

## **СЕРДЕЧНОЕ ПОЗНАНИЕ В ТРАДИЦИЯХ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РОССИИ XIX в.**

Статья посвящена проблеме кардиогности как ведущей для русской богословско-философской и светской религиозной мысли. Автор определяет роль духовно-академической философии в процессе становления профессионального философствования в России и указывает на то, что в творчестве академических философов соединялась святоотеческая и западноевропейская традиции. Продолжая линию Платона и неоплатоников в ее христианизированном виде, они уделяли повышенное внимание теме любви и сердца. Формированию отечественной кардиогности в сильнейшей степени способствовал образ Софии Премудрости Божией. В статье показывается преемственность в развитии темы сердечного познания от богословско-философских трактатов средневековья, через традиции духовно-академической философии и далее к светской религиозной философии второй половины XIX – начала XX вв.

В последнее время возрос интерес к изучению феномена русской духовно-академической философии. Многие исследователи истории русской философии признают, что наряду с университетской (европейской по своей форме) философией огромную роль в формировании профессионального философского сообщества в России играли духовные академии. Школа православного духовно-академического теизма насчитывала около 300 лет непрерывного развития и, можно сказать, стояла у истоков самобытной русской философии, одновременно являясь ее важной составной частью.

Роль профессоров и преподавателей духовных академий в становлении и развитии отечественной философии исключительно велика, об этом можно сегодня говорить с полной уверенностью. Многие выпускники духовных академий (С. С. Гогоцкий, В. Д. Кудрявцев-Платонов, Ф. А. Голубинский), став светскими людьми, внесли большой вклад в развитие философской мысли в России. Их идеи оказали влияние на русских религиозных мыслителей XIX – начала XX вв., не принадлежавших к духовно-академической традиции. Выходцы из православных духовных академий пользовались большим авторитетом в философской среде.

XIX век стал периодом настоящего расцвета духовно-академической философии. К этому времени православная мысль столкнулась с новой проблемой – ростом авторитета научного знания. Распространение в российском обществе первой половины XIX в. идей западноевропейского рационализма и материализма, а также разного рода неправославных мистических течений потребовало от православных мыслителей способности к высокому уровню теоретизирования и концептуальному обоснованию выдвигаемых положений. Федор Федорович Сидонский (1805–1873), профессор Санкт-Петербургской духовной академии и Санкт-Петербургского университета, в своей книге

«Введение в науку философии» сетует на «слабое изучение философии в нашем Отечестве», отмечая, что «самостоятельных произведений почти и вовсе не видно». Он ставит цель – «объяснить всю важность философии, ободрить в благонамеренности ее при ее истинной и должной постановке». Сидонский исходил из тезиса «об уместности философских исследований, но при всем владычестве веры». Выступал за соединение философии и религии, науки и веры в «развитых умах». Считал, что «сыны России, призванные давать мир народам своим мужеством», должны дать прочное основание миру в области умознания.

По мнению Федора Александровича Голубинского (1798–1854) – профессора Московской духовной академии, задача философии как «системы познаний, приобретенных разумом» состоит в воспитании в человеке «любви к премудрости божественной и человеку предназначенной».

Следует отметить, что духовно-академическая философия не представляла собой монолитного единства, хотя и обладала смысловой цельностью. В духовных академиях не было какой-то «официальной философии», существовало в рамках теистической версии «любомудрия» множество различных интерпретаций, толкований самого предмета философии, назначения и задач ее отдельных отраслей. Разные православные философы находились под идейным воздействием разных европейских философских школ и их отдельных представителей. Попадая на русскую культурную почву, эти идеи получали порой весьма своеобразную интерпретацию; так, в русских духовных академиях были свои «кантианцы» и «гегельянцы», даже «фихтеанцы» и др. Но при этом православные мыслители воспринимали идеи европейских философов-теистов творчески, заимствовали их для формирования такой философско-мировоззренческой доктрины, которая была бы приемлема для православного сознания. Эта философская позиция, соединявшая святоотеческую и западноевропейскую традиции, подкреплялась тем фактом, что в свое время сами Отцы Церкви считали возможным воспринимать античную философскую традицию и при этом не изменять христианству.

