

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
УКРАЇНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ХАРЧОВИХ ТЕХНОЛОГІЙ**

**РУСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ:
ВИТОКИ, ЕТАПИ РОЗВИТКУ, СПЕЦИФІКА**

КИЇВ УДУХТ 2001

Кітов М.Г. Руська національна філософія: витоки, етапи розвитку, специфіка. Короткі нариси. -К.: УДУХТ, 2001.

М.Г. Кітов, канд. філос. наук

Відповідальний за випуск М.Г. Кітов, канд. філос. наук, доц.

© М.Г. Кітов
© УДУХТ

З М І С Т

Вступ.

1. Співвідношення понять “філософія в Росії” і “руська національна філософія”.
2. Витоки і джерельна база руської національної філософії.
3. Етапи розвитку руської національної філософії.
4. Зачатки філософствування періоду формування руської держави
5. Розвиток руської філософії у період розбудови святої Русі.
6. Руська національна філософія періоду формування Великої Русі.
7. руська національна філософія періоду формування всесвітньої країни Рад.
8. Сучасна руська національна філософія.
9. Специфічні ознаки руської національної філософії.

Заключення.

Російська думка наскрізь історико-софічна, вона постійно звернена до питань про “сенси” історії, кінця історії і т.п. Есхатологічні концепції XVI століття переликаються з утопіями XIX століття

В.В. Зеньковський

Співвідношення понять “філософія в Росії” і “руська національна філософія”

і Росія впродовж століть формувалася як імперська держава, до складу якої входили (добровільно чи шляхом завоювання) народи, котрі мали свою національну міфологію, філософію, культуру. Тому, вивчаючи руську філософію слід чітко розрізняти два термі-

ни: “філософія в Росії” і “руська національна філософія”. Перший термін охоплює всю сукупність різноманітних національних філософських шкіл, напрямів, котрі існували на теренах імперської держави. Другий термін відтворює специфіку і особливості розвитку власне руської національної філософії. Потреба розрізнення названих термінів зумовлюється такими чинниками:

по-перше, у русько-мовній філософській літературі таке виокремлення термінів, як правило, не робиться, що призводить не тільки до замовчування самотності, скажімо, вірменської, грузинської, української, узбецької, таджицької та інших національних філософій, а і до явного приниження їх внеску у розвиток світової філософської думки;

по-друге, з розпадом СРСР, у якому домінували РРФСР, руська мова, руська культура, виникають нові незалежні держави, для народів яких чи не найактуальнішою є проблема самоідентифікації, самоусвідомлення своїх окремішності й самодостатності. Важливу роль у цьому процесові відіграє національна філософія. Тому розмежування зазначених термінів важливе не тільки з теоретичного, а і з практичного погляду, адже національна філософія є досить важливим чинником розбудови незалежних, суверенних держав;

по-третє, з огляду на геополітичні зміни, що відбуваються на пострадянському просторі, переосмислення витоків, джерельної бази і специфіки своєї національної філософської культури вкрай потрібні і для руського народу. Без цього Росія не зможе позбутися імперського синдрому і стати демократичною, цивілізованою країною.

Витоки і джерельна база руської національної філософії Серед українського наукового загалу досить поширена думка, що витoki і джерельну базу руської філософії не слід шукати у культурі Стародавньої Русі. Аргументи загальновідомі:

мовляв, це культура українського, а не руського етносу. Для чіткішого усвідомлення проблеми висловимо кілька методологічно принципових міркувань.

По-перше, відомо, що філософствування як стан духовності виникає тоді, коли свідомість сягає певного рівня розвитку, а саме рівня самоусвідомлення. Цього рівня можуть досягти різні сфери духовності: наука, політика, право, мораль, релігія, мистецтво, міфологія тощо. Тобто виникнення філософствування - це багатоваріативний процес, головним моментом якого є самоусвідомлення різнопланових формоутворень духу. Проте філософія як самостійне духовне утворення виникає лише тоді, коли спосіб “поведінки” самоусвідомлення, розглядається як методично обґрунтована процедура, як

принцип терпетичної діяльності. Виходячи із цього зауважимо, що *Русь не знає філософії як самостійної духовної сфери людської діяльності*. На тлі політики, права, моралі, релігії в *Стародавній Русі* виникають лише зачатки філософствування, розкидані в названих формах духовності, найбільше у релігії. Не випадково любов до мудрості у цей час тлумачиться здебільшого теологічно, а під філософом розуміють, як правило, богослова, “книжника”, знавця церковно-канонічної літератури і практичних заповідей Священного Писання. Красномовно про це засвідчує і форма літературних творів цього періоду: ізборники, повчання, притчі, слова звернення, моління, патерики. Наприклад “Ізборники Святослава”, “Повчання Володимира Мономаха”, “Слово про Закон і Благодать” першого Київського митрополита Іларіона, “Слово о полку Ігоревім”, “Притча про людську душу” Кирила Туровського, “Моління” Данила Заточника, патерики “Сінайський” і “Києво-Печерський”, “Руська Правда” Ярослава Мудрого тощо.

По-друге, головна проблема полягає навіть не у тому, що Русь не знає філософії як самостійного елемента духовної культури. Проблема в іншому: *чи виражають зачатки філософствування стародавніх “русичів” специфіку світобачення, світовідчуття, архетипіку духовності, ментальності саме руського народу, а не якогось іншого, і, якщо виражають, то якою мірою?* Названа історико-філософська проблема торкається більш глобальної, культурно-історичної теми, а саме: хто такі руські і яке місце вони посідають в історії Стародавньої Русі? Як відомо на цю проблему існує кілька прямо протилежних поглядів. Не будемо надавати перевагу жодному з них, а звернемося до “Повісті минулих літ” Нестора-літописця, який чітко описує, хто такі руські і звідки вони прийшли.

Перша згадка про руських у грецькому літописанні датується 860 роком [див. 10, 11]. Саме у цей час вони ходили на Царгород. У ці ж роки варяги із замор’я брали данину з чуді, словен, мері, весі, кривичів. А хозари брали з полян, сіверян, вятичів. Звернімо увагу: серед народностей, з яких брали данину варяги були не слов’янські (чудь, меря, весь) і слов’янські (словени, кривичі). Саме серед цих поневолених народів і виникає бунт проти варягів. У літопису про це пишеться: “У рік 6370 [862]. Вигнали [чудь, словени, кривичі і весь] варягів за море, і не дали їм данини, і стали самі в себе володіти. І не було в них правди, і встав рід на рід, і були усобиці в них, і воювати вони між собою почали. І сказали вони: “Пошукаємо самі собі князя, який би володів нами і рядив за угодою, по праву”.

Пішли вони за море до варягів, до русі. Бо так звали тих варягів - русь, як ото одні звуться свеями, а другі - норманами, англами, інші - готами, - отак і ці. Сказали русі чудь, словени, кривичі і весь: “Земля наша велика і щедра, а порядку в ній нема. Ідїть-но княжити і володіти нами”.

І вибралося троє братів із родами своїми, і з собою всю узали русь. І прийшли спершу вони до словен, і поставили город Ладогу. І сів у Ладозі найстарший [брат] Рюрик, а другий, Синеус, - на Білім озері, а третій, Трувор, - в [городі] Ізборську. І од тих варягів дістала [свою] назву Руська земля.

А по двох літах помер Синеус і брат його Трувор, і взяв Рюрик волость усю один. І, прийшовши до [озера] Ільменя, поставив він город над Волховом, і назвали його Новгородом. І сів він тут, князюючи і роздаючи мужам своїм волості, [звелівши їм] городи ставити: тому - Полоцьк, тому - Ростов, другому - Білоозеро. А варяги по тих городах є приходні. Перші насельники в Новгороді - словени, а в Полоцьку - кривичі, в Ростові - меря, у Білоозері - весь, в Муромі - мурома. І тими всіма володів Рюрик” [10, 12].

Зробимо кілька попередніх узагальнень:

а) як впливає з літопису, слов’янство задовго до утворення єдиної держави було поділене на дві гілки - північне і південне, - котрі платили данину різним завойовникам. Північне - варягам, південне - хозарам;

б) запросили русів правити собою не слов'янські племена, а угро-фінські (чудь, весь) разом зі словенами, адже був між ними розбрат. Зауважимо, розбрат був не серед слов'янського племені, а між родами різних племен. Північні словени були окраїною слов'янського світу, і жили вони серед фінських племен, на землі котрих прийшли у процесі розселення. Не могли мирно вжитися новгородські словени з іншими племенами, як не могли, напевно, і підкорити їх. Тому і вимушені були погодитися запросити наводити порядок чужинців, а саме, русів. Для фінських же племен варяги, зокрема руси, були набагато ближчі, аніж слов'яни. Це були споріднені племена, тому економічна і культурна колонізація їх відбувалась мирним шляхом. Відбувалося заселення, а не завоювання, поневолення чи витіснення туземців. Якщо і виникали сутички, то вони спричинялися спробами поширити християнство серед корінного населення. Характерним є і той факт, що зближення обох сторін в залузі повір'їв було таким же мирним, як і у побуті. Ворожнечі, непримиримої протилежності своїх вірувань не відчували зустрінуті сторони [див. 7, 51]. І це зовсім не випадково, адже руські - це вихідці з варязьких, угро-фінських, а не слов'янських племен;

в) уже за часів Рюрика почало утворюватися імперське князівство, до складу якого входили не лише угро-фінські, слов'янські, а і багато інших племен. Об'єднавчою силою виступали руський (варязький) князь і його військова дружина;

