Философская мысль в России в XVIII веке

В Европе, пережившей в XVI веке глубокий религиозный кризис, завершившийся Реформацией и жесточайшими религиозными войнами, крепнул и набирал силу "дух капитализма", получая, по известной характеристике немецкого социолога М. Вебера, мировоззренческое оправдание в религиозно-этической программе протестантизма. Происходило, с одной стороны, как бы растворение религиозных принципов и ценностей в сфере вполне обыденной, мирской жизнедеятельности, а с другой - в качестве антитезы христианскому мировоззрению формировалась идеология, основанная на антропоцентристском гуманизме и обретающем все более радикальные черты просветительском рационализме. Культ разума, преклонение перед наукой, раскрывающей буквально с каждым годом свои поистине фантастические возможности, проповедь свободомыслия и даже "воинствующего атеизма" - все это в сознании образованных слоев европейского общества XVIII века сочеталось с весьма интенсивным и глубоким увлечением мистицизмом, модой на оккультизм в его древних и новейших формах.

Приближаясь к западной цивилизации, петровская Россия должна была воспринять и весь идеологический мир Европы: стремительно и часто хаотически меняющийся, чреватый духовными и социальными потрясениями, во многих отношениях уже достаточно чуждый духовному миру европейского средневековья и тем более Московской Руси. Конечно, и для России XVIII столетие стало веком секуляризации. И даже в большей степени, чем для Запада, где соответствующие тенденции начинались гораздо раньше - в эпоху Возрождения. Под непосредственным влиянием западной идеологии происходило в XVIII веке формирование светской российской философии. Впрочем, как уже отмечалось, серьезное влияние западноевропейской традиции имело место и в предшествующие столетия. Ведь не о Петре 1, а об Иване III сказал Н. М. Карамзин: "Раздрал завесу между Европою и нами". В XVII веке - столетии смуты и раскола - культурные связи с Западом носили постоянный характер. Особое значение западное культурное влияние приобрело в середине века, после присоединения Украины. Киев в тот период был средоточием православной богословской и философской мысли. Среди видных ученых, преподавателей Киево-Могилянской академии, были ее основатель, крупнейший украинский просветитель и церковный деятель Петр Могила, Захарий Копыстенский, Тарасий Земка и другие. Не случайно выдающийся украинский мыслитель XVIII века Г. С. Сковорода, которого нередко называют первым русским философом, учился в Киево-Могилянской академии. И не только он, но и знаменитый православный старец Паисий Величковский. Преподавал в Киевской академии и Феофан Прокопович - известнейший церковный деятель эпохи петровских реформ.

В творчестве Григория Саввича Сковороды (1722-1794) трудно обнаружить какие-либо серьезные связи с происходившими в России грандиозными социальными преобразованиями. В его трудах продолжалась традиция отечественной мысли XVII века, задолго до реформы Петра I испытавшей влияние различных направлений западноевропейской философии. Сын простого казака, Сковорода учился в Киевской академии, много путешествовал (побывал в Польше, Венгрии, Австрии, Италии, Германии), овладел несколькими языками (в том числе греческим и древнееврейским), знал как древнюю, так и новоевропейскую философию. Большая часть жизни философа прошла в странничестве. Странствуя, он пишет свои философские и поэтические произведения. Широко известна эпитафия на могиле мыслителя-странника, написанная им самим: "Мир ловил меня, но не поймал".

