

RU

Общество и государство как объект изучения в русской духовно-академической философии середины XIX - начала XX в.

Новикова Н. В.

Аннотация. Цель исследования - провести реконструкцию социально-философских взглядов представителей духовно-академической философии XIX века. В статье выявляется отношение православных теистов к государству, обществу, общественному идеалу, прогрессу, определяемое как «социальный консерватизм». Анализируется феномен так называемого «государственного» патриотизма духовно-академических авторов. Проводится разбор мнения русских теистов по национальному вопросу, исследуется «антиюридизм» православной социальной этики, разбираются модели понимания «правды Божией» духовно-академическими авторами. **Научная новизна** состоит в комплексном анализе взглядов православных авторов на общество и государство. **В результате** доказано, что русские философы из духовных академий имели вполне реалистичный взгляд на природу государства, отказываясь от его чрезмерной «морализации» и указывая на необходимость доверительных и свободных отношений между церковью и государством.

EN

State and Society as Object of Study in the Russian Spiritual Academic Philosophy of the Middle of the XIX - Early XX Century

Novikova N. V.

Abstract. The paper reveals social-philosophical views of representatives of the Russian spiritual academic philosophy of the XIX century. The author examines Orthodox theists' social-philosophical doctrine, which can be defined as "social conservatism", considers the phenomenon of the so called "official" patriotism characteristic for this philosophical trend. The article highlights the Russian theists' views on national issue, considers "anti-juridical essence" of Orthodox social ethics, analyses Orthodox theists' understanding of "God's truth". Scientific originality of the study involves a comprehensive analysis of Orthodox theists' social-philosophical views. The research findings are as follows: the author proves that the Russian academic philosophers had a fully realistic view on the nature of the state abandoning its excessive "moralization" and emphasizing the necessity to develop confidential state - Church relations.

В условиях непрерывных изменений социальной среды, что сопровождается кризисом общественного сознания, весьма **актуальным** является обращение к интеллектуальной и духовной культуре прошлого, в частности, к таким направлениям отечественной философии, которые ставили себе задачу дать обоснование традиционным ценностным установкам и мировоззренческим ориентирам. Среди подобных направлений особое место занимает духовно-академическая философия, представители которой на протяжении XIX – начала XX в. являлись наиболее последовательными критиками попыток подвергнуть сомнению устои русского общественного бытия. Но внутри самой духовно-академической традиции существовали различия в подходах при формулировании собственного идеала общества и государства. Весьма уместными оказываются выявление точек зрения православных теистов на сущность государства и общества, реконструкция целостного взгляда русской духовно-академической философии на проблемы социального бытия.

В рамках данного исследования предполагается решение следующих **задач**: во-первых, определение позиции православных академических авторов относительно места церковных институций в общественной и культурной жизни; во-вторых, выявление точки зрения отечественных философов-теистов на возможность достижения

общественного идеала; в-третьих, поиск концепций и моделей социальной философии, которые существенным образом повлияли на формирование оригинального взгляда русских теистов на общество и государство.

При анализе взглядов духовно-академических мыслителей на важнейшие проблемы социальной философии нами применялись следующие *методы исследования*: метод историко-философской реконструкции и герменевтический метод. Системный подход позволит представить целостную картину учения духовно-академического теизма об обществе и государстве.

Теоретической базой данного исследования являются работы исследователей истории духовно-академического философского теизма, в частности Б. В. Емельянова [8, с. 279-311], С. А. Нижникова [13, с. 156-191], С. В. Пишуна [17, с. 3-18], И. В. Цвык [21, с. 5-24].

Практическая значимость исследования состоит в том, что материал статьи позволит в ходе проведения лекционных и семинарских занятий более глубоко разобрать существо социального учения духовно-академической философии XIX – начала XX в.

