

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 11

Москва
2011

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Апресян Р.Г.</i> Коммуникативный источник морального должествования	5
<i>Максимов Л.В.</i> «Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии и проблема моральной допустимости лжи	30

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый	53
<i>Серебрянский Д.С.</i> Классический утилитаризм: основные теоретические проблемы	90
<i>Александров Л.Г.</i> Этика Г.С.Сковороды в «просвещенную» эпоху «раздвоения» морали	105

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

<i>Скарантино Л.М.</i> Насилие и великодушие: эпистемный подход	120
<i>Прокофьев А.В.</i> Климатическая справедливость: российский контекст	140
<i>Дженкс К.</i> После Беслана: детство, сложность и риск	164
Резюме	191
Summary	195
Об авторах	197

Л.Г. Александров

Этика Г.С.Сковороды в «просвещенную» эпоху «раздвоения» морали

Период, традиционно именуемый российским Просвещением – вторая половина XVIII в., кульминацией которой стал «золотой век» Екатерины II, – до сих пор вызывает немало разночтений, противоречивых суждений относительно того, что же все-таки происходило с мировоззрением человека и на каких основах строилась его моральная позиция? Среди противоречивых влияний эпохи исследователи называют диссонанс дворянской и народной культур, светского и религиозного мышления, рационализма и мистицизма, механического и органического, естественного и искусственного, научного энциклопедизма и художественной чувствительности, демонстративной широты образования и его эзотерической специфичности. Синтез или компромисс позиций часто был невозможным и по причине серьезного обострения политической ситуации (ведь русское Просвещение, так или иначе, развивалось в «зоне влияния» западных философских и идеологических доктрин). Стремясь к порядку и классифицируя все что можно, Просвещение также оказывалось в плену духовных и душевных исканий и, несмотря на веру в прогресс науки, часто блуждало в поисках веры, надежды и любви. Все это принимало порой причудливые культурные формы. Деятели Просвещения с увлеченностью авантюристов «играли антитезами» и испытывали в действии эмоциональные контрасты, доходившие до аффекта.

Источники моральных представлений о добре и зле были многообразны, исходили от разных религиозно-идеологических течений и национальных философских традиций, на наш взгляд, так и не сформировавшихся на тот момент в единую европейскую школу,

в «Республику ученых и литераторов». Обличение условного зла и воспевание условной добродетели стали общим местом и часто были практически неприменимы в конкретной обстановке. «Новое время, – пишет С.С.Аверинцев, – по своему внутреннему принципу стремилось именно к неизменности равновесия между рефлексией и традицией, между критикой и авторитетом, между физикой и метафизикой. Это рационализм, сам ставящий себе границы, а не просто принимающий их по обстоятельствам извне – скажем, от религиозной догмы»¹. Регламентация нравственных норм часто вызывала отторжение в духовной жизни русского человека. Но попытки такого упорядочивания, часто оканчивающиеся надломом, срывом или еще каким-нибудь эксцессом, предпринимались в исследуемую эпоху многократно.

Видимо, играла свою роль и самобытная ментальность, как иногда выражаются исследователи, русскому духу было непонятно, как можно «отмеривать» христианскую любовь, ибо в русской душе нет опосредованной между добром и злом реальности, все как бы «расплавлено» в непосредственном столкновении света и тьмы. Известное противоречие возникало и тогда, когда отечественное Просвещение открывало для себя одновременно и античные древности, и западные доктрины, переработавшие эти древности «на свой лад» несколько раньше. Преодоление дисгармонии в поиске культурной преемственности происходило в русской душе, которая проходила испытание на прочность «языческой мудростью», естественным гедонизмом, заманчивым гуманистическим прогрессом и многими другими обстоятельствами данной эпохи.