В. В. Зеньковский в своей "Истории русской философии" писал о религиозном чувстве отчуждения от мира как важнейшем в мироощущении Сковороды. Речь шла о мистическом переживании двойственности мирового бытия и об отчуждении именно от того, что воспринималось религиозным мыслителем как внешняя, "суетная", небытийственная сторона жизни. Этим "миром" Сковорода и не желал быть "пойманным". В то же время ему было присуще переживание реальности иного, высшего уровня бытия, к познанию которого, по его убеждению, человек может и должен стремиться: "Если хочешь что-либо узнать в истине, усмотри сначала во плоти, то есть в наружности, и увидишь в ней следы Божии, обличающие безвестную и тайную премудрость". К познанию "следов Божиих" в мире можно прийти, только храня верность древнему философскому завету: познай самого себя. "Не измерив себя прежде всего, - писал мыслитель, - какую пользу извлечешь из знания меры в прочих существах?" В обосновании исключительного значения философского размышления Сковорода не останавливался и перед отождествлением процесса самопознания с богопознанием: "Познать себя и уразуметь Бога - один труд". Антропоцентризм религиозной философии украинского мыслителя в первую очередь сближает его с идейным миром новоевропейской философии.

В антропологии Сковороды присутствуют мотивы, характерные для средневековой отечественной мысли. Это, в частности, относится к его учению о сердце как средоточии духовного и телесного бытия человека. Влияние платонизма проявляется в обосновании им роли эроса в эстетических переживаниях человека и в том, что сама любовь предполагает определенное "сродство" с ее предметом - изначальную, метафизическую предрасположенность сердца. В учении о "таящемся в человеке Духе Божием", о том, что каждый человек в своем земном существовании есть лишь "сон и тень истинного человека", Сковорода близок к построениям европейских мистиков, в частности к И. Экхарту (кон. XIII - нач. XIV века) с его учением о "сокровенной глубине" в Боге и человеке. Присутствуют у мыслителя и мистико-пантеистические мотивы: "Бог всю тварь проницает и содержит... Бог есть основание и вечный план нашей плоти... Тайная пружина всему..." и т.п. Антропоцентризм метафизики Сковороды самым непосредственным образом связан с пантеизмом. В данном случае можно сказать, что его философский путь во многом совпадал с развитием европейской мысли XVI-XVII веков. Совпадение антропоцентристских и пантеистических установок мы можем наблюдать и в натурфилософском пантеизме (Дж. Бруно, Ф. Патрици, Дж. Кардано и другие), и в мистическом пантеизме Я. Бёме, С. Франка, Ангелуса Силезиуса. Конечно, Сковороде ближе вторая, мистическая традиция, хотя элементы пантеизма натуралистического типа в его мировоззрении также присутствуют вполне отчетливо.

Н. О. Лосский в книге "История русской философии" определил Сковороду как преимущественно христианского моралиста. Этические идеи действительно занимали существенное место в учении мыслителя. Но они определяются общим характером его метафизического мировосприятия. "О, Отче мой! Трудно вырвать сердце из клейкой стихийности мира!" - восклицает он уже в конце жизни. Тенденция мироотрицания в немонашеском мистицизме нередко проявлялась с исключительным драматизмом. Нечто подобное пережил и Сковорода. В его понимании этическая задача человека состоит в том, чтобы осознать и обрести мистическое начало в себе и в этом смысле стать наконец самим собой. Но превращению эмпирического субъекта в "истинного человека" препятствует воля, влекущая личность в мир борьбы и страданий. "Всяк обоживший свою волю враг есть Божией воле, не может войти в Царствие Божие", - провозглашает Сковорода. Мотив "безвольности" в самых разнообразных вариантах характерен для мистических традиций как Запада, так и Востока. Присутствует он и в творчестве Сковороды: отчасти как результат определенных идейных влияний, но в гораздо большей мере как отражение личного духовного опыта, опыта постоянной и мучительно борьбы с "клейкой стихийностью мира", с "эмпирическим человеком" в себе самом. В конце жизни Сковорода, как и многие мистики до него, склонялся к тому, чтобы признать эмпирическую действительность уже непосредственным воплощением зла. Уходя в мистических прозрениях из этого мира в "мир первородный", человек тем самым оказывается и "по ту сторону добра и зла". Зеньковский считал, что "в лице Сковороды мы стоим перед бесспорным фактом внутрицерковной секуляризации мысли". В целом с этим выводом можно согласиться. Причем религиозно-философское творчество украинского мыслителя связано с тем процессом секуляризации отечественной духовной культуры, который начался задолго до петровских преобразований.