Православное философское сознание всегда исходило из библейской установки на то, что «не добро быть человеку одному» (Быт. 2, 18), то есть для людей естественным и нормальным является находиться в обществе, а не в изоляции друг от друга. По словам профессора Киевской духовной академии П. И. Линицкого, «общественность – свойство, не нажитое человеком, но первоначальное, всегдашнее и необходимое. Нельзя представить, чтобы человек жил когда-либо одиноким совершенно, а не в состоянии общности, разумея под общественностью такое или иное, близкое или отдалённое, посредственное или непосредственное, непрерывное или с перерывами, отношение одного человека к другому или к другим» [12, с. 187]. Исследователь из Санкт-Петербургской духовной академии Е. П. Аквилонев отмечал, что сам факт существования культуры свидетельствует о верности слов Аристотеля о человеке как «политическом животном» и о том, что необходимо должна быть «сознана истинность того положения, что высочайшее нравственное благо, в своём полном совершенстве, недостижимо разрозненными усилиями отдельных личностей, но что для этого требуется их соединение в нераздельное целое» [1, с. 13]. Воспитание и развитие личности возможно только через воздействие других личностей, общественных институтов в целом. Собственно, церковь и есть, в понимании православных авторов, важнейший общественный институт, но далеко не единственный. Оказывая воздействие на окружающие её социальные структуры, церковь сама подвергается их воздействию и поэтому неизбежно изменяется. Православный исследователь И. Л. Рей отмечал в этой связи: «Как общество, Церковь предполагает известный строй, известную организацию, которые должны быть эквивалентны её задачам, насколько эквивалентны средство и цель в идеальном их соотношении. Вместе с тем церковь, как поставленная в рамки земного существования и состоящая из отдельных индивидуумов, подверженных влиянию вообще и развитию, коллективному и единоличному в том или другом отношении, в частности, естественно предполагает процесс известного роста и развития, подобно тому, как этому росту и развитию подвержено любое человеческое общество, любая человеческая организация. Как бы ни были сокровенны движения религиозного чувства, в каких бы глубоких тайниках сердца ни протекала религиозная жизнь людей, она, подобно всякой другой жизни, совершающейся в условиях земного существования, неизбежно подчинена действующим на земле законам исторического существования и, прежде всего, закону роста и развития» [18, ед. хр. 106, с. 25-26]. Церковь тем самым не только в своём материальном составе и по отношению к своему внешнему развивается и прогрессирует в истории, но, «подобно всякому человеческому обществу и в рамках, возможных для этого общества, но и в моменте явления своих форм, своей догматики и этики также растёт и развивается, а также поэтому ставит себя в условия, аналогичные условиям жизни каждого человеческого общества» [Там же, с. 32]. Церковь не может существовать «в вакууме», ей приходится ежедневно сталкиваться с другими общественными институтами, и поэтому неизбежно её позиционирование к этим институтам, одобрение или осуждение их деятельности.

Вместе с тем духовно-академическая наука столкнулась с тем, что часть авторов считали невозможным дать исчерпывающее определение общественного идеала, равно как и определение идеального общества как такового. В данном контексте следует подчеркнуть, что духовно-академический теизм не имел такой очевидной идеологической нацеленности, как, например, славянофильское учение, в силу того, что генезис духовно-академической философии был связан с сугубо мировоззренческими проблемами. Появление профессиональной философской среды в стенах высших духовных учебных заведений России в первой четверти XIX века никак не зависело от политической атмосферы того времени, за исключением, быть может, «изживания» из стен академий ряда преподавателей (в основном приглашённых светских лиц из числа иностранцев), имевших отношение к масонским ложам (И. Фесслер). Но эти события не имели отношения к постановке и решению социальной проблематики. В целом идеологическое воздействие на характер исследований представителей духовно-академической науки проявлялось через инициативу отдельных православных учёных, их интерес к вопросам, касающимся общественной жизни в разных её разновидностях, или «призывы» и «напутствия» высших церковных иерархов вроде митр. Платона (Левшина), митр. Филарета (Дроздова), которые могли прямо повлиять на авторскую позицию представителей целых духовно-академических школ.