В субъективном панморализме XVIII в. развиваются утопии и эсхатологии, антропоцентрические теории разбиваются о практику, а общественные доктрины оказываются чреватые социальным хаосом. «Все, что Россия имела и дала философского, родилось либо из лихорадочного поверхностного подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько чужих мыслей»². Но раскрывался и творческий энтузиазм личности, так или иначе накапливавшей знания и опыт. Христианское мировоззрение в России, подпитываясь

¹ См.: *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // <http://www.philology.ru/literature1/averintsev-89.htm>

² *Яковенко Б.В.* Очерки русской философии. Берлин, 1922. С. 5.

и нехристианскими элементами (апокрифами, легендами, мифами, толкованиями и пр.), несмотря на притеснение Церкви, в XVIII в. испытывает взлет, возрождение духа в поисках «новых выражений» света истины. Отказ от яркой публичности в религиозной философии этого времени часто принималось за «духовную дремоту». Но, возможно, это был период накопления сил и подготовки к какой-то важной миссии, к пробуждению национальной самости в XIX веке?

В светской культуре, по мере ее дифференциации, есть всегда своя «идеальная» религиозная стихия, свой «внецерковный мистицизм», сочетающийся с научными, философскими и социальными идеями разного толка. Западная эстетика и повсеместная секуляризация жизни могли быть пространством для реализации важных моральных установок, хотя были и чреватые запутанностью, упрощенностью, наивностью. Г.Флоровский полагает, что в процессе «петровской Реформации» были неизбежны перевороты (метаморфозы), поляризующие душевное бытие России. Государство берет на себя множество функций, планируя учредить всеобщее благополучие и даже что-то вроде «блаженства», перехватывает творческую инициативу в ответе за человека, «вымогает» принятие самого религиозно-психологического сдвига, от чего сознание в XVIII в. «сжимается», занимается иносказанием и самоцензурой. Меняется и общий язык, «та симпатическая связь, без которой взаимное понимание невозможно»³. Историческая традиция входит в консонанс с образовательными перспективами. Скептический и поэтический век, искавший точки соединения разума и интуиции, не пришел «к единому знаменателю». Подобное не перешло в тождественное, а создало новое пространство противоречий. Человек по-прежнему оставался для философии «причудливой двойственностью эмпирического и трансцендентального» и испытывал на себе теорию постепенных и смутных приближений к истине.

Свидетельством резкого разрыва, который произошел в гносеологии на рубеже XVIII и XIX вв., служит хотя бы популярность западного агностицизма в лице учений Дж. Бруно и Я.Бёме. Отчасти эту неразрешенную дилемму выражает и учение замечательного украинско-русского философа Григория Саввича Сковороды (1722–1794).

³ Флоровский Г. Пути русского богословия. Ч. I. Изд. 2. Буэнос-Айрес, 2003. С. 179.

* * *

Жизнь Сковороды, описанная его другом и учеником М.Ковалинским в 1794 г., больше напоминает жанр жития. Простое происхождение из малороссийской глубинки, склонность к искусствам (музыке) и наукам, знание латыни, греческого и немецкого языков. Учеба в Киеве, работа придворным певчим в Санкт-Петербурге, путешествия по городам Европы (Вена, Офен, Пресбург), педагогическая деятельность у влиятельных покровителей в Харькове, Белгороде, Воронеже и др. городах – все это было в жизни и судьбе этого оригинального мыслителя. Много толков вызвало отклонение Сковородой предложений о священническом сане и монашестве и уход в свободное «пустынножителство». В Киеве – в середине XVIII в. – в богословском преподавании сохраняли «чистый латинский штиль, оберегаясь грубого простого русского наречия...». Это было, по мнению исследователей, несколько запоздавшее следование западным образцам⁴. «Неорганический» характер всей школьной системы не позволял «оживиться» непосредственным опытом церковной жизни. В 1780-е гг. Разумовским, Румянцевым, Глебовым и др. деятелями от Просвещения поднимался вопрос о преобразовании Киевской Академии в университет с изгнанием монахов и подчинением светским властям, об открытии новых факультетов с преподаванием светских предметов и новых языков, «для общежития необходимых» (французский преподавался в Академии уже с 1753 г.).