Однако судить по взглядам Сквовороды о процессах, происходивших в XVIII веке в церковном сознании, достаточно сложно. Он никогда не был церковным деятелем, и его идеи не могли оказать сколько-нибудь существенного влияния на жизнь церкви. Другое дело Феофан Прокопович (1681-1736) - один из сподвижников Петра I и ведущий церковный иерарх того времени. Он был человеком широко образованным: учился в Киево-Могилянской академии и за рубежом (в Риме). Некоторое время преподавал в Киево-Могилянской академии. В 1718 году он становится епископом, а в 1721-м - вице-президентом Синода. В общественной деятельности Феофан Прокопович всегда выступал как сторонник и идеолог петровских реформ, в том числе и церковной. Им разработан "Духовный регламент" - своего рода идеологический манифест, обосновывающий политику абсолютистского государства в отношении церкви. В "Регламенте" и в политическом трактате "Правда воли монаршей" он отстаивал идею неограниченности царской власти, ее священный, абсолютный характер. Постоянно критикуя католицизм за его претензии на политическую власть (папоцезаризм), он, по существу, впадал в противоположную крайность, наделяя монархическую государственность священными атрибутами (цезаре-папизм). Деятели церкви, причем отнюдь не враги петровских реформ, выступали против именно этой идеологии (Стефан Яворский и другие).

Просвещенный западник и сторонник едва ли не тоталитарного государства, суровый борец с католицизмом и разнообразными ересями, увлеченный протестантизмом и вносящий дух Реформации в русское богословие и церковную жизнь - таким был этот церковный иерарх. В целом для русской религиозно-философской мысли характерно утверждение исключительного значения религиозно-нравственного творчества человека в личном и историческом опыте. В антропологических воззрениях Феофана Прокоповича религиозно-творческая роль личности сведена практически к нулю - дела человеческие не имеют "совершительной силы", воля и душа фатально поражены грехом, спасение достигается только верою. Подобные взгляды, как отмечали уже современники Феофана Прокоповича, близки к учению М. Лютера об "оправдании верой" и Ж. Кальвина о "предопределении". И конечно, не о чем ином, как о секуляризации, происходившей в церковном сознании, свидетельствуют строки из письма Феофана Прокоповича: "Лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свещницы, кадильницы и тому подобные забавы". Трудно поверить, что это писал не какой-нибудь французский просветитель или "воинствующий" атеист, а иерарх православной церкви.

Но то же XVIII столетие, вошедшее в историю русской культуры как век секуляризации, дает примеры и совсем иного рода. Традиция православной духовности получает дальнейшее развитие, в частности, в жизни и трудах Тихона Задонского и Паисия Величковского. Тихон Задонский (1724-1783) родился в бедной семье псаломщика в Новгородской губернии. Окончив духовную семинарию, Тихон спустя несколько лет еще совсем молодым человеком (34 года) становится ее ректором. Через три года он был уже епископом в Воронеже, но по прошествии некоторого времени оставил это место и ушел в Задонский монастырь, где до конца дней вел аскетическую жизнь монаха. В главном сочинении "Сокровище духовное, от мира собираемое" Тихон ведет речь о том же, о чем до него писали многие православные подвижники: о двойственности земного бытия человека, в котором дается "сокровище духовное", но где содержится и "сокровенный яд" соблазнов "этого" мира; о различии между "внешним любомудрием" и подлинной христианской философией; об огромном вреде невежества, которое преодолевается "правильным", "прилежным рассуждением" и знанием; о том, что самый изощренный и многознающий ум может не привести к истине ("разум без просвещения Божия - слеп"). Духовная позиция Тихона Задонского менее всего была позицией мироотрицания или пренебрежения к культуре, которая буквально на его глазах становилась все более светской. Религиозный мыслитель продолжал традицию "умного делания", опыта духовного преображения человека, принимающего решения и действующего в реальном, историческом мире.

