**План**

Введение

1. Черты русской философии

2. Специфика русского просветительства

3. Образ человека в философии русского Просвещения

Заключение

Список использованной литературы

# Введение

Просвещение – культурно-историческое течение, время существования которого, захватив конец XVII века, протянулось до начала XIX в., образовав, тем самым «длинный XVIII век». Для идеологии Просвещения характерна глубокая связь с философской мыслью. В эту эпоху «были созданы предпосылки, благодаря которым стала действительностью мысль, что с помощью человеческого разума можно не принимать существование человека таким, как оно сложилось, а планомерно изменять его, превратив в такое, каким оно действительно должно быть, что с помощью человеческого разума можно не принимать существование человека таким, как оно сложилось, а планомерно изменять его, превратив в такое, каким оно действительно должно быть» (К. Ясперс) Понятия «Просвещение» и « Век Разума « часто употребляются как синонимичные[[1]](#footnote-1).

Эпоха Просвещения в России характеризовалась прежде всего общим процессом секуляризации русской культуры, одним из важнейших признаков которого явилось формирование этико-философского сознания, определение предмета этики как философской науки, понятийное структурирование морального сознания.

Внимание мыслителей XVIII века привлечено к проблемам дефиниций, структурирования философского знания и конкретизации предмета моральной философии, поскольку этическая мысль высвобождается из-под влияния богословия и обращается все более и более к изучению человека, повышается интерес к человеку как существу природному и историческому.

В целом философия русского Просвещения была ориентирована на понятийное структурирование знания.

Антифеодальная направленность, антикрепостничество – важный, но отнюдь не единственный признак всякого Просветительства. И его антикрепостническое содержание выражалось не только в форме критики старых и пропаганде новых социально-экономических порядков. Как и всякое Просветительство, русский люмьеризм – не течение в какой-либо одной сфере, общественно-политической, социально-экономической, философской мысли, или в какой-либо одной сфере науки, литературы и искусства. Это – феномен всей национальной культуры. Своим широким, общекультурным характером русское Просветительство отличается как от предшествующих антифеодальных объективно-буржуазных течений русской мысли второй половины XVIII – первой трети XIX в., так и от сосуществовавших с Просветительством буржуазно-либеральных течений мысли[[2]](#footnote-2).

Как и другие просветители, русские просветители ставили своей целью преобразование на антисредневековых, антифеодальных началах всех сфер общественно-политической, социально-экономический, национальной, культурной жизни общества. При всех индивидуальных различиях между передовыми русскими мыслителями 40–60-х годов круга Белинского-Чернышевского – все они составляют единое просветительское общекультурное направление. Они, как никто другой в XIX веке, способствовали развитию современной национальной русской культуры, построенной на новых антисредневековых, антифеодальных началах, национальной культуры, опирающейся на подлинные ценности мировой цивилизации и культуры других народов.

В сфере культуры русское Просветительство по ряду пунктов сходно с либеральным мировоззрением. Общей их чертой была идея всесторонней европеизации России. В вышеуказанных особенностях и состоит самобытность русской философии.

## 1. Черты русской философии

Преобразования Петра Первого придали развитию российского общества особый динамизм. Начало развиваться промышленное производство, наука, образование. Кардинально изменился государственный аппарат. Церковь оказалась под эгидой государства, исчезла ее идейная монополия. В этот период философия постепенно приобретала самостоятельность исследования и освобождалась от богословия, опираясь на деистические представления (Бог творит мир, но он не вмешивается в ход его развития), теорию "двух истин", данные естественных наук.

Большой вклад в решение собственно философских проблем внесли М. Ломоносов и А. Радищев. М. Ломоносов не умозрительно, а экспериментально доказал, что материя имеет атомно-молекулярное строение, что корпускулы (молекулы) находятся в беспрерывном вращательном, колебательном и поступательном движении. А. Радищев дополнил эти выводы сравнением природы с лестницей веществ, где вершиной является мыслящий человек, мозг и нервная система которого составляют материальную основу сознания.

Общим для социально-философских взглядов обоих мыслителей было то, что они носили ярко выраженный просветительско-гуманный характер. Однако взгляды Радищева отличались большим радикализмом. Он считал, что решающее влияние на исторический процесс оказывают природный, политико-юридический и человеческий (деятельность отдельных людей) факторы. Он резко критиковал крепостное право и абсолютизм, выход из которых видел в народной революции.

Самостоятельное творчество в области философии начинается в России, по мнению многих авторов, лишь во второй половине XVIII века[[3]](#footnote-3). Это не значит, что у русского народа до того времени не было философских вопросов. Нет, конечно, они были, но находили свое разрешение в религиозном мировоззрении. Эту связь, а вернее – зависимость от религиозных воззрений, русская философская мысль по-настоящему так и не порвала. Имеется в виду, уточняем, ее идеалистическое направление. Ибо было в ней и материалистическое течение, атеистическое по существу, по определению своему (Чернышевский, Добролюбов, Писарев и др.).

