

К ВОПРОСУ О СТАНОВЛЕНИИ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

О.В. Филатова

Новосибирский государственный
университет экономики и управления
filatovaolgav@yandex.ru

В статье рассматривается становление русской социально-философской рефлексии в типологическом сравнении с процессом возникновения философии в целом (переход от мифа к логосу). На основании сопоставления показано, что подлинно философское осмысление русской социальной действительности стало возможным лишь к концу XVIII в., когда были преодолены мифологемы русского религиозно-политического мышления.

Ключевые слова: русская социальная философия, идеология, миф, рефлексия, феномен сакрализации царя, общественное мнение.

Есть ли бы все тела человеческого уды не одною головою управлятися похотели, но общим всех советом своим, то надлежало бы и устам и языку, и очам, и ушам, еще же и уму и разуму бытии, и в руках, и в прочих членах: тож разумети и о народе хотящем всем своим обществом управити себе, как же тому статься.

Феофан Прокопович

<...> в социологии Феофан Прокопович независим и раскован. Он вводит в философский оборот принцип «общей пользы», стремится обосновать естественную природу самодержавной власти, ищет корни сословных противоречий, анализирует взаимодействие Церкви и государства.

Из учебного пособия по истории философии

Понятие «общество» является основным для всех социальных дисциплин, включая социальную философию, философию истории, социологию¹, но означает ли его появление их существование? Видится более справедливым утверждение, что эта однонаправленная зависимость — только при оформлении определенной

¹ Семенов, Ю.И. Общество как целостная система / Ю. И. Семенов // Социальная философия: курс лекций: учеб. / под ред. И. А. Гобозова. — М.: Изд. Савин С. А., 2003. — С. 61.

области научного знания происходит специализация значения понятия, и оно приобретает научный смысл. При исторической реконструкции процесса возникновения философии, социальной в частности, игнорирование этого факта может привести к расширению круга того, что можно назвать «философией» и, в результате, к размыванию ее границ. Философия является специфическим видом мыслительной деятельности, возникающим в определенных исторических условиях, что и определяет критерии для включения явления в круг философских феноме-

нов. Задачей данной статьи является рассмотрение процесса становления русской социально-философской рефлексии в типологическом сравнении с генезисом философии, рассматриваемым как переход от мифа к логосу, с тем, чтобы определить верхнюю хронологическую границу периода, когда возможно утверждать наличие подлинно философского осмысления русской социальной действительности.

Появление философии связано с переходом от мифологического типа мышления к рефлексивному и означает формирование качественно нового отношения к миру. Подобные изменения не могли произойти в результате простой рационализации мифологических образов, а явились самостоятельным продуктом интеллектуальной жизни древних цивилизаций. Согласно концепции осевого времени К. Ясперса, все человечество в период 8-2 в. до н. э. переживает этап рефлексии над бытием в целом и осознает себя и свои границы. На этом этапе и совершается переход к универсальности². В развитие этой идеи можно предположить существование осевого времени для отдельных структур: как для отдельных национальных культур, переживающих этап саморефлексии в разное время³, так и для различных предметных областей философского знания. В зависимости от культурных особенностей и условий социального развития те или иные философские идеи в различных национальных культурах приобретают свою мировоззренческую актуализацию в разное время.

² Ясперс, К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 33.

³ Донских, О.А., Кочергин, А.Н. О предпосылках культурологического подхода к истории русской философии [Электронный ресурс] / О.А. Донских, А.Н. Кочергин // Вест. МГУ. Сер. 7. Философия. – 1996. – № 3. – С. 75-83. – Режим доступа: http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/1996/donskikh_cultur.htm – Загл. с экрана.

При обращении к вопросу о начале русской социальной философии, кажется правомерным, допустить, что существует параллелизм между процессом появления философской рефлексии в целом (переход от мифа к логосу) и появлением социально-философской рефлексии в отдельно взятой русской национальной культуре. На такое предположение наталкивает и сходство идеологии и мифологии как форм коллективного сознания^{4,5}. Они объективируют субъективные представления, существующие в коллективном сознании, живут по законам своей собственной внутренней логики, не допускающей сомнения в правильности, и никакая критика не может поколебать их могущества, пока они остаются живым выражением коллективных представлений. Переход к рефлексии в обоих случаях связан с пробуждением индивидуального сознания, что в контексте развития общества прочитывается как развитие общественного мнения, способного предложить альтернативную идеологии точку зрения.

