. Философ из народа. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя. — Южная Русь, СПб., 1905, т. II.

Житецкий П. Энеида Котляревского и древнейший список ее в связи с обзором малорусской литературы XVIII в. Киев, 1900.

Завитневич В. З. Палинодия Захарии Копыстенского и ее место

- в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883.
- Загайко П. К.* Українські письменники-полемисти кінця XVI — поч. XVII ст. в боротьбі проти Ватикані унії. Київ, 1957.
- Зеленогорский Ф. А.* Философия Г. С. Сковороды украинского философа XVIII столетия. — Вопросы философии и психологии, М., 1894, т. XXIII, кн. 3, май; 1894, т. XXIV, кн. 4, сентябрь.
- З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні. Київ, 1956.
- Історія української літератури в 2-х томах, т. I. Київ, 1954.
- Коляда Г. И.* Памва Берында и его «Лексикон славеноросский». (К 325-летию выхода в свет «Лексикона»). — Ученые записки Гос. пед. ин-та им. Т. Г. Шевченко. Филологич. серия, вып. 3. [Душанбе], 1953.
- Леонтьевский В.* Религиозно-философские воззрения Григория Саввича Сковороды в связи с преподававшимися в Киевской академии курсами философии и в зависимости от них. Киев, 1904.
- Лола А. П.* Культурные связи между русским и украинским народами накануне освободительной войны 1648—1654 гг. — Преподавание истории в школе, 1954, № 2.
- Лола А. П.* Развитие русско-украинских культурных связей после освободительной войны 1648—1654 гг. — Преподавание истории в школе, 1954, № 3.
- Матеріали до вивчення історії української літератури в п'яти томах, т. I. Київ, 1959.
- Медынский Е. Н.* Братские школы Украины и Белоруссии в XVI—XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией. М., 1954.
- Нариси з історії вітчизняної психології XVII—XVIII ст. Київ, 1952.
- Нариси історії філософії на Україні. Київ, 1966.
- Перетц В.* Вірші ером. Климентія Зиновієва, сына, Львів, 1912.
- Перетц В.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII вв. М.—Л., 1962.
- Петров Н. И.* Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Г. С. Сковороды. — Труды Киевской духовной академии, 1902, № 12.
- Петров Н. И.* Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киев, 1911.
- Попов П. М.* Шевченко і Сковорода. — Наукові записки Київськ. державні унів. ім. Т. Г. Шевченка. Зб. филологич. фак., № 1. Київ, 1939.
- Самарин Ю. Ф.* Сочинения, т. V. М., 1880.
- Сумцов Н. Ф.* К истории южнорусской литературы XVII столетия, вып. I—II. Харьков, 1884.
- Сумцов Н. Ф.* О влиянии малорусской схоластической литературы XVII в. на великорусскую раскольническую литературу XVIII в. и об отражении в раскольнической литературе масонства. — Киевская старина, 1895, т. I, декабрь.
- Табачников І. А.* Філософські і суспільно-політичні погляди Г. С. Сковороди. — В кн. «З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні. Київ, 1956.
- Тичина П. Г.* Григорій Сковорода. — Радянське літературознавство, 1940, кн. 5—6.
- Тичина П.* Григорій Сковорода. — Літературний журнал, 1940, № 3, март.
- Тичина П., Попов П., Трахтенберг О.* Збірник доповідей з нагоди 220-річчя народження Г. С. Сковороди (1722—1942). Уфа, 1953.
- Трахтенберг О.* Очерк философии Григория Сковороды. — Под знаменем марксизма, 1944, № 4—5.
- [*Франко І.*] Іван Вишенський і його твори. Написав Іван Франко. Львів, 1895.
- [*Франко І.*] Карпаторуська література XVII—XVIII віків. — Записки наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка. Львів, 1900.

[Франко І./]. Нариси історії українсько-руської літератури. Львів, 1910.

Харламович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века. Казань, 1893.

Шалом Ф. Я. Иван Вишевский и Максим Грек. (Из истории рус-

ско-украинских литературных связей XVI—начала XVII вв.). — Славянская филология. Сборник статей. М., 1958.

Шкуринов П. С. Мировоззрение Г. С. Сковороды. М., 1962.

Эри В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.

ГЛАВА XVI

Источники

Антология латышской поэзии. Рига, 1955.

Антология эстонских народных песен. — Рукопись в Ин-те языка и литературы АН Эст. ССР (на эст. яз.).

Хупель А. В. Краткое наставление. Пылъстаама, 1766 (на эст. яз.).

Исследования

Валескалс П. И. Очерк развития прогрессивной философской и общественно-политической мысли в Латвии. Рига, 1967.

История Эстонской ССР (с древнейших времен до наших дней в трех томах), т. I. Таллин, 1961.

Калынь В. Е. Общественно-политический строй и право феодальной Латвии в XI—XVI веках. Рига, 1962.

ГЛАВА XVII

Источники

Амфилохий (Хотинский). Арифметические элементы естественно представленные и впервые издаваемые. Яссы, 1795 (на молд. яз.).

Амфилохий (Хотинский). Грамматика по изучению физики. — Рукопись в Гос. публ. библ-ке УССР (Киев) (на молд. яз.).

Кантемир Дмитрий. Книга система или состояние мухамедданская религия. СПб., 1722.

Кантемир Дмитрий. Верховный суд или спор мудреца с миром или тяжба души с телом. Бухарест, 1878 (на рум. яз.).

Кантемир Дмитрий. Всеобщая сокращенная логика. — Рукопись в Главном архивном управлении. М., Архив древних актов (на латин. яз.).

Кантемир Дмитрий. Рассуждение о природе монархий. — Рукопись в Библ-ке АН СССР (Ленинград).

Кантемир Дмитрий. Иероглифиче-

ская история. Бухарест, 1883 (на румын. яз.).

Кантемир Дмитрий. Хроника стародавности романо-молдовлахов. Бухарест, 1901 (на рум. яз.).