г) єдиної первинної старослов'янської народності, з якої ніби-то виникають руський, український і білоруський етноси, не було. Основою руської народності завжди були руси, вихідці з різних варязьких племен. Поляни, сіверці, вятичі й інші слов'янські племена, котрі спочатку платили данину хозарам, були завойовані русами. І лише після поневолення їх почали називати руссю - за назвою завойовників. До поневолення слов'янські племена, що проживали на землях Наддніпрянщини, у Візантійських рукописах називають близьким за звучанням, але етимологічно принципово відмінним терміном "роси". Якщо слово "рус" угро-фінського походження і означає "які живуть і пересуваються по воді", то слово "рос"- санскритського походження і означає "сини неба". Як відомо, ядром Древньої Русі була відносно невелика територія Середнього Подніпров'я, розташована в ореалі річок Прип'ять, Десна, Псьол, Дніпро, Рось. Археологічні матеріали VI-VII ст. дають підставу говорити про своєрідну культуру, ореал розповсюдження котрої досить чітко збігається з праукраїнськими землями Наддніп-рянщини. Він також збігається з Зарубинецькою культурою (III ст. до н.е. - III ст. н.е.), а також з більш ранньою Трипільською культурою. Нагадаємо також, що саме народ "рос" неодноразово згадується у Старому Завіті. Навіть за часів утворення держави з центром у Києві лише руські захвачену Наддніпрянщину називають Руссю, а візантійські, сірійські, грецькі автори за старою традицією продовжують називати наддніпрянців "росами". Отже, праукраїнські наддніпрянські племена були підкорені руськими. Це також чітко засвідчує літопис.

Було у Рюрика два мужа, не його племені, а бояри - Аскольд і Дір, котрі відпросилися у нього відправитися з родом своїм у Царгород. Пропливаючи Дніпром, побачили місто і залишилися у ньому. Зібрали багато у себе варягів і стали володіти полянською землею. Влітку 866 р. Аскольд і Дір як русичі пішли на Царгород, але похід був невдалий. Отже, між запрошенням варягів і походом на Царгород пройшло лише чотири роки. У проміжку між цими роками полянські землі (зокрема Київ) попали у залежність від мужів Рюрика.

У 879 р. помирає Рюрик і передає князювання своєму родичеві - Олегу, віддавши йому на руки свого малолітнього сина. Можна сказати так: Рюрик передає князювання своєму малолітньому сину, а регентом при ньому призначає Олега. У 882 р. Олег загарбує Смоленськ, Любеч і скрізь садить своїх мужів. Обманом бере у полон Аскольда і Діра, вбиває їх і заволодіває Києвом.

Щодо нашої теми важливі деякі обставини, про які пише літописець. Олег,

сховавши воїнів, послав сказати Аскольду і Діру, що вони купці, їдуть до греків від Олега і княжича Ігоря, прийдіть до нас, до родичів своїх. Коли ж Аскольд і Дір прийшли, то Олег заявив їм: не князі ви і не княжого роду, а я - княжого. А коли винесли на руках Ігоря, промовив: а ось він - син Рюриків! Виділимо кілька важливих нюансів: 1) Олег, судячи з його поведінки (а саме - показав на сина Рюрика), був регентом при малолітньому Ігорі;

2) Аскольд і Дір були родичами варязьких воїнів, але не з роду Рюрика, інакше їх би не вбивали;

3) лише регентство при малолітньому Ігорі дало підставу Олегу вбити Аскольда і Діра, котрі добровільно, напевно, не визнали його регентом, адже самі були родичами варягів і бояринами Рюрика;

4) регентство при малолітньому Ігорю давало також законну підставу Олегу "княжити" у Києві, що стає центром руських. І мовив Олег: *"Хай буде се мати городам руським"*, - пише літописець [10, 13]. Чому саме так сказав Олег? Відповідь очевидна. У Києві перебуває нащадок Рюрика - його син Ігор. А там, де князь русів, там і їхня столиця. У 883 р. Олег починає воювати проти древлян і, мечем покоривши їх, став брати з них данину. У 884 р. Олег перемагає сіверян і накладає на них легку данину, водночас не дає їм платити данину хозарам, сказавши при тому: *"Я їм противник, і вам нічого давати"* [10, 14]. У 885 р. починає брати данину з радомичів, про що літописець пише: *"І мовив їм Олег: "Не давайте хозарам, а мені давайте" "*[10, 14]. За кілька років Олег силою підкорив полян, древлян, сіверян, радомичів, а з уличами і тиверцями воював. До повноліття Ігоря Олег "княжить" у Києві, збираючи данину з поневолених народностей.

Звернімо увагу на особливості "князювання" Олега на полянських землях, без яких важко зрозуміти генезу руського народу і формування специфічних ознак руської національної філософії. Це його "реке-тирський" характер. Якщо фінські племена (разом із слов'янськими) запросили князя, котрий би володів ними і судив би по праву, бо земля велика і багата, тільки ладу в ній нема, то така цивілізаторська роль явно не по душі руському Олегу. Покидає він Новгород, мечем підкоряючи слов'янські племена. І завжди "рекетирське": не давайте хозарам, а давайте мені. "Босяцький" характер походів Олега, зокрема на греків, не може приховати і виправдати навіть придворний літописець.

У 907 р. Олег зібрав багато воїнів і пішов на Царгород. Під час походу *"попустиши він довкола города, і вчинив убивство багатьох греків. І палат багато вони розбили, і церкви попалили. А котрих же брали як полоняників, [то] одних вони посікали, а других мучили, інших же розстрілювали, а [ще] інших у море кидали. І багато іншого зла творили руси грекам, як ото [звичайно] вороги творять"* [10, 17]. У дружині Олега, що йшла на Царгород, були не тільки руські, а і південні слов'яни: поляни, древляни, сіверяни тощо. Перебували вони у дружині явно на нерівноправних умовах. Про це свідчить такий красномовний факт, переданий літописцем. Після укладання миру і прийняття присяги за руським звичаєм (клялися ті своєю зброєю і Перуном, своїм богом, і Велесом, богом худоби) Олег сказав: *"Ізіййте паруси наволочані русам, а словенам - шовкові". Так і вчинили...І напнули руси паруси наволочані, а словени - шовкові, і роздер їх вітер. І сказали словени: "Візьмемось за свої грубі. Не дано словенам [напинати] паруси шовкові"* [10, 19].

"Рекетирський", хоч і не такий відвертий, як у Олега, характер носить і князювання прямого нащадка Рюрика - його сина Ігоря. Після смерті Олега у 913 р. древляни не підкорились Ігорю. Літом 914 р. Ігор перемагає древлян і накладає данину, більшу за Олегову.

Звернімо увагу і на таку особливість князювання Ігоря: незважаючи на більш ніж півстолітню колонізацію південно-східних слов'ян, Ігор набирає військо, головним

чином, із-за моря, з варягів. Військо Ігоря складається з варягів, русів, словен, кривичів, тіверців, полян тощо. Всі названі народності, за виключенням варяг, були на той час підкорені руськими. Проте головною ударною силою Ігорового війська залишаються руські, а також інші варязькі племена. Така традиція збережеться не одне століття, як буде показано пізніше, що засвідчує про повну інородність слов'ян щодо руських. Тобто, на наш погляд, зачатки філософствування у Древній Русі, зафіксовані у книгах князівсько-дружинної знаті, відтворюють специфіку світобачення, ментальність саме руської народності.

По-третє, для розуміння витоків і джерельної бази руської національної філософії важливо зрозуміти вплив українського етносу і його культури на формування руської народності. Подамо кілька міркувань. Русь як держава була створена не українцями, а руськими. Проте лише з приходом варязьких князів і могутньої, чужерідної войовничої дружини на високо розвинені економічно і культурно землі Наддніпрянщини, тобто з приходом на Київський престол, швидко виникає сильна держава, ідеологічним принципом розбудови котрої стає збирання “докупи” земель угро-фінських, слов'янських і інших племен та пограбування сусідніх народів.

Надати князівсько-дружинному ідеологічному гаслу характер національної ідеї спроможна у той час була тільки релігія єдинобожжя. Нею стає християнство, що не лише безжалісно знищує попередні вірування східних слов'ян, а й освячує імперську ідеологію. Імперія і християнство потрібні одне одному в своїх домаганнях, а тому між ними протягом століть відбувається тісна співпраця. Церква до небес підносить мудрість київських князів, а ті жорстоко руйнують дохристиянський менталітет підкорених народів. Саме церква насаджує ідею, суголосну княжим устремлінням, а саме: про єдність і самоідентифікованість старослов'янського етносу.

Насправді ж самоідентифікація етносів відбулася значно раніше - задовго до Древньої Русі. Вона і була тією внутрішньою пружиною, яка рано чи пізно повинна була призвести до розпаду руської імперії. Монгольська навала лише прискорює цей процес і закріплює імперську ментальність у московського народу. Перед навалою монголів Русь являла собою клаптикову імперію, що роздиралася внутрішніми суперечностями. Не останню роль у цьому відігравала суперечність між самодостатнім, самоусвідомленим українським етносом і внутрішньо суперечливим менталітетом князівсько-дружинної раті. Прийшовши на багатюще соціокультурне українське поле князівська дружина не тільки не знищила його, а й сама почала асимілюватися. Серед її розвою виникає дві тенденції: одна веде до самоідентифікації себе з українським етносом, інша формує вороже ставлення до нього. Перша пов'язує себе з Київським престолом, а тому Київ на кінець XII - початок XIII ст. стає не тільки матір'ю міст руських (читай імперських), а і центром власне українського етносу. Друга пов'язує себе з Володимиро-Суздальським, а пізніше Московським престолом.