На основании концепции Э. Дюркгейма можно определить те фазы исторического развития русского общества, которые были отмечены господством коллективного мышления. Согласно теории французского социолога, для обществ, находящихся на архаических стадиях общественной эволюции, характерно коллективное сознание как совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества. Положив в основу своей классификации признак «солидарности», он выделил два типа обществ: 1) включающий различные формы архаических социумов, объеди-

⁴ Makarius, L. L. Le sacré et la violation des interdits / L. L. Makarius. – Paris : Payot, 1974. – Ch I–IV. – P. 8–10; 11; 159–161.

⁵ Полищук, В.И. Культурология / В.И. Полищук. – М.: Гардарики, 1999. – С. 159–161.

ненных «механической солидарностью»; 2) охватывающий различные модификации современных обществ, отличающихся «органической солидарностью». По Э. Дюркгейму, процесс перехода к новому типу общества происходит на той стадии, когда сегментарное общество с клановой основой, оставив позади исходную фазу «орды», вырабатывает институт абсолютной власти и в нем появляется разделение труда⁶. На основании этой типологии можно построить общесоциологическое описание основных фаз русской истории: Киевскую Русь можно определить как «сегментарное общество с клановой основой», Московскую Русь с Ивана III можно рассматривать как внутреннюю эволюцию к максимуму энергии действия механической солидарности. Первичный социальный тип достиг своего предела в период установления стабильного режима после Смуты, когда традиционное русское общество вступило в переходное состояние, и новый социальный тип мог развиваться только за счет вытеснения прежнего. В терминах общесоциологической теории это может быть описано как начало модернизации традиционного русского социума⁷. С изменением исходного социального типа связано осознание русской нацией собственных границ и идентичности – «осевое время» в терминологии К. Ясперса. Начало саморефлексии русской нации приходится на время образования московского государства (XIV–XVI вв.)⁸. Формирование нацио-

нального сознания является первым шагом к структурированию новых связей явлений действительности. Для выявления отличительных черт необходимо осознание себя как единства, говорить о котором можно лишь в случае территориальной и государственной целостности, поэтому видится справедливым утверждение, что саморефлексия русской нации напрямую связана с формированием мощного государственно-центра объединением русских земель.

Возвышение Москвы, превращение ее в центр Великорусского государства были обусловлены как экономическими, так и идеологическими факторами. Уже в конце XII в. центр политической и культурной жизни перемещается на северо-восток, где образуется Владимиро-Суздальское, а позже Московское княжество. Его усилению способствовали захват и колонизация новых земель, их заселение крестьянами и «служилыми людьми», которые изначально становились в зависимое положение по отношению к своему князю-господину⁹. Однако в условиях феодальной раздробленности необходима была не только сила для объединения русских земель, но и направляющая идея. Таким идеологическим обоснованием послужила теория «Москва – третий Рим». Согласно ей, Россия после падения Константинополя в 1453 г. осталась единственной хранительницей православия, сохранившей свою независимость¹⁰. Эта идея объединила в себе религиозную и политическую тенденции. С одной стороны, она связывала Московское государство с высшими религиозно-духовными ценностями, с другой стороны, Византия в политическом плане выступала как империя,

⁶ Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм. – М.: Наука, 1991. – С. 80–171.

⁷ Поляков, А. В. Россия и Петр / А.В. Поляков // Петр Первый: pro et contra. – М.: Изд-во РГХИ, 2003. – С. 682.

⁸ Донских, О.А., Кочергин, А.Н. О предпосылках культурологического подхода к истории русской философии / О.А. Донских, А.Н. Кочергин // Вест. МГУ. Серия 7. Философия. – 1996. – № 3. – С. 75–83.

⁹ Пайтс, Р. Россия при старом режиме / Р. Пайтс. – М.: Независимая газ., 1993.

¹⁰ Стремухов, Дм. Москва – Третий Рим: источник доктрины / Дм. Стремухов // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 440.

наследница великого Рима, и, называя себя третьим Римом, Московское государство становилось империей, а московские цари провозглашались преемниками римских и византийских императоров. Эти представления способствовали формированию идеологического облика Москвы не только в масштабах русских земель, но и в мировом культурном пространстве.