Кантемир Дмитрий. Метафизика. Бухарест, 1928 (на рум. яз.).

Кантемир Дмитрий. Описание Молдавии. Бухарест, 1942 (на рум. яз.).

Костин М. Сочинения. Бухарест, 1958 (на рум. яз.).

Милеску Николай (Спафарий). Василиологион. — Рукопись в Гос. библ-ке им. Ленина.

Милеску Николай (Спафарий). Книга, глаголемая естествослова. — Рукопись в Гос. библ-ке им. Ленина.

Милеску Николай (Спафарий). Христологион. — Рукопись в Гос. библ-ке им. Ленина.

Милеску Николай (Спафарий). Книга избранная вкратце о девяти мусах и о седмих свободных художествах. — Рукопись в Гос. историч. музее.

Милеску Николай (Спафарий). Книга иероглифийская. — Рукопись в Гос. публ. библ-ке им. Салтыкова-Щедрина.

Милеску Николай (Спафарий). Описание первых части вселенных именуемой Азии в ней же состоит Китайское государство с прочими его города и провинции. Казань, 1910.

Уреке Г. Летописец страны Молдавии. Бухарест, 1958 (на рум. яз.).

Исследования

Bezviconi G. Contributii la istoria relativor romino-ruse (din cele mai vechi timpuri pînă la mijlocul secolului XIX-lea. București, 1962.

Ермуратский В. Н. Общественно-политические взгляды Дмитрия Кантемира. Кишинев, 1957.

Михайловский И. Н. Очерки жизни и службы Николая Спафария в России. Киев, 1895.

ГЛАВА XIX

Источники

История татарии в документах и материалах. М., 1937.

Кабардинский фольклор. М., 1936.

Куз-Курпачь. Башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним Курайчем и переведенная на Русский язык в долине гор Рифейских 1809 года. Казань, 1812.

Курсави Г. Аль-приаде Лил-Ибад. Казань, 1890.

Муслими Х. Теварих Болгария; Фасыл фи баянел-Эбхар. — Рукопись в научной библ-ке Казанского гос. ун-та.

Осетинское народное творчество, т. I—II. Орджоникидзе, 1961 (на осет. яз.).

Песни и сказания о Родине и Пугачеве. М., 1935.

Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. М., 1960.

Исследования

Абаев В. И. Нартский эпос. Дзауджикау, 1945.

Амир Наджиб. XIV йез скачыйре Сайф Сарай ном анын заманы. — Совет әдәбияты, 1957, № 4.

Бернат Мункачи. Удмуртское традиционное народное творчество. Будапешт, 1887 (на венгер. яз.).

Богданов М. Н. Из истории бурятского просвещения. — В кн. Очер-

ки истории бурято-монгольского народа. Верхнеудинск, 1926.

Васин К. К. Из истории развития философской и общественно-политической мысли в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1966.

Верецагин Гр. Вотяки и их произведения устной словесности. — В кн. «Календарь Вятской губернии». Вятка, 1911.

История Бурято-монгольской АССР. Улан-Удэ, 1954.

Коробов С. А. Из прошлого народа мари. Йошкар-Ола, 1957.

Луппов П. Н. Христианство у вотяков. СПб., 1899

Луппов П. Н. К вопросу о происхождении «Повести о стране Вятской». — Записки Удм. НИИ, вып. 12. Ижевск, 1949.

Магницкий В. К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881.

Макаров Д. М. Из истории народа мари. Йошкар-Ола, 1958.

Мерджани Ш. Мустафадел Эхбардж Эхвали Болгар ве, т. I. Казань, 1885.

Никольский Д. П. Башкиры. СПб., 1899.

Никольский Н. В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919.

Очерки по истории Башкирской АССР, т. I, ч. I. Уфа, 1956.

Сбоев В. Исследование об инородцах Казанской губернии [Казань], 1856.

Сироткин М. Я. Очерки дореволюционной чувашской литературы. Чебоксары, 1948.

Усманов А. Рукописи Салавата Юлаева. — Агидель, 1962, № 8.

Четкарев К. А. Марийские предания о родоплеменных бо-

гатырях. Героические образы марийских сказок. — Ученые записки МАРНИИ, т. IV. Йошкар-Ола, 1951.

Эман С. Марийские пословицы и поговорки. Йошкар-Ола, 1960.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аввакум 254—259, 365, 366
Абдаллах 155
Абу-Курра 502
Август 176, 178
Авиценна 157. См. Ибн-Сина
Авогадро А. 334
Авраамий 280
Авраамий Палицын 251, 252, 360, 396
Авраамий Смоленский 91, 498
Авраамий Суздальский 357
Аврамов М. П. 370, 371
Авриль Ф. 534
Авхади Мараган 142, 148
Агапит 206, 499, 500
Агафий Миринийский 63, 64
Агриппа 276
Адамс К. 525
Адашев А. Ф. 186, 188
Адодуров, Василий 308
Адриан 279
Адрианова-Перетц В. П. 173, 359, 497
Аймакинский, Абубекр 486
Айэт 64
Александр Македонский 48, 66, 67, 84, 139, 530
Алексей Михайлович 37, 261, 366, 368, 394, 450, 501, 507, 530
Али из Кумуза 484
Алишан 111
Алмазов И. И. 526
Алтыатус Н. 239
Альберт Великий 466, 471
Альдрованди Улисс 510
Аль-Кинди 130
Альстед И. Г. 276
Ампилахвари А. Д. 473—475
Аммониус-Олимпиодор Младший 52
Амфикрат Афинский 48
Анаксагор 75, 90, 276, 413
Анаксимандр 288
Анаксимен 413
Анания Ширикаци 56—58, 65
Анастасий Синаит 123
Андрелла, Михаил 385
Ангелов Б. С. 495, 497
Аникита Лев 496
Анна Иоанновна 285
Антисфен 55
Аракела Сюнеци 119
Арасли Г. 481
Арвелиус Ф. Г. 442
Арескин Р. В. 312
Аристипп 74
Аристотель 32, 34, 39, 40, 52, 54, 60, 63, 73, 76, 86, 87, 89, 90, 96, 112—115, 119, 121, 122, 125, 126, 128, 130, 132, 134, 137, 144, 146, 150, 152, 159, 161—163, 165, 179, 180, 190, 200, 213, 215, 216, 225, 230, 232, 234, 246, 262, 264, 267, 268, 271, 281, 283, 288, 368, 387—389, 391, 393, 394, 399, 417, 423, 424, 428, 454—456, 463, 471, 477, 478, 486, 498—500, 507, 508, 510, 528
Арнольди 514
Ар-Рази (Разе) 75, 225
Арсен (Икалтоели) Вачесдзе 123
Артавазд Н. 48, 57
Артемий 229
Артемий Троицкий 209, 211, 212, 216, 356, 384
Архангельский А. 499