Всему этому мыслитель предпочел жанры назидательного собеседования и свободной проповеди. При благочестивом поведении он на протяжении всей жизни защищался от обвинений в манихействе, сыпавшихся на него с разных сторон. Отшельничество Сковороды в разных укромных уголках Малороссии стало поводом для подозрения в мизантропии, т. е. человеконенавистничестве: «Дух его отдалял его от всяких привязанностей и, делая его пришельцем, странником, выделявал в нем сердце гражданина всемирного»⁵. Жизненная моральная философия Сковороды сродни той высокой миссии интеллигенции, о которой говорил С.Булгаков: она насыщена героизмом и аскетизмом, это религиозно-

⁴ См., напр.: Эрн В. Сковорода. М., 1912. С. 62, 342.

⁵ Цит. по: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Ч. I. С. 91.

практическое послушание в форме какого-либо светского занятия, что было приемлемо и в Западной Европе в моменты религиозных «разночтений», и в России XVIII в.

«Мировоззренческий дуализм» достигает своего высшего выражения в философии Сковороды. Это первая свободная христианская философская мысль, взращенная на почве, где пересекались пути православия, католичества, а с XVII в. – и протестантизма, где разворачивались движения «братств» разного рода, где церковная мысль часто выражалась то в мистической сосредоточенности, то в оригинальной южнорусской учености. В стремлении к целостности теократические идеи сопрягаются с идеей преобразования и внутреннего обновления человека у старца Паисия Величковского. Попытки «духовного преодоления» мира не чужды и Сковороде, который был вообще ровесником известного проповедника. Во внутреннем равновесии веры и разума (он сам не отделял одно от другого) мыслитель опирался на аллегорический библейский метод, часто при этом отвергая метод «буквального» прочтения. В этом порой усматривают элементы некоего мистического рационализма.

Получивший еще при жизни прозвище «русский Сократ», Сковорода хорошо знал Аристотеля, Эпикура, Филона, Плутарха, Сенеку, очень внимательно изучил он и отцов Церкви (особенно Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Богослова). В подспудной полемике с западными авторами выработывался и своеобразный слог писателя, насыщенный многочисленными символами и антитезами. Известный украинский странник и моралист как будто задумал выполнить некую миссию в своем Отечестве. Дух свободы, как полагали, имел в нем характер религиозного императива, а не «буйства недоверчивого ума». Видны были в его философском учении и значительные потенции ментальной экстатичности.

«Истина есть господня, а не бесовская»⁶ – эта идея близка в новой философии окказионализму Н.Мальбранша, она позволяет остро чувствовать языческую мысль как предварение истины, в полноте раскрытой во Христе. В Европе в это время развивается библейский критицизм Б.Спинозы, распространенными стали

⁶ Сковорода Г.С. Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира // Сковорода Г.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 425.

в XVIII в. и гносеологический дуализм познания, скользящего по поверхности бытия, и идеи познания «в Боге», которое движется от чувственного к сверхчувственному. Популярен был у образованной публики и Платон с его признанием мира идей, как бы «удваивающих» бытие.

«Антропология сердца» Сковороды и некоторые элементы театральности напоминают оккультные учения той эпохи. Его философия использует стоическую категорию, касающуюся виталистической «сродности» мира, а также аллегии Филона Александрийского, но близка она и к тем учениям XVIII в., которые завершились построением понятия «бессознательной сферы» в человеке. К мистике Мейстера Экхарта близки идеи Сковороды о том, что эмпирический человек есть лишь «тьма» или «сон» истинного человека (диалог «Нарцисс»). Подозрения в пантеизме также падали на мыслителя, особенно тогда, когда он утверждал, что Царство Божие и «царство зла» в каждом человеке создают «вечную борьбу»⁷. В этих непростых формулах Сковорода и подходит вплотную к труднейшей проблеме соотношения индивидуального и универсального момента в человеческом бытии.