Старец Паисий Величковский (1722-1794) был весьма образованным человеком. Он учился в Киевской академии, но, оставшись неудовлетворенным недостаточно православным, на его взгляд, характером обучения, покидает ее. Странствия приводят Паисия на Афон. Здесь он продолжает образование, овладевает греческим и другими языками, становится прекрасным переводчиком. Переводческой деятельностью он занимается до конца дней, живя в монастыре в Карпатах. Среди его многочисленных учеников были и те, кто в дальнейшем приняли участие в возрождении Оптиной пустыни. В жизни и мировоззрении Паисия Величковского продолжается традиция русского исихазма. Несомненно значение его культурно-просветительской деятельности, и прежде всего перевода и издания им "Добротолюбия" (5-томного сборника творений отцов церкви о жизни христианских подвижников).

Рассматривая в целом русскую религиозную мысль XVIII века, следует отметить, что это было явление сложное и многоплановое, поэтому ни о какой однозначно схематической характеристике его не может быть и речи. Безусловно, что на любом уровне - даже в монашеской келье, отшельническом ските или в стенах духовных академий - она не была изолирована от социальных и культурных процессов, происходивших в России. Богословский и философский опыт и в эту эпоху сохраняют взаимосвязь, которую мы обнаруживаем в творчестве таких религиозных мыслителей, как Г. С. Сковорода, Тихон Задонский, Паисий Величковский, в сочинениях крупных церковных иерархов: Феофана Прокоповича, Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского (префекта, а затем ректора Славяно-греко-латинской академии, преподававшего там философию), московского митрополита Платона (Левшина) и других.

Было бы не совсем точно утверждать, что светская философская мысль в петровской России формировалась под непосредственным влиянием философии западноевропейской. Она развивалась (во всяком случае первоначально) прежде всего под очень сильным воздействием наиболее влиятельных в Европе идеологических образцов, часто весьма и весьма вторичных по отношению к тому, что действительно уже составляло европейскую философскую традицию Нового времени. Отмечая, например, в целом поверхностный характер так называемого русского вольтерианства, не стоит забывать, что и у себя на "родине", в Европе, вольтерианство высших слоев было течением ничуть не менее поверхностным, хотя, как и всякая влиятельная идеология, отражало и фиксировало происходившие в обществе и культуре глубинные процессы. Вполне объяснимо и то огромное впечатление, которое признанный европейский "властитель дум" произвел на российское образованное общество, которое в отличие от европейцев, успешно прошедших школу вольнодумства уже в эпоху Возрождения, только начинало овладевать азами "нового мышления".

Популярность Вольтера в России на протяжении XVIII века была действительно очень велика. Французского интеллектуала читали при дворе, его чтила сама императрица Екатерина II ("мой учитель"), им зачитывались столица и глухая российская провинция. Покоряли новизна и блеск стиля, предельная (по тем временам) раскрепощенность мировоззрения. Об отрицательных аспектах этого увлечения в свое время весьма сурово, но точно сказал В. О. Ключевский: "Потеряв своего Бога, заурядный русский вольтерианец не просто уходил из его храма как человек, ставший в нем лишним, а, подобно взбунтовавшемуся дворовому, норовил перед уходом набуянить, все перебить, исковеркать и перепачкать... Философский смех освобождал нашего вольтерианца от законов божеских и человеческих, эмансипировал его дух и плоть, делал его недоступным ни для каких страхов, кроме полицейского..." [1] Правда, "официальная" мода на Вольтера в конце века (после Французской революции) была прекращена. Екатерина II без особого труда уловила связь между идеями "учителя" и крушением французской монархии. Но дух вольтерианства многое определил в последующем российском нигилизме и радикализме.

1 Ключевский В. О. Исторические портреты. М., 1991. С. 370, 371.

