С.В.Посадский, А.В.Посадский

ЛЕВ АЛЕКСАНДРОВИЧ ТИХОМИРОВ

философско-культурологические искания

КУЛЬТУРА МИРА. МЫСЛИТЕЛИ

Сергей Владимирович Посадский
Александр Владимирович Посадский

Лев Александрович Тихомиров: философско-культурологические искания

Серия «Культура мира. Мыслители»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6036092
А.В. Посадский, С.В. Посадский. Лев Александрович Тихомиров: философско-культурологические искания: СПбКО; Санкт-Петербург; 2009
ISBN 978-5-903983-08-7

Аннотация

Лев Александрович Тихомиров является одним из выдающихся представителей русской мысли, чье имя многие годы было несправедливо исключено из ее анналов. Интерес к творческому наследию мыслителя в постсоветский период ознаменовался глубокими исследованиями его политических, историко-правовых, экономических и социологических воззрений, в то время как его философско-культурологические взгляды не стали предметом отдельного изучения. Образ Тихомирова-государствоведа прочно вошел в отечественную науку, во многом заслонив образ Тихомирова-

философа. Однако наследие мыслителя содержит целостную философско-культурологическую концепцию. Реконструкция философско-культурологических воззрений мыслителя стала целью данной работы, осуществив которую, авторы восполнили пробел в исследовании творческого наследия мыслителя.

Содержание

Введение 6
Глава I 10
§ 1. Жизненный и творческий путь 10
§ 2. Влияние П. Е. Астафьева и А. С. Хомякова на философские искания Л. А. Тихомирова 36
Конец ознакомительного фрагмента. 61

Александр Посадский, Сергей Посадский Лев Александрович Тихомиров: философско-культурологические искания

Посадский Александр Владимирович,
кандидат философских наук, эксперт Комитета Государственной Думы Российской Федерации по культуре
Посадский Сергей Владимирович,
кандидат философских наук

Научный редактор
Е. П. Борзова, доктор философских наук, профессор
Рецензенты:
Т. П. Жаворонкова, кандидат культурологии, доцент,
И. К. Москвина, кандидат философских наук, доцент

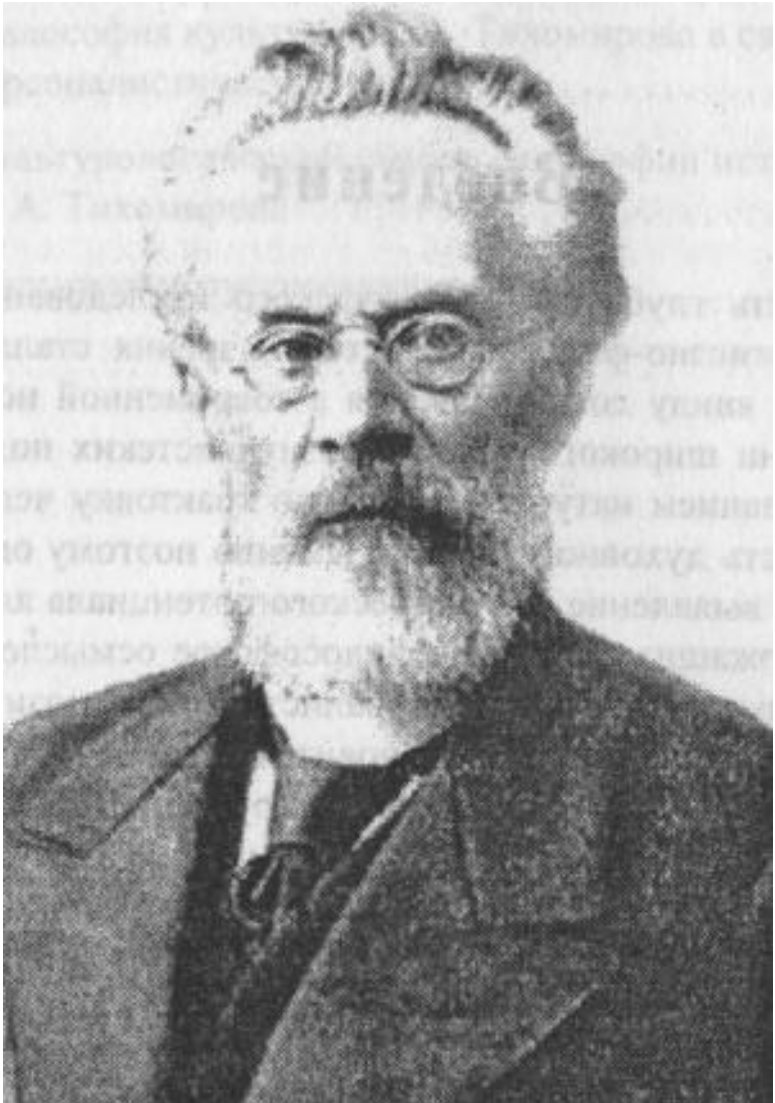
Авторы выражают благодарность Вадиму Борисовичу Порхаеву за поддержку, сделавшую возможным проведение настоящего исследования

Введение

Необходимость глубокого философского исследования истории и культуры с религиозно-философской точки зрения стала в настоящее время очевидной ввиду доминирования в современной историософии и культурфилософии широкого спектра позитивистских подходов, имеющих своим основанием натуралистическую трактовку человека и отрицающих реальность духовного начала. Именно поэтому огромный интерес представляет выявление эвристического потенциала альтернативных концепций, содержащих целостное философское осмысление историко-культурной реальности с супранатуралистических позиций. В таком эпистемологическом контексте становится чрезвычайно актуальным изучение творческого наследия известного русского философа, государствоведа, историка и публициста Л. А. Тихомирова (1852-1923), давшего целостную интерпретацию историко-культурного пути человечества с позиций персоналистической философии, рассматривающего духовность как специфическое человеческое качество, возвышающее человека над природным миром. Особый интерес концепция мыслителя представляет в связи с тем, что он не игнорировал материальную составляющую, природные законы исторического существования человека. В то же время, рассматривая духовный аспект человеческой истории, Л. А. Ти-

хомиров настаивал на его уникальности, отрицал возможность его редукции к низшим природным основаниям, анализировал его как суверенную часть исторического универсума.

Актуальность философского исследования творчества Л. А. Тихомирова также связана с усилением внимания к наследию отечественных философов. Историософское наследие Л. А. Тихомирова долгое время оставалось недоступным в полной мере для историков отечественной философии. Полноценная экспликация его идей означает существенное углубление наших представлений о религиозно-философской мысли начала XX столетия, предполагает более полную характеристику русского персонализма.



Глава I
Истоки философской рефлексии Л. А. Тихомирова

§ 1. Жизненный и творческий путь

Лев Александрович Тихомиров родился 19 января 1852 года на Кавказе (город Геленджик) в семье врача, принадлежавшего к потомственному священническому роду. Свое детство он характеризовал как время неосознанной христианской религиозности и безотчетной любви к России, подчеркивая молитвенную набожность и восхищение перед Родиной в качестве основ своего детского мироощущения. С ростом познавательной активности ребенка эти основы начали подвергаться постепенному разрушению, поскольку все приобретаемые знания были направлены против них. Разрушению детского мироощущения способствовала и ранняя привычка Л. А. Тихомирова к рассуждению, из-за которой он не мог принять на веру то или иное положение, а считал необходимым его дискурсивную проверку, несмотря на то, что для подобной проверки приобретенные знания были явно недостаточными. В Керченской гимназии любимым автором Л. А. Тихомирова стал Д. И. Писарев. Восторгаясь

хлесткостью его полемики, Л. А. Тихомиров постепенно начал запоминать его слова и идеи, что привело к полному уничтожению детского мировосприятия, от которого остались только поэтические грезы. В высших классах гимназии Л. А. Тихомиров уже имел вполне революционные убеждения, выработанные под воздействием внешней среды, в которой он мог почерпнуть только сознательное обоснование революционной идеи как основного фактора и неизбежного этапа развития человечества, совершенно вытеснившей у него детскую религиозность и патриотизм.

Окончив Керченскую гимназию с золотой медалью в 1870 году, Л. А. Тихомиров поступает на юридический факультет Московского университета, а затем переводится на медицинский. В университете он знакомится с цветом революционного студенчества и под влиянием члена кружка чайковцев Н. А. Чарушина начинает революционную деятельность, особенно проявившуюся в революционной пропаганде среди рабочих, и создании брошюр, призывающих к бунту. Связывая свой первый период революционной деятельности с мечтами о восстании народных масс, Л. А. Тихомиров отмечал, что он никогда не допускал мысли о самозванстве, строил планы только «честного бунта». Будучи арестованным в 1873 году, Л. А. Тихомиров проходит как подсудимый по «процессу 193-х» (процесс участников «хождения в народ»), попадает в Петропавловскую крепость, где проводит более четырех лет. После освобождения в 1878 году Л.