Метафизика Сковороды изложена в виде «кругов стихий», подчиненных единому верховному началу – уму. Человек в этой системе поставлен между вечностью и временем, светом и тьмой, истиною и ложью, добром и злом. Он воспитывает «огонь своей души», изучает сновидения и предчувствия (здесь можно вспомнить известную в то время историю видения о моровой язве в Киеве). М.Ковалинский писал, что Сковорода разделял человека надвое: на внутреннего и внешнего, называя одного вечным, а другого – временным; того – небесным, сего – земным; того – духовным, сего – душевным; того – творческим, сего – тварным. По сему разделению в одном и том же человеке усматривал он два ума, две воли, два закона, две жизни. Так же и Сократ, по мнению Плутарха, наблюдал в себе гения – «ангела природы», называемого демоном. «Вечность и время един состав суть, но не едино: одно – свет, другое – тьма; одно – добро, другое – зло; одно – глава, другое – хвост. (...) Две сии половины составляют одно: голод и сытость – пищу;

⁷ См. об этом: *Чижевский Д.И.* Сковорода и немецкая мистика // Труды русского научного института. в Праге. 1929; *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1991; и др.

зима и лето – плоды; тьма и свет – день; смерть и жизнь – всякую тварь»⁸. Рассуждения о смерти строились подобным образом: для Сковороды это круг пути, возвращающего человека в свое начало, а по сути – в ничто. Край первый и край последний есть единое, «и сие едино есть бог».

Многообразны объяснения философом двух «натур» – божественной и телесной. В одном месте Сковорода прямо отождествляет понятия природы и Бога. В его метафизике существенен момент акосмизма, низкая оценка эмпирической реальности, которая является лишь «тенью» истинного бытия. Это не спиритуализм, ибо и телесное бытие, и вся видимая природа не есть призрак. В одном из последних диалогов Сковорода выражает свой метафизический дуализм в платоновских терминах и даже склоняется к мысли о вечности материи, что ведет его философию, по мнению некоторых исследователей, к устранению идеи творения⁹. Не вдаваясь в детали теории (в ином прочтении «натур» в этой теории три), напомним, что она развивалась с первых шагов Сковороды как писателя и «премудрого» философа, повествующего о «вере вселенской», и вплоть до самых последних произведений, таких как диалог «Потоп змиин»:

«Суть (...) три мира. Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другие два суть частные и малые миры. Первый микрокосм, сиречь мирок или человек. Второй мир символический, сиречь Библия (...) В ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечной природы, утаенной в тленной так, как рисунок в красках своих»¹⁰.

Семиотика Г.Сковороды – уже своеобразный метод. Его символизм – способ мышления и, по мнению В.В.Зеньковского, не связан с существом его метафизики. Испытывая толерантные чувства к древним и более современным пифагорейцам, он считал улавливание сокровенных смыслов культурных знаков делом всей

⁸ Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сковороды // *Сковорода Г.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 410–411.

⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 507.

¹⁰ См.: Барабаш Ю. Богослов? Мистик? Атеист? // Наука и религия. 1988. № 3. С. 43–44.

жизни. Возможно, Сковорода был знаком с «Миром символов» Ф.Пичинелли и другими доступными источниками, когда готовил рукопись диалога «Букварь мира». Символический мир Библии был для него неким особым единством на уровне системного анализа, ареопагитическая ангелология также ему не была чужда, хотя и змея относилась у него, видимо, к особой категории символов. Да и античная мифология также вписывалась в этот мир символов, взращенных в душе украинского философа. Но мы здесь не вправе глубоко затрагивать религиозные основания философии Сковороды – они стали и еще должны стать предметом подробных религиоведческих исследований. В данной статье важнее понять, как состоялась моральная философия мыслителя, или в чем ее основной принцип.

Постоянные отсылки к Горацию, например, в «Иконе Алкивиадской» (1776), заставляли предполагать в Сковороде эпикурейского моралиста стоического или даже «восточного» толка. Но *этика* Сковороды, конечно, гораздо сложнее этих прямых дефиниций. Он всегда гордился своими способностями, в значительной степени реализовавшимися в культурной сфере, а людей, вступающих в состояние жизни «не по врожденной способности», называл «людьми без Минервы» (если говорить по-русски, то «без головы»). Сродность означала для него, говоря словами Ковалинского, способность найти свою «роль» в «театре жизни», а многие беды, в том числе суеверия и ереси, возникали от «несродности». В поиске таких универсальных симпатий и антипатий была для Сковороды и просветительская миссия, и гражданский подвиг. Дуальная философия победы добра над злом является доминирующей темой многих произведений мыслителя, в том числе и ранних «малых» диалогов¹¹. Это своеобразная этика покорности тайным законам человеческого духа, впоследствии переродившаяся в учении Сковороды в весьма серьезный моральный пафос.