Таким образом, значение теории «Москва – третий Рим» можно оценить в двух системах отношений. Во-первых, в плане конкретных политических действий Москва получила мощное средство внутреннего идеологического влияния для централизации русских земель¹¹. В сфере внешней политики создание Московского царства привлекло за собой как поддержку восточных христиан, так и придало больший вес московским дипломатам в их отношениях со странами Запада¹². Во-вторых, в рамках мирового культурного контекста расширилась перспектива исторического развития московского княжества. Изменилось не только его будущее, но и прошлое: «новый Константинополь» получил более значительную историю и будущее как в плане религиозно-духовном, так и в политическом – наследница великой империи Цезаря-Кесаря получила мощный импульс к дальнейшему развитию.

Итак, формирование русского религиозно-политического мышления происходило под влиянием византийской модели, в то же время эти идеи, попадая в уже сложившийся культурный контекст, получили новое развитие. Так, в рамках усвоения концепции «Москва – третий Рим» как одну из тенденций общественно-политической мысли можно выделить набирающий силу

процесс сакрализации образа монарха. Заняв место византийского василевса, русский царь в восприятии своем и своих подданных получил особую харизму. Уже первый русский царь – Иван Грозный, за которым это именование было закреплено священным обрядом венчания на царство, исходит из того, что он сам этой харизмой обладает, в отношении своих подданных он выступает наравне с Богом, требуя беспрекословного повиновения и ничем не ограничивая свою волю.

Мессианистическая роль русского монарха и государства на этом этапе заключается в сохранении традиций истинного православия, что требует ограждения от иноземных влияний. Эта идеология коренным образом трансформируется в царствование Алексея Михайловича, когда теория «Москва – третий Рим» получает не теократический, а политический смысл, что предполагает актуализацию византийского наследия. Стремление соответствовать византийскому канону выразилось в заимствовании символики и поведения, однако особо значимым элементом в этом каноне являлись взаимоотношения царя и церкви. В Византии в условиях параллелизма между священством и царством император как бы вводился в церковную иерархию и поэтому мог восприниматься как священнослужитель. Такая причастность к священнической харизме и обуславливала его сакрализацию¹³. В контексте русской традиции такое харизматическое понимание царской власти воспринималось как кощунственное вмешательство светской власти в церковную, однако с учреждением Монастырского приказа эта перестановка акцентов получила вид конкретных политических действий.

¹¹ Чаев, Н.С. «Москва–Третий Рим» в политической практике московского правительства XVI века / Н. С. Чаев // Исторические записки. – М., 1945. – Т. XVII. – С. 3–23.

¹² Стремухов, Дм. Москва – Третий Рим: источник доктрины ..., с. 441.

¹³ Успенский, Б.А. Отзвуки концепции «Москва, Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) / Б.А. Успенский, Ю.М. Лотман // Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Гнозис, 1994. – С. 60–75.

Культурные преобразования, начатые Алексеем Михайловичем, ориентировались на Византию, но заимствованные формы в русском культурном контексте обрели собственное значение и способность производить новые смыслы, что и придало им устойчивость и независимость от меняющейся культурной ориентации. Именно поэтому они продолжают жить собственной жизнью и во времена петровских реформ. Византинизация не только соседствует с европеизацией, но в том, что касается сакрализации царской власти, даже усиливается. После учреждения Духовной Коллегии, позднее Синода монарх объявляется высшим судьей этого учреждения, а патриаршество фактически упраздняется. Выступая в качестве главы церкви¹⁴, монарх присваивает себе харизматический характер, приписываемый патриарху в допетровской России. Представая в качестве видимого главы церкви, он являл собой образ невидимого главы церкви – Христа, в связи с чем и получал особый харизматический статус образа Божьего на земле. После того как главой русской церкви стал монарх, статус «земного Бога» прочно закрепился за ним, что наиболее ярко проявилось в официальной торжественной оде и торжественной проповеди^{15,16}. Постепенно сакральный статус приобретают все члены царской фамилии, о чем свидетельствует появление «высокоторжественных дней», т. е. церковных празднований в честь семейных событий царской семьи.

Таким образом, европеизация русской культуры не только не ослабила процесс сакрализации монарха, но усилила его.

¹⁴ *Оболенский, Г.А.* Век Екатерины Великой: время героев и их героических дел / Г. А. Оболенский. – М.: Рус. слово, 2001. – С. 85.