А. Тихомиров некоторое время живет у родителей под административным надзором. Не прекращая революционной деятельности, участвуя в работе «Земли и воли», он в том же году переходит на нелегальное положение, тайно покидая родительский дом.

После распада «Земли и воли» на «Черный передел» и «Народную волю» Л. А. Тихомиров примыкает ко второй организации, превращаясь в члена ее Исполнительного комитета и Распорядительной комиссии. Новый период своей революционной деятельности Л. А. Тихомиров связывает с мечтами о государственном перевороте посредством заговора, принимая террор, который стремится подчинить созидательным идеям. Активно участвуя в революционном народовольческом движении, Л. А. Тихомиров играет первостепенную роль в составлении программы, редактирует партийную газету и большую часть прокламаций Исполнительного комитета. В 1879 году он поддерживает решение о цареубийстве, но при выходе из Исполнительного комитета в следующем году не принимает участия в принятии решения об убийстве Александра II, состоявшегося 1 марта 1881 года. После цареубийства, занимая лидирующее положение в партии из-за арестов ее руководителей, Л. А. Тихомиров отрицательно высказывается о возможном убийстве Александра III, настаивает на ограничении деятельности партии письмом к новому императору. Желая избежать ареста, в 1882 году Л. А. Тихомиров уезжает в Швейцарию, затем во Фран-

цию, где его сопровождают жена с малолетним сыном.

С Францией связан завершающий этап революционной деятельности Л. А. Тихомирова, характеризуемый мыслителем как мечта о государственном перевороте путем заговора, соединенная с резким отрицанием террора, требованием усиления культурной работы. На этом этапе в мировоззрение Л. А. Тихомирова прочно входит идея культуры, он окончательно осознает двусторонний характер революционного действия в виде разрушительного и культуросозидающего акта, определяя для себя приоритет последнего. Полагая культурную миссию революционера одной из основных, Л. А. Тихомиров стремится скорректировать программу «Народной воли», превратив ее в подлинно русскую, национально-революционную организацию, способную инициировать широкое культурно-революционного движение. Последовательно критикуя идею террора и защищая культурное творчество, Л. А. Тихомиров формулирует антиреволюционную программу действий, отказывается не только от идеи террора, но и от революционной идеи как таковой. Понимая всю противоречивость своего положения, фиксируя отсутствие общих точек соприкосновения между культуросозидающей и революционной деятельностью, Л. А. Тихомиров издает брошюру «Почему я перестал быть революционером» (1888), где решительно разрывает связь с миром революции, ожидая плодотворного культурного развития только от православной и монархической России.

На отрицание прежнего революционного миросозерцания Л. А. Тихомирова существенное влияние оказало наблюдение французской жизни, которая показала ему ценные стороны культуры, а также выявила ничтожность революционных идеалов. Это влияние проявилось прежде всего в знакомстве с римским католицизмом, в изучении жизни верующей Франции. Посещая католические храмы, Л. А. Тихомиров ощущал в них определенное присутствие высшей силы, постигал реальную воплощенность религиозного чувства в богослужебной практике и строении соборов, в то же время замечая регулярную травлю католицизма со стороны республиканских властей. Однако само содержание религиозного развития Л. А. Тихомирова двигалось исключительно в направлении восточно-христианского вероисповедания, чему серьезно препятствовал его статус революционера, мешавший посещать русскую православную церковь в Париже, которая являлась официальным посольским храмом. Неизлечимая болезнь сына и его последующее внезапное выздоровление, произошедшее вопреки мнению знаменитости французской медицины, окончательно сформировали у Л. А. Тихомирова решимость к манифестации своего разрыва с революцией и приобщению к духовной жизни православия, начавшегося с посещения посольского храма. 12 сентября 1888 года Л. А. Тихомиров подает на имя императора просьбу о помиловании и разрешении вернуться в Россию. Получив положительный ответ, он в 1889 году прибывает на Ро-

дину, где превращается в апологета самодержавия и непримиримого критика революционного движения.

Поселяясь в 1890 году в Москве, Л. А. Тихомиров становится штатным сотрудником «Московских ведомостей», направляя свои статьи против социализма и либерализма. Тогда же он начинает работу над своеобразной антиреволюционной трилогией, составленной из работ «Начала и концы. Либералы и террористы» (1890), «Социальные миражи современности» (1891) и «Борьба века» (1895). В этой трилогии мыслитель раскрывает духовную генеалогию социалистического и либерального миросозерцания, возводя ее к отрицанию полной непостижимыми авторитетами старой культуры, средоточием которой является христианская религия. Рассматривая либеральные и социалистические идеалы с точки зрения христианской культуры, Л. А. Тихомиров фиксирует их специфику в переносе атрибутов абсолютного бытия на условный мир социальных явлений, производную от отрицания христианской картины мира, где абсолютно сущее сверхсоциально, локализовано исключительно в религиозной сфере. Перенося религиозные представления в сферу относительного, человек, по мнению мыслителя, оказывается в полном противоречии с действительностью, вынужден отрицательно относиться ко всему условному, историческому и национальному, ко всем началам, формирующим реальный социальный порядок. Мир такого человека неизбежно распадается на область суеверия, мрака, деспотизма

и антагонистичную область разума, света, земного рая, его миросозерцание превращается в одну из форм социальной религиозности, где доминантной становится идея грядущего идеального социального строя, воспроизводящая психологию средневековых хилиастических движений. Руководствуясь подобным миросозерцанием, человек обречен на организацию непрерывной революции посредством беспощадной критики или насильственного разрушения наличных социальных систем.

С 1890 года Л. А. Тихомиров начинает активное сотрудничество с лучшим правым изданием конца XIX века – журналом «Русское обозрение», где публикует множество статей. Участвуя в журнале с самого начала издания (1890) до его прекращения (1898), мыслитель ведет раздел под названием «Летопись печати», а при редакторе А. А. Александрове с 1892 года определяет идеологическую направленность журнала. Именно с журналом «Русское обозрение» связана публикация серии работ мыслителя, посвященных русской культуре – этапам становления русского национально-культурного самосознания («Славянофилы и западники в современных отголосках», 1892), влиянию духовенства на культурное развитие общества («Духовенство и общество в современном религиозном движении», 1892), анализу русской литературы («Упадок творчества» и «К вопросу об упадке творчества», 1893), культурологическим воззрениям К. Н. Леонтьева («Русские идеалы и К. Н. Леонтьев», 1894),

культурной политике Российской империи («Русское дело и обрусение», 1895), а также вопросам русской национально-культурной идентичности в целом («Что такое Россия?», 1897). Конституирующим принципом русской национально-культурной идентичности в работах Л. А. Тихомирова предстает восточно-христианское вероисповедание, что ведет к различию русского национально-культурного и этнического начала, побуждает мыслителя позиционировать себя в качестве противника русского национализма.

Работой «Единоличная власть как принцип государственного строения» (1897) открывается иной период творчества Л. А. Тихомирова, в котором он стремится разработать государственно-правовое учение о монархическом принципе власти. Данный период завершается созданием фундаментального труда «Монархическая государственность» (1905), где исчерпывающе изложены общие социологические воззрения мыслителя и концепция монархического государства.

Отметим, что концепция монархической государственности Л. А. Тихомирова стала объектом пристального и всестороннего изучения в постсоветский период отечественной истории. Целью данного исследования не является исчерпывающий анализ монархических взглядов мыслителя. В то же время для нас актуально выявление специфики научных истоков концепции Л. А. Тихомирова.

В первой части «Монархической государственности» Л.

А. Тихомиров подробно излагает научные основания своей концепции. Согласно мыслителю, феномен власти есть объект изучения исторической и социологической науки. Причем именно социологический анализ способен раскрыть сущность данного феномена. Подчеркнем, что Л. А. Тихомиров не просто констатирует значение социологических изысканий, но и последовательно обосновывает теорию социологического познания. Опираясь на подходы Г. Лебона, А. Фуллье, А. Эспинаса, он указывает на психический фундамент социальных явлений, считает, что «психологические основания общественности становятся для социологии совершенно неизбежным выводом»[1]. Следуя мыслителю, объект социологического анализа есть не ***tabula rasa*** газа, а существо с определенным психическим содержанием в виде желаний, чувств и представлений, содержанием, которое можно обнаружить не только у человека, но и в животном мире, в котором также присутствует социальная жизнь. Исследуя психический мир человека, социология познает законы кооперации чувств, желаний и представлений. Именно из этих законов и развиваются законы социальной жизни, обусловливающие становление власти. Постулируя определенность мира социальных явлений психическим универсумом, Л. А. Тихомиров рассматривает само психическое существование человека как подчиненное необходимости, а не как сферу духовной свободы. При этом необходимая соци-

---

[1] ***Тихомиров Л. А.*** Монархическая государственность. М., 1998. С. 23.