- Архимед 73
 Арчила 468
 Афанасий II Александрийский 498
 Афанасьев А. 352
 Ахундов М. Ф. 145, 167

 Бабек 72, 73
 Бабур 530
 Багратиони Антон (Теймураз) 470—472, 475
 Байер Г. З. 531
 Байков Ф. И. 533
 Бакур 60, 61
 Банзаров Д. 493
 Баранович Л. 384, 390—393, 505
 Бароний 518
 Барсов А. А. 524
 Баттё 374
 Баумейстер 399, 471
 Бахманяр 73, 129—134
 Башкин М. 34, 183, 204, 205, 211
 Безобразов П. В. 517, 518
 Бейль П. 288, 523
 Бекеш Каспер (Гаспар) 41, 240
 Белинский В. Г. 19, 20, 298, 321, 373, 453
 Берг Л. С. 307
 Белобоцкий А. Х. 39, 275—277, 506
 Белокуров С. А. 223, 498
 Бельский М. 187, 230, 385, 396, 506, 508
 Белютин Э. 371
 Бенешевич В. Н. 92
 Бердяев Н. А. 19, 42
 Бернулли Д. 308, 312, 316
 Бертельс Е. Э. 79
 Бессонов П. А. 196, 269
 Бидлоо Н. 312
 Билярский П. С. 350
 Биньон 516
 Бирон П. 444
 Бируни 73, 153, 154, 168
 Бистами Байзид 79
 Блеу 261
 Блюментрост Л. 307, 312
 Бляндрат Г. 239
 Бобров Е. А. 18, 304
 Богданов Ф. Г. 507
 Богоутдинов А. М. 74, 156, 157, 163, 167, 168
 Бойль Р. 319, 330, 331, 335, 430
 Боима Павел 391
 Боккаччо Д. 230, 510
 Болотников, Иван 38, 252, 359
 Борецкий Иов 385
 Боссюэ Ж. Б. 519

 Бошкович 320
 Бржоска Я. К. 419, 420, 422
 Бржостовский К. 419
 Бруно Дж. 276, 509
 Брюс Я. 307, 310
 Буало, Никола 373, 374
 Будный, Бенеш (Вениамин) 230, 413
 Будный Симон 233, 236—239
 Булавин Кондратий 41
 Булгаков С. Н. 19
 Булев (Люев) Н. 511
 Бургав К. 307, 312
 Бурский А. 414
 Буслаев Ф. И. 220, 222, 362
 Бутурлин 506
 Бэкон Ф. 43, 282, 431, 523, 525, 529

 Вавилов С. И. 327
 Вагиф, Молла Панах 482
 Вальденберг В. Е. 499, 500
 Ван-Гельмонт 456
 Ван-Кейлен 309
 Ванини Л. 420
 Варгентин П. 513
 Василий 501
 Василий Великий 87, 389
 Василий III 174, 175, 206, 213, 511 530
 Василий Острожский 230
 Вассиан 235
 Вассиан Патрикеев (Василий Иванович Патрикеев) 207, 209, 212, 213, 216
 Вассиан, ростовский архиепископ 173
 Вахтанг VI 469, 472
 Введенский А. И. 18, 304
 Вежбецкий Казимир 426
 Везалий Андреас 510
 Величко Самойло (Самуил) 396
 Величковский, Паисий 460
 Вельер Валирий 276
 Венгеров С. А. 19
 Вергилий 509
 Веттерман 223
 Видади, Молла Вели 482
 Викентий 502
 Вильде П. Э. 441
 Вильман Ф. В. 442
 Винклер 399
 Винниус Андрей 527
 Вишенский Иван 385—387, 400
 Вишованый А. 414
 Владимир 500

- Владимир Василькович 85, 91
 Владимир Мономах 94, 103, 353
 Владимир Святославич 36, 94
 Владимиров И. 361—363
 Волан А. 246
 Волков Б. 533
 Волков Г. И. 510
 Волков С. 523
 Вольтер 294, 296, 374, 519—521, 523, 524
 Вольф К. 338
 Вольф Хр. 40, 285, 319, 350, 399, 428, 430, 471, 514
 Вольдоген 414
 Воронцов Р. А. 519
 Воротнеци И. 112—114

 Габашвили Т. 468
 Гавриил (Воскресенский) 18, 304, 410
 Гагара В. Я. 501
 Газали 136, 165, 166, 200
 Гален 65, 73, 76, 155, 222
 Галилей Г. 40, 283, 330, 350, 389, 430
 Галкин А. 262
 Галатовский Иоанникий 39, 392, 393, 502
 Гареджеля Д. 63
 Гасаноглу И. 142
 Гассенди П. 40, 43, 330, 335, 429, 430
 Гваньини 505
 Гвидо де Колонна 509
 Гевелиус Я. 508
 Гегель 15
 Гезка, Петр 236
 Гельвеций 441
 Генкель И. 319
 Геннадий 200, 201, 206, 220
 Георгий Амартол 99, 495, 530
 Георгий Писидийский (Пизид) 353, 500
 Гераклит 73, 86, 111, 413
 Герасимов Дм. 220
 Гердер И. Г. 444
 Герцен А. И. 9, 19, 20
 Герье В. 512, 513
 Гёте, 140
 Гизель 388, 393—395
 Гиппократ 65, 73, 155, 208, 222
 Глябер 507
 Гмелин И. Г. 308, 312, 313, 513, 514
 Гоббс Т. 43, 282, 285, 286, 422, 528, 529
 Годунов Борис 253, 512, 525—527
 Головин М. Е. 308
 Головин Ф. А. 275