Важно отметить и такое обстоятельство: русская философия вставала на ноги тогда, когда на Западе уже была мощная философская традиция. И это как-то подавляло, сбивало на ученичество. Но, с другой стороны, и помогало, приобщая к уже развитой философии, позволяя пользоваться всеми ее достижениями.

Богата русская философия и другими особенностями. Прежде всего, следует сказать о ее теснейшей связи с художественной литературой. По цензурным и другим "притеснительным" причинам художественная литература на Руси была одной из самых распространенных форм выражения философских проблем. С одной стороны, это хорошо: союз с литературой избавлял философию от абстрактности, наукообразности и оторванности от эмоционально-чувственной стороны жизни человека.

А с другой – и плохо: эстетизм (замена понятий словами; главное – чтобы красиво, хотя и не обязательно жизненно); публицистичность (остроумие, хлесткость, но не глубина, не полнота, не систематичность); увлеченность символами, софийными смыслообразами, поверхностными ассоциативными связями.

К национальным особенностям русской философии относится также ее историософичность, т. е. выдвижение в качестве важнейших исторических и социальных проблем, притом в метафизически-пророческой их размерности. Русская философия не оставляла и не оставляет надежды раскрыть сущность и смысл исторического процесса, предложить грандиозный мироустроительный проект[[4]](#footnote-4).

Важной национальной особенностью русской философии является ее обращенность к судьбам человека, к его разуму, его внутреннему миру. Авторитетно в этом плане заявление Н.А. Бердяева: "...вне -антропологическая и над - антропологическая философия не может быть названа творческой философией... Антропологический путь – единственный путь познания Вселенной"[[5]](#footnote-5). Впрочем, антропологизм русской философии был в основном религиозным, он требовал соотносить всегда человека с Богом, ориентировал на "потусторонние" ценности.

К национальным чертам русской философии следует отнести и идею целостности (цельности) духовной жизни человека, выражающуюся в неотделимости познания от нравственных начал и эмоциональной жизни. "Живое знание", "философия сердца", союз "правды-истины" и "правды-справедливости" – вернейшие знаки такого миропонимания. Русской философии "совершенно чуждо спинозовское "не плакать, не смеяться, а понимать" " (C. Франк). В гносеологическом плане идея цельности духовной жизни человека предопределяла полное доверие философов к интеллектуальной интуиции, к нравственному, эстетическому и, в особенности, мистическому религиозному опыту.

Отсутствие критического иммунитета к религиозному опыту объясняет также увлечение русской философии идеалом христианской любви как связи между людьми в их стремлении к подлинному преображению жизни. Этот идеал нашел оформление в "соборности". Начиная с работ славянофила А.С. Хомякова, данное понятие обозначает сочетание единства и свободы (свободную общественность, свободное равенство) на основе общей любви к Богу и вообще ко всем абсолютным ценностям.

Наконец, еще одна национальная характеристика русской философии – ее космизм. Русский космизм противопоставил антропоцентризму и индивидуализму предшествующей философии понимание человека и природы как единого целого, увы, разрушенного веками их противостояния.

Одна из характерных особенностей русского Просветительства состоит в том, что оно возникло, существовало и функционировало не в такой сравнительно “чистой” форме, как классическое французское Просвещение. Своеобразный, “синкретический” социально-экономический базис русского общества приводил к возникновению в нем синкретических идейно-философских концепций. Черты синкретизма наличествуют и в русском Просветительстве 40–60-х годов XIX в.

Зрелое русское Просветительство оформилось позднее английского, французского и немецкого, уже тогда, когда в Западной Европе функционировали многочисленные развитые разновидности утопического социализма и коммунизма, открыто противостоявшие буржуазному строю и защищавшим его идеологиям, причем утопические социалисты и коммунисты систематически критиковали также и просветителей.

Это обстоятельство не могло не проявиться и в русском Просветительстве, для которого оказалось характерным, в частности, исключительно своеобразное переплетение демократических и социалистических идей. В России не могла не возникнуть ситуация, при которой к древу оформившегося в 40–60-х годах XIX в. русского Просвещения, более или менее соответствовавшего внутренним объективным условиям, под влиянием Западной Европы были привиты некоторые типологические постпросветительские черты[[6]](#footnote-6).

Русский люмьеризм оформился в период, когда в Западной Европе уже существовали развитые диалектические философские концепции, противостоявшие преимущественно механистической методологии всей предшествующей философии XVIII в., в том числе просветительской философии. И это обстоятельство не могло не отразиться специфическим образом на исторических судьбах Просветительства в России, в котором диалектические идеи оказались представленными в гораздо большем объеме, нежели в западноевропейских просветительских концепциях XVIII в.

Одним словом, фиксируя те или иные общие для западноевропейского и русского Просветительства черты, необходимо помнить о синкретизме последнего: рядом с демократическими идеями в нем существовали социалистические, рядом с антифеодальными – антикапиталистические, рядом с механистическими – диалектические и т.д.