В целом православные авторы понимали сложность общественных процессов и необходимость системно и последовательно заниматься их изучением. Поэтому они считали важным и значимым появление после О. Конта социологии как отдельной науки. Как полагал упоминавшийся нами уже выше П. И. Линицкий, социология естественным и закономерным образом отделилась от истории и философии истории. Он достаточно тщательно разбирает этот процесс формирования социологии, но остаётся при мнении, что по большому счёту «социология есть философия, хотя с философией истории не совпадает вполне» [12, с. 189]. Во всяком случае, П. И. Линицкий считал принципиально важным, чтобы социологические понятия и теории подвергались

философской критике, то есть, как он писал, «мы должны рассматривать эти понятия и теории с точки зрения требований разума, именно – с точки зрения логической их состоятельности и практической целесообразности. Этими требованиями предполагается существование непреложных начал общественной жизни, начал такого свойства, что к познанию и выяснению их существует только один путь, – путь самосознания; главное значение на этом пути принадлежит деятельности мышления анализирующего и умозаклюющего; необходима работа мысли вдумчивой и осторожной, а не простая неразборчивая ссылка на какие-либо фактические данные» [Там же, с. 189-190]. Очевидно, что Линицкий указывает на необходимость строгой методологической рефлексии относительно социологической науки, он не склонен вдаваться здесь в чрезмерные абстрактные и не имеющие связи с реальной жизнью рассуждения об обществе, его внутренних связях и пр.

Разумеется, на общественные и социально-философские взгляды русских теистов оказывали воздействия события, происходившие в России и в Европе в то время. Например, проводились исследования, защищавшие единство русского народа, доказывавшие его целостность [10], отвергавшие претензии социалистов и анархистов на изменение общественного строя России, показывавшие несостоятельность покушения на изменения государственного устройства нашей страны и др. Вместе с тем интерес православных теистов к феноменам социального и политического плана проявлялся в основном через призму этики или исследований в области нравственного богословия, то есть, анализируя вначале этические вопросы, авторы этих трудов каким-то образом выходили на проблемы более широкого характера, решить которые можно было только через обсуждение социальных феноменов. С другой стороны, зачастую и в сочинениях исторического характера или в комментариях к ним, касающихся хроники богословского образования, истории Русской православной церкви и её отдельных выдающихся представителей можно было встретить рассуждения представителей духовно-академической науки о событиях не только прошлого, но и настоящего. В частности, можно указать на кандидатское сочинение Дмитрия Дмитриевича Глаголева «Политический элемент в русской проповеди прошлого (XVIII) столетия», увидевшее свет в 1889 году [4, д. 1140, с. 333].

Иногда включение обсуждения социально-философских вопросов в православно-теистический дискурс происходило под воздействием наследия отцов и учителей церкви. Представители христианской патристики, в частности, ставили вопрос о справедливости, отношении государства и церкви, отношении церкви к правителю государства, регулировании взаимоотношений между отдельными социальными группами. Решение таких вопросов происходило в рамках этики или нравственного богословия, при этом центральное место здесь занимал феномен человека, личности, её нравственного потенциала и нравственных потребностей. Безусловно, разгадка существа феномена социального невозможна без разгадки специфики природы самого человека, поэтому можно смело и без всякого сомнения утверждать об «антропоцентричности» социально-философских взглядов православных теистов. Мы в данном случае говорим не о славянофильских попытках сконструировать «соборные» образы личности («соборная личность», «коллективная личность»), а скорее именно о нравственной потенции личностной индивидуальности, её свободном выборе в ходе коммуникации с другими личностями. Эта «метафизика человеческого бытия» есть фундамент в осмыслении общественных отношений, включая вопросы политики, культуры, семьи и брака, внутренней организации социума, целей общественного развития и др.

Принимая во внимание этические и антропологические корни социальной философии духовно-академического теизма, мы можем представить некую общую характеристику интерпретации православными учёными и исследователями отношений в обществе и государстве. Следует, разумеется, принимать во внимание расхождения между православными авторами при обсуждении вопросов социального характера, но тем не менее вполне можно провести реконструкцию их общей позиции в отношении к общественному развитию.

К числу таких базовых моментов, объединяющих православных теистов, относится «социальный консерватизм». Духовно-академические философы исходили из необходимости защиты устоев того общества и того государства, в котором они жили. Этот консерватизм пронизывал всё их мировосприятие, включая отношение к государственной власти, церкви, семье, браку, другим сторонам социального бытия, иным идеологическим и социально-философским направлениям. Данная консервативная установка могла опираться в определённой мере на социально-философский идеал византизма, вполне ясно выраженный в трудах русского эстетствующего почвенника и «реакционера» К. Н. Леонтьева. Во всяком случае, для понимания этико-социальной концепции и общественного идеала русских теистов много даст анализ византийской модели социально-политических отношений. При этом, разумеется, нельзя копировать и отождествлять точку зрения учёных из русских духовных академий и византийских церковных и общественных публицистов, но некоторые ограниченные черты сходства прослеживаются вполне определённо.