Така самоідентифікація астини руської народності і “входження” її у лоно українського етносу історично прирікає Київ на постійне руйнування з боку войовничого Московського князівства, що вже виникло на той час. Так, завоювавши Київ, Андрій Боголюбський (який був практично духовним керівником цього походу) не посідає Київський престол, а з нечуваним звірством доценту знищує його. Імперська ментальність продовжує себе у Московії: все що не піддається руській асиміляції - знищується.

Величезний вклад у розвиток руської народності її культури і формування руської національної філософії відіграли мова і культура українського етносу.

Найстійкішим “захисником” народу є розмовна мова. Саме у ній ідеально закріплюється ритміка світобачення етносу, його архетип. Український етнос, на думку вчених-істориків, має багатовікову безперервну історію, починаючи з часів Трипільської культури. Без сумніву, він мав і свою розмовну мову. Тому в Русі одночасно

співіснували щонайменше три мови: українська аутентична мова (народна, розмовна), церковно-слов'янська (книжна), суржикова мова князя і дружини, яка виникає в результаті фонетичного перекручення ними української розмовної мови. Зруйнувати мовні відмінності між ними дуже важко. Чи не єдиною можливістю руйнації аутентичної української мови залишалася повна асиміляція її словесного матеріалу і його суржиково-імперське фонетичне оформлення. Саме ця тенденція спостерігається на державно-церковному рівні Русі, а пізніше - Московії. Цим, а також тим, що на службі у князів перебувало багато грамотних українців, пояснюється перенасиченість українізмами руських книг епохи Давньої Русі.

Безсумнівно, українські національні корені багатьох літописців, писців, релігійних діячів даються взнаки і "проявляються" у пам'ятках літератури того часу. Але за світоглядною орієнтацією, специфікою світобачення, архетипікою духовності вони все ж таки відтворюють ментальність руських - вихідців з різних варязьких народностей.

По-

четверте, доречним буде нагадати, що варязька родослівна не заперечувалася руськими царственними особами навіть у кінці XVI століття. Так, царевич Іван Іванович (старший син Івана Грозного, не рахуючи померлого малолітнього Дмитрія), написавши у 1579 р. "Житіє Антонія Сійського Іони", підписується: "Списано було це багатогрішним Іоаном русином, родом від племені варязького, коліна Августа кесаря Римського". У другому варіанті "...коліна Августа, від племені варязького, родом русина" [15, 384-385].

Етапи розвитку руської національної філософії

Які ж етапи у своєму розвитку проходить руська національна філософія? У науковій літературі на це питання існує кілька поглядів. Так, В.В. Зеньковський свою двотомну

"Історію руської філософії" вибудовує за таким планом:

"1. ПРОЛОГ до руської філософії:

а) до Петра Великого,

б) XVIII-те століття.

2. Перший період - до виникнення систем (XIX-те століття - до 70-их років).

3. Другий період - виникнення систем (кінець XIX-го століття - перші два десятиліття XX-го століття).

4.

Третій період - XX-те століття (після 1917-го року)" [4, т.1, 25] *.

Автори посібника "Філософія" під редакцією В. Л. Калашнікова виділяють такі періоди у розвитку російської філософії: "IX-XII ст. - час передісторії філософії; XIV-XVII ст. - час її становлення, виникнення теоретичного мислення, поява категорій філософії; XVIII ст. - відокремлення філософії від релігії й утвердження її як теоретичної науки; XIX ст. і початок XX ст. - фундаментальне розроблення проблем методології науки, соціального перетворення, діалектики, класифікації наук" [19, 331].

Існують і інші точки зору. Кожна з них, безсумнівно, має право на існування. Проте зробимо кілька зауважень.

По-перше, будь-яке членування історичного розвитку філософії, як і культури взагалі, завжди є умовним. Воно скоріше виконує методичну функцію групування знань про об'єкт вивчення, а не стовідсотково відтворює дійсний розвиток об'єктивної реальності.

* Тут і далі цитат з російських першоджерел подано у авторському перекладі.

По-друге, членування історії розвитку філософії можливе на різних основах: формаційній, культурологічній тощо. Автори названих точок зору, витлумачуючи філософію як систему теоретичного знання, тобто співвідносячи її з теоретичною наукою, цілком логічно у становленні руської національної філософії виділяють наведені етапи.

Проте філософія ніяк не укладається у прокрустово ложе теоретичної форми. Не випадково у літературі виділяють різні типи філософствування: теоретичний, релігійно-містичний, есеїстсько-афористичний, художньо-образний тощо. На відміну від Заходу, Росії найбільшою мірою притаманні саме всі типи філософствування, окрім теоретичного. Не випадково у руській національній філософії, можливо за виключенням В.С. Соловйова, відсутні цілісні системи, а виразниками самоусвідомлення руського народу найчастіше виступають православні священники, юродиві, публіцисти, літератори, літературні критики, політики, фейлетоністи тощо. Отже, традиції розвитку руської філософії дещо відмінні від західних.

Не заперечуючи евристичної цінності вичленування етапів розвитку філософії на основі зведення її до теоретичної науки, на наш погляд, стосовно руської філософії продуктивнішим буде інший підхід, а саме: *членувати її розвиток на основі етапів розвитку руського народу і його самоідентифікації, самоусвідомлення.*

По-третє, філософія, як уже підкреслювалося, є певним рівнем розвитку свідомості, а саме - рівнем самосвідомості. Його можуть досягти різні формоутворення духу, які у сукупності можна назвати одним словом - культура. Тобто, філософія - це самоусвідомлення культури. Стосовно руської національної філософії можна сказати, що вона є самоусвідомленням культури руського народу, ключовим моментом котрого є самоусвідомлення, самоідентифікація руського народу взагалі у процесі його розвою.

По-четверте, найголовнішою детермінантою розвою руських, як конгломерату різних народностей, було регулярне розширення їх ареалу, причому ареалу, як географічного, так і духовного. За період з XIII по XX ст. територія руської імперії зросла більше аніж у сто разів. Постійно відбувалося також масове "прилучення" інородців і їх культури в лоно руськості. Масовий характер цього процесу дав право руському історику М.М. Покровському заявити, що у жилах московського народу тече щонайменше 80 % фіно-татарської крові. Але попри постійно діючий, перманентний характер прилучення, воно мало і певні переломні етапи. Отож, руські, будучи за своїм положенням панівним народом, а кількісно, щодо інших етносів, меншиною, фізично і культурологічно не були спроможні асимілювати інородців. Тому серед руських (корінних і асимільованих) зовсім не випадково виникає думка про те, що руські це не етнос, а "донаціональне утворення народів" (Д.С. Лихачов), певний спосіб життя. Кількісні накопичення інородців і їх культури у лоні руського "донаціонального утворення народів" приводять до постійних якісних змін - внутрішнього переродження самих руських, зміни їх самосвідомості та самоідентифікації. Подібні етапні зміни і є етапами розвитку руської національної філософії.

По-п'яте, механізм виникнення подібних змін можна витлумачити з позицій сучасних вчень про синергетику. Вона стверджує, що системі як певній цілісності притаманні ознаки, яких не мають її складові частини. Надорганізм (а саме так синергетики називають специфічні ознаки, притаманні лише системі) формується у духовній сфері.

Етнос є найбільш зорганізованою природною і соціальною системою. Надорганізмом етносу є ментальність, нації - патріотизм. Етносу, що проходить усі етапи свого розвитку і доходить до переростання у націю, немає ніякої потреби формувати надорганістичне засобами ідеології та міфології. Така потреба об'єктивно виникає у процесі розвитку конгломерату представників різних етносів у націю. Саме

так відбувалося у руських, адже без формування єдиного надорганістичного духовного стрижня асиміляція іногородців практично були неможливі.

Формування надорганістичного проходить ряд етапів.

Перший етап - формування родового, рюриківського. Усі руські уявляли, переживали свою причетність до роду Рюрика. Це єднало їх. **Другий етап** припадає на період активної русифікації угро-фінських племен, для яких рюриковське було чужинським. Русифікація об'єктивно вела до формування нового надорганістичного. Такою духовною основою стає християнська віра і культура, у лоні котрих і формується **нове надорганістичне. Ним стає** не родове, рюриковське, а всезагальне - земля Руська і віра Христова або простіше - **Свята Русь**. **Третій етап** збігається з періодом широкого прилучення до руських тюрських народностей. Асиміляція народностей з іншою культурою, релігією, психологією можлива лише через продукування і засвоєння руськими принципово нових надорганістичних цінностей, котрі, одночасно були близькі тюркським народностям. Такою новою цінністю, що об'єднує конгломерат різних народностей у єдине ціле, є організація влади і обґрунтування її легітимності. На відміну від княжої доби, руські запроваджують новий, типово тюркський тип володарювання. Формується нове надорганістичне - **Велика Русь**.