Особое место в отечественной (особенно в религиозной) философии занимает тема любви и сердца. Академические философы продолжали линию Платона и неоплатоников в ее христианизированном виде, где любви, эросу, сердцу уделено повышенное внимание. Но, хотя метафизика академических теистов и была пропитана платонизмом, влияние античной мысли проявлялось, скорее, в виде обеспечения методологической базы, категориального аппарата, основываясь на котором, мыслители-академисты развивали свое учение. Василий Николаевич Карпов (1798–1867), возглавлявший кафедру философии в Санкт-Петербургской духовной академии, полагал, что на российской духовной почве, питаемой традицией восточного православия, последовательный рационализм не имеет будущего. Русское православное любомудрие «требует, чтобы ум и сердце не поглощались одно другим и, вместе с тем, не разделяли своих интересов, но, развиваясь в постоянной связи между собою, как орган веры, в просветленной... душе находили твердые основания для решения задач философии...» [1, с. 17].

Термины «сердце», «любовь», «мудрость», «софия» присутствуют уже в самых ранних средневековых богословских источниках как одни из наиболее значимых слов. Нельзя не согласиться с М. Н. Громовым, что «если из русской философии убрать ее высокий нравственный тонус, эмоциональную

взволнованность, стремление пропустить проблемы бытия через горнило собственных переживаний – мы потеряем едва ли не самую сущностную ее характеристику» [2, с. 25]. Центром же этой внутренней, нравственной жизни человека, центром, ее определяющим, является сердце. В сердце воссоединяются все линии сакрального, эмоционального, душевного и духовного развития человека. Познать «все сердцем» – значит понять и почувствовать всецело, глубоко и лично.

Образ Софии Премудрости Божией имеет важнейшее значение для отечественной культуры в целом и богословско-философской мысли в особенности. Он выступает одной из ведущих доминант отечественной мысли, имеет глубокий философско-символический смысл. В нем заключен невыразимый в категориях абстрактного мышления смысл.

София превращает отвлеченный прагматический поиск знания в процесс устремления к высшей неземной красоте, к которой можно стремиться всей душой, которую можно возлюбить всем сердцем. Образ Софии Премудрости в сильнейшей степени способствовал формированию отечественной кардиогносии от богословско-философских трактатов средневековья, через традиции духовно-академической философии и далее к светской религиозной философии второй половины XIX – начала XX вв.

Академические философы исходили из того, что сердце соединяет человека с мирозданием, с другими людьми, с Богом. Эта связь самая глубинная, сущностная, сокровенная. Слово лишь оформляет в логически упорядоченные формы суть сосредоточенного в сердце содержания. Через сердце Бог говорит с человеком. Истины, прошедшие через сердце, становятся непрекаемыми. Поняв себя в сердце своем, человек поймет и мир, а поняв мир, сможет преобразовать его. Преобразуется же мир сердечными движениями человека и всего народа.

Профессор Московской духовной академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891), автор фундаментальных работ по гносеологии: «Метафизический анализ эмпирического познания», «Метафизический анализ рационального познания», «Метафизический анализ идеального познания», развил концепцию «идеального познания», представляющего собой непосредственное созерцание сверхчувственного.

Мыслитель исходит из того, что действительность гораздо шире, чем самое широкое познание о ней, что в мире больше содержания, чем того, сколько мы можем воспринимать посредством чувств. Но такая ограниченность не говорит еще, чтобы то, положим, немного, что дают нам знать о мире наши чувства, было бы не истинно. Если зрение, вооруженное микроскопом, открывает в предмете больше, чем обыкновенный глаз, то это не говорит, что наш глаз нас обманывал, показывая в предмете не то, что в нем есть. Познание может иметь различные степени и условливаться мерою совершенства различных существ. Но различные степени познания относятся одна к другой не как истинная к ложной, но как более полная к менее полной и совершенной. Кудрявцев-Платонов считает, что истинно полное и совершенное познание о вещах может иметь только ум божественный, который созерцает вещи прямо сами по себе и для познания их не имеет нужды в каких-либо посредствах и органах. Познание существ конечных есть относительное (т.е. соразмерное их природе), ограниченное, но не ложное; оно различается степенями, но не сущностью.

Разум призван соединять иррациональное познание с рациональным, памятуя о том, что сердце обладает первичностью в отношении рассудка.