¹⁵ *Ломоносов, М.В.* Собрание разных сочинений в стихах и прозе Михайлы Васильевича Ломоносова / М.В. Ломоносов. – СПб., 1803. – Ч. 1. – С. 49–66, 88–96, 104–113, 114–123.

¹⁶ *Поляков, Л.В.* Россия и Петр. С. 574–579.

Слияние мессианистических черт, приписываемых царю, с европейскими идеями просвещенного абсолютизма породило новую концепцию монарха-творца нового государства, отличную от европейского образа монарха-посредника, устанавливающего космический порядок на земле¹⁷. Этот культ монарха-демиурга развивался внутри православного государства, что породило отторжение нововведений со стороны русской православной духовности, однако уже к началу елизаветинского царствования сопротивление было подавлено. Эта государственная идеология сохранила свою силу к началу царствования Екатерины и составила тот мифологический фон, на котором она выстраивала свою политику. При помощи идей, заимствованных у французских просветителей, Екатерина создала образ будущей-настоящей России, мифологический топос, который все более отдалялся от реальной действительности¹⁸. Этот разрыв был обусловлен двумя причинами. Во-первых, радикальностью просветительских идей, которая была необходима для поддержания образа монарха-демиурга: соответствие политики русской императрицы последним либеральным веяниям, ее деятельное участие в культурной жизни Европы как нельзя лучше поддерживали этот образ. Во-вторых, отсутствием в России в XVIII в. взаимодействия между идеологией и реальным механизмом государственного управления¹⁹. Ярким примером этому может являться изданный в 1767 г. «Наказ», в основу которого были положены прогрессивные принципы Дидро и Монтескье, он охватывал все проблемы русской жизни

¹⁷ *Живов, В.М.* Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII в. / В. М. Живов // Из истории русской культуры. – М., 2000. – Т. IV. – С. 664.

¹⁸ *Оболенский, Г.А.* Век Екатерины Великой..., с. 89, 10; с. 93–101.

¹⁹ *Живов, В.М.* Государственный миф в эпоху Просвещения..., с. 667.

и в целом имел вид законченной политической теории. Будучи самым прогрессивным юридическим памятником XVIII в., он, по сути, являлся законодательной фикцией, он, прежде всего, выполнял мифологическую функцию, позволяя предстать русской царице либеральной в глазах европейской общественности. Постепенно сила мифа о «золотой Аркадии» ослабела, к середине века разочарование в русском Просвещении захватило всю образованную прослойку русского общества, здесь сказались и опыт Пугачевского восстания, и неожиданная медлительность русского Просвещения. Для просветителей преобразование общества мыслилось мгновенным, поскольку оно было «естественным», но ожидаемого исправления нравов при помощи сатиры и наставления не произошло²⁰.

Таким образом, к концу царствования Екатерины философская тема государства была исчерпана, симбиоз государства, церкви и литературы, державшийся большую часть XVIII в., к концу царствования Екатерины распался. Каждая из этих областей, эмансипировавшись, далее развивалась по-своему. Со стороны государства либеральные тенденции сменились реакционными действиями, усилились цензура и контроль, а светская культура к этому времени уже получила мощный импульс к дальнейшему развитию. Об этом свидетельствует, в частности, литературная ситуация. Союз поэзии и государства, выразившийся в пафосе государственного строительства, характерного для всего XVIII в., к концу его сменяется вниманием к частному человеку. Появление сентиментализма и, позднее, преромантизма является знаковым, свидетельствует об изменениях в представлениях о личности. Произошел переход от «коллективной» морали, обезличенной в образах добродетели и порока, к частным оценкам, наблюдени-

²⁰ Лотман, Ю. М. *Идея исторического развития в русской культуре...*, с. 87; 14, с. 116–117.

ям и характеристикам. Кроме того, русская культура XVIII в. создавалась в условиях постоянно расширявшихся контактов России и Запада, что дало новое, панорамное зрение на русскую действительность просвещенной прослойке русского общества.