Однако у этого влияния были и иные последствия. Вольтеровская ирония и сатирический взгляд на общественные пороки немало дали русской мысли. А история новой русской литературы, которая, как известно, начинается с сатиры, была бы, вероятно, вообще иной, если бы не вольтерианство. Философский сарказм Вольтера очень быстро "отомстил" доморощенным российским поклонникам европейской интеллектуальной моды. Русская литература откликнулась на идеологическую ситуацию гениальной сатирой Д. И. Фонвизина, одним из главных объектов которой становится тип новоявленного российского западника, чьи воззрения с детской откровенностью высказывает незабвенный Иванушка из "Бригадира", утверждая, что хотя "тело его родилось в России", но "душа принадлежит французской короне". В этом русском литературном опыте осмеяния "пошлого" сознания можно услышать и отзвуки беспощадного смеха Вольтера.

В 1755 году открылся Московский университет. Первые университетские профессора философии - Николай Никитич Поповский (ок. 1730-1760), Дмитрий Сергеевич Аничков (1733-1788), Антон Алексеевич Барсов (1730-1791) и другие - были прежде всего просветителями и пропагандистами идей новоевропейской философии. Вольтерианский дух царил и на университетских кафедрах, но отнюдь не безгранично: русские философы-профессионалы очень рано обнаружили тяготение и к английскому эмпиризму, и к немецкой рационалистической философии (постепенно все большим влиянием начинает пользоваться философия X. Вольфа). Существенную роль играла переводческая деятельность профессоров Московского университета: Н. Н. Поповский перевел "Мысли о воспитании" Дж. Локка, "Опыт о человеке" А. Попа, немало переводов было сделано А. А. Барсовым и другими. На рубеже XVIII- XIX веков в России появляются первые переводы сочинений И. Канта. Но идеи этого философа становятся известными в российском образованном обществе гораздо раньше. Этому в немалой степени способствовали немецкие последователи Канта, читавшие лекции в Московском университете (И. Мельман, И. М. Шаден и другие). О том, что никакой изоляции в отношении западной философии не существовало и в стенах духовных академий, свидетельствует тот факт, что первый рукописный перевод "Критики чистого разума" Канта появился и получил распространение в Московской духовной академии.

Определенные философские взгляды и концепции нашли отражение в творчестве деятелей культуры Петровской эпохи, в частности у А. Д. Кантемира и В. Н. Татищева, входивших в состав "ученой дружины" Петра I. Антиох Дмитриевич Кантемир (1708- 1744) - дипломат и поэт-сатирик, переводчик сочинений Ш. Монтескье и Б. Фонтенеля - был автором своеобразного натурфилософского трактата "Письма о природе и человеке". Нельзя сказать, что произведение это отличалось существенной оригинальностью, но оно несомненно свидетельствовало об основательном знакомстве автора с натурфилософскими представлениями своего времени. Василий Никитич Татищев (1686-1750) - один из первых русских историков, автор "Истории Российской с самых древнейших времен" - известен также своими сочинениями философского характера: "Разговор о пользе наук и училищ", "Духовная моему сыну" и другими. В этих работах он выступал прежде всего как просветитель, сторонник светской культуры и образования. В "Разговоре" содержится обоснование полезности и нужности философии. Татищев - достаточно последовательный сторонник идей естественного права. Даже действия церкви могут рассматриваться как "злоупотребления", если они противоречат тому, что "человеку законом божественным определено". Государство поэтому вправе вмешиваться в дела церкви и ограничивать ее влияние. Российский историк не был ни атеистом, ни противником церкви. Но в его мировоззрении существенное место занимала вера в "естественный" порядок вещей как порядок социально-природный, к которому относятся основанные опять же на естественном праве государственные и бытовые формы. Значение сакральных (священных) ценностей прямо не отрицалось, но явно отступало на второй план, куда-то на периферию автономной и полноценной (естественной) социальной жизни.