ально-психическая жизнь человека становится у Л. А. Тихомирова основанием для юридических отношений, что позволяет привлечь юридическую науку к исследованию форм власти.

Важно отметить, что, указывая цель социологии в исследовании законов психической жизни, Л. А. Тихомиров стремится к последовательной демаркации социологического и философского познания. Философский вопрос о природе психического начала он не считает сферой компетенции социологии. Полагая, что нельзя отрицать некоторого первичного содержания психики, он констатирует отсутствие точек соприкосновения между социологическими проблемами и философско-метафизическими диспутами. Развиваемый на страницах «Монархической государственности» подход имеет предысторию в работе «Единоличная власть как принцип государственного строения», где Л. А. Тихомиров указывает на шаткость и противоречивость философско-социологических анализов, полагает, что психологические основания есть единственный фундамент для рационального объяснения возникновения власти.

В «Монархической государственности» Л. А. Тихомиров утверждает возможность влияния религиозно-философских представлений на форму государственного устройства. В его концепции данное влияние имеет определенные особенности. Исследование этих особенностей чрезвычайно важно для выяснения вопроса, почему политическая теория не ста-

ла у мыслителя темой религиозно-философской рефлексии.

Прежде всего Л. А. Тихомиров не абсолютизирует религиозные влияния на социально-политическую жизнь, отмечая, что подобная абсолютизация скорее возможна для неверующих ученых. «Никогда и нигде, даже в так называемых теократических странах, одни религиозные верования не определяли характер социальных и политических учреждений, – подчеркивает Л. А. Тихомиров. – Подобно тому, как невежественный крестьянин, узнав о существовании науки, начинает ее считать всесильной, так неверующий современный ученый, замечая в древности действие религиозного чувства и религиозных представлений, делается склонен думать, будто у верующих эти чувства и эти представления всесильны»[2]. Следуя мыслителю, религиозные влияния могут быть рассмотрены только как один из факторов становления государственных систем.

В концепции Л. А. Тихомирова для влияния религии открыта только одна из частей социально-политической жизни нации – верховная власть. Являясь относительно суверенной сферой социально-политической реальности, верховная власть идеократична в своем существе, есть проявление принципа, идеи. Идеократическая, а не религиозная характеристика верховной власти у Л. А. Тихомирова далеко не случайна, поскольку в трех формах верховной власти в виде демократии, аристократии и монархии, он фиксирует

---

[2] Там же. С. 80-81.

зависимость лишь последней от качественно-нравственных религиозных представлений, полагая, что демократия отражает доверие к лишенной нравственного содержания количественной силе, а аристократия – к проверенному опытом рациональному авторитету.

Одной из стержневых предпосылок становления монархической верховной власти у Л. А. Тихомирова является наличие единого национального религиозно-нравственного идеала, воплощение которого в сфере политики наилучшим образом может реализовать только сингулярная личность в силу ее наибольшей способности к выражению воли Божества. Подчиняя свою жизнь одной личности, нация подчиняет себя божественному руководству, ищет делегированной теократии. Будучи связана с высшей силой, единоличная верховная власть является не представителем народа, а представителем той высшей силы, из которой вытекает его нравственный идеал. Эта власть существует не для самой себя, являет не привилегию, а служение ради исполнения указанной свыше религиозно-нравственной миссии.

По мнению мыслителя, наиболее благоприятной религией для развития монархической верховной власти является христианство, где Бог наделяется подлинно нравственными качествами, а человеческая личность истолковывается как образ и подобие Бога, что распространяет на нее всю полноту нравственных запросов. Истинная христианская религия содействует возникновению подлинной, самодержавной и мо-

нархической государственности. Ложные религиозные концепции, в которых образ высшей силы является неопределенным и лишенным подлинно нравственного содержания, способствуют возникновению извращенной формы монархии, порождая деспотическую власть. Последняя отличается от истинной монархии тем, что автократор утрачивает объективное нравственное руководство, так как содержание и направление воли божества, покровительствующего монарху, остается неизвестным и ничего не сообщает совести и разуму народа. Становлению абсолютистской формы искаженного монархического правления способствует утрата религиозных идеалов нацией. Эта утрата инициирует идею автономности монархической власти от религиозного источника, активизирует непосредственную, а не религиозно опосредованную связь монарха и народа.

Однако Л. А. Тихомиров не стремится к утрированию влияния религиозной идеи на монархическую государственность. Роль религии в его концепции понижается трижды.

Во-первых, он считает, что в истории человечество не обладало достаточной степенью сознательности в своих государственных построениях. «Вследствие этого – все три типа монархии, о которых сейчас сказано суть типы собственно идеальные, – отмечает Л. А. Тихомиров. – В действительности они никогда не являлись в полной чистоте своей, а всегда в некотором смешении различных типов, лишь с преоблада-

нием какого-либо одного основного»[3]. Рассматривая разновидности монархии как идеальные типы, мыслитель не останавливается и перед более смелым утверждением о возможном взаимопревращении монархических форм. Наконец он декларирует историческое существование форм монархии только в виде прогрессивной или регрессивной тенденции, приближающей или удаляющей монархию к самодержавному идеалу. Ссылаясь на тезис М. Б. Смолина, полагающего, что в монархической теории Л. А. Тихомирова, «чем ближе религия стоит к христианству, тем более правильная форма монархии будет реализовываться»[4], подчеркнем, что этот тезис нуждается в разъяснении и дополнении. Он может быть прочитан следующим образом: чем ближе религия стоит к христианству, тем более точно будет выяснен идеальный тип и историческая тенденция монархии, более полно раскроется ее эйдос и парадигма, которая наряду с другими факторами способствует успешному функционированию конкретно-исторической государственной системы, увенчанной монархической верховной властью.

Во-вторых, Л. А. Тихомиров считает верховную власть лишь одной из форм социально-политической жизни. Наряду с ней он выделяет и собственно государство (единство нации и верховной власти), правительство (орудие верховной

---

[3] Там же. С. 78.

[4] ***Смолин М. Б.*** Государственные идеи Л. А. Тихомирова// Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С. 7.

власти) и нацию. Все четыре элемента в концепции Л. А. Тихомирова не только связаны, но и относительно автономны, могут взаимно сталкиваться, поскольку их гармония составляет не реальность, а «только тенденцию социальных фактов»[5].

В-третьих, помимо влияния религии на монархическую форму верховной власти, мыслитель определяет влияние социального строя и фактора политической сознательности. Здесь мы подходим к раскрытию сути монархической концепции Л. А. Тихомирова.

Если бы Л. А. Тихомиров действительно рассматривал религиозное начало в становлении монархической государственности как основополагающее, то на примере православно-христианских государств Византии и России он смог продемонстрировать реальное влияние христианской религии на социально-политические процессы. Однако уже на примере Византии он отказывается от подобной демонстрации. Напротив, именно после принятия христианства Византия, по его мнению, совершает роковую ошибку, заключающуюся в отождествлении нации и Церкви. Отмечая, что в своих политических реформах Константин опирался на Corpus Christianorum (сословие христиан), Л. А. Тихомиров указывает на церковно-надсоциальную и наднациональную природу христианского единства. Пневмацентрическое христианское единство не могло обогатить Византию новой

---

[5] ***Тихомиров Л. А.*** Монархическая государственность. С. 43.

политической доктриной. Поэтому она прибегла к старому римско-абсолютистскому пониманию власти. В сочетании со слабостью социального строя данное понимание привело Византию к краху. Московская Русь, напротив, обладала сильной социальной организацией. Именно поэтому она воплотила самодержавную монархическую идею более полно. Однако слабость политического сознания сказалась и здесь. Следуя Л. А. Тихомирову, Россия должна была стать самой типичной монархической страной, но отсутствие («банкротство») политической сознательности открыло путь идее абсолютизма.

Общую концепцию монархической государственности Л. А. Тихомиров формулирует следующим образом. Религиозное миросозерцание нации порождает лишь инстинктивное, бессознательное (психологическое) стремление к монархической власти. Органические социальные условия создают условия для ее устройства. Решающим же фактором в становлении монархии является «политический разум», являющий собой «громадную силу», значение которой настолько велико, что она может успешно бороться с сильнейшими социально-органическими и религиозно-психологическими влияниями[6].

Центрация политического разума в становлении монархии позволяет рассматривать концепцию Л. А. Тихомирова как политико-правовую конструкцию. В таком смысле кон-

---

[6] Там же. С. 100.