 Головкин Г. И. 512
 Голосов 506
 Голубинский Е. 304
 Гомер 96, 216
 Гораций 294, 373, 374
 Горлицкий И. 308
 Горфункель А. Х. 275
 Горький М. 255, 366
 Готан В. 511
 Готшед 514
 Грабянка 396
 Григор Магистр 57, 107, 108, 110, 112
 Григор Нарекаци 110
 Григорий Богослов 495
 Григорий Палама 211, 499
 Григорий Синаит 211, 499
 Григор Татеваци 112, 114—116
 Громбах С. М. 307
 Гроций Г. 285, 529
 Губаза 64
 Гунчен 493
 Гурамашвили Д. 472, 473, 475
 Гурвич Г. 304
 Гус Я. 239
 Гюйгенс Х. 310

 Давид Анахт 468. См. Давид Непобедимый
 Давид Грамматик 56
 Давид Непобедимый 52—56, 65, 112, 114
 Давид Строитель 124
 Давидович Ф. 239
 Д'Аламбер Ж. Л. 522—524
 Дальтон, Джон 336
 Дамадан Мегейский 485, 486
 Дамаскин Иоанн. См. Иоанн Дамаскин
 Даниил, игумен 501
 Даниил Заточник 104, 353, 495
 Даниил Заточенный 104, 105
 Даниил, митрополит 179—181, 206, 207, 213, 356
 Данте А. 488
 Декарт Р. 40, 43, 281, 282, 295, 320, 330, 350, 378, 414, 428—431, 516—518
 Делиль 516
 Демокрит 36, 69, 75, 87, 90, 173, 204, 326, 413, 456
 Демосфен 230, 369
 Дербенди Мухаммед 484
 Дефо Д. 529
 Джавахишвили 120
 Джами А. 77, 168, 169

- Джонс Ричард 525
 Джугаеци Симеон 461—463, 465, 468, 471
 Дидро Дени 460, 521, 523, 524
 Диоген Лаэртский 68
 Диодор 90, 352
 Дион Хризостом 500
 Дионисий 251
 Дмитрий Донской 173
 Дмитрий Ростовский 497
 Дмитрий, царевич 253
 Добролюбов Н. А. 19, 20, 321
 Добшевич Б. 429—431
 Дольгер Фр. 62, 120
 Домановский Ф. 238
 Доментян 494
 Дружинин В. Г. 180
 Дуйчев И. 187
 Дунс Скот 426. См. Скот
 Дыблинский А. 40, 231
 Евгений 60
 Евклид 73, 142
 Еврепид 90
 Евсеев И. Е. 98
 Евфимий 261, 263
 Евфимий Висленъ 198
 Евфимий Ивер 120
 Евфимий Тырновский 499
 Евфросин 203
 Езник Кохбади 33, 48—51
 Егише 50, 51
 Екатерина II 398
 Елизавета 526, 527
 Енакие Милло Матей 460
 Епифаний 256
 Епифаний Премудрый 199
 Ереванци Симеон 466, 467
 Еремин И. П. 99
 Ерынкаци-Плуз Иоанн 33, 57, 117—119
 Ермолай-Еразм 183—185, 356
 Ериштедт В. К. 498
 Еропкин П. М. 371
 Ефрем Мцюре 121—123
 Жданов И. 224
 Жебровский Ф. 241, 242
 Жордания Ф. 123
 Залусский Хр. 423
 Замысловский Е. 451
 Захар 191
 Звягинцева В. 481
 Земцов М. Г. 371
 Зеньковский В. В. 19, 42, 304, 305, 536
 Зизаний Лаврентий 234, 387
 Зизаний Стефан 385
 Зимин А. А. 185, 404, 506
 Зиновий Отенский 204, 205, 207, 208, 226, 235, 357, 384
 Зиновьев Климентий 397
 Змеев Л. Ф. 222
 Зосима 501
 Зосима, митрополит 174, 195, 196, 201, 202
 Зульцер 374
 Иаким 263
 Ибервер-Гейнце 410
 Ибн-Рошд (Аверроэс) 166, 195, 200
 Ибн-Руст 489
 Ибн-Сина (Авиценна) 73, 76, 129, 131, 134, 136, 146, 154—162, 164, 165, 168, 195, 200, 485
 Ибн-Туфейль 166
 Ибн-Фадлан 490
 Иван III 174, 199, 203, 509
 Иван IV Грозный 171, 178, 179, 181, 182, 186, 188, 189, 252, 253, 280, 360, 500, 509, 512, 525, 526
 Игнатий 235
 Иван Федоров 177
 Игнатий Иевлевич 418
 Игнатий Смоленский 501
 Игнатъев Д. 280
 Измайлов Л. 533
 Иконников В. С. 516
 Иларион 37, 93—95, 353, 494
 Имнаишвили И. 61
 Иоанн, экзарх Болгарский 85, 87, 88, 97
 Иоанн Дамаскин 85—88, 122, 189, 220, 221, 353, 471. См. Дамаскин
 Иоанн Майраванци 51, 52
 Иоанн Одзенец 52, 58
 Иоанн VIII Палеолог 174
 Иоанн Петрици 123, 124. См. Петрици
 Иоанн Софист 110—112
 Иоанн Эриугена 123
 Иоасаф 368
 Ионстон Я. 414
 Иосиф 174
 Иосиф Волоцкий 199, 206, 207, 209, 226, 357, 496, 500
 Иосиф Флавий 97, 230, 495
 Ираклий II 473
 Исаак Сирия 211, 499
 Исидор 174