Четвертий етап - більшовицький. Більшовицьке надорганістичне - **всесвітню країну Рад** і відповідно філософія більшовизму, Росія прямотаки "вистраждала" своєю багатовіковою потугою ошчасливити увесь рід людський. Глибоко вірячи у своє Боже провидіння, руські протягом століть із завзяттям, гідним поваги і кращого застосування, насаджували Європі й світу своє бачення перебудови суспільного життя, не жаліючи ні свого живота, ні чужого. *"Як це парадоксально не звучить, - підкреслював М.О. Бердяєв, - але більшовизм є третє явлення руської великодержавності, руського імперіалізму, - першим явленням було московське царство, другим явленням петровська імперія"* [2, 99].

На кожному з етапів по-новому ставляться і розв'язуються проблеми відношення людини і держави, держави і церкви та багато інших філософських проблем, однак завжди панівною є ідея співвідношення Росії і світу.

Зачатки філософ- ствування періоду формування Руської держави

Зачатки філософствування за часів перших руських князів слід шукати у сфері моралі. Відношення дітей і батьків, старшого і молодшого, влади і моралі, закону і моралі - ці й подібні питання є головними для роду Рюрика. Знатний, але вимираючий рід Рюрика приходить правити у чужі

на запрошення споріднених угро-фінських племен. Що нести людям цих земель - силу меча чи силу угоди, права? Рюрик обирає останнє... Але не розуміють його чужинці. Словени повстають. Придушивши повстання, Рюрик продовжує свою цивілізаторську місію - укладає угоди з місцевими племенами, згідно з якими кожна зі сторін повинна чітко виконувати свої зобов'язання. Рюрик - рядити за угодою, тобто бути суддею у спірних питаннях і захищати від хозарських набігів, а віче - займатися безпосередньою організацією життєдіяльності міст чи сіл і платити данину.

Мудрий, авторитетний і далекоглядний був Рюрик, оскільки угоди, підписані ним з іногородцями, зокрема новгородцями, протрималися на Русі найдовше. Парадокс: Новгород був неофіційною столицею варягів, а віче у цьому місті протрималося аж до періоду царювання Івана Грозного, який безжально його знищив. Псковичі, новгородці, пізнавши і відчувши силу угоди, закону, справедливості прямо-таки благають Івана Грозного і його посіпак правити ними по старині, тобто за угодами Рюрика. Але не чує їх цар-бусурман, як не чули і не розуміли Рюрика його одноплемінці. Аскольд і Дір відпрошуються у нього на легкі хліби (йти на Царгород), адже будувати міста, як звелів своїм одноплемінцям Рюрик, справа нелегка. Набагато легше займатися пограбуванням

чужих земель. Своїм моральнісним авторитетом і підписаними угодами Рюрик стримує найбільш одіозних своїх одноплемінців, закликаючи правити за угодою і за правом.

Цивілізаторська місія Рюрика припала далеко не всім до душі. Його спадкоємець Олег, будучи регентом при малолітньому Ігорі, відходить від заповідей засновника роду і Руської держави, нехтуючи його моральнісними настановами. Не сила угоди, закону, правди, а сила меча - ось кредо Олега. Саме цю ціннісну установку і виберуть руські за орієнтир свого княжіння. Уже на першому історичному випробуванні відбувається фактична підміна цінностей, а саме: “правити за угодою” підмінюється “правити за допомогою меча”. Парадоксально, але самі руські продовжували вважати, що вони правлять “за угодою”, що вони не порушували заповідей Рюрика. Для такої аберації свідомості були об’єктивні підстави.

Як відомо, Рюрик уклав угоди лише з північними племенами, у тому числі слов’янськими. Ці угоди були порушені лише Іваном Грозним. З південними слов’янами Рюрик справи не мав і тому, правлячи мечем на цих землях, руські формально угод Рюрика не порушували. У даному випадку важливішими є моральнісні проблеми: ставлення дітей до батьківських справ і цінностей; влада і моральність. Ігор, як уже говорилося, не був таким кровожерним у князюванні як Олег. Напевно спогади одноплемінців про авторитетного, справедливого батька сформували такі риси характеру в сина, як добропорядність, потяг до справедливості, бажання “правити за правом” тощо. Проте саме ці риси відіграли негативну роль у розбудові руської держави. Нежадібний (данину свою часто віддавав керівнику війська Сванельду), безвольний (підкаблучний Ольги) Ігор не зміг протистояти руським боярам і укласти угоди з південними слов’янами, як зробив батько з північними. Використовуючи його ім’я як прямого спадкоємця великого і авторитетного Рюрика руські бояри започатковують “на законній основі” нову лінію князювання - за допомогою меча. Не випадково саме Ігоря оспівують пізніше як носія родового, рюриковського. Так, навіть у “Задонщині”, написаній після Куликовської битви 1380 р., автор пише: *“Згадаємо давні часи, звеличимо віщого Бояна, вправного гусяра у Києві. Адже той віщий Боян, перебираючи швидкими своїми пальцями живі струни, співав руським князям славу: першу славу великому князю київському Ігорю Рюриковичу, другу - великому князю Володимирі Святославовичу Київському, третю - великому князю Ярославу Володимировичу”* [9, 220]. Друга слава співається Володимирі Святославовичу також не випадково, адже він вводить християнство на Русі. Проте до введення християнства Володимир реформує пантеон наддніпрянських богів.

Реформування Володимиром пантеону наддніпрянських богів - це відповідь християнству, але і утвердження княжої влади і класу воїнів-феодалів [див. 14, 8]. З цим твердженням Б.О. Рибаківа можна повністю погодитися. Багатовікові торговельні відносини руської народності з Візантією допомагали проникненню на Наддніпрянські землі християнських ідей. Культурологічним заслоном подібному проникненню і повинен слугувати пантеон. З іншого боку, на перше місце Володимир ставить Перуна, бога війни, тим самим посилюючи, передусім, духовну владу над наддніпрянцями. Проте у реформуванні пантеону проглядається й інша проекція. Цей крок Володимира можна безпомилково кваліфікувати як імпульсивний і ситуативний, а не глибоко продуманий. Після смерті Святослава Володимирі випадає історично рідкісна нагода зайняти головний стіл рюриковичів - Київський престол. Чи приймуть його, сина ключниці, кияни? Для цього потрібні неординарні дії і рішення. Володимир їх приймає... Приїхавши з Новгороду, він одразу ж повертає наддніпрянцям їх багатовікових божеств. Хід вдалий. Народ у своїх билинах, піснях за це називає його “Володимир Красне Сонечко”. Якщо врахувати, що наддніпрянці упродовж тисячоліть пов’язували своє родство з Богом Сонця, то таке возвеличення Володимира говорить само за себе.

Пізніше православна церква зміщує акценти, стверджуючи, що народ так називає Володимира за хрещення Русі.

На відміну від реформування пантеону введення християнства було глибоко продуманим і, як на наш погляд, вимушеним кроком. Він був спрямований, передусім, проти дохристиянської культури росів. Прийняття пантеону не сприяло єднанню росів і русів, а навпаки - призвело до ще більшого їх протистояння як народностей з різною культурою, віруваннями, ментальністю тощо. На Наддніпрянщині об'єктивно почала складатися ситуація подібна до Новгородської, коли Рюрик з чужддю і словенами уклав угоди. Її можна було переломити лише введенням єдиної для всіх народностей (завойовника і завойованих) релігії. Нею стає християнство, котре прагне розширити свій ареал, як за допомогою релігійної проповіді, так і за допомогою княжого меча. Церква і князь потрібні один одному й доповнюють один одного. Церква освячує збирання земель, а князь здійснює християнізацію іноземців. Стає зрозумілим чому третя пісня в цитованій "Задонщині" співається Ярославу. Саме він, наперекір Візантії, призначає першого руського митрополита Іларіона, котрий за це до небес підносить мудрість свого покровителя.

Становлення відносин між візантійським православ'ям і руським князем є головною ідеєю писемних пам'яток культури періоду Стародавньої Русі. Найбільш чітко ця ідея проводиться у "Слові про Закон і Благодать" митрополита Іларіона. На думку вчених, "Слово..." було мовлене Іларіоном перед Ярославом Мудрим і його приближеними у Софійському соборі. Під Законом митрополит розуміє Старий Завіт, а під Благодаттю - Новий Завіт. Якщо Старий Завіт - це закон лише для одного народу - іудеїв, то Новий Завіт - це благодать для всіх народів, котрі прийняли християнство. Таке досить вдале філософське протиставлення потрібне Іларіону, щоб показати високу місію Київського князя Володимира, за якого було прийнято християнство, і підкреслити не менш важливу роль Ярослава Мудрого у подальшому його розповсюдженні.

"Слово..." у багатьох відношеннях повчальне.

По-перше, Іларіон возвеличує Ігоря, Святослава, Володимира, Ярослава. Чому саме трьох уже доведено, а Святослава не лише тому, що є батьком Володимира, а й тому, що правив владно і жорстоко, грабував сусідні народи, не знаючи втоми. Тому його перемоги і силу пам'ятають донині.

По-друге, діяння Володимира Іларіон порівнює з діяннями апостолів, а самого Володимира, нехтуючи історичною правдою про його плебейське походження, ставить на рівень візантійського імператора Константина Великого, який проголосив християнство державною релігією Візантії. *"Цей славний від славних родився, благородний - від благородних"* [9, 47], - рече Іларіон, завуальовуючи історичну правду про матір-ключницю Володимира.

По-третє, Іларіон виправдовує силу меча для навернення до віри християнської: *"І не було жодного хто противився його благочестивому повелінню, а якщо хто і не по любові, то зі страху перед повелівшим хрестився, тому що благовір'я було у нього пов'язане з владою"* [9, 48]. Саме за підтримки князя будуються храми і насаджується православ'я.