Это еще не вполне западный квиетизм, ведь моральное воодушевление не столько движет человека вперед, сколько определяет борьбу с самим собой: «надо только не мешать премудрости,

¹¹ См.: *Сковорода Г.С.* Брань архистратига Михаила с сатаною о сем: легко ли быть благим // *Сковорода Г.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 64–91; *Он же.* Пря Беса с Варсавою // Там же. С. 92–107; *Он же.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский змий) // Там же. С. 7–33.

живущей в нас», – говорил мыслитель. Воля, «несытый ад», напротив, мешает на пути человека, путает его, а молитва – очищает и возвышает. И если сначала он часто рассуждал в том духе, что «для того нам внушается тьма, чтобы открылся свет», то это учение о таинственной сопряженности добра со злом под конец жизни переходит в учение о том, что различие зла и добра за пределами эмпирии вообще стирается. Древний гностический принцип у Сковороды выполняет вполне реальные, практические задачи по духовному преодолению «земного притяжения». Этический дуализм преодолевается через преобразование видимого в невидимое, тварного в божественное. Возникает и некий особый мистический оптимизм, питаемый надеждой на обретение света во тьме. При этом стало уже общим местом утверждение о том, что украинский мыслитель, в общем, остался чуждым, а зачастую просто игнорировал популярные в столицах идеи внешнего прогресса или всеобщего равенства¹².

У европейских мыслителей религиозный дух мог выражаться в различных моральных постулатах. Можно проследить, например, родство «магического оптимизма» Б.Паскаля и «метафизического оптимизма» И.Канта, убежденного, что через «диалогию» и рефлексию мы попадаем в другую структуру сознания, а значит, от звездного неба действительно можно прийти к моральному закону¹³. Европейские просветители по-разному двигались к Богу – через плутовские и авантюрные мотивы «изобретения Бога», как у Вольтера, или путем абстрактно-логического доказательства высшего разума, как делал Кант. «Разница в том, – пишет С.Аверинцев, – что немецкий философ переносит в глубины индивидуальной совести вопрос, бывший для Вольтера делом общественной регуляции. Впрочем, и Кант думал в связи со своим «категорическим императивом» о принципе всеобщего законодательства, но идея деградировала у него почти до ранга простой метафоры, понятие практического разума приобрело характер интровертивный и приватный – это черта протестантская в противоположность французу»¹⁴.

¹² См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1.

¹³ См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Ч. I.

¹⁴ Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // <http://www.philology.ru/literature1/averintsev-89.htm>

Насколько мы сейчас можем обосновать зависимость моральной философии Г.С.Сковороды от тех эзотерических учений и течений, которые во множестве бродили в пространстве Просвещения? Причем если в столицах это было более заметно, то это попадало и в провинцию через образование, книги, журналы и пр. В целом, мы склонны согласиться с точкой зрения, привязывающей русско-украинского мыслителя к этому типу философствования XVIII в. Эзотерика (в ее натурфилософской части) действительно влияла на этические позиции философа. Вопрос лишь в том, насколько жесткой была эта зависимость, если сам Сковорода общепризнан как оригинальный и самобытный мыслитель.

Привычка к моральным аллегориям и «тайносказаниям» у Сковороды была связана, прежде всего, с чтением древних книг, из которых любимейшими были: Плутарх, Цицерон, Лукиан, Климент Александрийский, Ориген, Максим Исповедник, а из новых – «относительные к сим», как писал Ковалинский в биографии Сковороды.