Характерно, что и другой известный русский историк, князь Михаил Михайлович Щербатов (1733-1790), мыслитель определенно консервативных убеждений, тем не менее опирался в своих оценках причин "повреждения нравов" (в памфлете "О повреждении нравов в России") на те же идеи естественного права. В его работах "Разговор о бессмертии души", "Рассмотрение жизни человеческой", "О пользе наук" отчетливо заметно влияние концепции "естественной религии". Консерватор Щербатов не был противником просвещения, радовался тому, что в обществе уменьшились "суеверия" и желал для России еще и "нравственного просвещения". Философия и нужна, по его убеждению, прежде всего для "исправления нравов". Щербатов был знатоком европейской философии, и его философский диалог "Разговор о бессмертии души" имел своим прообразом платоновские диалоги, в первую очередь "Федон".

В процессе секуляризации духовной жизни России XVIII века свою роль сыграла идеология масонства. Будучи, как пишет Зеньковский в "Истории русской философии", "явлением внецерковной религиозности, свободной от всякого церковного авторитета", масонство "с одной стороны... уводило от вольтерианства, с другой стороны - от церкви". В российском масонстве преобладал морализаторский пафос. Для формирования в России специфической гуманистической идеологии влияние морализма подобного типа было весьма существенным. В значительной степени именно через масонские каналы, питаемые духом "свободной" религиозности "вольных каменщиков", в высших слоях российского общества получили распространение разнообразные оккультные течения. Как уже говорилось, культ разума и просвещения уживался в Европе, а теперь и в России, с расцветом наукообразного мистицизма, с культом "сокровенного знания". Масоном был видный русский просветитель-гуманист Николай Иванович Новиков (1744-1818). Деятельность этого известного издателя и публициста имела немалое общественное значение. Предваряя знаменитую критику А. Н. Радищева, Новиков на страницах журнала протестовал против бесправного положения крепостных. Талантливый моралист, он активно пропагандировал идеалы естественного равенства людей, филантропии, примата нравственного начала над рациональным. Сблизившись в 70-е годы с масонами, Новиков в своих изданиях (журнал "Утренний свет" и другие) все больше внимания стал уделять проблемам мистического знания, единства веры и разума, свободы духовных (мистических) исканий и т.п.

Трагическая фигура Александра Николаевича Радищева (1749-1802) занимает особое место в русской истории. Автор знаменитого "Путешествия из Петербурга в Москву" для многих поколений стал символом борьбы за равноправие, человеческое достоинство, духовную и социальную свободу. Радищев учился в Германии, и в его творчестве видны следы влияния таких немецких философов, как И. Г. Гердер и Г. В. Лейбниц. Он проявлял интерес к французским сенсуалистам (прежде всего к К. А. Гельвецию) и английской эмпирической философии (Дж. Локк, Дж. Пристли). Радищев был убежден в реальности и материальности (телесности) мира. Он писал, что "бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе" [1]. Согласно его гносеологическим воззрениям, "основанием всего естественного познания" является опыт. Чувственный опыт, будучи главным источником познания, находится в единстве с "опытом разумным": "Все силы нашего познания не различны в существовании своем - это сила познания едина и неразделима". В мире, в котором ничего нет "опричь телесности", свое место занимает и человек, существо столь же телесное, как и вся природа. "Мы не унижаем человека, - утверждал мыслитель, - находя сходственности в его сложении с другими тварями, показуя, что он в существенности следует одинаковым с ними законам. И как иначе то быть может? Не веществен ли он?" [2] Принципиальным отличием человека от прочих живых существ является наличие у него разума, благодаря которому тот "имеет силу о вещах сведому". Но еще более важное отличие заключается в способности человека к моральным оценкам и действиям. "Человек - единственное существо на земле, ведающее худое, злое", "особое свойство человека - беспредельная возможность как совершенствоваться, так и развращаться". Как моралист Радищев не принимал идею "разумного эгоизма", считая, что отнюдь не себялюбие является источником нравственного чувства: "Человек есть существо сочувствующее".

1 Радищев А. Н. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952. С. 315.  
2 Там же. С. 298.