Представители православной духовно-академической науки вырабатывали собственное отношение и к теории общественного прогресса. Разумеется, они подвергали критике радикально-прогрессистские теории, но отнюдь не отказывались от признания значимости позитивных и поступательных изменений общественных отношений. При этом мы можем проследить определённую эволюцию отношения русских философов-академиков к идее прогресса как таковой. Первоначальная критика православными теистами «прогрессизма» касалась в большей степени феномена человека в том смысле, что «прогрессисты» акцентировали своё внимание на «непрерывности, постоянной изменчивости субъективного бытия... у них существует “чувственное представление движения”» [17, с. 203]. Русские философы-теисты полагали, что исторический прогресс не должен и не может игнорировать то, что жизнь как человека, так и общества в целом есть соединение временного и вечного, совершенства и несовершенства. Развитие вперёд есть шанс для нас вернуться к собственной сущности, то есть социальный и технический прогресс должны способствовать прогрессу нравственному. Во всяком

случае, подобную интерпретацию феномена прогресса мы находим на протяжении 60-х гг. XIX в. у киевского профессора С. С. Гогоцкого в его статье «Два слова о прогрессе» [6, с. 122] и профессора Санкт-Петербургской духовной академии И. Т. Осинина в его статье «Английские понятия о прогрессе и его отношении к христианству» [15, с. 293]. Но затем православные авторы стали проявлять «гораздо большую мягкость» [17, с. 203] по отношению к теории прогресса, которая стала проявлять себя «в существе своём вполне христианской» как учение о создании условий для развития христианских добродетелей. В этом плане наиболее показательны статьи анонимных авторов [3]. В статье «Прогресс и христианство» утверждается, что христианство не только не враждебно социальному прогрессу, но и является постоянным источником прогресса [7].

Также среди важнейших характеристик отношения православных теистов к общественным вопросам можно назвать государственный, если угодно, имперский патриотизм. Этот патриотизм несколько отличался от славянофильского национального или «племенного» патриотизма, опиравшегося на идею политической и общественной солидарности славянских народов. Но при этом православные философы не только сохраняли «принцип национальности», который отражает как «количественную», так и «качественную» стороны общественной жизни, но и признавали его одним из самых важных и значимых. С точки зрения П. И. Линицкого, этот «принцип национальности» в количественном смысле «обнимает твёрдо обозначенную самой природой и утверждённую историей в своём значении группу человечества, именуемую народом, народностью; в качественном отношении важность этого принципа состоит в том, что, на основании его, со всею справедливостью, без всякого одностороннего унижения и предпочтения, оцениваются все блага человеческой жизни как умственные, так и материальные. Преимущество принципа национальности не только в том, что он чужд односторонности и исключительности, а ещё в том, что принцип этот отличается практичностью и обоснованностью на истории, а не на каких-либо произвольных теориях» [12, с. 200]. Но речь шла у православных теистов не о всякой национальности, а только о тех из них, кто обладает политической субъектностью, сохраняет значимость в историческом процессе, то есть «если история лишила какую-либо национальность самостоятельного политического существования, то в настоящее время никого в этом винить нельзя, и по необходимости приходится такой национальности примириться со своим зависимым положением» [Там же, с. 201]. По существу, речь идёт не о кровном патриотизме, а о патриотических обязанностях перед нацией как политическим субъектом. В одном из кандидатских сочинений, вышедших в Санкт-Петербургской духовной академии, которое было специально посвящено сущности патриотизма, можно прочесть следующее: «Всякий человек в своей нормальной жизни органически сросся с нацией, к которой он принадлежит. С ней он связан в самом корне своего бытия... С самого начала он становится владельцем тех остатков добра, которые сохранились в патриотическом идеале его родины...» [16, ед. хр. 303, с. 21-22].