Отношение мыслителя к сектанству вряд ли тоже можно определить как однозначное. Его иносказательные суждения, как о Библии, так и о философии часто вызывали недоумение обывателей. Эти высказывания контрастировали со школьным и семинарским преподаванием того времени (в латино-протестантском схоластическом духе). Он был компилятором и эрудитом, стремился понять суть Священного Писания через конкретные, порой даже фактологические связи и рассматривал священные тексты в их исторической ретроспективе и футурологической перспективе. Для экзегетики XVIII в. действительно был очень характерен аллегоризм, в том числе моралистический и назидательный. Не случайно учение Сковороды сравнивали с художественным творчеством сентименталиста Эдварда Юнга (1683–1765).

Распространялись повсеместно в России и православные секты «духовного христианства» с идеями, присущими реформационным движениям: отрицанием церкви и всего института духовной иерархии с элементами общинности и эсхатологии. Именно поэтому Сковорода часто считается предтечей духоборчества в русской культуре. Сам же он иногда называл себя «абраамитом» – так называли себя последователи чешской секты, весьма сходной с движением духоборов¹⁵.

¹⁵ См., напр.: Макарова Н.И. Тайные общества и секты. М., 1998.

Что же касается столичных масонов-мартинистов, то и их мыслитель обозначал как «толковательную» секту, к тому же очень любящую собственность («собственномудрие», по выражению самого Сковороды): «Я не знаю мартынистов, ни разума, ни учения их; ежели они особничают в правилах и обрядах, чтобы казаться мудрыми, то я не хочу знать их; если же они мудрствуют в простоте сердца, чтоб быть полезными гражданами обществу, то я почитаю их... Любовь к ближнему не имеет никакой секты: на ней весь закон (всеобщий закон природы – Л.А.) и пороки висят. (...) Искание философского камня или превращение всех вещей в золото и соделание состава из оногo, дабы продлить человеческую жизнь до нескольких тысяч лет, есть остаток египетского плотолюбия, которое, не могши продлить жизни телесной, при всех мудрованиях своих нашло способ продолжать существование трупов человеческих, известных у нас под именем мумий. (...) Когда я, смотря на прекрасный храм, превозношу похвалами симметрию, пропорцию, великолепие, то, относя сие к искусству создателя, к красоте целого, отвергаю ли, исключая ли кирпич, известь, железо, песок, воду, каменщиков, ваятелей и проч., как будто бы ничего того не бывало? (...) Когда я найду, например, историю, что Аарон-первосвященник золотого тельца иудейского бросил в огонь и растопил, то я не останавливаюсь тут на химической работе, помня всегда, что Библия не есть наука химии, но книга священная»¹⁶.

«Церемониальные враки», обрядность, отгородившаяся от непосвященных, были чужды учению Сковороды. Он иронически смотрел на высокородное дворянство, увлекающееся масонскими идеями, но при этом имел в своей жизни конфликты с епископами Никодимом Сребницким, Порфирием Крайским, Самуилом Миславским, хотя, по свидетельству современников, имел связи с представителями черного и белого духовенства эпохи Просвещения. Еще более он был далек от раскольников. Этот «потоп змиин» для всего земного шара и всего рода человеческого также не раз подвергался критике мыслителя. К восточной «магии» Сковорода относился, как полагают, более спокойно, иногда отсылая слушателя к мудрости халдейских жрецов или

¹⁶ См.: Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сковороды. С. 406.

индийских гимнософистов. В сочинении «Кольцо» суммой всей речи он постулирует вывод: «чем кто согласнее с Богом, тем мирнее и счастливее»¹⁷.

Сектантство, магия и мистика в XVIII в. сталкивались с серьезными этическими проблемами, и решали их идеологи этих просвещенных течений по-своему. Богостроительство масонов было модой этой «символической» и систематической эпохи. Масонство было противовесом атеизму (с одной стороны) и церкви (с другой), возбудителем умственных и чувственных интересов у образованной публики. В русском гуманизме той эпохи существенную роль играли мотивы чисто моральные, благородное стремление заполнить духовную пустоту хоть чем-нибудь, сосредоточиться на «самокопании» и «самоломании». Сакральность учений даже как будто противостояла демонстративной, публичной распущенности дворянства. Масонство верило в прогресс культуры и призывало к творчеству и филантропии. У некоторых (например, И.В.Лопухина) это было крещением в новейший межконфессиональный «христианский синкретизм», который еще раньше начал распространяться в Западной Европе в качестве суррогата христианства.