Возвращаясь к проблематике генезиса русской социальной философии, следует отметить, что конец XVIII в. является окончанием подготовительного периода, в течение которого происходит зарождение социально-философской рефлексии на русской почве. Процесс этот происходит в несколько этапов. С начала московского государства наблюдается процесс становления государственной идеологии, которая окончательно формируется ко времени правления Петра. В этот период русское общество переходит на качественно новый этап развития, но это движение было замедлено кризисами национальной идентичности петровской эпохи. Поэтому коллективная идеологема-миф, основывающаяся на безоговорочной вере в харизму царя, еще долго сохраняет свою силу, вплоть до начала Екатерининского правления. Во второй половине XVIII в. государственный миф царя-мессии, обогащаясь просветительскими чертами, трансформируется в миф о царе-демиурге, но в этот период времени происходит накопление критической массы факторов, разрушающих мифологию екатерининского века. В дальнейшем развитии русской истории, мы неоднократно сталкиваемся с официальной идеологией, однако никогда более она не имеет столь широкого влияния на все сферы культуры и столь высокого кредита доверия, как в XVIII в. Причину этого можно указать, обратившись к параллелизму между мифом и идеологией, логосом и социально-философской рефлексией. Миф является замкнутой на самой себе сферой, все из себя объясняющей, и идеология русского национального государства функционирует

вала как мифологическая структура до тех пор, пока она содержала в самой себе средства для объяснения всего происходящего и контролировала все сферы общественной жизни. Как только количество реальных фактов, не поддающихся объяснению в рамках государственной идеологии, достигло критической массы, тонкая сфера мифа разрушилась. Появление вопросов и постановка проблем пробудила индивидуальное сознание, более неспособное удовлетвориться предлагаемыми идеологическими конструкциями, существующими как данность, это и дало начало поиску новых мировоззренческих универсалий.

Литература

- Дюркгейм, Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм. – М.: Наука, 1991. – 630 с.
- Живов, В.М.* Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII в. / В.М. Живов // Из истории русской культуры. – М., 2000. – Т. IV. – С. 657–683.
- Ломоносов, М.В.* Собрание разных сочинений в стихах и прозе Михайлы Васильевича Ломоносова / М.В. Ломоносов. – СПб., 1803. – Ч. 1. – 309 с.
- Лотман, Ю.М.* Идея исторического развития в русской культуре конца XVIII – начала XIX столетия / Ю.М. Лотман // XVIII в. Сб. 13. Проблемы историзма в русской литературе. Конец XVIII – нач. XIX в. – Л.: Наука, 1981. – С. 102–131.
- Оболенский, Г.А.* Век Екатерины Великой: время героев и их героических дел / Г.А. Оболенский. – М.: Рус. слово, 2001. – 463 с.
- Пайпс, Р.* Россия при старом режиме / Р. Пайпс. – М.: Независимая газета, 1993. – 496 с.
- Полищук, В.И.* Культурология / В.И. Полищук. – М.: Гардарики, 1999. – 446 с.
- Поляков, А.В.* Россия и Петр / А.В. Поляков // Петр Первый: pro et contra. М.: Изд-во РГХИ, 2003. С. 573–669.
- Семенов, Ю.И.* Общество как целостная система / Ю.И. Семенов // Социальная философия: курс лекций: учеб. / под ред. И.А. Гобозова. – М.: Изд. Савин С.А., 2003. – С. 61–71.
- Степанов, В.П.* К вопросу о репутации литературы в середине XVIII в. / В.П. Степанов // XVIII в. Сб. 14. Русская литература XVIII – начала XIX в. в общественно-культурном контексте. – Л.: Наука, 1983. – С. 105–120.
- Стремоухов, Дм.* Москва – Третий Рим: источник доктрины / Дм. Стремоухов // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. – М.: Яз. славянской культуры, 2002. – С. 425–441.
- Успенский, Б.А.* Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) / Б.А. Успенский, Ю.М. Лотман // Избр. тр. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Гнозис, 1994. – С. 60–75.
- Чаев, Н.С.* «Москва–Третий Рим» в политической практике московского правительства XVI века / Н.С. Чаев // Исторические записки. – М., 1945. – Т. XVII. – С. 3–23.
- Ясперс, К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1991. – 527 с.
- Донских, О.А., Кочергин, А.Н.* О предпосылках культурологического подхода к истории русской философии // Вест. МГУ. Сер. 7. Философия. – 1996. – № 3. – С. 75–83. – Режим доступа : http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/1996/donskikh_cultur.htm. – Загл. с экрана.
- Makarius, L.L.* Le sacré et la violation des interdits / L.L. Makarius. – Paris: Payot, 1974. – Ch. I–IV. – 377 p.