Православно-теистические искания в области этики и социальной философии были направлены на отход от тотального юрицизма, который был характерен для западной философской и богословской мысли. Идеал «жизни по любви, а не по Закону» был сформулирован ещё митрополитом Илларионом в «Слове о Законе и благодати». Но этот процесс осознания своей «антиюридической» направленности проходил в позднейшей русской духовно-академической философии достаточно противоречиво и не всегда последовательно. В данном контексте существенное значение в этических построениях православных теистов имеет идея «правды Божией». Именно это понятие как Ветхого Завета, так и Нового Завета является ядром всего этического социального учения православного теизма. Уподобление Богу подразумевает следование таким Его качествам, как милость и справедливость. Отсюда проистекает своеобразный «алгоритм» христианской морали как основы и социальных отношений. Апостол Павел связывал понятие «правды Божией» с идеями праведности, милости, верности Завету, а само христианство представляется у него не религиозно-философской системой, а мистически переживаемой верой в Сверхсущее.

Со временем в христианской (особенно западной) традиции происходит последовательная «морализация» веры. Понятие «праведности», особенно «праведности Божией» меняется, и если у Отцов церкви IV века мы ещё обнаруживаем идею о том, что «правда» является не просто «справедливостью», а прежде всего любовью, то в последующем в западно-христианской мысли идея «правды» как таковая приравнивается к латинскому термину *Justitia*. В Средневековье эта тенденция привела к образованию «юридической теории спасения», которая приобрела в целом законченный вид у Ансельма Кентерберийского. Воздействие католической юридической «теории спасения» на русские догматические системы ощущалось вплоть до конца XIX века. Так, в учении об искуплении в системе митрополита Макария (Булгакова), по словам о. Петра Гнедича, находилось «такое понятие о Боге и Его свойствах, по которому свойства благодати (или любви) и правды (правосудия или справедливости) в Боге резко различаются и даже противопоставляются» [5, с. 5-6]. Поворот от юридического понимания «правды Божией» к соединению её с началом любви наметился в магистерской диссертации 1893 г. киевского философа и богослова, протоиерея Павла Яковлевича Светлова и в магистерской диссертации 1895 г. архимандрита Сергия (Страгородского) (будущего Святейшего Патриарха Московского и всея Руси). Кроме того, свою концепцию в духе оппонирования «юрицизму» выдвинул архиепископ (в дальнейшем митрополит Киевский и Галицкий) Антоний (Храповицкий), что следует из лекций протоиерея Ливерия (Воронова) по догматическому богословию [11, с. 85].

Данное столкновение двух моделей понимания идеи «правды Божией» распространилось и на светскую философскую публицистику. В частности, известна полемика между В. С. Соловьёвым и Б. Н. Чичериным, касающаяся интерпретации самого феномена права и его соотношения с нравственностью. Этот спор произошёл в 1897 г., когда после выпуска В. С. Соловьёвым своего фундаментального труда «Оправдание добра» и брошюры «Право и нравственность» Б. Н. Чичерин опубликовал в журнале «Вопросы философии и психологии» (кн. 39)

статью «О началах этики» [22]. Затем последовало продолжение их спора, суть которого состояла в том, что Соловьёв нравственное начало, начало любви и милосердия ставил выше права, так как, по его мнению, «нравственное требование по существу своему... всеобъемлюще, оно предлагает совершенство или стремление к совершенству», в то время как «праву внутренне присуще самоограничение, поэтому оно, по сути дела, есть только низший предел или определённый минимум нравственности» [19, с. 407-408].

Кроме того, православная академическая традиция выявляла и обосновывала необходимость реализации идеала социальной справедливости. Однако путь осуществления этого идеала предлагался только лишь эволюционный, без радикальных социальных потрясений. Путь к справедливости через общественную и классовую солидарность – вот кредо православных философов, что предполагает со стороны самой церкви проповеди и пропаганду тех ценностей, которые должны быть приняты обществом, наряду с актуализацией проблемы социальной благотворительности. Православные теисты в большинстве своём понимали, насколько опасно игнорирование государством социальных проблем, учитывая активность социалистических, либеральных и анархистских политических групп. Церковь должна погружаться в эту тематику и исправлять социальное неравенство. По этому поводу православный исследователь И. Рей писал: «Если христианство признало за каждым человеком личность, для этого прежде всего имеющей право на земное благополучие, то борьба с бедностью и угнетением во всех его видах есть прежде всего долг церкви... Церковь в христианском государстве не замыкается в кругу своих внутренних, неземных интересов; между небом и землёй она не проводит грани непроходимой» [18, ед. хр. 106, с. 106].