Тайные общества были демонстративно оппозиционны, апеллировали ко времени и вечности, превозносили человека – меру всех вещей. Во всем этом содержалось зерно подлинных этических ценностей. Религиозное сознание в эпоху европейского Просвещения сориентировало человека на самостоятельную активную деятельность. В английской масонской традиции, например, «преуспевающий обыватель, прогоняя от ворот своего дома обезземеленных, нищенствующих крестьян, мучился от неспособности разрешить противоречие между христианским обетом помогать обездоленным и требованием каждому в поте лица добывать хлеб насущный»¹⁸. Обвинения в магии давно уже никого не пугали, поскольку изменились сами представления о законности магических действий в условиях широкого научного прогресса. Индифферентность к морали постулировалась в угоду эффективным психологическим приемам и обрядам.

¹⁷ Сковорода Г.С. Кольцо. Дружеский разговор о душевном мире // Сковорода Г.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 372.

¹⁸ Касавин И.Т. Этот тайный, странный мир // Магический кристалл. М., 1990.

При этом общим культурологическим местом было и то, что Россия не знала страшных религиозных войн между католиками, протестантами, мусульманами. Хлысты и духоборы, во всяком случае, в обилии населяли обе столицы. С 1782 г. в Москве работы масонские («теософские») велись с особым размахом: иногда, правда, эротические обряды выглядели чрезвычайно «распущенными», с точки зрения, обывателя¹⁹. В таких случаях всегда находились личности, которые как бы «искупали» грехи тайных обществ либо массовой благотворительностью (как издатель и публицист Н.И.Новиков), либо примером служения задачам образования и собственной праведной жизнью (как эрудит и полиглот С.И.Гамалея). Многие были просто философами идеалистического толка, как русскоязычный немец И.Г.Шварц. Для российского же ученого люда отдушиной была экспериментальная деятельность в науке об обществе: «академическим» герметизмом с посылки Г.Лейбница, был «заражен», например, основатель Московского университета М.В.Ломоносов.

Масонство могло быть простым и фанатическим, сентиментальным и бесстрастно-символическим, пантеистическим и деистическим, гедонистическим и аскетическим. Трудно сказать, что было наиболее «опасно» для развития национального самосознания и традиционного уклада жизни в России. Самоценность морали, т. е. отрицание религиозных истин, было самым большим грехом для такого «гуманизма». Интерес к языческим добродетелям также был не случайным, поскольку человек есть «средоточие всех стихий», а тайный орден – утопический прообраз государства. Вопрос об этике в системе масонства решался так же, как и у стоиков. Следование природным потенциям допускало обширные и разномастные толкования на этот счет, а человек, стремясь к совершенству, обнаруживал в себе все больше и больше если не грехов и недостатков, то неких спорных моментов, создающих порой серьезные жизненные трудности.

Большинство исследователей полагает, что Сковорода сам вряд ли состоял когда-либо в масонских ложах, но с этими кругами был близок. Во всяком случае, он принадлежит к тому же самому «мистическому» типу философа XVIII в. Всего ближе созвучен он

¹⁹ Платонов О.А. Терновый венец России. Тайная история масонства. Изд. 2. М., 1996. С. 11–20.

с немецкой мистикой XVI–XVII вв., причем с В.Вейгелем больше, чем с Я.Бёме. Вместе с тем у него очень сильны эллинистические мотивы. Патристические воспоминания скрещиваются у него с мотивами платонического Ренессанса. Очень сильно в творчестве Сковороды влияние латинских поэтов, в том числе, например, Мурета, которого он часто переводил. Мы не знаем в точности, где он бывал и с кем встречался за границей. Вероятно, уже в Киеве он приобрел эти специфические интересы. Но, будучи «гражданином всемирным», он часто уходил из пустоши этого мира в «сердечные пещеры». С Библией в руках – для него она книга философских притч, символов и эмблем – он много странствовал по городам и весям. Для него подобные путешествия – это своего рода возвращение к «натуре», своего рода пиетический руссоизм. У него была особая доверенность к природе: «вся экономия во всей природе исправна...»²⁰, – говорил он.