По-четверте, Іларіон чітко формулює специфіку відносин між церквою і князівською владою. *"Повідай нам, рабам твоїм, повідай, учи-тель наш: звідки повіяло на тебе благоухання святого Духу"* [9, 48], - звертається митрополит до Володимира. Тобто з дня прийняття православ'я воно слугувало момоні, владі, а не людині. Уже з перших днів руська церква порушувала основну заповідь Христову: "Віддайте Кесарю кесарево, а Богу - Боже". Вона завжди слугувала Кесарю.

По-п'яте, мудрий Іларіон, звертаючись ніби-то до Володимира, насправді навчає Ярослава як можна відкупитися за свої гріхи. Гріхи можна відкупити милостинями, а беззаконня - щедротами для злиднених.

По-шосте, за діяння Володимира щодо хрещення Русі Бог ніби-то порівнює його славою на небі з Константином Великим. За певних умов такої слави може досягти і Ярослав, натякає Іларіон. Для цього потрібно лише продовжувати політику співпраці з церквою, яку проводив Володимир.

По-сьоме, Іларіон молиться за землю свою та людей, за те, щоб була проклята ересь і за Ярослава з єдиною метою- щоб він проводив таку саму лінію стосовно церкви, як і Володимир.

Важливим документом, що репрезентує стан духовності князів-сько-дружинної раті, є "Повчання Володимира Мономаха". Воно складається з трьох частин. У першій і третій Мономах звертається до всіх і тих дітей своїх, кому воно (повчання) любе, а у другій - лише до дітей своїх. Готуючись до смерті, *"помислив я в душі своїй і воздав хвалу богові, що він мене [до] сих днів, грішного, допровадив. Тому, діти мої чи інший хто, слухавши сю грамотку, не посмійтеся, а кому [вона] люба [із] дітей моїх, - нехай прийме він її в серце своє і не лінуватися стане, а так, я і [я], труждатися"* [10, 454]. Як саме "труждався" Володимир Мономах він розповідає у другій частині "Повчання": *"А тепер я вам розповім, діти мої, про труд свій, тому що труждався я, походи діючи і лови, [з] тринадцяти літ"* [10, 458]. Першим "тружданням" були походи Володимира за даниною і грабунками. *"А всіх походів [зробив я] вісімдесят і три великих, а решти не пам'ятаю, менших"* [10, 461], - гонориться Володимир. Воював він проти половців, разом з половцями, наймаючи їх, проти половців і своїх одноплеменців тощо. Не ідейні, а матеріальні мотиви (грабунок) підштовхували Володимира до "труж-данья". Філософію грабунку він заповідає і своїм дітям. Жодного разу Володимир навіть не обмовився про свої княжі діяння "судити по угоді, праву". А лише грабунок, грабунок, грабунок. *"І на ту осінь пішли ми з чернігівцями, і з половцями, з читийовичами, до Мінська. Захопили ми город знеацька і не оставили в ньому ні челядина, ні скотини"* [10, 459], - риторить Володимир. І так на протязі всього життя "труждається" князь.

Друге "труждання" - це лови звірів. Йдеться не про княжий відпочинок - "царську" охоту на звіра, а про спосіб матеріального забезпечення. *"А так труждався я, лови діючи: з тих пір, коли сів я в Чернігові, а з Чернігова вийшовши і до [сього] року - по сто [звірів] загонив я і брав без усякого зусилля, - окрім іншого лову, крім [лову] турів, - тому що з отцем ловив я всякого звіра"* [10, 461], - пише Володимир. Досягнути успіхів у пограбуванні і лові диких звірів могли лише хоробрі, тверді, сторожкі князі. Тому і навчає він своїх дітей: *"Що належало робити отроку моєму - те сам я робив: діла на війні і на ловах, уночі і вдень, на спеці і на холоді, не даючи собі супокою. На посадників не покладаючись, ні на биричів, сам робив я [все], що було треба. Весь порядок і в домі своїм - се я наводив, і в ловчих ловчий порядок сам держав, і в конюхів, і про соколів, і про яструбів [я сам дбав]."*

Також і бідного смерда, і вбогу вдовицю не давав я сильним обидити, і за церковним порядком, і службою сам наглядав" [10, 461].

Останнє зізнання досить симптоматичне. Руська православна церква не тільки завжди послуговувалась княжим інтересам, а перебувала під невсипущим наглядом князів. Вона була знаряддям у самозвеличуванні князів і утриманні народу (інших) у покорі. Саме до "інших" звертається Володимир у першій частині "Повчання", цитуючи Псалом і наставляючи, якими вони повинні бути. Всі інші повинні жити за християнською мораллю. Дітям же заповідає, як позбутися гріха за свої вчинки. *"Як отець, [що], чадо своє люблячи, поб'є [його] і знову пригорне його до себе, так ото і господь наш навчив нас, [як добути] над врагом - [дияволом] побіду: трьома ділами добрими [можна] позбутись його і побідити його - покаанням, сльозами і милостинею."*

І тому вам, діти мої, не тяжка заповідь божя, бо тими ділами трьома [можна] позбутися гріхів своїх і царства [небесного] не лишитися.

Тож, бога ради, не лінуйтеся, я благаю вас, не забувайте трьох діл тих, бо не є важкі вони. [Се] ні самотина, ні чернецтво, ні голод, як інші добрії [люди] терплять, а малим ділом [сим] досягти [можна] милості божої” [10, 456]. Молитися радить своїм дітям Мономах, адже “що за день людина согрішить, то сим (молитвою - розрядка наша) ізбавляється [од гріха]” [10, 457].

Добрі слова мовить Володимир Мономах: “Усього ж паче - убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте і подавайте сироті, і за вдовицю вступітесь самі, а не давайте сильним погубити людину. Ні правого, ні винного не вбивайте [і] не повелівайте вбити його; якщо [хто] буде достойн [навіть] смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської” [10, 457]. Проте лицемірно звучать ці слова з вуст князя, який зробив вісімдесят три великих походи і крові безвинної пролив ріки. Не менш лицемірно звучать і такі слова: “А куди ви ходите в путь [за даниною] по своїх землях, - не дайте отрокам шкоди діяти ні своїм [людям], ні чужим, ні в селах, ні в хлібах, а не то клясти вас начнуть. А куди підете і де станете, - напоїте, нагодуйте краще стороннього; а ще більше вишануйте гостя, звідки він до вас [не] прийде, - чи простий, чи знатний, чи посол, - якщо не можете дарунком, [то] їжею і питвом” [10, 457]. Потрібно робити це за людські очі. “Вони бо, - підкреслює він, - мимоходячи, прославлять чоловіка по всіх землях - або добрим, або лихим” [10, 457-458]. Добреньким хотів виглядати Володимир у свідомості підкорених народів.

Перефразовуючи слова українського Пророка Т.Г. Шевченка, можна сказати: добрим виглядав, бо лише шкуру здирав, а його отроки було й лій топили з аборигенного українського народу. Тому і навчає своїх дітей науки лицемірства: “Недужого одвідайте, за мерцем ідіте, тому що всі ми смертні єсмо. І чоловіка не миніть, не привітавши, добре слово йому подайте” [10, 458]. Цю науку лицемірства добре засвоюють руські державні мужі. Вона стане їх життєвим кредо не на одну сотню літ як щодо своїх одноплемінців, так і, особливо, до іногородців: шкуру дерти з іногородців і переконувати їх, що робиться подібне “ощасливлення” для їхнього блага, бо інші будуть лій топити. Ця ідеологія лицемірства формується за допомогою візантійського православ’я. А тому головною заповіддю для усіх інших (тобто іногородців), має стати одна: “страх божий майте вище над усе” [10, 458]. А дітей своїх Володимир навчає: “Єпископів, і попів, і ігуменів [поважайте], з любов’ю приймайте од них благословення і не одсторонюйтеся од них, а по силі любіте і подбайте [про них], щоб дістати через їх молитву [милість] од бога” [10, 457].

Отже, у перших писемних творах часів Давньої Русі послідовно і наполегливо формується імперська ідеологія, пронизана візантійським православ’ям.

Переломний момент у становленні руської народності настає у другій половині XIV ст. Духовні процеси самоусвідомлення руських цього періоду досить виразно відтворюються у “Задонщині”, створеній у той час, коли активно велася русифікація угро-фінських і навіть тюрських народностей, для яких надорганістичне (родове, рюрицьке) було чужинським.