Но в данном случае между представителями православных духовных школ обнаруживались существенные расхождения. Некоторые авторы сохраняли определённое идеалистическое понимание места и задач государства. Их «морализация» государства, признание такого его добровольного «самоподчинения» внутренним «сверхзаконным» требованиям христианской нравственной правды становится, с их точки зрения, вполне понятным и естественным делом, если помнить то, что государство для них есть объединённое общество, централизация общественной жизни. В интерпретации этой части представителей духовно-академической науки строителем общественно-государственной системы является как раз общество, которое в условиях России должно руководствоваться христианскими идеалами и ценностями. Такой подход отражал в большей степени «славянофильский» взгляд на соотношение общества и государства. Но большинство представителей духовно-академической науки, особенно начиная с 90-х гг. XIX века, и далее трактовали смысл и задачи государства несколько иначе, более «социологично» и «прагматически». Они признавали то, что государство, в какие бы времена его не брать, как бы ни говорить об «облагораживающем» влиянии на него христианских ценностей, всё равно остаётся с прежней своей природой, «юридической», если угодно, «языческой», со своей «внешней» правдой. Эти православные исследователи писали о том, что государство всё равно прибегает к насилию, разным физическим действиям, включая наказание по отношению к личности, которая, по учению Нового Завета, должна быть «неприкосновенной святыей в своей внутренней, сокровенной жизни, в своих воззрениях, убеждениях и внутренних переживаниях» [9, № 1536, с. 29]. Христианство требует руководствоваться чистой нравственной правдой, утверждающейся исключительно на братской любви к ближним, кто бы они ни были. В то же время государство фундируется юридическим, внешним правом, имеющим в конечном итоге эгоистическую основу, и во имя этого права распоряжается судьбами людей по своему произволу, очень часто действуя вопреки идеальным требованиям христианской правды и любви. Такие православные авторы предлагали отбросить слишком большие иллюзии относительно государства, считая, что оно есть «неистинное» начало общественно-го бытия, истинный же принцип жизни может быть только религиозно-церковный, идеальный, провозглашающий свободу личности от всяких угнетающих в конечном итоге внешних условий. В этом смысле, предлагают представители данного подхода, люди должны жить внутренними, другими началами, должны в общем скептически относиться к государственной организации. Но вместе с тем эти авторы не отрицают полезности государства, предлагая применять к нему этический принцип «общего блага». В этом смысле государственное устройство есть низшее, но необходимое сейчас для взаимной жизни людей, как, например, тело необходимо для души. Христианство, церковь, даря людям духовные смыслы и ценности, что есть «высшее благо», не будут отнимать у людей и низшие блага, близкие к природным началам. Государство, со своей стороны, не должно унижать и контролировать церковь. Государство и церковь в этом смысле служат друг другу свободно, в соответствии со своими законами, каждое – своей стороной бытия. Церковь своим влиянием должна одухотворять и облагораживать государство, приводить его как бы в «равновесие» с собой, насколько это возможно в принципе. Например, закон человеческий, юридический всегда будет присутствовать и регулировать отношения между людьми, и церковь не будет стремиться устранять такие законы, касающиеся гражданского общества, потому что в реальном обществе на протяжении всей земной жизни людей будет царить «грех», порождающий преступления, которые государство должно пресекать, наказывая нарушителей общественной нравственности и безопасности. Как писали православные теисты, «по адресу закона государственного христианство не произвело ни одного слова укора или осуждения; закон, право христианство признаёт, как начало справедливого возмездия за преступления, за нарушение закона, ограждающего общество. Христос пришёл не уничтожить закон; Он наполнил его высшим, новым содержанием, самое же действие внешнего закона принадлежит государству, которое и должно оставаться, поскольку люди не воспринимают в себе цельного духа Евангельского и так как нравственно грубые и духовно не обузданные люди могут быть сдерживаемы в своих разрушительных инстинктах и обезвреживаемы для общества только внешним государственным законом» [Там же, с. 31]. Задача христианства – действовать не столько вовне, сколько как бы «внутри» человеческой личности на мир, вовне, а не обратно. Родная стихия христианской религии – душа человека, перерождение её в соответствии с ценностями

Нового Завета с целью построения, как писал православный философ и богослов П. В. Светлов, «Царства Божия», которое есть «не от мира сего», но в то же время оно «внутри нас».