цепцию Л. А. Тихомирова первым охарактеризовал И. А. Исаев[7]. Однако, на наш взгляд, ему не удалось раскрыть генезис политико-правовой концепции Л. А. Тихомирова. Ее истоки он увидел в драматически противоречивом сознании русских консерваторов, живущих в условиях грубой бюрократической практики «конкретного консерватизма», стремящихся компенсировать его романтическими утопиями «консервативного идеализма». Подчеркнем, что мы не отрицаем у Л. А. Тихомирова утопического теоретизирования. Утопизм мыслителя можно понять двояко: с одной стороны, он создает обращенную в будущее концепцию монархии; с другой – он считает само самодержавие лишь идеальным типом, а не всецело воплощенной исторической реальностью. В последнем случае утопичность его мысли можно интерпретировать в духе идеальных типизаций М. Вебера, рассматривающего понятия социальных наук как не отражающие эмпирическую реальность во всей полноте, интегрирующие связи и процессы исторической жизни в лишенный противоречий космос мысленных связей, имеющий характер утопии. Отметим, что данный контекст монархического теоретизирования Л. А. Тихомирова не может быть отождествлен с идеологемой консерватизма, поскольку сам мыслитель полагал, что никакой идеал не может быть осуществлен в социальной жизни, которая состоит лишь из условностей и от-

---

[7] ***Исаев К. А.*** Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.). М., 1991.

тенков. Он позиционировал себя в качестве противника консервативной идеологии и социальных утопий и, следуя чрезвычайно точному определению С. М. Сергеева, должен рассматриваться как апологет традиционализма[8]. Что же касается подхода И. А. Исаева, то он был верно охарактеризован В. И. Цыгановым как материалистическо-прогрессистский[9], поскольку в своей критике И. А. Исаев исходит из концепции техногенного прогресса, неотвратимо устраняющего отжившие социальные формы. Солидаризируясь с В. И. Цыгановым, отметим, что присутствие в социологических и политологических воззрениях Л. А. Тихомирова этико-религиозных представлений само по себе не может свидетельствовать об их утопичности. Именно поэтому, на наш взгляд, не может быть принят и тезис развивающего позицию И. А. Исаева А. В. Пролубникова, настаивающего на утопическом характере всей русской консервативной мысли[10]. Разделяя точку зрения В. И. Цыганова и С. В. Чеснокова, развивающих позицию С. М. Сергеева о Л. А. Тихомирове как творческом традиционалисте, укажем на плодотворность исследовательской позиции С. В. Чеснокова. Последний интерпретирует выделенный В. И. Цыгановым заключающий этап «активно-

---

[8] ***Сергеев С. М.*** «Мои идеалы в вечном…» (Творческий традиционализм Льва Тихомирова) // Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М., 1998.

[9] ***Цыганов В. И.*** Идея русского самодержавия и ее развитие в творчестве Л. А. Тихомирова: дис. … канд. юрид. наук. Н. Новгород, 2000. С. 8.

[10] ***Пролувников А. В.*** Концепция монархической государственности Л. А. Тихомирова: дис. … канд. политол. наук. М., 1998.

го формирования русской государственной мысли» как традиционалистский, который наряду с традиционным (у В. И. Цыганова «допетровским, относительно самостоятельным») и модернизационным (у В. И. Цыганова «подражательным») отражает целостное диалектическое развитие русской государственной теории[11].

Истоки монархической концепции Л. А. Тихомирова были удачно раскрыты А. В. Репниковым. В контексте его подхода «Монархическая государственность» предстает в первую очередь как историко-правовой трактат, где Л. А. Тихомиров центрирует «не столько надъюридическое (духовное), сколько правовое оформление монархического принципа»[12]. Следуя А. В. Репникову, не удовлетворившийся уровнем развития отечественного монархического правосознания Л. А. Тихомиров стремился разработать правовое оформление монархической системы. При этом он доказывал возможность эволюции монархии, прогрессистскому тезису о неизбежности смены монархии республикой противопоставил контртезис о возможном неантагонистическом характере социально-политических изменений. «Не отвергая утверждение о монархе как помазаннике Божием, Тихомиров помещал монархический принцип в скрещение государ-

---

[11] ***Чесноков С. В.*** Роль идейно-политического наследия Л. А. Тихомирова в русской общественной мысли и культуре конца XIX-XX веков. Н. Новгород, 2005.

[12] ***Ретиков А. В.*** Консервативная концепция российской государственности. М., 1999. С. 143.

ственности, религии и нравственности, дополняя прежние консервативные разработки историко-юридическими обоснованиями»[13].

Дополняя позицию А. В. Репникова, следует констатировать, что в данном сочинении Л. А. Тихомиров также развивает социологическую концепцию монархии. Политико-правовой разум у него тесно связан с миром социальной практики, «политическая доктрина рождается из условий социальных». Взаимосвязь социальных и психических процессов также позволяет охарактеризовать монархическую теорию Л. А. Тихомирова как социально-психологическую, хотя сам мыслитель не давал подобных формулировок. Монархическая теория Л. А. Тихомирова чрезвычайно четко скоординирована с основными принципами его истолкования исторического процесса, распадающегося на свободную духовную и необходимую природную стороны, частью которой являются психосоциальные процессы. Она также согласована с его интерпретацией философии как познания, устремленного к уразумению смысла и целей человеческого существования, соединенного с религиозным актом постижения абсолютно бытия. Именно в силу этой отчетливой координации монархическая теория А. Тихомирова, в полном согласии с логикой самого мыслителя, подобно прочим концепциям, освещающим необходимые психосоциальные процессы, должна исследоваться социологической, исторической и

[13] Там же. С. 144.

юридической наукой.

Отметим, что попытка представить монархическую концепцию Л. А. Тихомирова как философскую была осуществлена в работе А. Р. Ефименко «Эволюция социально-исторических и философских взглядов Л. А. Тихомирова» (2000). В задачах своего диссертационного исследования А. Р. Ефименко точно и последовательно разделяет социально-исторические и философские воззрения Л. А. Тихомирова, но в положениях, выносимых на защиту, стремится к их отождествлению, указывая на наличие у мыслителя социально-философских воззрений. Рассматривая социально-исторические воззрения Л. А. Тихомирова как социально-философские, А. Р. Ефименко декларирует наличие у Л. А. Тихомирова некой «философии автократии», хотя сам же настаивает на ее всецелом тождестве с государственно-правовой теорией. Такое отождествление не позволяет А. Р. Ефименко эксплицировать философскую суть монархии, не ведет его к обнаружению каких-либо специфических социально-философских идей у Л. А. Тихомирова. Подводя итоги исследованию философии автократии Л. А. Тихомирова, А. Р. Ефименко фиксирует лишь преобладание теоретического видения проблем у мыслителя, а также возможность рассмотрения его монархической теории в качестве концептуальной основы для характеристики многообразных исторических форм государства и характеристики фундаментальных социальных законов. Подобные итоги исследования филосо-

фии автократии Л. А. Тихомирова могут свидетельствовать лишь об отсутствии серьезного социально– и политико-философского теоретизирования у Л. А. Тихомирова, который на страницах «Монархической государственности» обращается к понятию политической философии всего три раза, констатируя ее отсутствие в России.

Позиционирование тождества социально-исторических и философских взглядов у Л. А. Тихомирова ведет А. Р. Ефименко к противоречивому утверждению о формировании философских взглядов мыслителя на народническом этапе его деятельности. Не подтверждая такое формирование какими-либо философскими работами Л. А. Тихомирова, А. Р. Ефименко говорит о становлении персонализма мыслителя на революционно-народническом этапе формирования его мысли. Подчеркнем, что персоналистический характер философской мысли Л. А. Тихомирова обозначен А. Р. Ефименко верно, но ее связь с революционно-народническими воззрениями несостоятельна. Как целостное философское направление персонализм есть достояние религиозной философии. Он не может быть связан с иррелигиозными, а тем более революционными воззрениями народников. Выдвигая неоспоримый тезис о персонализме как движущем мотиве в подходах Л. А. Тихомирова к решению различных философских вопросов, А. Р. Ефименко не раскрывает специфику философского персонализма в целом и персонализма Л. А. Тихомирова в частности. Анализу историософии мыслителя

в работе А. Р. Ефименко посвящена только четвертая глава исследования «Эсхатологическая тема в религиозно-философских взглядах Л. А. Тихомирова последнего периода творчества», где рассматриваются исключительно мистические эсхатологические воззрения мыслителя, а не его философско-историческая концепция.