- Истомин Карион 367
 Истрин В. М. 84, 98
 Итал Иоанн 124
- Кадир Али бей 489
 Казакова Н. А. 193, 194, 201—203, 206
 Казановков Д. 486, 487
 Кайтмазашвили Ф. 471
 Каллист 499
 Калугин Ф. 208
 Кальвин Ж. 190
 Кант И. 338
 Кантемир Антиох Дм. 42, 43, 279, 281, 293—298, 301, 303—307, 310, 372, 373, 400, 433, 503, 515, 518, 528
 Кантемир Дмитрий 40, 42, 293, 449, 452—460
 Кантемир Константин 452
 Кампанелла Т. 509
 Кардано Д. 276
 Карл I 528
 Карл XII 519
 Карп 191, 194
 Карпов Ф. И. 37, 179—181, 226
 Карпович Л. 414
 Карский М. 428
 Катырев-Ростовский И. М. 251, 253, 360
 Каухчишвили С. 61, 64
 Квачала И. 509
 Кекелидзе К. С. 61
 Кеплер И. 40, 350, 389, 430
 Кимбарас И. 424, 425
 Киприан 220
 Кирилл Туровский 34, 95, 353, 495, 496, 498
 Клеопатра 48
 Клибанов А. И. 184, 195, 198, 199, 202, 203
 Климент XIV 431
 Климент Смолятич 34, 96, 495, 496
 Ключевский В. О. 260, 525
 Кмициц А. С. 428
 Княжнин 524
 Козьма Индикоплов 97, 221, 501, 530
 Козьма Пресвитор 496
 Коллинз С. 525, 528
 Колтовский С. С. 279
 Колубовский 410
 Колумб 297
 Конисский Г. 400, 432, 433
 Константин 174, 181
 Константин (Кирилл) 84
- Константин Мономах 123
 Кононович-Горбацкий И. 388—390
 Коноплев М. 235
 Конфуций 534
 Коперник Н. 39, 40, 43, 231, 283, 309, 310, 350, 389, 400, 421, 485, 508, 538
 Копиевич И. Ф. 432
 Копинский И. 385
 Копыстенский З. 385
 Коробов И. К. 371
 Коровин С. 308
 Корсаков Д. А. 304
 Косинский 383
 Косов Сильвестр 384
 Косой Михаил 302
 Костин М. 448, 449
 Котб Эддин 487
 Котельников С. К. 308
 Котов Ф. 502
 Крачковский И. Ю. 503
 Крашенинников С. П. 508, 312, 313, 317
 Кривов А. 308
 Крижанич Юрий 37, 40, 269—275, 384, 506
 Кровицкий М. 385
 Кроковский И. 388, 510
 Крюгер С. 425, 426
 Ксенофонт 250, 352
 Кузанский Н. 123
 Кудутлинский М. 484—486
 Кульветис А. 246
 Курбский А. М. 186—190, 226
 Курицын Федор 199, 202, 220, 235
 Курович С. 420, 421
 Курсави Габделнасыр 489
 Кушайри 79
 Кэджори Ф. 142, 143
- Лаврецкий Семен 508
 Лагарп 374
 Лазарь 254, 256, 258
 Ларошфуко Ф. 523
 Ласкарис Иоанн 214
 Лев Исавра 58
 Левенгук А. 307
 Левкипп 69, 352
 Левченко Т. В. 64
 Лей Г. 200
 Лейбниц 307, 310—313, 319, 320, 330, 337, 399, 428, 430, 431, 512—514
 Леклерк 350
 Ленин В. И. 7, 11, 12, 16, 17, 20—22, 29, 30, 37, 38, 255

- Леонардо да Винчи 153, 320
 Леонтьев А. 533
 Летувис М. (Михаил Литвин) 244, 245
 Лещинский Р. 421
 Лигарид Паисий 369
 Лихачев Д. С. 187, 360, 496
 Лихуд Иоаникий 39, 260—262, 279, 511
 Лихуд Софроний 39, 260—262, 279, 511
 Лован Стефан 41, 241, 242
 Локк Дж. 43, 296, 329, 378, 429, 431, 516, 525, 528, 530
 Ломоносов М. В. 41, 43, 286, 294, 296, 306, 308, 314, 315, 318—350, 372, 373, 375—378, 396, 399, 400, 433, 460, 513, 514, 517—520, 521, 524, 528, 531, 538, 539
 Лонгин 374
 Лопатинский Ф. 39, 280—282, 510
 Лосский Н. О. 19, 42, 304
 Лукреций Кар 326, 330
 Луллий Раймунд 39, 276, 509
 Лурье Я. С. 187, 193, 195, 201—203, 206
 Лызлов А. 506
 Лыщинский Казимир 41, 419—423
 Лютер Мартин 190, 384, 497

 Мабьи 441
 Магницкий Л. 308, 309, 318
 Маздак 70, 71
 Майков Л. Н. 366, 367
 Маймонид Моисей (Моисей Египтянин) 200, 225, 503
 Майстер Эггарт 123
 Макарий 501
 Макарий (XV—XVI вв.) 175, 177, 221
 Макарий, антиохийский патриарх 367, 501
 Маковельский А. О. 68, 69
 Максим Грек 179, 180, 207, 209, 214—216, 221, 223, 225, 226, 384, 500, 502, 506, 511
 Максим Исповедник 499
 Максимов И. 302
 Малле Д. 529
 Малыгин С. Г. 308
 Мальбранш Н. 430
 Мани 70
 Манкеев А. И. 506
 Мануций А. 214
 Марк 174
 Маркиан 198
 Маркс К. 15, 17, 21, 22, 27, 30, 36, 71, 72, 102, 104, 141, 171, 197, 311, 523, 529
 Мармонтель 441
 Марр Н. Я. 58
 Матвеев А. 257, 267
 Махмуд 154
 Махмуд Углы 488
 Мевля Колый (Меллагол) 489
 Медведев Сильвестр (Семен) 260, 266—269, 367, 384
 Менандр Мудрый 90, 200, 352
 Меньшиков А. Д. 528
 Мерджани Ш. 487
 Мерчуле Георгий 119, 120
 Метродор Скепсийский 48
 Мефодий 84
 Мещерский Н. А. 97
 Милеску-Спафарий Н. Г. 449—452, 457. См. Спафарий П.
 Миллер 344, 347
 Милюков П. Н. 18, 411
 Мильтон Дж. 518, 525, 526
 Миткович С. 413
 Михаил Омелькович 199
 Михаил Федорович 38, 417, 526
 Михайловский И. Н. 450
 Мобидан 62
 Модржевский А. Ф. 230, 506, 507
 Молев Н. 371
 Монтень 518, 523
 Монтескье 274, 294, 460, 475, 515, 520, 523
 Мопертюи 294
 Мордвинов С. И. 308
 Морозов 269
 Морозова 256, 259
 Мороховский И. 414
 Мочульский М. 197
 Мужиковский А. 414
 Муслими Хисамудин 488
 Мухамедьяр Махмуд углы 488
 Мхитар Гош 111, 112