Нельзя сказать, что православные авторы из духовных академий выработали цельное и завершённое учение о государстве. Как, в общем, справедливо сетует исследователь-юрист А. М. Осавелюк в монографии «Церковь и государство», «за более чем два тысячелетия можно назвать всего лишь несколько авторитетных отцов церкви, которые хоть что-то писали и высказывали на эту тему» [14, с. 134].

Внутриполитический идеал православных авторов заключался в целом в том, чтобы государственная власть пришла к взаимному союзу с церковью, при этом произошло бы органическое слияние основ «общецерковного» и государственного мировоззрения на началах соборности, с расширением права народного представительства. В этом случае, полагали православные теисты, будет восстановлено доверие государства и общества, власти и народа. Некоторые представители духовно-академической философии обращались к теме единства нравственных основ земской и государственной жизни. Причём эти вопросы рассматривались в богословской и религиозно-философской окраске. В этом контексте православные авторы выделяли два типа государства – «древнее» или «языческое» государство и государство в христианском мире. Как отмечал православный автор Н. Кедров из Казанской духовной академии, «государство в христианстве стало не тем уже, чем было в язычестве» [9, № 1536, с. 19]. В их понимании, языческое государство древности жило для себя и из себя самого и в этом смысле «всемирное государственное единство было высшим идеалом язычества» [Там же, с. 20]. Такое государство являлось обоготворением человеческого произвола, в сознании язычников оно олицетворяет само божество. «Языческое» государство заставляло беспрекословно служить себе всех без исключения, было, если можно так сказать, «всепоглощающим», помещая в себе даже сознание человека, его совесть и всякую духовную свободу. Уже во второй половине XIX в. в философской публицистике появляется термин «государство как машина». Так, мы встречаем в духовно-академической литературе такую вполне показательную характеристику «языческого государства»: «Это государство умерщвляло свободный дух человека, смотрело на него только как на орудие, как на колесо или валик простой в огромной государственной машине; так что человек в отношении к обществу, государству был не более, как рабочим двуногим животным, представлял собою только “zoön politikon”» [Там же, с. 19]. Известный славянофил, религиозный философ и публицист И. С. Аксаков в данном вопросе соглашался с другими православными авторами, замечая: «В языческом мире не существовало вне государства высшего идеала общежития; государство было для него выражением высшей истины. Оно само в себе имело цель, само для себя существовало» [2, с. 201].

Изложение определённых общих подходов и принципов православных теистов по отношению к социально-философским вопросам требует оговорки в том смысле, что у разных русских религиозных философов часто было своё понимание содержания этих подходов и принципов. Ряд русских теистов первостепенное значение придавали консерватизму в перечислении сущностных оснований своей социальной философии, другие исходили из феномена церкви как примера социальной организации, считая, что общество есть реализация базовых церковных принципов, третьи сосредотачивались на конкретных общественных проблемах, например, семьи и брака, повышения уровня образования, улучшения положения отдельных социальных групп и сословий (крестьянства, жителей малых городов и др.). Православные учёные часто живо откликались на насущные проблемы людей того времени, предлагая решение этих проблем. Например, известно активное участие духовенства, преподавателей духовных академий в религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге, что было связано с их намерением наладить диалог с интеллигенцией. Этот диалог в тематическом плане был выстроен во многом на обсуждении именно наиболее острых социальных вопросов, в частности, реформирования достаточно архаичного тогда в России брачно-семейного права.

Ряд православных теистов интересовал вопрос «нового образования», в частности, содержания обучения в школах и гимназиях. Здесь тоже им приходилось вступать в разговор со светскими авторами, реагировать на их идеи. Например, можно отметить отзывы православных авторов, священников на книгу известного русского философа и публициста В. В. Розанова «Сумерки просвещения». Также интересна реакция православных теистов на появление педологии, что отражено в вышедшем в 1916 г. кандидатском сочинении «Наблюдение и выводы современной педологии, имеющие отношение к религиозному воспитанию, их оценка» представителя Санкт-Петербургской духовно-академической школы Владимира Спасского [20, ед. хр. 219, с. 3-15].