Не принимая выделенного А. Р. Ефименко первого этапа идейной эволюции Л. А. Тихомирова («социально-философские искания на почве идеологии народников»), отметим, что этапы эволюции мыслителя уже были проанализированы учеными-историками, детально рассмотревшими концепцию монархии Л. А. Тихомирова с научно-исторических позиций. В диссертации С. В. Чеснокова, посвященной изучению эволюции восприятия (историографии) мыслителя в связи с изменением его политических идей и являющейся своеобразным итогом научно-исторических исследований о Л. А. Тихомирове, точно выделены революционный, монархический (разработка теории монархии) и религиозно-философский этапы. Опираясь на целостную историческую, юридическую и политологическую традицию исследования Л. А. Тихомирова, представленную работами М. Б. Смолина, В. И. Цыганова, А. В. Пролубникова, О. А. Милевского, А. В. Репникова, С. М. Сергеева и С. В. Чеснокова, мы придерживаемся подхода, согласно которому философский этап творчества мыслителя всецело совпадает со становлением его религиозной философии.

На наш взгляд, началом целостного этапа философского творчества мыслителя можно считать 1903 год. В этом году выходит его программная философская работа «Личность, общество и Церковь», посвященная вопросам философской антропологии, где мыслитель развивает персоналистическое видение человека, усматривая специфическое отличие человеческого существа в его духовной способности, связывающей его с онтологической первореальностью, абсолютным бытием. Подчеркнем, что эта работа становится первым шагом к формированию фундамента философско-исторической системы мыслителя, поскольку именно в ней раскрывается трихотомическая концепция человека, в которой устанавливается различие духовного бытия и психосоматической конституции.

В том же 1903 году церковно-публицистическая деятельность мыслителя была оценена Николаем II, который не без влияния его работы «Запросы жизни и наше церковное управление» (1903) предписал Священному Синоду обсудить вопрос о созыве Церковного Собора, повелев в 1906 году участвовать в Предсоборном Присутствии Л. А. Тихомирову. С 1909 года Л. А. Тихомиров занимается редактированием и издательством старейшей монархической газеты «Московские ведомости». Отказываясь от аренды газеты в конце 1913 года из-за финансовых трудностей, Л. А. Тихомиров отходит от политической деятельности, переезжает в Сергиев Посад и сосредотачивается на исследовании исто-

риософских проблем.

С 1913 года мыслитель в течение пяти лет работает над вторым по важности произведением своей жизни, получившим название «Религиозно-философские основы истории», опубликованном только в 1997 году. Параллельно с этой работой он издает статью «О свободе» (1914), в которой углубляет свою персоналистическую антропологию наделением духовно-религиозного существования человека атрибутом свободы в противовес природно-необходимому бытию его психосоматической конституции. Живя в Сергиевом Посаде, философ участвует в деятельности «Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви» М. А. Новоселова. В аудитории «Религиозно-философской библиотеки» (на квартире М. А. Новоселова) в 1916-1918 годах он читает серию докладов, посвященных гностицизму, логологии Филона Александрийского, иудаистической и ведантистской философии, магометанскому мистицизму. Темы Докладов соответствуют многим главам «Религиозно-философских основ…», а в рукописи книги присутствуют ссылки на произведения В. А. Кожевникова и С. Н. Булгакова, являвшихся участниками кружка М. А. Новоселова. Помимо работы над «Религиозно-философскими основами…» мыслитель занимается написанием воспоминаний, стремясь исполнить свой долг перед исторической наукой будущего. Объединенные под общим названием «Тени прошлого», его воспоминания были полностью изда-

ны только в 2000 году, через 77 лет после смерти мыслителя, скончавшегося в Сергиевом Посаде 16 октября 1923 года.

В контексте данного исследования важно подчеркнуть, что «Религиозно-философских основы…» представляют собой единственный фундаментальный труд мыслителя, посвященный специально историософским и культурфилософским вопросам. Именно в нем Л. А. Тихомиров создает целостную философско-историческую систему, формулирует свою методологию познания исторической действительности, последовательно дифференцируя научно-историческое и религиозно-философское знание, осуществляет категорическую демаркацию необходимой природной и свободной духовной сторон истории, включая в последнюю культурное творчество. Учитывая чрезвычайную значимость данного труда в реконструкции философии истории и культуры Л. А. Тихомирова, не будем использовать «Религиозно-философские основы…» в качестве основания для исследования его историософских и культурфилософских воззрений.

§ 2. Влияние П. Е. Астафьева и А. С. Хомякова на философские искания Л. А. Тихомирова

Изложение философских воззрений Л. А. Тихомирова целесообразно начать с его гносеологии. Как справедливо указывает С. А. Левицкий, «философское мировоззрение, лишенное прочного гносеологического фундамента, строится как бы на песке, оно догматично и бездоказательно» [14]. Наличие гносеологического фундамента философских воззрений свидетельствует об их обоснованности, позволяет охарактеризовать их как целостное органическое миросозерцание. Рассматривая вслед за С. А. Левицким гносеологию как корень философии, подчеркнем, что наиболее перспективной гносеологической позицией, на наш взгляд, является интуитивизм, утверждающий духовные предпосылки познания, в котором «космос метафизики снова открылся человеческому духу, запретная грань между бытием и сознанием была "снята"»[15].

Гносеологические основания культурно-исторических

---

[14] *Левацкий С. А.* Основы органического мировоззрения. Введение. 2: Подразделение философских дисциплин // Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаме. М., 2003. С. 29.

[15] Там же. С. 32.

воззрений Л. А. Тихомирова сформировались под влиянием известного философа и психолога, профессора философии права ярославского Демидовского юридического лицея, заведующего университетским отделением лицея Цесаревича Николая, приват-доцента Московского университета Петра Евгеньевича Астафьева. На страницах «Воспоминаний» Л. А. Тихомиров оценивал П. Е. Астафьева как философа, который принадлежал к числу самых оригинальных русских мыслителей[16]. Он отмечал, что философия для П. Е. Астафьева не была оторвана от жизни, а соединялась с вопросами повседневного существования и личными поступками. Сравнивая П. Е. Астафьева с Платоном, Л. А. Тихомиров подчеркивал их несомненное сходство в осознании сущности философии как непрестанного поиска истины.

Философские взгляды П. Е. Астафьева принадлежат к персонализму неолейбницианского типа[17]. Данный тип персонализма может быть охарактеризован как гносеологический, поскольку в его центр поставлена проблема познания личности (в этом смысле его характеризовал К. Г. Тейхмюллер). Он также чрезвычайно точно охарактеризован Н. О. Лосским как иерархический, поскольку в онтологии развивает учение Г. Лейбница о мире как иерархии духовных суб-

---

[16] *Тихомиров Л. А.* П. Е. Астафьев // Тихомиров Л. А. Тени прошлого. М., 2000. С. 652.

[17] О характеристике П. Е. Астафьева как персоналиста см.: *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 206.

станций, дополняя это учение возможностью их взаимодействия.

В онтологии П. Е. Астафьев сохранял верность монадологии Г. Лейбница, склоняясь к спиритуалистическому монизму. Интерпретируя материальное бытие как проявление духовной субстанции, он принимал положение Г. Лейбница о всеобщей одушевленности мира в силу присутствия в нем первоначальных онтологических единств – монад, но корректировал этот тезис отрицанием учения Г. Лейбница о неаффицируемости монад («монады не имеют окон»), допуская их взаимодействие. Теория познания П. Е. Астафьева представляла версию гносеологического персонализма.

Становление неолейбницианского персонализма связано с именами немецких философов Г. Лотце и Г. Тейхмюллера. Провозглашая персональное «Я» субстанциальным началом сущего, Г. Лотце принял его за исходную координату познавательного процесса, где подлинное бытие признается только за такими же субстанциальными личными существами (Богом и созданными им личностями). Следуя гносеологии Г. Лотце, в познавательном акте личной субстанции дан синтез всех душевных процессов, участвует не только интеллект, но также воля и чувство. Личная субстанция рассматривается Г. Лотце как подлинное бытие целостное познавательное отношение. «Исходя из постулата волевого "Я", – отмечает А. Д. Стродс, – Лотце определяет бытие как пребывание нашего "Я" в отношениях (stehen in Beziehungen) с дей-

ствительностью»[18].

Развивая гносеологию Г. Лотце, его ученик Г. Тейхмюллер противопоставил личное сознание как первичное субстанциальное бытие вторичному, производному от него знанию. Первое он охарактеризовал как простое и непосредственное, а второе – как сложное и опосредованное. Согласно Г. Тейхмюллеру, личная субстанция познает себя и другие личности только непосредственно, интеллектуальной интуицией, а безличное бытие внешних предметов – опосредованным логическим познанием. При этом интеллектуальную интуицию Г. Тейхмюллер рассматривал как целостное проявление душевных способностей личного существа, считал ее в равной мере принадлежащей разуму, чувству и волевому акту. «Ведущим фактором процесса интеллектуальной интуиции он объявляет "Я" как единство самосознания, – указывает А. Д. Стродс, – благодаря которому "понимание смысла (Intellektion) поднимается над разделением элементов сознания, вследствие чего они все одновременно схватываются как раздельные и единые"»[19]. Гносеологическое учение о непосредственно постигаемом единстве личности Г. Тейхмюллер обозначил как персонализм.