Чи не тому саме у цей час серед руських виникає гостра потреба у духовному єднанні з українством, Києвом. Навіть князь Дмитрій Іванович рече: “Брати і князі руські, гніздо ми великого князя Володимира Київського” [9, 220]. Тобто руські прагнуть самоідентифікувати себе з киянами, наддніпрянцями. Якщо угро-фінські племена легко асимілюються у лоно руської народності, то українці навпаки - сами асимілюють руських, а на період написання “Задонщини” чітко усвідомлюють себе окремим народом. Приєднати їх можна лише через єдину віру, якою є християнство. Тому князь Дмитрій Іванович, звертаючись до брата, промовляє: “Брат Андрій, не пожаліємо життя свого за землю Руську, і за віру християнську, і за образу великого князя

Дмитрія Івановича” [9, 221]. На перше місце ставиться уже не родове, а всезагальне (земля Руська) і віра християнська. Причому християнське розуміється як рівнозначне загально-руському і навіть вселенському. Ідея про вселенську роль руського народу чітко звучить у “Задонщині”. Автор підкреслює, що руський народ пішов від сина біблійського Ноя - Афета, а татари, погані бусурмани - від другого сина Ноя - Сіма. Тому боротьба руських супроти татар, є боротьбою за утвердження нащадків Афета. “*Зберемося разом, складемо слово до слова, порадуємо Руську землю, відкинемо смуток в східні країни - в уділ Сіма, і звеличимо перемогу над поганим Мамаєм*” [9, 219] - закликає автор. Боротьба іде, насамперед, за віру Христову - такий лейтмотив “Задонщини”. Ось які слова мовить монах Ослябя, своєму брату старцю Пересвіту (ці монахи Троїцького монастиря, до постригу були воїнами, а з військом Дмитрія Івановича були послані на Куликовську битву ігуменом цього монастиря Сергієм Радонежським): “*Брат Пересвіт, бачу на тілі твоєму рани тяжкі, вже, брат, летіти голові твоїй на траву ковил, а сину моєму Якову лежати на зеленій ковил-траві на полі Куликовому, на річці Непрядві, за віру християнську, і за землю Руську, і за образу великого князя Дмитрія Івановича*” [9, 223]. Радуючись перемозі руських над ординцями, автор розглядає її як божу милість. “*Як мила дитина у матері своєї земля Руська: її мати ласкає, а за баловство різкою січе, а за добрі справи хвалить. Так і Господь Бог помилював князів руських, великого князя Володимира Андрійовича і брата його, між Доном і Дніпром, на полі Куликовім, на річці Непрядві*” [9, 225].

Формування нового надорганістичного духовного стрижня руських історично збігається з широким прилученням до них тюрських народностей. До речі, уже в “Задонщині” проглядаються паростки свідомих неточностей, котрі через два століття розквітнуть буйним цвітом на терені “творення” руської історії та державності. Так, перераховуючи загиблих у січі, автор устами боярина Михайла Олександровича рече князю Дмитрію Івановичу: “*Володар князь великий Дмитрій Іванович! Немає, государь, у нас сорока бояр московських, дванадцяти князів білозірських... семидесяти бояр рязанських...*” [9, 225-226] і т.д. Автор “Задонщини” був добре обізнаний з подіями на полі Куликовому. Тому те, що він перераховує серед загиблих тих бояр, котрі не брали участі в битві (зокрема 70 бояр рязанських, а це набагато більше, ніж виставили інші удільні князі і навіть самі московити) можна розцінити як свідому фальсифікацію, спрямовану на возвеличення Московського князя Дмитрія Івановича і Московського князівства, під впливом котрих буцім-то перебувають усі інші. Не випадково автор “Задонщини” вкладає у вуста князя Володимира Андрійовича слова: “*Брат Дмитрій Іванович, в злий час гіркий, ти нам міцний щит. Не поступайся, князь великий, із своїми великими полками, не потакай крамольникам*” [9, 224], тобто сепаратистам.

Розвиток руської філософії у період розбудови святої Русі

Особливу роль у становленні самосвідомості руського народу періоду розбудови святої Русі відіграли отці православної церкви **Петро** (? - 1326), **Олексій** (1292–або 1298-1378), **Сергій Радонежський**

(приб. 1315/1319 - 1392), **Стефан Пермський** (приб. 1340 - 1396). Не випадково всі вони були канонізовані руською православною церквою. Хоч жили отці в різний час, але робили одну справу, що далеко виходила за межі церковного життя і торкалася, передусім, політичного становища всього руського народу. “*Це справа, - пише В. Й. Ключевський, - зміцнення Руської держави, над створенням якої по-своєму працювали московські князі XIVст.*” [7, 67]. Ця справа була виконанням завіту, ніби-то даного руській церковній ієрархії найвеличнішим (як його величають московити) святителем древньої Русі митрополитом Петром. Петро - митрополит Русі з 1305 р., за служіння якого центр православної церкви (як стверджують історики руської православної церкви) було перенесено з Києва до Володимира-на-Клязьмі (1309 р.), а потім- до

Москви (1326 р.). В дійсності перенесення резиденції митрополита з Києва до Володимира-на-Клязьмі відбулося до 1299 р. Таке “уточнення” робиться для возвеличення ролі митрополита Петра в розбудові руської держави. За переказами, саме Петро, у часи коли, перед руськими, переможеними татарами, стояли питання: бути чи не бути руському народу, розчиниться він у гущі татаро-монгольських племен, чи збереже себе як історичне утворення,- пророче благословив непримітне, бідне містечко Москву як майбутню церковну і державну столицю руських земель.

Завіт митрополита Петра і підхопили три отці церкви й надихнули руських на його реалізацію. Справи і діяння їх так далеко виходили за межі того періоду, що з історичного факту вони стали практичною заповіддю, моральним ідеалом для всього руського народу. Символічності їх діянням надає той факт, що жодний із них не був корінним москвичем. Для загальної справи збереження руського етносу ніби зібралися три частини Руської землі: Олексій, син чернігівського боярина-переселенця, представляв старий київський південь, Сергій, син ростовського боярина-переселенця, - великоруську середину, а Стефан - нову фінсько-руську північ. Кожний з них ішов своїм шляхом, проте їх церковно-державницька діяльність підпорядковувалася одному - служінню державницьким інтересам, становленню нової святої Русі. Тому і вдалося московським князям успішно зібрати у своїх руках матеріальні й політичні сили руського народу, що їм дружно допомагали добровільно об'єднані духовні його сили.

Саме у цей час *“московські князьки, брати Юрій і цей самий Іван Калита, неоглядки і без роздумів, використовуючи супроти ворогів всі доступні засоби, ставлячи на кін все, що могли поставити, вступили у боротьбу з старшими і сильнішими князями за першість, за старше Володимирське княжіння і за сприяння самої Орди відбили його у суперників”* [7, 66], - підкреслює В.Й. Ключевський.

Не менш підступно діяли і названі церковні діячі. Митрополит Олексій був спадкоємно головним радником трьох великих князів московських, керував їх боярською думою, їздив до Орди ублажати ханів, відмолюючи їх від злих задумів супротив Русі.

Зберігся текст ярлика виданий Олексію уже як митрополиту ханшею Тайдулою 11 лютого 1354 р., за котрим він, його люди, коні, майно захищалися від усяких зазіхань, коли він їхав до Царгороду. Зберігся також другий ярлик, виданий ханом Бердибеком у листопаді 1357 р., згідно з яким руська церква як така, що молиться за татар, звільняється від усіх видів данини, поборів і насильств світської влади.

Воюючи з недругами Москви, Олексій, якого до управління руською православною церквою залучив його хрещений батько Іван Данилович Калита, карав церковним відлученням від церкви руських князів, які не хотіли підкорятися московському государю, підтримував його верховенство, з неослабною енергією відстоював значення Москви як єдиного церковного осереддя всієї політично розпорошеної руської землі.

Саме Олексій добився у Константинопольського патріарха офіційного визнання перенесення резиденції митрополита з Києва до Володимира, а потім до Москви, зберігаючи при цьому титул “Київ-ський”, що давало йому духовну владу над землями у Литві, Польщі, Новгороді, Твері тощо. За заповітом князя Івана Івановича саме Олексій був призначений регентом при малолітньому княжому сині Дмитрії. Завдяки цьому Олексій фактично став главою московського князівства, що давало йому можливість проводити ще більш експансіоністську релігійну політику. У своїх “Повчаннях” Олексій закликає паству бути скорою на послух, повільною на розмови, пізньою на гнів, уникати п'янства, насильства, блуду, чарівництва, жадоби до багатства тощо.

Стефан пішов з християнською проповіддю у Пермську землю продовжувати справу орусачення і освічення заволзьких іногородців [див. 7, 68]. Таким чином *“церковна ієрархія благословила своїм почином дві народні цілі, досягнення яких*

послужило основою самостійного політичного існування нашого народу: це - зосередження династично роздробленої державної влади у московському князю домі й прилучення східноєвропейських і азійських іногородців до руської церкви і народності через християнську проповідь” [7, 68], - резюмує В.Й. Ключевський.

У справі зосередження династичної влади московити допускали брехню, підкуп, шантаж, вбивства тощо, адже йшлося про спадкоємність династичної лінії від Рюрика.

Для татарського панування та побудови незалежної держави і ведення іногородців під захист християнської церкви самому руському суспільству потрібно було стати на рівень цих високих завдань, підняти і зміцнити моральні сили, припущені віковим рабством і сумом.

Слід підкреслити, що надлом, розпад руського духу стався не через варварство татар. Зверхність, пихатість руського духу була зломлена подібною, але мобільнішою, організованішою “рекетирською” силою: руська князівсько-дружинна рать, що протягом століть жила за рахунок пограбування іновірців (збирання данини), враз утратила основу свого фізичного існування. Пихате: “Іду на Ви”, “іду обдирати до нитки”, повернулося проти самої руської князівсько-дружинницької раті. Психології вседозволеності, зверхності руських був завданий страшенний удар. У шкурі підневільного побувала не одна людина, а вся рать. Страх окремої людини переріс у колективний психоз. Перед руським народом постала болюча моральнісна проблема вибору: куди йти, ким бути. *“Цій третій справі, моральнісному вихованню народу, і присвятив своє життя преподобний Сергій. То була внутрішня місія, яка мала слугувати підготовкою і забезпеченням успіхів місії зовнішньої, початої пермським просвітником; преподобний Сергій і вийшов на свою справу значно раніше св. Стефана” [7, 68-69], - підкреслює В.Й. Ключевський.*

Велич і одночасна підступність місії преподобного Сергія полягала у підготовці й забезпеченні основ для вільного самоорусачення іногородців і їхньої добровільної відмови від своїх національних культури, вірувань тощо.