## 2. Специфика русского просветительства

В условиях борьбы преимущественно с феодализмом, с крепостничеством русское Просветительство, будучи объективно буржуазным течением, не было, однако, исключительным представителем какого-либо одного сословия, класса, социальной группы, а в первую очередь всей страдающей от феодализма и крепостничества трудящейся массы, особенно наиболее угнетенного крестьянского сословия, что также отделяет его от таких сравнительно близких к нему течений, как дворянский и буржуазный либерализм. Русских просветителей-шестидесятников можно даже квалифицировать как “крестьянских, мужицких демократов” (Чернышевский, Добролюбов), поскольку большинство угнетенного населения в России в эпоху просветителей составляли крестьяне. И эти просветители объективно отстаивали главным образом крестьянские интересы, но в целом они не были “крестьянофилами”.

Как и французское Просвещение, русский “люмьеризм” – идеализированная форма буржуазного общественного сознания; оно, будучи по объективному содержанию буржуазным сознанием, по форме носит надклассовый, общечеловеческий характер. Как и западные предшественники, русские просветители не отдавали себе отчета в причинах и условиях существования своего движения, и поэтому цели просветителей носили утопический, иллюзорный характер: мечтая о “царстве разума”, всеобщего счастья, они не осознавали, что идут к целям совершенно иным, а именно к строю, где господствует буржуазия.

Апелляции тех или иных русских просветителей по каким-то поводам к государям, призывы к “высшим классам”, а не только к народу, к крестьянству – не проявление “грехопадения” отдельных индивидов, а “норма” их просветительского мировоззрения, поскольку просветители стремились представлять не какой-либо один класс, а общечеловеческие интересы.

В отличие от западноевропейских просветительских направлений, русское Просветительство характеризовалось гораздо большей демократичностью, поскольку основной круг приверженцев просветительских идей рекрутировался в России из среды разночинцев, а выходцы из других сословий разделяли социальные взгляды разночинцев.

Для русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. уже не характерны те черты “аристократизма” и “элитарности”, в смысле противопоставления малообразованным, малокультурным слоям общества, которые наличествовали в мировоззрении, скажем, многих французских просветителей, хотя отдельные элементы такого “аристократизма” и “элитарности”, в том числе и по отношению к бескультурным, неграмотным крестьянским массам, у русских просветителей также встречается[[7]](#footnote-7).

Русское Просветительство складывалось параллельно с формированием современной великорусской нации, в процессе перерастания русского этноса в нацию. Русские просветители – главные вдохновители нового национального самосознания своего народа, народа, впервые осознавшего себя в качестве органической части единого человеческого рода. Просветители, выступая за всестороннюю европеизацию России, признавая примат человечества как целого над нацией как частью, воспитывали русский народ в духе “истинного патриотизма”, “национальной идеи”, носившей антифеодальный, антисредневековый характер, а также в духе общечеловеческой солидарности.

“Идея человечества, – писал Белинский, – должна лежать в основе отношений между нациями. Единство человечества состоит в подчинении великой идеи национальной индивидуальности еще более великой идее человечества. Народы начинают сознавать, что они – члены великого семейства человечества, и начинают братски делиться друг с другом духовными сокровищами своей национальности. Каждый успех одного народа быстро усваивается другими народами, и каждый народ заимствует у другого особенно то, что чуждо собственной национальности, отдавая в обмен другим то, что составляет исключительную собственность его исторической жизни и что чуждо исторической жизни других. Теперь только слабые, ограниченные умы могут думать, что успехи человечности вредны успехам национальности и что нужны китайские стены для охранения национальности”[[8]](#footnote-8).

В свою очередь, Н.Г. Чернышевский утверждал: “...Общечеловеческий интерес выше выгод отдельной нации”[[9]](#footnote-9).

Попытки некоторых современных отечественных авторов представить мыслителей круга Белинского и Чернышевского как деятелей, якобы оторванных от национальной почвы, лишены каких-либо серьезных фактических оснований. Русское Просвещение 40–60-х годов XIX в., – эпоха становления современной великорусской нации, – это вместе с тем школа нового, антисредневекового национального сознания русского народа. В том отношении просветители как воспитатели нового национального сознания существенно отличаются от народников, у которых национальный вопрос не играл уже существенной роли.

Особенностью русского Просветительства 40–60-х годов XIX в. является то, что одним из главных объектов их антиметафизической ориентации стали метафизические системы конца XVIII – начала XIX в., являвшиеся продуктом процесса реставрации философской метафизики в процессе общеевропейской реакции на французскую буржуазную революцию и на предшествующую ей просветительскую философию.

Поскольку метафизические системы XVII в. в известном смысле воскресли в немецких метафизических системах конца XVIII – начала XIX в., включая философию Гегеля, философская полемика русских просветителей 40 – 60-х годов против немецкой идеалистической философии представляла собой как бы повторение борьбы просветителей XVIII в. против метафизики XVII в. Критика русскими просветителями консервативной системы Гегеля, падение авторитета гегелевской философии в России с начала 40-х годов и вплоть до 80-х годов XIX в., стремление русских просветителей работать в русле “научного направления” в философии – все это проявления одной и той же “родовой” черты всякой зрелой просветительской философии – ее “антиметафизической” ориентации[[10]](#footnote-10).