У Петра Семеновича Авсенева (1810–1852), преподавателя Киевской духовной академии и Киевского университета, мы находим положение о том, что душа человека «может сообщаться с внешним миром непосредственно», т.е. и помимо органов чувств. Это можно считать предварением учения об интуиции конца XIX в. «Наша душа, – учил Авсенев, – принадлежит безмерному океану духовного бытия, со всех сторон охватывающему отдельную душу. Эта открытость души для духовных воздействий извне удостоверяет реальность всего, что выходит за пределы «дневной жизни души» (ясновидение, лунатизм и т.д.)» [3, с. 61]. Основой не только телесного, но и душевного и духовного существования человека является сердце, оно обеспечивает реализацию его познавательных возможностей. К сожалению, лишь очень немногое из того, что созревало в мысли Авсенева, так или иначе сохранилось в напечатанных им статьях. Однако слушатель Киевской духовной академии Памфил Данилович Юркевич (1827–1874), профессор Московского университета, впоследствии не только гениально развил идеи своего учителя, но и создал целостную концепцию метафизики сердца в рамках светской религиозной философии.

Построенная на принципе гносеологического дуализма, теория познания Юркевича противостояла теории материалистического монизма в сфере познания, основанного на соединении двух уровней: чувственного и рационального, посредством методов дедукции и индукции. Для гносеологических построений Юркевича, характерна трехступенчатая структура человеческого знания: уровень постижения явлений чувственного мира; уровень умопостижаемого мира идей и, наконец, уровень безусловного интуитивного постижения обоих миров. Переход от одной ступени к другой почти невозможен, но если он происходит, то каждая ступень так связывается с другой, что различие между ними стирается. В конечном счете, Юркевич пришел к интуитивно-иррационалистической гносеологической концепции, отвечающей на запросы его собственного платонического и теистического мирозерцания.

Сердце предстает у Юркевича как источник и средоточие познавательной деятельности человека. Поскольку сердце является средоточием всех познавательных действий души, то познание целостности сущего, т.е. «являющейся действительности», или идеи, просвечивает в нем (сердце) незаметно для нас самих, освещает и окрашивает наличную действительность, или можно сказать, что сердце выступает для нас горизонтом действительности, в пределах которого она только и доступна нам как таковая. Оно способно предварять разум в познании. «Мысли сердечные» не сразу осознаются медлительным разумом, т.к. сердцу «откровения истины» даются непосредственно, а уму опосредованно.

Разум имеет у философа достоинство света. Но им озаряется не им положенная, но Богом созданная жизнь человеческого духа. Жизнь духовная зарождается прежде, раньше света разума во мраке и темноте, не доступных для взора. Человеческий ум есть вершина, а не корень духовной жизни человека, который сокрыт в сердце.

Сердечное познание – прежде всего интуитивное познание. Верующему разуму доступна глубинная суть вещей, умное зрение верующего разума определяется живым и творческим актом веры, который определяется нашим сердцем.

Определяя «сердце» как корень духовной жизни человека, Юркевич ни в коем случае не отрицает возможности разума, не принижает его роли в жизни человека, напротив, он настаивает на балансе роли головы и сердца в духовной жизни человека. Дело в том, что «сердце» может открывать, понимать, схватывать мгновенно и молниеносно – только ему присущим способом – такие душевные состояния, которые недоступны отдаленному абстрактно-логическому познанию разума. Но разум регулирует целенаправленную деятельность человека. Разум – это юридическая сила души, тогда как жизнь духовная зарождается сначала светом разума – во тьме, в глубинах «сердца», не доступных нашему зрению. Только на этой основе возникает впоследствии свет знания и понимания.

Дальнейшее развитие этих идей встречаем у М. М. Тареева (1867–1934), представителя московской школы, и В. И. Несмелова (1863–1937), профессора Казанской духовной академии.