 Навои Алишер 32, 73, 169, 170
 Наими 149
 Наливайко С. 383
 Нарбут К. 428, 429
 Нартов А. К. 370, 371
 Насими И. 149
 Насифи С. 157
 Наумов Н. 519
 Невесский Ст. 508
 Некрасов Н. А. 493
 Некресели А. 63

- Немесий Эмесский 125
 Нерон 534
 Нерянов И. 254
 Нестор 98—100, 494, 496
 Нечкина М. В. 524
 Низами 33, 37, 73, 135—141, 143, 487
 Никита 191
 Никита Ираклийский 495
 Никитенко А. В. 524
 Никитин Афанасий 176, 384, 530, 531
 Никифор 34, 95, 94, 96, 496
 Никифор Влеммид 500
 Никольский А. 367
 Никольский М. 510
 Никольский Н. В. 492
 Никольский Н. К. 180
 Никон 254, 261, 263, 507
 Нил 192
 Нил Сорский 209—212, 216, 356, 384
 Нюдубидзе Ш. 62, 120
 Ньютон И. 295, 297, 310, 311, 324, 325, 330, 331, 341, 350, 430, 525, 528

 Овидий, 179, 369
 Овчинникова Е. С. 363
 Огарев Н. П. 19
 Ожеховский С. 385
 Оккам В. 388, 424
 Олеарий Адам 492, 493
 Орбелиани С. С. 469, 470, 475
 Ордин-Нащекин А. П. 525, 528
 Орлов А. С. 509
 Ортелиус 230
 Острожский Василий (Константин) 387

 Павел Алеппский 369
 Пагадей Д. И. 410
 Пандхав Т. Д. 125
 Парменид 86, 87
 Пекарский П. П. 286, 294, 315, 345, 368, 506, 516
 Пересветов И. С. 180—183, 185, 226, 497, 502, 506
 Перфильев 533
 Петр I 40, 42, 43, 278—282, 284, 285, 298, 299, 301, 303, 307, 308, 321, 370, 371, 452, 455, 510, 512, 513, 516, 518—521, 528, 533, 541
 Петр Альфонс 502
 Петр Ивер 62, 63, 122
 Петр Испанец 388
 Петр Могила 388
 Петр Мстиславец 177
 Петр Сицилиец 58

 Петрици 125—128, 470, 471. См. Иоанн Петрици
 Петрицкий Себастьян 414. См. Петрици С.
 Петрици С. 507. См. Петрицкий С.
 Петров Н. И. 229
 Петро Нуниец 156
 Пий V 235
 Пикколомини Сильвия 509
 Пико делла Мирандолла-племянник 214
 Писарев Д. И. 9, 10, 20
 Пифагор 54, 90, 138, 268, 286, 287, 509
 Платон 32, 34, 39, 47, 52, 54, 55, 60, 73, 86, 90, 96, 121, 125, 128, 130, 138, 144, 147, 213, 215, 216, 250, 268, 286, 288, 368, 387, 399, 411, 417, 471, 477, 499, 509
 Плеханов Г. В. 19—22, 254, 294, 375
 Плешкович 362
 Плиний 264, 364
 Плиний Младший 369
 Плисс В. 238
 Плутарх 48, 352, 500
 Позняков В. 501
 Полоцкий Симеон (Самуил Петровский-Ситнианович) 40, 257, 260, 263—268, 366, 367, 384, 418, 419, 432, 502
 Попер С. 130
 Попов А. Н. 185, 187, 505
 Поповский Н. Н. 374
 Порфирий 52, 86, 126, 150, 471
 Постников П. В. 279, 307, 503, 510
 Потей И. 235, 414
 Потемкин 515
 Потемкин П. 521, 522
 Потемкин Спиридон 257
 Посошков И. Т. 279, 296, 298—301, 303—306
 Постников П. В. 510, 516
 Прангшвили А. 471, 472
 Прийма Ф. Я. 520
 Прокл Диадох 125, 126, 461
 Прокопович Феофан (Элеазар) 42, 279—285, 294, 298, 301, 303—305, 307, 372, 389, 400, 433, 510, 513, 518, 528
 Протасевич В. И. 417
 Протопопов Андрей (мирополит Афанасий) 178
 Протопопов 506
 Прус 178
 Псевдо-Дионисий Ареопагит 62, 63, 122, 128, 219, 220, 499

- Псёлл Михаил 123, 124, 498
 Птолемей К. 57, 73, 76, 137, 221, 230, 508
 Пугачев Е. И. 398, 489, 490
 Пуфендорф 285, 529
 Пушкин А. С. 322, 376, 432, 519, 523
 Пшиповский С. 414
 Пыпин А. Н. 19, 283
 Пясецкий 505