Внимание русских просветителей – одних больше к философии Фейербаха, других – к немецкому материализму середины XIX в. объясняется в конечном счете их просветительской ориентированностью против идеалистической метафизики Гегеля, на восстановление традиций “научной философии” французских просветителей XVIII в. В интересе к антропологической философии Фейербаха, а также к немецкому материализму середины XIX в. как бы повторялся поворот просветителей XVIII в. от схоластики и метафизики к научной философии, опирающейся на опытное естествознание.

В 60-е годы в сфере философии одним из направлений деятельности Н.Г. Чернышевского стала критика современного ему русского идеализма в лице Новицкого и Юркевича. Конечно, Новицкий или Юркевич – это не Лейбниц и не Шеллинг, и тем более – не Гегель. Но статьи Чернышевского против Новицкого и Юркевича имеют не менее важное значение для понимания существа его философии, нежели статьи, где он специально разбирает немецкую философию.

Разграничение сферы знания, науки, философии – с одной стороны, и сферы религии, веры, с другой, – одна из необходимейших предпосылок определения объекта исследования, с точки зрения Чернышевского: конкретное, природа и человек выдвигаются в качестве единственного предмета “земного” научного знания и философии. Из сферы “земного знания” полностью исключаются как все то, чем занимается теология, так и вся сфера “трансцендентного”, того “общего”, которым занималась идеалистическая философия, в том числе “трансцендентальная априористическая” философия Шеллинга и Гегеля. “Абсолют” – этот “краеугольный камень” идеалистических систем – является объектом всяческих насмешек главы русских шестидесятников.[[11]](#footnote-11)

В отличие от философов, сторонников “философии общего”, трансцендентальных, идеалистических, априористических систем Чернышевский – сторонник “научного направления в философии”.

В каком же смысле является научной “истинно современная” философия? В противовес концепциям классической философской метафизики, принципиально разводившим философию и науку по предмету и методам разработки, Чернышевский, как и другие просветители, максимально сближал философию и науку. В его представлении “философия, подобно другим наукам, основывается на наблюдении, создается умом”.

Но, как и их предшественники – французские просветители, – русские просветители не ставили перед собой цель достигнуть тех или иных абстрактно-философских и естественнонаучных истин как таковых. Знания о природе, о вещах интересовали их постольку, поскольку их можно было использовать в их учениях об обществе и человеке. Сциентистами русские просветители не были. Антропоцентризм – исходный и главный аксиологический принцип русского Просветительства как всякого зрелого Просветительства[[12]](#footnote-12).

Если мыслитель признает себя сторонником “научной философии”, приверженцем направления, первыми представителями которого были Левкипп, Демокрит, Лукреций Кар и т.д., если он считает возможным разрешение строго научным способом проблем, ранее называвшихся метафизическими, если предметом философского знания выступает у него не только учение о человеке, но и учение о природе, позволительно задаться вопросом о том, насколько правомерно считать философскую концепцию Чернышевского антропоцентрической, насколько правомерно считать его антропологический принцип единственным универсальным принципом, характеризующим основное содержание его философии. Соответственно ставится и вопрос о правомерности отнесения этой философии к типу просветительской философии.

Из дневника Чернышевского мы узнаем, что бывали у него времена, когда он, подобно Фейербаху гегельянского периода, симпатизировал типичной разновидности “философии общего”, субстанционалистской философии Гегеля, верил в слияние с абсолютной субстанцией, из которой это я вышло”. Когда же где-то после 1853 года стали выкристаллизовываться его зрелые философские представления, он напрочь отказался от размышлений типа “я” – слитое с “субстанцией”. Не о понятиях “бытие”, “субстанция”, “объект”, “субъект” в духе метафизических традиционных систем говорит он теперь[[13]](#footnote-13).

Природа и человек, так, как их видят все просветители, – вот теперь исходный пункт философских размышлений Чернышевского, причем опять же, как у всех просветителей, его взгляды на природу навсегда стали производными от его ценностных просветительских установок.

Как у французских просветителей XVIII в., а также Фейербаха, природа включается Чернышевским в предмет философии лишь постольку, поскольку она является базисом человека.

“Как ни возвышенно зрелище небесных тел, как ни восхитительны величественные или очаровательные картины природы, – констатирует Чернышевский, – человек важнее, интереснее всего для человека. Потому, как ни высок интерес, возбуждаемый астрономиею, как ни привлекательны естественные науки, – важнейшею, коренною наукою остается и останется навсегда наука о человеке. Чтобы пуститься в дешевую ученость общих мест, которые хороши тем, что бесспорны, напомним о надписи дельфийского храма: “Познай себя”. Позднее была высказана греческим философом (имеется в виду Протагор) великая мысль, всю мысль, всю истину которой постигли только в последнее время, со времен Канта и особенно в последние десятилетия: “Человек мерило всего”[[14]](#footnote-14).