Исходя из того противопоставления духовной жизни и «естества», которое раскрывается лишь в душе христианина, Тареев Михаил (Максим) Матвеевич строит теорию христианского познания, а не познания «вообще». Тареев отличает «знание» от «ведения»: знание мы имеем в науке, устанавливающей «объективность» в бытии, ведение же (которое тут же Тареев называет «мистическим, интуитивным знанием») есть «непосредственное переживание действительности, освещенное сознанием». Существенно здесь разъяснение, которое тут же дает Тареев: «Содержание жизни формируется, объединяется принципиальностью оценки. В этом мире (т.е. в мире духовном) все, каждый момент рассматривается не с точки зрения действительного бытия, а в перспективе одобрения или неодобрения, близости к сердцу или отдаленности от него... это уже не перспектива действительного бытия, а перспектива истинного бытия, ценного бытия. Таким образом, получается сокровенное обладание, интимное, внутреннее сокровище, которое для самого человека более несомненно, чем свет солнца, но которое непереводаемо на язык дискурсивного мышления, объективного знания» [4, с. 92]. «Все бывшее, – пишет он, – схватывается нашим сознанием в двояком отношении: в объективном познании и субъективной оценке. Двояко относимся мы к внешнему миру – и научно, и интимно... двояко познается нами и духовная сфера – в объективном, т.е. догматическом, познании (Тареев имеет здесь в виду систему догматов в христианстве) и в интимном, этико-мистическом восприятии. Христианство может быть постигнуто всецело (лишь) интимным путем. Христианское ведение есть опытное обладание истиной, переживание божественной действительности... и к духовной истине нет иного пути, кроме диалектического» [4, с. 161].

Тареев вовсе не отвергает компетенции разума в познании трансцендентного мира (хотя «участие разума в богословии может быть утверждаемо лишь с крайней осторожностью»), но христианская философия, которая должна быть «разумом христианского опыта, диалектикой христианского духа», «строится единственно субъективным методом». «Настаивая на самобытности субъективно-мистического познания, мы не отрицаем ни необходимости, ни полезности рациональных приемов мысли... Но субъективно-мистическая ориентировка христианской философии... не допускает лишь того, чтобы разум считался источником религиозного познания независимо от духовно-мистического опыта» [4, с. 170]. Дуализм благодатного и «естест-

венного» порядка, как видим, переносится Тареевым и в область знания, которое имеет у него рядом с собой «мистическое ведение».

У Виктора Ивановича Несмелова его религиозное сознание своеобразно осветило ему проблему человека – из этой основной и характерной для Несмелова интуиции развилось все его религиозное и философское сознание. Несмелов строит систему, чтобы «научно» выразить свою основную интуицию, в которой и надо искать ключ ко всем его философским и богословским построениям. Он пытался выразить философски основные учения христианства, философски выразить то, что открывает нам христианство в человеке. Для Несмелова характерно учение о центральности духовного опыта человека, учение о содержании и смысле того, что открывает нам этот духовный опыт, учение о том, чем живет человек, какова его реальность. В человеке, в его духовном опыте, в самом его существовании и жизни заключена для Несмелова основная загадка всего бытия, но дана и разгадка тайн бытия, «истина» о человеке и истина о том, как надо ему жить согласно «истине о человеке». Не только в том дело, чтобы «познать» человека, но и в том, чтобы соответственно этому осмыслить и направить свою жизнь. Чисто теоретическая (познавательная) тема подчинена поэтому теме моральной: «Процесс познания, – пишет Несмелов, – возникает собственно не из потребностей мысли, а из потребностей жизни» [5, с. 58]. Человек стремится «прежде всего определить и объяснить не мир, а свое собственное положение в мире», поэтому «действительные корни философии лежат не в данных положительного знания о мире, а в познании человека о самом себе, и действительная задача философии выражается не построением общей системы научного мировоззрения, а научным построением живого мировоззрения» [5, с. 76].

Философия, по мысли Несмелова, отличается от религии тем, что «религия есть жизнь по вере в Бога, а философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога. В области научного развития философского познания нет и не может быть другого действительного пути к решению конечных вопросов мысли и жизни, кроме научного исследования о живом человеке» [6, с. 201]. Но не «сущность» человека, чем так часто занимается современная философская антропология, а живая полнота жизни в ее «смысле».