 Рабле Ф. 518
 Радзивилловский А. 393
 Радищев А. Н. 19, 20, 520
 Радлов Э. А. 18, 304, 411
 Разин С. Т. 38
 Райнов Т. 221, 501, 510
 Ракушка-Романовский, Роман 396
 Рафи Мухаммед 484
 Рей М. 385, 396
 Рейналь 441
 Рекша Ст. 241
 Реомюр 516
 Репнин-Оболенский 505
 Ржига В. Ф. 179, 184, 185
 Рихман Г. В. 315
 Роговский Палладий 279, 510, 511
 Рогоза М. 235
 Ромодановский 267
 Ропалионис С. 246
 Россохин Илларион 533
 Ростовский С. 238
 Росцелин 198
 Ротунд Августин 245
 Ртищев Ф. М. 260, 261, 269
 Рублев Андрей 357
 Рудаки 74
 Ружьеры 235
 Руми Д. 166, 167
 Руми Казы-зада 168
 Румовский С. Я. 308
 Руссо 378, 520—522
 Руставели Шота 32, 33, 127, 128, 467, 470, 473
 Рюйш 307
 Рюрик 85

 Саади 487
 Савва 500
 Савин Никифор 360
 Савонарола 214
 Сает Сараи 487
 Сайяди 488
 Сакулин П. Н. 19
 Салминам А. 250
 Салтыков-Щедрин М. Е. 20

 Самарин Ю. Ф. 284
 Сапога Лев 246, 417
 Сасид Мейхенский 79
 Сатаров Максим 308
 Сафронович Феодосий 396
 Свифт Д. 529
 Святополк Окаянный 102
 Святослав Ярославич 88, 89
 Себастиади, Мхитар 466
 Север 498
 Селивестр 501
 Семенов В. 352
 Семонавичюс К. 413
 Сен-Симон 516
 Сенека 459
 Сервет М. 239
 Серапион Владимирский 105, 355
 Сергей Радонежский 499
 Сигизмунд I 417
 Сигизмунд Август 245
 Сидорова Н. А. 62
 Сильвестр 185, 186, 188
 Симеон 88
 Симеон Новый Богослов 211
 Симеон Сербский 494
 Симон 206
 Симплиций 500
 Скарга П. 233, 386, 414
 Скибинский Г. А. 510
 Скворода Г. С. 399—411
 Скопин-Шуйский М. В. 360
 Скорина Г. Ф. 231—233
 Скорняков-Писарев Г. Г. 308
 Скорульский А. 429
 Скот 388, 517, 528. См. Дунс Скот
 Скуффи Ф. 511
 Славинецкий Епифаний 40, 260, 261, 263, 269, 510, 528
 Словакович М. С. 508
 Смигленкий Мартин 39, 423—425
 Смирнов С. 262, 281
 Смирнов Я. И. 48
 Смолетт Т. 529
 Смотрицкий Герасим 230, 385
 Смотрицкий Мелетий 39, 318, 385, 387, 414—417. На стр. 39 Милетий
 Снелл К. Ф. 445
 Собесский 270
 Соболевский А. И. 200, 223, 224, 230, 250, 369, 495, 496, 507, 508
 Согратлинский М. М. 486
 Соколов И. И. 500
 Соколов Н. А. 275
 Сократ 86, 90, 216, 288
 Софокл 90
 Софоний-рязанец 173

- Социн Л. 239
 Спафарий Н. 450—452, 533, 534.
 См. Милеску-Спафарий Н.
 Сперанский М. Н. 225, 495
 Спиноза Б. 284, 518
 Срезневский И. И. 85
 Стамати Якоб 460
 Старостин А. 478
 Станиславский Г. 425, 426
 Стеллер Г. В. 308, 312, 313
 Стеллецкий Н. 410
 Степанос Львовский 39, 463—465
 Стерн 529
 Стефан 356
 Стефан Пермский, епископ 192—194, 196
 Стрельбицкий Михаил 460
 Стриевич Себастьян 230
 Стрыйковский 396
 Стрюйс 492
 Суарий 517
 Сулами Абу абд ар-Рахман 79
 Сулима 383
 Сумароков А. П. 373, 377—379, 515, 530
 Суханов Арсений 500, 510
 Сухраварди Ш. 485
 Схарий 199
 Талицкий Григорий 280
 Татищев В. Н. 42, 43, 279—281, 284—294, 296—298, 301, 303—307, 314, 315, 506, 518, 528
 Тафтазани 168
 Тверитинов (Дерюшкин) Дм. Е. 279, 302, 303
 Теймураз 468
 Тигран II 48
 Тимофеев Иван 251—253, 360, 396
 Тимур 148
 Тит 98
 Тихо Браге 231
 Тихонравов Н. С. 224, 225, 372
 Тихомиров М. Н. 269
 Ткачев П. Н. 17
 Токмаков Г. 224
 Толстой Л. Н. 20
 Томазий 513
 Тор-Хелле А. 442
 Торрез 235
 Тохтамыш 173
 Транквилион-Ставровецкий К. 384
 Трахтенберг О. В. 195, 196, 198
 Тредиаковский В. К. 373—375, 519, 521, 524, 529
 Тукалевский В. Н. 304
 Туси Насираддин 33, 73, 142, 485
 Тяпинский Василий 229, 233
 Убринский, Магомед 486
 Уваров А. С. 95
 Улугбек 168
 Ундольский В. 267
 Уреке Г. 447, 448
 Утчицкий Филофей 418
 Утыз-Имяни Г. 489
 Ухтомский Д. В. 371
 Ушаков С. Ф. 361, 363—365, 367
 Фалес 32, 87, 157, 204, 413, 456
 Фараби 35, 73, 130, 136, 150—153, 165, 168, 195, 485
 Фартази 64
 Федор 256
 Федор Алексеевич 269, 451
 Федор Иванович (Иоаннович, царь) 360, 526
 Федорович Тарас 383
 Фемистий 60
 Фенелон 519
 Феодосий Косой 34, 185, 190, 204, 205, 207, 216, 235, 384
 Феодосий Печерский 494
 Феодосий Студийский 84
 Фергани 168
 Фехрист М. К. (Ферист) 531
 Филдинг 529
 Физули Мухаммед 73, 475—482
 Филалет Х. 385, 414
 Филарет, патриарх 234, 253
 Филимонов Г. 363
 Филипп Пустынник (Филипп Философ) 217
 Филипович А. 417, 418
 Филофей, монах 174, 175, 179
 Филофей Синаит 499
 Фирдоуси Абуль-Касим 67, 153, 154
 Флетчер 525—527
 Фокс 238
 Фома 96, 384, 496
 Фома Аквинский 388, 424—426, 466
 Фома Кемпийский 276
 Фонтенель Б. 288, 294, 297, 310, 516
 Формей И. Г. 513
 Фотий, митрополит 191, 192, 195
 Франк А. 513
 Франко И. Я. 410
 Фридрих Прусский 513, 514
 Фрик 110