Конечно, ближайшим предметом наших мыслей должен быть человек, развитый цивилизациею, его нравственные и общественные учреждения, понятия, потребности”. Из этого капитальной важности фрагмента вытекают важные следствия. У всех просветителей не мир сам по себе, не природа как таковая является предметом философии. У Фейербаха философия рассматривает человека (включая и природу как базис человека) как единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая антропологию в универсальную науку.

То же самое можно сказать и о философии Чернышевского, которая выступает как антропоцентрическая уже по основному своему предмету, ибо является, прежде всего, учением о человеке. Центральное положение человека как предмета философии Чернышевский выражает в понятии “антропологический принцип в философии”, являющемся его универсальным философским принципом, пронизывающим все составные части его мировоззрения. И в таком случае антропологический принцип выступает не только как принцип натуралистический.

На самом деле антропологический принцип носит гораздо более всеобъемлющий характер. Учение Чернышевского о человеке – гораздо шире, нежели монистическая концепция психофизической природы человека.

Это, как и у всех философов-просветителей, – учение о человеке во всех аспектах его естественной органической и общественной жизни, о человеке как одновременно природном и общественном существе, со всеми его качествами (физическими, физиологическими, психологическими, умственными, нравственными и т.д.), со всеми потребностями, во всех его связях материального и духовного, политического, социального, экономического, правового, культурного, национального и иного порядка.

Нетрудно заметить типологическое сходство такого антропоцентризма Н.Г.Чернышевского и антропоцентризма французских просветителей XVIII в.

## 3. Образ человека в философии русского Просвещения

Эпоха Просвещения, эпоха XVIII в. оказалась периодом радикального изменения всей русской культуры на основе активного заимствования идей и форм, свойственных культуре Западной Европы. Однако, как это было и при принятии византийского культурного наследства, Россия творчески использовала заимствованные формы, обогащая их оригинальным содержанием.

Это произошло, в частности, в сфере философского мировоззрения, развивавшегося в то время под влиянием идей французского Просвещения[[15]](#footnote-15).

Русская версия просветительской идеологии имела существенно иные акценты, чем французская. Главный принцип здесь оставался тем же – стремление к осознанию всей глубины свободы человека, его достоинства и значения в мире. Однако это стремление вовсе не предполагало представления о простоте и непротиворечивости человеческой сущности и, в особенности, не сопровождалось столь радикальным отрицанием значения религии и религиозной веры в жизни человека и общества. Секуляризация культуры в петровскую эпоху стала основой самого появления философии как самостоятельной сферы духовной культуры, ее отделения от сферы религиозной догматики.

Однако, выйдя из под жесткой опеки церкви, философская мысль в России не дошла до полного разрыва с религией. Ее раскрепощение привело к самостоятельному, свободному отношению к религии как важнейшего элемента духовности. Главной целью философии стало выявление подлинного смысла православного христианства. И хотя очень часто свобода интерпретации догматов приводила к фактическому упразднению религии в ее традиционной форме, все-таки нельзя отрицать, что практически все наиболее оригинальные русские философы были искренне верующими людьми.

Два других важнейших принципа европейского Просвещения – приоритет разума и представление о простоте и естественности законов, определяющих человеческое бытие, – также не столь прямолинейно проводились в русской философии, а часто и просто отвергались. Пожалуй, только в представлении о возможности достижения некоторого идеального состояния человеческого общества, полностью устраняющего недостатки нашего сегодняшнего земного бытия, русская общественная мысль оказалась (в лице некоторых своих представителей) более радикальной, чем общественная мысль Западной Европы. Впрочем и здесь политический утопизм оказывался обычно только вариацией, преломлением радикального религиозного утопизма, в соответствии с которым наше несовершенное земное состояние рассматривалось как основа для грядущего вхождения в царство небесное, как подготовительная эпоха перед грядущим преобразованием всей материальной действительности.

В самых истоках самостоятельной русской философии мы находим мыслителя, у которого все эти особенности идеологии русского Просвещения нашли себе ясное выражение. Главной целью философии Григория Сковороды явилось отыскание подлинного смысла православия и осмысление сути человеческого бытия. Основой его философии стала своеобразная мистическая гносеология, предполагающая дуальность мира, предстающего человеку в познании. В одном срезе наше познание лишь скользит по явлениям, не проникая в их суть, однако в другом – его Сковорода называет познание в Боге – в мистическом познании, связанном с истинной верой, мы схватываем истину о мире[[16]](#footnote-16).

Причем самым важным здесь является то, что мистическое познание мира доступно человеку только через мистическое познание себя самого, только через открытие в себе самом истинного духовной сущности, для характеристики которой Сковорода использует понятие сердца.

Понятие сердца в дальнейшем будет играть большую роль в русской философии, и Сковорода задает характер будущей традиции. Сердце – это именно духовное средоточие человека, объединяющее все его духовные способности; оно не только не сводится к разуму, к рациональности, но даже в определенном смысле противостоит им как целостность, противостоящая частичности и раздробленности.