Г. Тейхмюллер оказал влияние на первую оригинальную отечественную персоналистическую философскую систему неолейбницианской версии, разработанную профес-

---

[18] *Стродс А. Д.* Немецкий персонализм. Рига, 1984. С. 76.

[19] Там же. С. 87.

сором Киевского университета А. А. Козловым, которого по праву можно считать не только талантливым педагогом русской мысли, но и одним из основателей русской религиозной философии[20]. Развивая содержащуюся в работах Г. Тейхмюллера противоположность личного сознания и вторичного, производного от него знания, А. А. Козлов противопоставлял непосредственное интеллектуально-интуитивное постижение онтологически первичного, истинно сущего мира личных духовных субстанций логически опосредованному изучению вторичного феноменального мира материи, отождествив эту антитезу с оппозицией религиозно-философского и естественнонаучного знания. Разработанная А. А. Козловым гносеологическая оппозиция стала фундаментом отечественной неолейбницианской гносеологии, а также вошла в персоналистическую гносеологию многих философов, чьи взгляды не вмещаются в пределы этого направления. Гносеологию А. А. Козлова разделял и оказавший влияние на Л. А. Тихомирова П. Е. Астафьев.

Влияние П. Е. Астафьева на Л. А. Тихомирова осуществилось исключительно в сфере гносеологии. Панпсихический тезис неолейбницианского персонализма о мире как иерархии субстанциальных деятелей оказался совершенно неприемлем для Л. А. Тихомирова как христианского ортодокса.

---

[20] О характеристике А. А. Козлова как педагога русской мысли и основателя (наряду с В. С. Соловьевым) русской религиозной философии см.: *Аскольдов А. С.* Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997. С. 246-247.

На страницах «Религиозно-философских основ…» он выступил как жесткий критик подобных идей, относя их к антагонистичному христианству, пантеистическому миросозерцанию. В то же время он творчески заимствовал и адаптировал к своей философии истории и культуры гносеологический персонализм П. Е. Астафьева. Отметим, что усвоение гносеологического персонализма П. Е. Астафьева объединяет Л. А. Тихомирова с русским персонализмом как целостным философским направлением, позволяет поставить его имя рядом с именами С. А. Аскольдова, Е. А. Боброва, Я. Ф. Озе, Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, С. А. Левицкого и Н. А. Бердяева, в воззрениях которых так же своеобразно преломилась неолейбницианская персоналистическая гносеология. Важность влияния П. Е. Астафьева на Л. А. Тихомирова ставит авторов данного исследования перед задачей изложения его гносеологии.

В своем центральном философском произведении «Вера и знание в единстве мировоззрения: Опыт начал критической монадологии» (1893) П. Е. Астафьев охарактеризовал религиозную веру и научное познание в виде качественно неоднородных, несоизмеримых в своем значении для человека вариантов познавательной активности. С позиции П. Е. Астафьева, им соответствуют два теоретически и практически неравнозначные рода человеческого знания – субстанциальное и феноменальное.

Следуя П. Е. Астафьеву, субстанциальное знание заклю-

чается в осознании субъектом собственной волевой активности. Оно есть единственное непосредственное знание. Как непосредственное знание субъектам самого себя оно есть единственное специфически субъективное знание. Будучи единственным непосредственно субъективным знанием, оно обладает безусловной достоверностью для познающего субъекта, ибо его отрицание ставит под сомнение само бытие последнего, подрывает доверие ко всякому познанию вообще. Таким образом, субстанциальное непосредственное знание субъектом самого себя лежит в основе всякого познавательного процесса.

В понимании П. Е. Астафьева именно субстанциальное непосредственное знание совпадает со знанием свободным, так как согласие мысли с мыслимым содержанием в нем становится «охотным согласием» из-за совершенного отождествления познающей и познанной воли. «Здесь дух познает себя не из внешних отношений, а внутренне таким, каков он, познающий, действительно есть, а потому и свободно, не по принуждению», – отмечает П. Е. Астафьев[21]. Данный род знания не может быть нравственно безразличным, ибо, свободно соглашаясь с определенным содержанием знания о себе, познающий субъект совершенно отождествляет себя с содержанием этого знания, проявляя в его свободном выборе

---

[21] *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения: опыт начал критической монадологии // Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 434.

свои нравственные качества. Это делает его ответственным за собственный выбор, а также распространяет на него нравственные качества, заключающиеся в выбранном знании.

Согласно П. Е. Астафьеву, субстанциальное знание представляет единственное основание для религиозной веры и естественное начало философского миросозерцания. Именно в процессе приобретения субстанциального знания, предполагающего свободный нравственный выбор, человек постигает собственное существо, движущие причины, конечные цели, начала и идеалы своей жизни. Именно в этом процессе ему становится доступным постижение трансцендентного Божества и других людей, причем подобное познание также имеет нравственный характер, ибо человек предпочитает те представления о Боге и людях, которые наиболее отвечают его собственным нравственным качествам.

Субстанциальному знанию П. Е. Астафьев противопоставляет знание феноменальное или критически предметное. Оно имеет своим источником волевой акт, полагающий независимость познаваемого предмета от познающего субъекта. Для его приобретения человек ограничивает вмешательство своего волевого начала, ибо стремится согласовать познание с содержанием самих предметов. Желая познать предмет как суверенную реальность, человек утверждает безвольность своего знания, намеренно сосредоточивается на одних внешних отношениях. Итогом подобных познавательных интенций становится не знание вещи, а знание

относительно вещи, знание о том, какими внешними отношениями изучаемый предмет определяется к другим предметам. Такое знание становится знанием необходимым, поскольку принимать его результаты человек должен только потому, что иные результаты невозможны, а не по причине их соответствия собственному нравственному выбору. Имея логически необходимый характер, оно никогда не доходит до внутреннего единения с исследуемым предметом, а значит, не содержит данных о самом человеке, других людях, или их трансцендентной причине, Боге.

В представлении П. Е. Астафьева оба рода познавательной активности находятся в тесном взаимодействии, взаимно дополняют друг друга. В основу его гносеологической дифференциации положена не изолированная познавательная способность человека, а целостное отношение к предмету познания, предполагающее равноправное участие воли, разума и чувства, хотя и в различных, противоположных формах. Тем не менее П. Е. Астафьев подчеркивает, что само взаимодействие данных форм познавательной активности возможно только при их отчетливом разграничении, вне утраты их качественной разнородности.

В отличие от лейбницианского панпсихизма, гносеологические идеи П. Е. Астафьева содержали в себе все необходимые основания для согласования с христианской онтологией. Утверждая присутствие воли в целостном познавательном акте личности, П. Е. Астафьев определял природу во-

левой активности человека как трансцендентную, восходящую исключительно к его духовно-религиозному познанию, превращал человека в уникальное создание в сравнении с остальными живыми существами. Подобный подход требует различения монад не только по характеру их познавательной активности, как это было у Лейбница, но и по природе их волевого действия, что совершенно выводит человека за пределы самой епархии монад, превращая его в единственное религиозное, подлинно духовное существо.

Для анализа оценок гносеологии П. Е. Астафьева Л. А. Тихомировым важны две его статьи в журнале «Русское обозрение» – «Славянофилы и западники в современных отголосках» (1892) и «П. Е. Астафьев: (некролог)» (1893). Рассматривая гносеологию П. Е. Астафьева на страницах «Русского обозрения», Л. А. Тихомиров охарактеризовал его философское творчество как «воскресение И. Киреевского в молодом еще современном философе»[22], реализацию философской программы выдающегося славянофила. Следуя Л. А. Тихомирову, П. Е. Астафьев осуществил философский завет И. В. Киреевского обоснованием синтеза способностей души в целостном акте познания, утверждением целостности человеческого существа, в котором три основные способности – разум, воля и чувство различаются только логически, представляют проявление единого личного бытия. По

---

[22] *Тихомиров Л. А.* П. Е. Астафьев: (некролог)// Тихомиров Л. А. Критика демократии: статьи из журнала «Русское обозрение» 1892-1897 гг. М., 1997. С. 67.