Життя

Сергія Радонежського - це практична школа благочестя, у якій, поряд з релігійним вихованням головною життєвою наукою для особи було вміння віддати усього себе загальній справі розбудови нової, святої Русі на основах християнського співжиття. Потреба у духовних основах християнства ще не згасла у душах руського люду. *“Пробудження цієї потреби і було початком моральнісного, а потім і політичного відродження руського народу. Преподобний Сергій п’тдесять років робив свою тиху справу у Радонежській пустелі” [7, 71], - підкреслює В.Й.Ключевський.* Своїм моральнісним впливом, життєвим прикладом він допоміг, передусім, перебороти страх перед татарами. Це сприяло тому, що *“народ, що звик тремтіти при одному імені татарина, зібрався нарешті з духом, постав на поневолювачів і не тільки знайшов у собі мужність постати, а і пішов шукати татарські полчища у відкритому степу і там навалився на ворогів незламною стіною, поховав їх під своїми багатотисячними кістками” [7, 71-72], - робить висновок В.Й. Ключевський.* Йдеться про Куликовську битву, на яку Сергій ніби-то благословив народного ватажка руського ополчення словами: *“Йди на безбожників сміливо, без коливання і переможеш” [7, 72].*

Руські люди вбачали у преподобному Сергії чудотворця. Оживити і привести в рух моральне почуття руського народу, допомогти йому самоусвідомити себе окремішнім і самодостатнім від татарської та інших народностей після розпаду руської самосвідомості внаслідок 110-літнього панування Орди - такий вияв духовного впливу завжди визнавався Чудесним, творчим актом. Таким він є за своєю сутністю і виникненням, оскільки його джерелом є віра. *“Людина, яка одного разу вдихнула у суспільство таку віру, дала йому дійсно відчутти у собі моральнісні сили, яких воно у собі не відчувало, стає для нього носієм чудотворної іскри, спроможної запалити і задіяти ці сили завжди, коли вони будуть потрібні, коли виявляться недостатніми наявні,*

повсякденні сили народного життя” [7, 75], - зауважує В.Й. Ключевський.

Проте життя і діяльність преподобного Сергія не вміщується у прокрустовому ложі - орусачення. Своїм подвижництвом він пропонує руському народу іншу - не імперську модель життя. Якщо впродовж століть серед руського люду формувались ідеологія і психологія завойовника, збирача земель і данини, то діяльність Сергія і його монастирського братства формує інший зразок людського співжиття. На ті часи монахи жили у монастирі дуже бідно, інколи й без хліба, проте дружно. Між собою і до загожих були привітні, лагідні. Справу свою робили з молитвою і радістю. Своїм подвижництвом вони ніби доводили: у цьому мирному, розміреному, самодостатньому житті з Богом на устах і в серці полягає істинний сенс людського буття. Таку моральнісну установку крок за кроком, каплею за каплею формував у руській свідомості преподобний Сергій та його братство. Моральнісна сила духу Сергія найповніше сприйнялася руським чернецтвом. Різко зростає кількість монастирів. Якщо за 1240 - 1340 рр. було створено близько трьох десятків нових монастирів, то у наступне століття (1340 - 1440 рр.) виникає до 150 нових монастирів. Вони стають центрами формування нової моральнісної культури руського народу: світське життя полишали не через його обтяжливість, а за внутрішнім покликом служіння найвищому ідеалові.

Викриття життєвої неправди, а не відмова від життя - головний пафос і зміст церковної літератури XIII - XIV ст. Аскетизм, проповідуваний церквою, зокрема монашеством, іде не від приниження, заперечення світу, презирства до плоті, а від бачення правди і краси світу Божого. Тобто аскетизм вибудовується не на негативі, а на позитиві. Він виступає знаряддям, шляхом перетворення і освячення світу. Бачення небесного світла правди і краси надихає до аскетизму. Таке світовідчуття можна назвати релігійним містичним реалізмом. Визнаючи усю повноту емпіричної реальності він проглядає у ній іншу - божественну реальність. Хоча існують дві сфери, але вони не рівноцінні. Емпіричне буття тримається лише завдяки причетності до містичної реальності. Звідси випливає потреба просвітлення всього існуючого.

Історія, життя окремої людини мають бути освячені перетворюючою діяльністю Божої сили. Саме таке духовне начало пропонувала православна церква в особі монашества не лише руським, а й іноземцям. *“Старовинні пам'ятки історії руської церкви розповідають, скільки сили духу виявлено було руським чернецтвом у цьому мирному завоюванні фінського язичницького Заволжя для християнської церкви і руської народності”* [7, 73], - підкреслює В.Й. Ключевський.

Монастирі ставали центрами духовного життя, постійно нагадуючи людям про небесну правду, про необхідність очищення світу, який тільки за цієї умови може стати Царством Божим. Саме у монастирях, за народним переконанням, проходило істинне життя, яке нагадувало Царство Боже на землі. Бажання наблизитися до нього і було основною причиною, що формувало у руських потребу ходіння по святих місцях. Проте нова для Московії моральнісна установка Сергія Радоне-жського не стає панівною. Спогади про старі рекетирські порядки глибоко сидять у свідомості руських. Перемога на Куликовому полі оживляє ці спогади, наповнює душу руського безмірною радістю за повернення старих часів. *“Тепер уже руські сини захопили татарські мережива, і доспіхи, і коней, і волів, і верблюдів, і вина, і цукор, і дорогі вбрання, тонкі тканини і шовки везуть дружинам своїм. І от уже руські жінки забрязкали татарським золотом.*

Вже по Руській землі рознеслися веселоці і тріумфування” [9, 225], - з пафосом занотовує автор “Задонщини”.

Не сприймалася нова мораль і частиною чернецтва, а монастирі з роками перетворилися на великих землевласників. Саме це і було однією з причин виникнення і поширення наприкінці XV - та початку XVI ст. у Московії нової філософської традиції, так званої “новгородсько-мос-ковської ересі”. Вона базується, головним чином, на

компілятивному логічному трактаті з фрагментів творів аль-Газалі і Моісея Маймоніда, а також апокрифічному трактаті “Тайна тайних”, побудованому як настанова Арістотеля О. Македонському. У цій книзі даються настанови з технології володарювання, що й могло, напевно, зацікавити князя Івана III. Тим більше, що політична філософія “єретиків” змальовувала особливий образ государя, котрий радиться зі своїми прибічниками, проте більше покладається на “таємне мистецтво” управління. Народ виступає об’єктом абсолютної опіки, кориться царю, який править суворо але законно, любить народ і піклується про нього.

Головною особливістю світогляду “єретиків” була критика окремих положень релігійних вчень отців церкви, зокрема положень про настання кінця світу. Перші християнські переписувачі питання про настання кінця світу вирішували під впливом іудейських книг, згідно яким світ повинен існувати лише 6000 років з дня його створення. Така думка зустрічається у блаженного Іполіта і у давньоіспанського релігійного письменника Лактанція. У Іоана Дамаскіна (VIII ст.) йдеться вже про 7000 тисяч років. Ця ідея проникає у лоно руської православної свідомості у кінці XII - на початку XIII ст., а у XV ст. стає досить поширеною. Тобто “єресь” виникає як відмінне тлумачення дня настання світу. Євреї, зокрема, не визнавали, що у 1492 р. настане кінець світу, як це провіщали руські священослужителі. Тому “єресь” спочатку розглядається руськими церковниками як “жидовствующа ересь” соціально-політичного звучання. “Єретики” також заперечували необхідність існування монастирів і монашества.

Одним із визначних представників новгородсько-московської “єресі” був професійний московський писар **Іван Чорний** (? - близько 1490), який за дорученням наближених князя переписував літописи і книги. Саме він був пов’язаний з гуртком так званої “жидовствующої єресі”. Спасаючись від гоніннь і загрози страти він разом з іншим єретиком між 1487 р. і жовтнем 1490 р. втікає за кордон (можливо до Литви), де і помирає ще до початку роботи собору 1490 р. на якому засуджують єретиків. Єдиний його твір, що зберігся донині, називається “Предверие настоашего сочетания”, або післямова до переписаної ним книги. У ньому він пише ким, коли і на чие завдання була виконана робота з переписування Елінського літопису, подає біблійські заповіді любити бога і один одного, а також застерігає строптивих не перестаратись.

Представником “єретиків” був також **Федір Васильович Куріцин** (? - не раніше 1500 р.), посольський дяк Івана III, письменник і публіцист. У 1497 р. саме Ф.В. Куріцин скріплює грамоту Івана III і його престолонаслідника Дмитрія Івановича, на котрій уперше з’явився новий герб Московії - двоглавий орел. Ф.В. Куріцин є автором відомого “Лаодикійського послання”, яке неодноразово передруковувалося. Воно складається з філософського вступу, особливої таблиці (літорей у квадраті) і зашифрованого тексту (простої літорей). Смысл літорей у квадраті вченими не розшифрований. Існує думка, що у літорей містяться кабалістичні вчення і криптографічні вказівки для прочитання містичних текстів. Філософські ідеї вступу цієї роботи перекликаються з філософією Платона і неоплатоніків. У своїй праці Ф.В. Куріцин висловлює ідею свободи волі людини, причому тлумачить її ширше, аніж це дозволяє ортодоксальний християнський індетермінізм.