В своем духовном сердце каждый человек способен обнаружить свое глубокое единство с окружающей природой и с другими людьми; именно это единство всех со всеми и есть Бог. В понимании Бога как мистического единства, охватывающего человека и природу, Сковорода оказывается очень близким к традиции европейского мистицизма (М. Экхарт, Я. Бёме, Дж. Бруно), однако, в одном отношении он существенно расходится с ней.

Это касается оценки человеческой индивидуальности. Сковорода полагает, что индивидуальность человека есть его важнейшее определение, проходящее через все проявления человека и сохраняющееся даже в мистической сфере совпадения всех со всем. В дальнейшем это противоречивое сочетание двух тенденций – тенденции к пониманию истинного состояния человека как состояния единства с другими людьми и с космосом и тенденции к признанию абсолютного значения каждой человеческой индивидуальности – станет одним из главных противоречий, определяющих развитие русской философии.

Будучи тесно связанным с церковью, Сковорода мог сохранить самостоятельность своей творческой мысли, только избегая тех оков, которые накладывал официальный статус преподавателя философии. Этим объясняется его странный образ жизни – скитальчество, скрытность, отсутствие стремления к публикации своих трудов. Однако развивающийся процесс секуляризации культуры привел к тому, что в начале XIX в. философская мысль России полностью освобождается от влияния церкви и внутри нее формируется влиятельное направление близкое к материализму и исповедывающее политический радикализм. Родоначальником этого направления стал Н. Радищев.

Начало XIX в. отмечает переход русской философии от эпохи господствующего влияния идей французского Просвещения к новой эпохе, прошедшей под все возрастающим влиянием европейского романтизма. Особенно выразительны в этом контексте идеи В. Одоевского и П. Чаадаева.

Философские взгляды Одоевского содержат в себе своеобразный синтез некоторых идей Просвещения с идеями, почерпнутыми у западноевропейских и восточных мистиков. К числу первых можно отнести убеждение Одоевского в единстве человека и природы, которое перерастает даже в утверждение о зависимости развития природы от развития человека и его познания. В значительно более радикальной степени, чем его предшественники Одоевский отказывается считать разум центром и основой человеческого бытия[[17]](#footnote-17).

Под непосредственным влиянием натурфилософии Шеллинга он даже приходит к негативной оценке природы как результата деградации духа, как результата разложения духовных сил человека; при этом сам человек понимается как центральное звено мироздания. В центр духовного мира человека Одоевский помещает не разум, а духовную силу инстинктов – инстинктуальную силу, по его выражению, – понимаемую в широком смысле как способность непосредственного проникновения в сущность мира. В этой идее можно видеть предвосхищение понятия интуитивного знания, которая в конце XIX в. станет основой философии жизни А. Бергсона и получит детальную разработку в русском интуитивизме (Н. Лосский, С. Франк).

Анализируя соотношение различных сил человеческой души, Одоевский делает вывод о необходимости их естественного сочетания, единства. В частности, он считает, что по-настоящему плодотворное познание мира должно подразумевать объединение эмпирического и рационального подхода к природе с эстетическим и религиозным отношением к ней. В дальнейшем эта идея, впервые столь ясно сформулированная Одоевским, станет основой философии славянофилов и вообще одной из ключевых идей концепции человека в русской философии.

В связи с указанным требованием к целостности человека Одоевский производит критическое рассмотрение западной культуры и приходит к выводу о том, что она препятствует правильному формированию и развитию духовных сил человека. В этом смысле Одоевский оказывается родоначальником еще одной влиятельной традиции – традиции противопоставления западной культуры, утратившей глубокие духовные (религиозные) ориентиры, и культуры России, в которой эти ориентиры были сохранены.

По сути, такое же противопоставление (хотя и без столь однозначных оценок) проводит П. Чаадаев. Традиционное отнесение его к западникам основано только на нескольких эмоциональных суждениях первого Философического письма, в то время как его глубокие историософские идеи, изложенные в пятом и шестом письмах, свидетельствуют скорее о более привычном для русской философии критическом отношении ко всей западной цивилизации, начиная с эпохи Возрождения. Чаадаев как никто другой в русской философии противопоставляет материальный и духовный прогресс человечества и видит главный недостаток культуры Запада (впрочем, этот же недостаток он находит и у великих культур Востока) в абсолютном подчинении второго первому[[18]](#footnote-18).

Это же самое противостояние Чаадаев находит и в жизни отдельного человека: жизнь духовного существа в целом обнимает собою два мира, из которых только один нам ведом (материальный). Главной задачей человека при этом становится возвышение до духовного мира, в котором укоренена его сущность и откуда происходят все его знания, откуда черпает силу сам разум. Подобно другим русским философам Чаадаев решительно утверждает религиозные корни всякого духовного делания, доступного человеку. Нет такого человеческого знания, которое способно было бы заменить собою знание божественное. Для христианина все движение человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир.