Основная интуиция, продиктованная религиозным прозрением в человеке и его жизненной «судьбе», формулируется Несмеловым в таких словах: «Почему человек необходимо сознает себя не тем, что он действительно есть по нашему суждению о нем?». Загадочность человека открывается в этом именно внутреннем противоречии, которое с настойчивостью и остротой много раз подчеркивает Несмелов. «Действительная жизнь человека, – пишет он, – определяется не природой его личности, а природой его физического организма. Та же идеальная жизнь, которая соответствовала бы его духовной природе, не может быть достигнута им, потому что она противоречит природе и условиям его физической жизни. В сознании и переживании этих временных противоречий человек необходимо приходит к осознанию себя как загадки в мире. При всех своих огромных успехах в культурном преобразовании действительности человек все-таки остается, в пределах и условиях физического мира, простою вещью мира, которая и возникает, и разрушается лишь в силу необходимых законов физической природы и потому неведомо зачем существует под формой личности» [7, с. 117].

Он сознает свою личность как реальный образ совершенной Личности, бытие которой совпадает с его сознанием. Уже в этой формуле ясно видно то метафизическое расширение раскрывшейся в человеке двойственности, которое приведет нас к постройке целой системы. «Человек не в каких-либо умо-заключениях предполагает объективное существование идеального мира, но он непосредственно сознает в себе самом действительное существование двух миров – чувственного и сверхчувственного, физического и духовного... Он непосредственно знает о сверхчувственном бытии, ибо себя самого он не может сознавать иначе, как только в сверхчувственном содержании своей личности» [7, с. 120].

«Человеческое самосознание, – пишет Несмелов, – является не просто лишь идеальным пунктом соотношения психических явлений, но и творческой энергией разумной жизни сознания – вследствие этого оно является не просто лишь постоянным субъектом всех сознательных действий человека, но и реальной причиной всех разумных действий его» [6, с. 256]. Творчество человека выделяет его из природы, в творчестве человек представляется не только миром особых явлений, но и самостоятельным миром особых деятельностей. Одно появление нравственного сознания преобразует всю душевную жизнь человека, через вхождение нравственного элемента душевная жизнь человека превращается в сложный процесс духовного развития самой человеческой личности.

Познание начинается актами, которые обычно характеризуются как «вера», – но это не есть «низшая» ступень познания. «Вера» не есть просто познание, но по своему содержанию она есть «утверждение возможного в качестве действительного», присвоение качества «действительности» тому, что в данных условиях открывается нам лишь как возможное. «Знание есть собственно вера, – говорит Несмелов, – но только не вообще вера, но вера в высшей степени ее основательности. Основание бытия заключается в самом бытии, основание же познания о бытии заключается в самом человеке... И основания достоверности этого познания нельзя отыскивать вне человека, а только в самом человеке, потому что достоверность относится не к бытию, а только к человеческому познанию о бытии» [6, с. 224]. Но именно потому бытие субъекта, как единственное бытие, известное самому себе, необходимо лежит вне всех возможных доказательств. «Факт бытия человеческой личности, как вещи в себе, непосредственно дан в самосознании человеческом, а потому если человек думает о себе не как о явлении, а как о бытии в себе, как о сущности, то думает верно» [7, с. 135].

Можно с уверенностью сказать, что русская духовно-академическая философия, построенная на сердечном созерцании, является, в своей преобладающей тенденции, типом экзистенциального философствования, для которого характерно стремление прорваться к экзистенции – индивидуальному человеческому бытию. Рождение мысли связано с сердцем, страстью, преодолением инерции, победой жизни. Это всегда прорыв в новое, что нельзя осуществить рассудочным путем. Но сердечное созерцание невозможно без силы любви и воли любви, ибо высшая добродетель сердца – любовь.

#### ***Список литературы***

1. **Карпов, В. Н.** Заключение о существе души (изд. при журнале «Странник») / В. Н. Карпов. – СПб., 1864. – Тетр. 1–4.

2. **Громов, М. Н.** Типология русской философии / М. Н. Громов // История философии / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М., 2001.
3. **Авсеньев, П. С.** Из записок по психологии («Введение в психологию», «Психология»). Ч. 1–2 / П. С. Авсеньев. – Киев, 1869.
4. **Тареев, М. М.** Христианская философия / М. М. Тареев. – М., 1917.
5. **Несмелов, В. И.** Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни / В. И. Несмелов. – Казань, 1898 ; Изд. 3-е. – 1905.
6. **Несмелов В. И.** Вера и знание с точки зрения гносеологии / В. И. Несмелов. – Казань, 1913.
7. **Несмелов, В. И.** Наука о человеке. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение / В. И. Несмелов. – Казань, 1903 ; Изд. 2-е. – 1907.