мнению Л. А. Тихомирова, П. Е. Астафьеву удалось также развить философское положение И. В. Киреевского об отличии способов религиозно-философского и научного познания. Согласно Л. А. Тихомирову, в своем противопоставлении субстанциального и феноменального знания П. Е. Астафьев выявил доступность высшей религиозно-философской мудрости простым, неученым людям, отставив на долю науки знание отношений между предметами. При этом неоспоримым философским достижением П. Е. Астафьева Л. А. Тихомиров считает классификацию познавательных актов на основе особенностей волевого действия личности и выявление взаимосвязи свободного нравственного самоопределения личности внутренним непосредственным познанием.

Опираясь на мнение Н. О. Лосского, отметим, что идеи И. В. Киреевского образуют программу всей русской религиозной философии (в том числе и персонализма), что свидетельствует как о существовании сверхэмпирического единства русской нации, так и о выражении в его философском творчестве «сокровенной сущности русского духа»[23]. Следуя Н. О. Лосскому, именно в гносеологии И. В. Киреевского содержатся зародыши интуитивизма как учения о непосредственном постижении самой действительности. Усматривая в гносеологических идеях П. Е. Астафьева прямое развитие заветов И. В. Киреевского, Л. А. Тихомиров связал персоналистическую теорию познания П. Е. Астафьева с филосо-

---

[23] *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 44.

фией истории и культуры. Тем самым он по-своему осуществил теоретико-познавательную программу И. В. Киреевского, своеобразно исполнил философские заветы выдающегося славянофила.

На страницах «Религиозно-философских основ…», в «Предисловии», а также в главах «Философия истории и религия» и «Цели жизни и религиозное знание», Л. А. Тихомиров заимствует и творчески развивает гносеологическую оппозицию П. Е. Астафьева, связывая ее с основными принципами своей историософии.

Следуя Л. А. Тихомирову, научное познание формирует внешний или чисто материалистический взгляд на исторический процесс, который равнозначен позиции стороннего наблюдателя, намеренно игнорирующего его внутренний смысл. Предоставляя исследуемый объект самому себе вне соотнесения с внутренним миром субъекта, научное познание отказывается от постижения целей и смысла исторического бытия человека, исследует это бытие как безличный и нецеленаправленный процесс природы, где возможна лишь фиксация необходимых причинно-следственных отношений. При этом к внешнему и необходимому научному познанию Л. А. Тихомиров причисляет и историческую науку. В интерпретации Л. А. Тихомирова она дает сведения лишь о внешних необходимых факторах человеческого развития. Она не в состоянии удовлетворить потребность в раскрытии целевого и смыслового пространства исторического процес-

са, а потому должна быть дополнена альтернативным способом познания.

Таким образом, внешнее необходимое познание П. Е. Астафьева у Л. А. Тихомирова становится знанием научно-историческим. Однако, в отличие от панпсихиста П. Е. Астафьева, истолковывающего материальный мир как проявление духовной субстанции, внешнее необходимое познание в историософии Л. А. Тихомирова отражает реальный и независимый материальный мир. Согласно философу, в материальном аспекте человеческой истории действительно устранено свободное личное действие, доминируют необходимые и нецеленаправленные процессы, сам же волевой акт личности не формирует свойства материального мира, а лишь координируется с ними. Отвергая спиритуалистический монизм П. Е. Астафьева, мыслитель отказывается от употребления терминов «субстанциальное» и «феноменальное» знание на страницах «Религиозно-философских основ…». В его понимании термины «субстанция» и «феномен» не могут быть задействованы для выявления противоположности активного духа и инертной материи, а отражают только различные стороны целостного познаваемого предмета – пассивную непроявленную (субстанция) и активную являющуюся (феномен). Следуя мыслителю, ими в равной степени обладают как материальные, так и духовные явления мирового бытия.

По мнению Л. А. Тихомирова, неспособность научно-ис-

торического анализа раскрыть целевое измерение человеческой истории делает его самостоятельное применение совершенно бесполезным для определения ее смысла. Руководствуясь гносеологической оппозицией П. Е. Астафьева, мыслитель настаивает на необходимости его дополнения иным, внутренним методом познания, способным раскрыть ее целевое и смысловое пространство. К этому методу в первой главе «Религиозно-философских основ…» он относит непосредственное познание, подчеркивая его тождественность познанию философскому и религиозному, а также обозначая зависимость своей гносеологии истории от гносеологии П. Е. Астафьева.

Характеризуя философское познание как безусловно личностное, Л. А. Тихомиров заимствует три гносеологические идеи П. Е. Астафьева, превращая их в гносеологический фундамент своей философии истории. Прежде всего, он определяет знание субъекта о самом себе как знание, основанное исключительно на данных его внутреннего опыта, приобретаемое вне зависимости от знания внешних объектов и их связей, не способного присоединить к нему никакого позитивного содержания. Повторяя другой гносеологический принцип П. Е. Астафьева, мыслитель утверждает внутреннее познание в качестве первичного и основного, вне которого внешнее познание не имеет значения, ибо сомнение в первом означает и сомнение во втором, а точная наука может исследовать сомнительное только на основании достоверно-

го. Разделяя мнение П. Е. Астафьева о тождестве внутреннего непосредственно познания с познанием религиозно-философским, мыслитель отмечает, что именно оно предполагает привнесение религиозной идеи к задачам познания.

В главах «Философия истории и религия» и «Цели жизни и религиозное знание» Л. А. Тихомиров наиболее полно раскрывает внутреннюю логику непосредственного познания целей и смысла человеческой истории. Именно здесь философ демонстрирует виртуозное владение персоналистической гносеологией П. Е. Астафьева, превращая ее в инструмент для обоснования своей заветной цели – утверждения смысла истории в виде раскрытия религиозно-философских идей.

В главе «Цели жизни и религиозное знание» Л. А. Тихомиров утверждает, что, располагая неоспоримым для самого себя способом внутреннего непосредственного познания, человек способен признать бытие абсолютного личного начала совершенно достоверным. Сделать подобное признание его заставляет вопрос о наличии вне его личности иного личного бытия, наделенного сходными психологическими свойствами – чувством, разумом, волей. Отрицательный ответ на этот вопрос явился бы, по мнению мыслителя, несостоятельным, так как знание субъекта о себе самом выступает единственным достоверным знанием, и при последовательном анализе явлений бытия он обязан признать существование свойств личности, непосредственно переживаемых им

самим, в других личных существах.

Признавая реальность личного бытия других существ, человек, согласно Л. А. Тихомирову, должен прийти к признанию существования онтологической первопричины, обладающей абсолютной полнотой личного бытия, ибо среди явлений личного бытия должен существовать высший личный принцип, в действиях которого раскрывается преднамеренная целеполагающая активность, контрастирующая с безличными причинно-следственным связями природного мира. К подобной идее человека подведет и собственная способность к целеполаганию, существенно ограниченная в области целереализации, но все же свидетельствующая о его несомненном сходстве с высшим личным бытием, которое также должно преследовать цели в совершаемых им действиях.

Предполагая целевые установки для всего созданного им мира, высшее личное бытие тем более должно предполагать их для человека, поскольку оно выступает непосредственной причиной его личного существования. Знание целей, полагаемых высшим личным бытием, является для человека чрезвычайно актуальным знанием, ибо в процессе собственного целеполагания человек входит в определенное отношение к этим целям, полагаемым вне его воли. Даже игнорируя содержание целей высшего личного бытия, человек должен обладать их познанием для выявления препятствий, стоящих на его пути. Однако непосредственное внутреннее познание

дает человеку предчувствие, что высшее личное бытие есть полнота блага, превращая знание его целей в существенно важный источник нравственных действий человека.

Заключаясь в проникновении человека в сферу высшего бытия, религиозное знание, с позиции Л. А. Тихомирова, возникает на основе непосредственного внутреннего восприятия, которое находится под непрерывным воздействием внешних впечатлений, подавляющих его чистоту. Внутреннему восприятию чрезвычайно сложно осуществить миссию религиозного познания. Эта миссия становится совершенно неосуществима вне ответной реакции самого абсолютного бытия, снисходящего к человеческому бессилию преодолеть препятствия внешних впечатлений. Следовательно, специфика религиозного познания заключается в том, что само содержание знания приобретается не в одном познавательном движении человека к онтологическому Абсолюту, которое есть немаловажное формальное условие подобного знания, но и в обратном движении от абсолютного бытия к человеку, которое дает само содержание религиозно-философского знания, формирует знание как таковое.

Используя стержневые идеи персоналистической гносеологии П. Е. Астафьева в его трактовке религиозно-философского познания, Л. А. Тихомиров утверждает совершенное совпадение двух познавательных процессов – поиска целей и смысла личной и мировой жизни, с одной стороны, и познание абсолютного личного бытия– с другой. «Смысл жиз-

ни и цели ее кроются в Высшей Творческой Силе, которая и есть Бог. Что такое Бог и есть ли Он? Разрешая этот вопрос, мы тем самым узнаем и смысл жизни. Точно так же, отыскав смысл жизни, мы тем самым находим и Бога», – констатирует мыслитель[24].