- Хагани Ш. 134, 135
Хайям Омар 164—166
Халладж Мансур 77, 80, 145
Харакани Абу-Хасан 79
Харкаци Д. 52
Хачикян Л. 51
Хворостинин И. А. 251, 253, 356, 360
Херасков М. М. 524
Хидашели Ш. В. 62
Хиджеу 409, 410
Хисам Кятиб 488
Хисрау Абу-Муина Насир 162—164
Хмельницкий Богдан 383, 505
Хованский 254
Хонигман 62
Хорезми 73, 74, 168, 487
Хоренаци Мовсес 47, 56
Хунзахский Н. 486
Хупель А. В. 441, 442
- Цвингли 190
Циперон 187, 369
- Чаадаев П. Я. 19
Чаадаев 506
Чалоян В. К. 467
Ченслор 525
Черкасский П. М. 451
Чернышев 444
Чернышевский Н. Г. 19—21
Чехович М. 235, 239
Чорный И. 235
Чучмарев В. И. 512
- Шабустари Махмуд 32, 142, 144—148
Шакловитый 267
Шаховский 251
Шевченко Т. Г. 402, 410
Шени М. 308, 312
Шекспир 525
- Ширвани Зульфугар 142
Шмурло Е. 520
Шпет Г. Г. 18, 304, 411
Шредер К. 316
Шулятиков В. 11
Штоффлер И. 511
Шувалов А. П. 524
Шувалов П. И. 510, 521
- Эдуард VI 525
Эзоп 352, 369, 498
Эйзен И. Г. 442—444
Эйлер Л. 308, 311, 312, 314, 316, 317, 319, 327, 350, 514, 531
Экгарт Майстер 123
Элиан 500
Эмилиан Франциск 517
Эмпедокл 63, 75, 413
Энгельс Ф. 11, 15, 17, 21, 22, 27, 29, 30, 36, 72, 171, 197, 208, 334, 335
Энукашвили С. 62
Эпиктет 499
Эпикур 90, 284, 288, 378, 399, 408, 413
Эразм Роттердамский 230
Эрн В. 411
Эсхил 90
- Юлаев Салават 489, 490
Юнг А. 441
Юрбевич 238
Юрий Драгобыцкий 509
Юстиниан 64, 356, 357, 499
- Яворский Стефан 280—282, 284, 298, 299, 303, 389, 496, 497, 517
Ягич И. В. 202
Яковенко Б. В. 18
Яннау Г. И. 445
Ярослав Мудрый 83, 99, 100, 321
Ясеви 489
Яхья 77

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции I тома .	5
Предисловие	7

<i>Глава I.</i> Исторические предпосылки и особенности развития философской и социологической мысли народов СССР в период становления и развития феодализма	25

Раздел первый

Философская и социологическая мысль народов СССР в период феодализма (до XVII в.)

<i>Глава II.</i> Армения и Грузия	47
<i>Глава III.</i> Азербайджан и Средняя Азия	66
<i>Глава IV.</i> Русь (IX—XIII вв.)	81
<i>Глава V.</i> Народы Закавказья (X—XV вв.)	107
<i>Глава VI.</i> Народы Средней Азии (X—XV вв.)	150
<i>Глава VII.</i> Русь (XIV—XVI вв.)	171
<i>Глава VIII.</i> Белоруссия и Литва (по XVI в.)	227

Раздел второй

Философская и социологическая мысль феодальной России в XVII — первой половине XVIII в.

<i>Глава IX.</i> Философская и социологическая мысль в XVII в.	249
<i>Глава X.</i> Философские и социологические взгляды идеологов петровских преобразований и их противников	278
<i>Глава XI.</i> Философские идеи в естествознании	307
<i>Глава XII.</i> М. В. Ломоносов	318
<i>Глава XIII.</i> Развитие русской эстетической мысли	351

Раздел третий

Философская и социологическая мысль народов СССР с конца XVI до последней трети XVIII в.

<i>Глава XIV.</i> Украина	383
<i>Глава XV.</i> Белоруссия и Литва	412
<i>Глава XVI.</i> Латвия и Эстония	435
<i>Глава XVII.</i> Молдавия	446
<i>Глава XVIII.</i> Народы Закавказья	461
<i>Глава XIX.</i> Народы Северного Кавказа, Поволжья, Сибири	483
<i>Глава XX.</i> Идеино-философские связи русского народа с народами других стран в эпоху феодализма (X—XVIII вв.)	494
Заключение	535
Библиография	542
Именной указатель	568

История философии в СССР, т. 1

*Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР
и Московским государственным университетом
им. М. В. Ломоносова*

Редактор *Н. И. Кондаков*

Художник *И. А. Седельников*

Технические редакторы *Т. А. Прусакова, А. П. Гусева*

Сдано в набор 5/IX 67. Подписано к печати 16/I 68 г.
Формат 60×90^{1/16}. Усл. печ. л. 36,25 Уч.-изд. л. 36 8.
Тираж 26500. Т-01438. Тип. зак. 538. Бумага № 1.
Цена 2 р. 70 к.

Издательство «Наука». Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

1-я типография издательства «Наука».

Ленинград, В-34, 9 л., 12

ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ В СССР

1



ИЗДАТЕЛЬСТВО СЛОНОВО