Но укорененность человеческого духа в Боге означает его единство с другими людьми в божественном бытии. Для Чаадаева это единство становится главным определением человеческого бытия. Именно у него возникает представление о едином сверхиндивидуальном, вселенском сознании, охватывающем всех людей и наделяющем их индивидуальные сознания крупицами истины и правды, – идея, оказавшаяся в дальнейшем очень плодотворной в русской философии (особенно подробно она разрабатывалась С. Трубецким). Причастность и подчиненность индивидуального сознания высшему духовному порядку означает, что наше сознание господствует над пространством и временем, как частными формами взаимосвязи индивидуального сознания с ограниченным материальным миром. Что же препятствует нашему осознанию своей безграничности, своей принадлежности к всемирному существу? Чаадаев высказывает идею, которая в целом не слишком характерна для главного направления развития русской философии и которая сближает его мировоззрение с некоторыми религиозно-философскими учениями Востока.

Причину нашего несовершенного эмпирического бытия Чаадаев видит в нашей свободе. Именно произвольная человеческая свобода, свобода поступать наперекор высшей воле является единственным могущественным источником зла и несовершенства в мире. Чаадаев полагает человека центром мироздания, каждое свободное душевное движение которого потрясает мироздание, но в отличие от других он полагает это могущественное влияние негативным, злым, разрушительным. Все это ведет к парадоксальному выводу: все назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным, или безличным[[19]](#footnote-19).

В полном согласии с традициями русской философии Чаадаев не останавливается перед самыми крайними выводами из основополагающих идей своей концепции; его представление о человеке оказывается пронизанным радикальными противоречиями, в которых, впрочем, можно видеть отражение объективных противоречий человеческой сущности. Одно из них порождается его утверждением о радикальной смертности человека (как в материальном, так и в духовном аспекте бытия!), что необходимо, по мнению Чаадаева, для признания абсолютного превосходства Бога над человеком (бессмертный человек стал бы равным Богу). Но это утверждение явно противоречит убеждению в вечности всеобщего разума, приобщение к которому определяет всю духовную жизнь человека.

Индивидуальная свобода человека и его смертность оказываются тесно связанными друг с другом фундаментальными характеристиками человеческого бытия, но их фундаментальность невозможно согласовать с всеобщностью и благостью божественного бытия, в единстве с которым только и может существовать человек. Это противоречие, ясно сформулированное Чаадаевым, останется важнейшей темой русской философии, именно в нем многие русские мыслители будут находить источник всех трагедий, наполняющих жизнь человека и человеческую историю.

русский просвешение мировоззрение космизм

# Заключение

Родоначальником русского Просвещения выступил В.Г.Белинский, ставший на позиции уже достаточно зрелого просветительства во всех частях своего мировоззрения, в том числе в философии, в последний, третий период своей жизни и деятельности, т.е. в 40-е годы XIX ст.

До этого лишь отдельные части его мировоззрения носили просветительский характер, мировоззрение же в целом облекалось в непросветительские, романтические философские формы. В русле становящегося на рубеже 30-40-х годов русского Просвещения развивались также М.А. Бакунин, А.И. Герцен и Н.П. Огарев, идейно-философская эволюция которых проходила – при всей индивидуальной специфике – в формах, аналогичных формам развития мировоззрения Белинского.

Расцвет русского просветительства падает на 60-е годы XIX в. (Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев и их единомышленники). Мировоззрения шестидесятников XIX в. – наиболее зрелые, классические формы Просвещения в России.

В наиболее чистом виде Просветительство 40-60-х годов XIX в. выражено в индивидуальных воззрениях Добролюбова и Писарева; преимущественно “чисто” просветительским является также мировоззрение Чернышевского, хотя в нем наличествует уже солидный постпросветительский, “преднароднический элемент”.

Зародыш народнического мировоззрения, прежде всего, в его учении об общине; постпросветительский, преднароднический элемент в гораздо более значительном объеме, нежели у Чернышевского, наличествует в мировоззрении Герцена (после 1848 г., после “духовного кризиса”) в его “русском социализме” особенно; Бакунин олицетворяет собой такую разновидность русского Просветительства XIX в., в которой просветительское содержание мировоззрения, выявившееся, как и у других русских просветителей, на рубеже 30–40-х годов, стало перерастать в постпросветительскую форму утопического социализма анархистского типа, в той мере, в какой Бакунин отражал западноевропейскую действительность, а также в народничество, поскольку он оставался русским мыслителем[[20]](#footnote-20).

Не все русские просветители 40–60-х годов XIX в., пережившие свою эпоху, перешли в пореформенный период на позиции народничества, подобно Бакунину, Лаврову, Ткачеву, которые стали в 70-х годах главными идеологами революционного народничества. Ни Герцен, ни Огарев, ни Чернышевский, ни Шелгунов, ни Антонович не стали народниками в полном смысле этого слова, сохранив в большей или меньшей степени свои преимущественные связи с просветительским типом мировоззрения, хотя при этом они сделали вперед по пути к народничеству значительные шаги, которые можно квалифицировать как постпросветительство и преднародничество.

Как и всякое Просветительство, русский люмьеризм не представляет собой монолитной, однородной, общепризнанной теоретической системы. В то же время – это не простая механическая сумма индивидуальных мировоззрений, русское Просветительство включает в себя как общие для всех просветителей принципы, так и особенные взгляды, присущие таким ярким индивидуальностям, как В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев, их соратникам и единомышленникам.