В главе «Философия истории и религия» Л. А. Тихомиров указывает на единство целей личной жизни и мирового бытия с целями истории, отождествляет раскрытие смысла личной и мировой жизни с раскрытием исторического смысла. Данное означает, что познание смысла исторического процесса полностью совпадает с познанием абсолютного личного бытия, не может изолироваться от религиозно-философского познания. Следовательно, внутреннее непосредственное познание положено в основу исторического смыслообразования, постижение смысла истории всецело подчиняется принципам этого познавательного процесса.

В понимании Л. А. Тихомирова раскрытие смысла истории не просто следует за внутренним непосредственным познавательным актом как реакция абсолютного личного бытия на метафизическое вопрошание относительного человеческого субъекта, но и выстраивается совместно с ним, образуя исторически соотнесенный познавательный процесс, по мере реализации которого только и организуется сам исторический смысл. Являясь необходимым и независимым моментом становления исторического смысла, подобный познава-

---

[24] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. М., 2000. С. 24.

тельный процесс сам превращается в смысл становления истории, заключая в себе процедуру исторического смыслополагания, которая не просто пассивно фиксирует исторический смысл, но и конституирует его формальную определенность.

Полагая внутреннее непосредственное познание в основу определения исторического смысла, Л. А. Тихомиров указывает, что оно оформляет смысловое пространство истории в виде религиозно-философской идеи как целостного знания, в котором происходит объединение представлений об онтологическом первопринципе, мире и человеке. С позиции Л. А. Тихомирова, именно применение непосредственного познания, объединяющего познание человеческой личностью самой себя и онтологического Абсолюта, устраняет в религиозно-философской идее искусственную антитезу первичного знания об Абсолюте и вторичного знания о человеке, интегрирует их в целостный, непосредственно воспринимаемый комплекс представлений о взаимоотношениях абсолютного и относительного бытия.

Таким образом, апеллируя к неоспоримости внутреннего опыта субъекта, опираясь на тезис об осознанной волевой активности личности как прототипе иной личной реальности, исходя из персоналистической интерпретации призыва *gnothi seauton*, Л. А. Тихомиров раскрывает смысл истории как религиозно-философскую идею. Гносеологическим основанием философии истории и культуры Л. А. Тихомиро-

ва становится теория внутреннего непосредственного познания, которая представляет собой версию персоналистического интуитивизма, восходящего в своих истоках к Г. Лотце и Г. Тейхмюллеру. Данная познавательная концепция интерпретирует сущностное и смысложизненное познание как интуицию целостной личности, в познавательном акте которой объединяются все силы души ради постижения других личностей и их трансцендентного первоисточника. Важно отметить, что данной форме интуитивизма чужд иррационализм, в ней центрируется интеллектуальная интуиция, хотя и подчеркивается ее действие в координации с волей и чувством.

Вторым большое влияние на становление философии истории и культуры Л. А. Тихомирова оказал идейный лидер всей группы старших славянофилов, философ, богослов и поэт– Алексей Степанович Хомяков. Определяя характер этого влияния, необходимо подчеркнуть, что оно способствовало раскрытию формальной стороны смысла истории у Л. А. Тихомирова в религиозно-философской идее. Что же касается раскрытия содержательной определенности исторического смысла, выявления всего многообразия религиозно-философских идей, то здесь философская мысль П. Е. Астафьева не могла проявить существенного воздействия на Л. А. Тихомирова по причине концентрации на гносеологической проблематике. На страницах «Религиозно-философских основ…» мыслитель обращается к философии истории А. С. Хомякова, в фундаментальном историософ-

ском произведении которого «Записки о всемирной истории» (1871-1872) он заимствует конкретное, исторически соотнесенное содержание религиозно-философских идей.

Отметим, что в анализе историософского наследия А. С. Хомякова мы будем придерживаться подходов историка русской философии В. В. Зеньковского и Г. В. Флоровского. Оба философа выявили две взаимоисключающие стороны в единой структуре философско-исторических взглядов А. С. Хомякова, усмотрели центральное противоречие его философии истории в стремлении совместить натуралистическое и супранатуралистическое истолкование исторического процесса, зафиксировали у него детерминацию духовного бытия человека природными, естественноисторическими факторами наряду с декларацией свободной духовной самореализации человеческой личности.

Исследуя генезис философских взглядов А. С. Хомякова, В. В. Зеньковский отмечал двойственность и противоречивость истоков его философствования, подчеркивал влияние немецкой романтической натурфилософии вместе с глубокой ассимиляцией святоотеческой духовности, стремлением согласовать свои взгляды с восточно-христианской церковной традицией. Согласно В. В. Зеньковскому, немецкий романтизм отразился у А. С. Хомякова в натуралистической типологии духовной жизни – в различении иранской и кушитской религиозности, не связанной с суверенной духовной самореализацией человеческой личности. Данная на-

турфилософская тенденция противоречила тому факту, что иранский тип у А. С. Хомякова представлял лишь искание свободы, но не раскрывал ее полноты, которая достигается в его концепции только на почве христианства, в благодатном организме Церкви.

На страницах своего фундаментального исследования «Пути русского богословия» (1937) Г. В. Флоровский фиксировал у славянофилов метафизическую абсолютизацию национально-социального начала, концентрацию всей полноты религиозной жизни в ограниченных рамках национально-социальной структуры. Именно этим Г. В. Флоровский объяснял контрастирующий с глубоким усвоением патристики натурализм в философии истории А. С. Хомякова, где доминантами исторического процесса становятся абстрактные природные факторы свободы и необходимости в виде иранского и кушитского духа, в силу чего христианство рассматривается как момент раскрытия иранского начала, а все религиозные девиации Запада – в виде проявление кушитского. Следуя Г. В. Флоровскому, историософия А. С. Хомякова воспроизводит все апории и неувязки общего романтического мировоззрения, вызванные ограниченностью натуралистического подхода.

Рассматривая влияние А. С. Хомякова на Л. А. Тихомирова, необходимо подчеркнуть, что Л. А. Тихомиров заимствует только тот аспект историософии А. С. Хомякова, который согласован с его мировоззренческими позициями.

Данным аспектом является персоналистическая составляющая историософии А. С. Хомякова, основанная на централизации религиозно-философских предпосылок исторического процесса, его истолкования в виде свободной духовной реализации человеческой личности. Что же касается второго – натуралистического – аспекта историософии А. С. Хомякова, декларирующего зависимость человеческого духа от безличных природных факторов, восходящего к натурфилософии немецких романтиков, то он остается совершенно чужд Л. А. Тихомирову.

В историософской концепции А. С. Хомякова историко-культурный процесс предстает как противостояние двух архетипов, в основе каждого из которых лежит установка религиозно-философского сознания в сочетании с определенным комплексом естественноисторических условий. В религиозно-философском аспекте их внутренняя сущность образуется идеями свободы и необходимости, выраженными в представлениях о творении и рождении, совпадающих с монотеистическим и пантеистическим миросозерцанием. В естественноисторическом аспекте их содержание образовано противоположностью миролюбивых и завоевательных народов – белых земледельцев из Ирана и черных, а также получерных выходцев из Куша (северо-востока Африки). Религиозно-философский аспект антитезы А. С. Хомякова оказывается совершенно приемлемым для философии истории Л. А. Тихомирова, он заимствует и творчески развивает

его на страницах «Религиозно-философских основ…».

В главе «Богоискание и откровение», где мыслитель воспроизводит содержание противоборствующих религиозно-философских идей, мы сталкиваемся с апелляцией к историософскому наследию А. С. Хомякова. При этом воспроизведение религиозно-философского содержания антиномии А. С. Хомякова у Л. А. Тихомирова предшествует определению самих религиозно-философских идей, превращаясь в своеобразную санкцию собственных историософских построений – свидетельство их связи с предшествующей русской историософской традицией.

Прежде всего Л. А. Тихомиров усваивает внутреннюю логику религиозно-философской антитезы А. С. Хомякова, согласно которой противоположность философских категорий свободы и необходимости имеет своим религиозным коррелятом противоположность монотеистического принципа творения и пантеистического принципа рождения. Следуя Л. А. Тихомирову, только при создании из небытия человек может явиться полноценно свободным существом. Если же он является результатом эманации абсолютного бытия, то должен стремиться к нему не как сознательная независимая личность, а как механически, как его необходимая составная часть. Принятие тезиса о творении из ничего обосновывает свободу человека, поднимает его до уровня подобия создавшего его абсолютного бытия, находящегося вне законов естественной необходимости, одновременно проецируя

на него всю полноту нравственной ответственности за движение «от» или «к» своему онтологическому первоисточнику.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.