Многие, кто видел завещание на его могиле («Мир ловил меня, но не поймал»), поддерживали слухи о том, что он просил прощения у «братьев-мудрецов» за свои заблуждения. Развитие дуальной философии и морали Сковороды имело место в творчестве Н.Гоголя, Вл.Соловьева, М.Булгакова и других великих деятелей культуры, рожденных в украинском и русском Отечестве.

В случае с творчеством этих деятелей культуры, для которых философия была не последним способом художественного мышления, читателю почти сразу становится понятным, почему так излюблен в русском сознании образ «света» – ведь и свою веру народ любит называть «пресветлое Православие». Здесь корень того космического мотива, который связывает русскую религиозность со святоотеческой: мир воспринимается, как весь озаренный и пронизанный светом Божиим. Неслучайно праздник Пасхи, этого торжества света над тьмой, получил исключительное место в богослужбной жизни русской Церкви. Как верно и то, что когда-то подчеркнул Гоголь: нигде (даже на православном Востоке) этот праздник не празднуется так, как в России. Космополитизм, воспитанный на отвлеченных схемах просветительства, – иной. Это космополитизм пустоты, в нем отсутствует здоровое национальное чувство, многие люди культуры понимали, что и эта идея опирается не только на этнографические и исторические основания, но прежде всего на

²⁰ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Ч. I. С. 55.

религиозно-культурный мессианиззм. Так именно понимал идею и русский «истинный положительный теософ» В.Соловьев – именно он так рассуждал о масонстве XVIII в., что оно напоминает пифагорейство в древнюю эпоху «смешения религий».

А разве случайны «черно-белые» тона в рассказах и романах интеллектуала Булгакова? Вспомним хотя бы ту историческую философскую встречу «двух ведомств» (Воладна и Левия Матвея) на крыше Пашкова дома в «Мастере и Маргарите», который и сами литературоведы называют не иначе как «роман в романе». Хотя на Патриарших прудах, конечно, слышны отзвуки не только Григория Сковороды, но и Давида Штрауса, Эрнеста Ренана и Артура Дрекса²¹. Все это лишь некоторые, очерковые примеры того, как этическая установка, выработанная философской мыслью в XVIII в., продолжает жить и развиваться в новых жизненных и социальных условиях, и вряд ли из этого можно сделать далеко идущий вывод. Скорее, сама жизнь расставляет все по своим местам.

Библиография

1. *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // <http://www.philology.ru/literature1/averintsev-89.htm>
2. *Барбаши Ю.* Богослов? Мистик? Атеист? // Наука и религия. 1988. № 3.
3. *Галинская И.Л.* Загадки известных книг. М., 1986.
4. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1991.
5. *Касавин И.Т.* Этот тайный, странный мир // Магический кристалл. М., 1990.
6. *Ковалинский М.* Жизнеописание Григория Сковороды. М., 2002.
7. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
8. *Макарова Н.И.* Тайные общества и секты. М., 1998.
9. *Платонов О.А.* Терновый венец России. Тайная история масонства. Изд. 2. М., 1996.
10. *Сковорода Г.С.* Сочинения.: В 2 т. М., 1973.
11. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Ч. I. Изд. 2. Буэнос-Айрес, 2003.
12. *Чижевский А.Л.* Сковорода и немецкая мистика // Тр. Рус. науч. ин-та. в Праге. 1929.
13. *Эрн В.Ф.* Сковорода. М., 1912.
14. *Яковенко Б.В.* Очерк и русской философии. Берлин, 1922.

²¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 39; *Галинская И.Л.* Загадки известных книг. М., 1986.