Будучи приверженцем концепции естественного права и представления о естественной природе человека ("в человеке никогда не иссякают права природы"), Радищев в то же время не разделял намеченное Ж. Ж. Руссо противопоставление общества и природы, культурного и природного (естественного) начал в человеке. Для него, так же как и для других русских просветителей-гуманистов XVIII века, общественное бытие человека столь же естественно, как и природное. Между ними, по сути, нет никакой принципиальной границы: "Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правление, обстоятельства суть воспитатели народов" [3]. Критикуя социальные пороки российской действительности, Радищев отстаивал идеал нормально-естественного жизнеустройства, видя в царящей в обществе несправедливости в буквальном смысле социальное заболевание. Такого рода "болезни" он находил не только в России. Так, оценивая положение дел в рабовладельческих США, мыслитель писал, что "сто гордых граждан утопают в роскоши, а тысящи не имеют надежного пропитания, ни собственного от зноя и мраза укрова" [4]. В трактате "О человеке, о его смертности и бессмертии" Радищев, рассматривая проблемы метафизические, остается в целом верен своему натуралистическому гуманизму, признавая неразрывность связи природного и духовного начал в человеке, единство тела и души.

3 Там же. С. 404.  
4 Там же. С. 139-140.

Од

новременно он не без сочувствия воспроизводит аргументы мыслителей, признававших бессмертие (И. Г. Гердера, М. Мендельсона и других). Позиция Радищева - это позиция не атеиста, а скорее агностика, что вполне отвечало общему характеру его мировоззрения, уже достаточно секуляризованного, ориентированного на "естественность" миропорядка, но в то же время чуждого богоборчеству и нигилизму. Михаил Васильевич Ломоносов (1711-1765) был не только ученым, но и оригинальным, глубоким мыслителем. Он учился в Германии у X. Вольфа, авторитет которого в то время и в Европе, и в России был исключительно высок. Ломоносов знал и ценил философское творчество Лейбница и Декарта ("Декарту мы особливо благодарны за то, что он ободрил ученых людей против Аристотеля и прочих философов - в их праве спорить - и тем открыл дорогу к свободному философствованию"). Вполне естественно, что ученый-естествоиспытатель особое значение придавал опытному познанию: "Один опыт я ставлю выше, чем тысячу мыслей, рожденных только воображением". В то же время в своих гносеологических воззрениях Ломоносов стремился избежать крайностей сенсуализма, подчеркивая решающую роль рационального познания: "Те, кто, собираясь извлечь из опыта истины, не берут с собой ничего, кроме собственных чувств, 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" [1]. Ученый не был склонен к мистицизму в понимании природы, утверждая, что "приписывать физическое свойство тел какой-то чудодейственной силе мы не можем". Ему казалось возможным и необходимым достижение гармонии между верой и разумом, наукой и религией. "Неверно рассуждает математик, - утверждал он, - если захочет циркулем измерить Божью волю, но не прав и богослов, если он думает, что на Псалтире можно научиться астрономии или химии". Само научное познание для Ломоносова как истинного ученого являлось своеобразным служением, долгом: "Испытание натуры трудно, однако приятно, полезно, свято".

1 Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. М., 1950. С. 93.

Один из основоположников новой светской российской культуры, Ломоносов был убежден, что научное и культурное творчество требуют высокого нравственного и даже религиозного вдохновения.

В XVIII столетии светская философия в России делала первые шаги. Для нее это был период становления и школы. В российском образованном обществе новые философские идеи воспринимались с большим энтузиазмом. "Наша эпоха удостоена звания философской, - говорил президент Российской академии наук С. Г. Домаш-нев в 1777 году, - потому что философский дух стал духом времени, священным началом законов и нравов". Энтузиазм в восприятии философских идей был так велик, что нередко приводил к идеологической увлеченности, имеющей мало общего с подлинно философским поиском истины, всегда связанным с традицией, но в то же время самостоятельным и свободным. В целом успешно преодолевая такого рода идеологизированность и сопутствующие ей черты эклектики и эпигонства, русская философская мысль уже в XVIII столетии добивается существенного прогресса.