# Список использованной литературы

1. Антология русской философии.: В 3-х т./ Учеб. пособие для студентов вузов. – СПб.: Сенсор, 2000.
2. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. Т. 1 – 13. М. – Л., 1953 – 1959.
3. Бессонов Б.Н. История русской философии: единство в многообразии. // Социал.-гуманит. знания. – М., 2003. № 1.
4. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX –XIX в.в. – Л., 1981.
5. Гриненко Г.В. История философии: Учебник. – М.: Юрайт-Издат, 2004. – 688 с.
6. Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. – СПб.: РХГИ, 2001.
7. Ермичев А.А. О философии в России. – СПб., 1998.
8. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч.1. – Л., 1991.
9. История русской философии // Под ред. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина, В.М. Русакова, Ю.К. Саранчина. – Учебник для студентов вузов. – М. – Екатеринбург: Деловая книга; Академический Проект. – 2005, 736 с.
10. История русской философии: Учеб. для вузов. // Редкол.: М.А. Маслин и др. М.: Республика, 2001.
11. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Разум на пути к истине. – М., 2002,
12. Киссель М.А. Просвещение как особая историко-философская эпоха. // Некоторые характеристики философии эпохи Просвещения. - М. ИФАН., 1999.
13. Кувакин В.А. Мыслители России /Избранные лекции по истории русской философии. – М., 2004.
14. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 2000.
15. Пустарнаков В.Ф. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. – М.: 2001.
16. Русская философия второй половины XVIII в. Хрестоматия. – Свердловск, 1990.
17. Сенчихина Ю.Б. История русской философии. Учебно-методич. пособие для студ. ун-тов и гуманит. ф-тов ВУЗов. – М., 2005.
18. Сухов А.Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. – М., 1995.
19. Треушникова С.В., Треушников И.А. Замечания о специфике русской философии.// 4-я Нижегор. сессия молодых ученых: Гуманит. науки. – Н. Новгород, 2000.
20. Хомяков А.С. По поводу статьи И.В. Киреевского "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России" // В кн.: Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. – М.,1995.
21. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинение. Т. 1 – 16. – М., 1939 – 1953.
22. Шкуринов П.С. Философия в России ХVIII века. – М., 1992.
23. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Соч. – М., 1989.
24. Щипанов И.Я. Философия русского Просвещения. – М., 1971.

1. Сухов А.Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. – М., 1995. [↑](#footnote-ref-1)
2. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 2000. [↑](#footnote-ref-2)
3. Русская философия второй половины XVIII в. Хрестоматия. – Свердловск, 1990. [↑](#footnote-ref-3)
4. Антология русской философии: В 3-х т./ Учеб. пособие для студентов вузов. – СПб.: Сенсор, 2000. [↑](#footnote-ref-4)
5. Кувакин В.А. Мыслители России /Избранные лекции по истории русской философии. – М., 2004. [↑](#footnote-ref-5)
6. Хомяков А.С. По поводу статьи И.В. Киреевского "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России" // В кн.: Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. – М.,1995. [↑](#footnote-ref-6)
7. История русской философии // Под ред. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина, В.М. Русакова, Ю.К. Саранчина. – Учебник для студентов вузов. – М. – Екатеринбург: Деловая книга; Академический Проект. – 2005, 736 с. [↑](#footnote-ref-7)
8. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. Т. 1 – 13. М. – Л., 1953 – 1959. [↑](#footnote-ref-8)
9. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинение. Т. 1 – 16. – М., 1939 – 1953. [↑](#footnote-ref-9)
10. Щипанов И.Я. Философия русского Просвещения. – М., 1971. [↑](#footnote-ref-10)
11. Кувакин В.А. Мыслители России /Избранные лекции по истории русской философии. – М., 2004. [↑](#footnote-ref-11)
12. Пустарнаков В.Ф. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. – М.: 2001.

    Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинение. Т. 1 – 16. – М., 1939 – 1953. [↑](#footnote-ref-12)
13. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинение. Т. 1 – 16. – М., 1939 – 1953. [↑](#footnote-ref-13)
14. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинение. Т. 1 – 16. – М., 1939 – 1953. [↑](#footnote-ref-14)
15. Треушникова С.В., Треушников И.А. Замечания о специфике русской философии.// 4-я Нижегор. сессия молодых ученых: Гуманит. науки. – Н. Новгород, 2000. [↑](#footnote-ref-15)
16. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч.1. – Л., 1991. [↑](#footnote-ref-16)
17. Сенчихина Ю.Б. История русской философии. Учебно-методич. пособие для студ. ун-тов и гуманит. ф-тов ВУЗов. – М., 2005. [↑](#footnote-ref-17)
18. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Соч. – М., 1989. [↑](#footnote-ref-18)
19. Бессонов Б.Н. История русской философии: единство в многообразии. // Социал.-гуманит. знания. – М., 2003. № 1. [↑](#footnote-ref-19)
20. Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. – СПб.: РХГИ, 2001. [↑](#footnote-ref-20)