Таким образом, можно сформулировать следующие **выводы**. С точки зрения представителей духовно-академической философии, церковь неизбежно вовлечена в процессы общественной и культурной жизни, так или иначе будет вынуждена определять своё отношение к социальным процессам. При всём желании большинства православных теистов минимизировать своё участие в обсуждении вопросов идеологического характера, они вполне ясно и последовательно отстаивали консервативные ценности в духе общественного идеала «византизма». Данный идеал включает в себя принцип гармонии («симфонии») церкви и государства, а также принцип «динамичных отношений» между личностью и государством, с избеганием «мертвого» формализма и учётом их реальных интересов. Это проявляется в их взглядах, в частности, на вопросы образования, воспитания, брака, семьи. Определяя своё отношение к государству, большинство православных авторов исходили из прагматического к нему отношения, отказываясь от чрезмерной морализации его роли и функций. Перед ними был в целом негативный опыт «синодального православия», когда государство, начиная с Петра I, по сути, превратило церковь в одну из своих институций. Ведущие духовно-академические философы, не отрицая важной роли государства, вовсе не считали его носителем «истинного» принципа общественного бытия. Носителем «высших» духовных смыслов они продолжали считать церковь, при этом отношения между церковью

и государством должны базироваться на началах свободы и взаимного доверия, с отказом от попыток навязывания своей позиции, главным образом со стороны государства.

Список источников

1. Аквилонев Е. П. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как Теле Христовом. СПб.: Тип. А. Катанского и Ко., 1894. 359 с.
2. Аксаков И. С. Общественные вопросы по церковным делам. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1903. 610 с.
3. В. В. В. Христианство и прогресс // Христианское чтение. 1878. № 1. С. 64-79.
4. Глаголев Д. Д. Политический элемент в русской проповеди прошлого (XVIII) столетия. Киев, 1889 // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Ф. 304.
5. Гнедич П. В. Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (первая половина XX столетия). Л.: Изд-во Ленингр. духовной академии, 1953. 210 с.
6. Гогоцкий С. С. Два слова о прогрессе: в 4-х т. // Труды Киевской духовной академии. 1860. Т. 1. С. 1-508.
7. Е. Б. Прогресс и христианство // Церковный вестник. 1876. № 34. С. 4-7.
8. Емельянов Б. В. Три века русской философии. XIX век. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. 874 с.
9. Кедров Н. Иван Сергеевич Аксаков в его служении Церкви и Отечеству. Казань, 1910 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2.
10. Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1884. 603 с.
11. Ливерий (Воронов), прот. Догматическое богословие: из лекций, прочитанных для студентов IV курса Санкт-Петербургской духовной академии в 1991-1992 уч. г. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. 127 с.
12. Линицкий П. И. Философские и социологические этюды. К.: Тип. И. И. Горбунова, 1907. 242 с.
13. Нижников С. А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. М.: НИЦ ИНФРА-М, 2016. 332 с.
14. Осавелюк А. М. Церковь и государство. М.: Проспект, 2020. 432 с.
15. Осинин И. Т. Английские понятия о прогрессе и его отношении к христианству: в 3-х т. // Христианское чтение. 1863. Т. 1-3. С. 1-618.
16. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 573. Оп. 2.
17. Пишун С. В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. М.: Прометей, 1996. 431 с.
18. Рей И. Л. Церковь и культура. СПб., 1917 // Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 277. Оп. 3.
19. Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 10-ти т. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. Т. 8. 763 с.
20. Спасский Вл. Наблюдение и выводы современной педологии, имеющие отношение к религиозному воспитанию, их оценка // ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2.
21. Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2002. 332 с.
22. Чичерин Б. Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 39. С. 245-254.

Информация об авторах | Author information



Новикова Наталья Валерьевна¹

¹ Приморский институт железнодорожного транспорта - филиал Дальневосточного государственного университета путей сообщения в г. Уссурийске



Novikova Natalya Valeryevna¹

¹ Primorsky Institute of Railway Transport (Branch) of the Far Eastern State Transport University in Ussuriysk

¹ natashylya19@bk.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 01.08.2020; опубликовано (published): 30.11.2020.

Ключевые слова (keywords): русская духовно-академическая философия; общество; государство; социальный консерватизм; антиюридизм; патриотизм; Russian spiritual academic philosophy; society; state; social conservatism; anti-juridical essence; patriotism.