Єретиком був і його брат **Куріцин Іван - Вовк**, який також брав участь у дипломатичних переговорах, неодноразово виїздив за кордон. У 1504 р. був засуджений церковним собором за єресь і спалений у Москві.

“Новгородсько-московська єресь” була досить впливовою течією. До її прихильників відносили (як це робив Іосиф Волоцький) навіть **Зосиму** (?- кінець XV ст.) - церковного діяча і публіциста, митрополита усієї Русі у 1490-1494 рр. Як митрополит, він керував церковним собором, який відлучив від церкви новгородських єретиків. Але вже у 1492-1494 рр. І. Волоцький звинувачує Зосиму у відступництві, як такого, котрий ніби-то заперечує віру в загробне життя тощо. Суть

розходжень полягала у такому. У 1492 р. минало 7000 років з дня біблійського сотворіння світу, і тому багато людей чекало його кінець. Відповідно до цієї дати були вираховані дні відбуття пасхи. Оскільки кінець світу не настав, то Зосима доручив ієрархам створити нову пасхалію. Єретики ж, скориставшись тим, що кінець світу не відбувся, проголисили, що “отці церкви” збрехали, отже віри їм немає. Зосима так радикально ніколи питання не ставив. Для історії руської філософії Зосима цікавий тим, що у вступі до нової пасхалії він висловлює думку про Москву як “новий град Константина”, досить сміливо, як на той час, витлумачуючи новозавітні пророцтва. Зосима починає з євангелійського передбачення: “І буде перше останнім, а останнє першим”. Саме це передбачення він своєрідно тлумачить. Перше - це греки (Візантія). Тепер же, коли упав Константинополь, перше (греки) повинне стати останнім, а останнє (Московія) першим. Таким чином, провідна роль у християнстві переходить до Русі. Князя Московії Івана III він називає государем і самодержцем усієї Русі, новим Константином, нового граду Константина (Москви). Уперше Москва як останній “град Константина” протиставляється Константинополю. Москва, на його думку, стає православним центром усього світу. Цю ідею пізніше підхоплює ігумен Філофей, вибудовуючи ідеологему про Москву як третій Рим. І лише у кінці XVI - на початку XVII ст. вона стає однією з ідеологічних підвалин руського месіанізму. Але це буде пізніше.

У кінці XV ст. єресь вогнем і мечем викорінюється з православної руської церкви. Проте під впливом єретиків церква, зокрема монашество, розколюється на дві гілки “іосифлян” і “некористолубців”. Перші були прихильниками необмеженого накопичення багатства і тому рішуче виступали за розширення монастирських прав. Другі, нагадуючи, що монаший стан людьми приймається добровільно, кликали до спасіння душі. Ідеологом “іосифлян” був ігумен Волоцького монастиря **Іосиф** (? - 1515) - автор “Книги про новгородських єретиків”, або “Просвіт-ник”, а також послання Івану III про єретика Кленова та багатьох інших послань. Протиєретична діяльність Іосифа велась коли Іван III всіляко підтримував єретиків, прагнучи секуляризувати монастирське землеволодіння. Іосиф виступає як вправний полеміст і викривач. Стиль його послань пишномовний і урочистий. Спираючись на авторитет біблійських текстів, він логічно розвиває свою аргументацію. Такий виклад думок і висока начитаність дає підставу бачити у Іосифі своєрідного російського представника середньовічної схоластики. Коли ж Іван III робить поступку тисковим церковникам і відмовляється від секуляризації монастирських землеволодінь (собор 1503 р.), а потім погоджується на розправу над єретиками (1504 р.), Іосиф стає рішучим прихильником великокняжої влади, жорстким гонителем єретиків.

Саме ортодоксальна частина руського православ'я, очолювана І. Волоцьким, розвиває ідею величчя й “богоусталеності” царської влади. Нею скористовуються два, прямо протилежні, публіцистичні напрями. **Свиридов-Сава**, на замовлення “тимчасової людини” Василя III некористолубця Васіяна Патрикеева, викладає легенду про походження роду Рюриковичів від “Августа-кесаря”, а близький до “іосифлян” ігумен Псковсько-єлізарового монастиря Філофей опрацьовує ідею “Москви - третього Риму”. **Філофей** (? - перша половина XVI ст.) - автор послань Великому князю Московському Василю III, псковському дяку Михайлу Григоровичу Мунехіну. Найбільший резонанс мало третє “Послання на звездочетцев” (1523 або 1524 рр.). У ньому Філофей відкидає погляди німецького астролога Миколи Булева про те, що першість у християнському світі належить католицькому Риму і висловлює ідею про Москву як Третій Рим. Ідея про богообраність Русі звучить ще в “Задонщині”, пізніше вона своєрідно тлумачиться Зосимою, а Філофей оформлює її як цілісну ідеологічну установку. Але ще довго вона буде не затребувана. І лише з “введенням” московського патріаршества ця ідея проникає в офіційні документи. А спочатку проти Філофея виступає навіть Васян Патрикеев. На відміну від “єретиків”

та “іосифлян”, “некористолюбці” виступали за реформування монастирів. Ідейним натхненником “некористо-любців” був **Ніл Сорський** (прибл. 1433-1508 рр.), а пізніше - Васіян Патрикєєв. Ніл Сорський народився у Москві у родовитій сім’ї. Як освічена людина був у релігійних справах на Балканах. Повернувшись у Московію, покинув монастир через розростання його господарських справ і поселився за 20 км від нього у глухому болотяному місці на річці Сорі у окремії келії в скиту. Нічого, крім книг, ікон і найнеобхіднішого у келії не було. Харчуватися дозволялося лише плодами власної праці. Чужа праця або насильство категорично забороняли. Можна приймати помірну милостиню лише у крайніх випадках, адже некористолюбці - “вищі є таких милостинь”. Допомогати іншим людям, котрі потрапляли у біду, скитяни могли лише розмірковуванням. У скит набирали лише освічених людей, котрим приписувалося жити “за божими заповідями і писанням святих отців”.

Васіян Патрикєєв (у миру князь Василь Іванович Патрикєєв - близько 1470 - після 1531) народився у знатній сім’ї, близькій до московських князів, був воєводою під час русько-шведської війни (1495 - 1497 рр.), виконував різні доручення Івана III по боротьбі з удільними князями, видатний руський публіцист. Наприкінці 90-х років виступив на стороні внука Івана III Дмитрія, проголошеного спадкоємцем. Після усунення Дмитрія від влади Патрикєєв потрапляє в опалу, а у 1499 р. був пострижений у монахи Кирило-Білозерського монастиря під іменем Васіян. Саме у монастирі він зустрічається з Н. Сорським й ідейно зближується з ним.

На відміну від останнього В. Патрикєєв був енергійною людиною. Йому не були притаманні споглядальність і зосереджість на внутрішньому духовному світі. Він надає вченню Н. Сорського активний характер, тісно пов’язавши його з ідейно-політичною боротьбою між “іосифлянами”, “некористолюбцями” і “еретиками”. Близько 1509 р. В. Патрикєєв стає довіреною особою князя Василя III Івановича, котрий став проводити політику обмеження монастирського землеволодіння. Вчення В. Патрикєєва забезпечувало ідеологічне обґрунтування цієї політиці.

Проте у 20-х роках XVI ст. Василь III змінює орієнтацію і зближується з “іосифлянами”. Підставою для цього слугувала розроблена “іосифлянами” теорія теократичного абсолютизму. Така переорієнтація призводить до заміни митрополита Варлаама (близького по духу до “некористолюбців”) на послідовника І. Волоцького митрополита Данила. Саме останньому вдається добитися у 1531 р. передачі В. Патрикєєва соборному суду, що звинувачує його в ересі, виступі проти монастирського землеволодіння, складанні нової, неканонічної Кормчої книги тощо. Якщо звинувачення у несприйнятті монастирського землеволодіння справедливі, то звинувачення у ересі (ніби-то В. Патрикєєв заперечує вчення отців церкви про двояку, божественну і людську - природу Христа, вважаючи, що йому властива лиш одна божественна) не зовсім коректне.

В. Патрикєєв написав п’ять публіцистичних творів. Два з них - “Зібрання якогось старця” і “Відповідь кирилівських старців” - були написані під час опали, а три - “Слово ответно”, “Слово про еретиків”, “Дискусія з Іосифом Волоцьким” - між 1511-1515 рр., тобто у період найбільшого приближення до Василя III. У “Зібранні якогось старця” В. Патрикєєв, посилаючись на Євангеліє і авторитет засновників монастирів, закликає монахів *“сіл не тримати, ні володіти ними, а жити у тишині і харчуватися своїми руками”*. Своїми аргументами він заперечує “Доповідь собору 1503” на захист земельного землеволодіння. “Відповідь кирилівських старців” була написана як протипагі “Послання” І. Волоцького великому князю, у якому останній вимагає карати еретиків. Якщо І. Волоцький вимагав безжалісної страти всіх еретиків - тих, що спокутували гріхи, так і тих, які не спокутували їх, то В. Патрикєєв пропонує більш гуманніше ставлення до них. Тих, що спокутували гріхи, він пропонує прощати і приймати у лоно церкви, а тих, які

не спокутували гріхи, ув'язнювати в темницю. У “Слові відповіді” він рішуче критикує монахів за відступ від євангелійських заповідей любові, милосердя і некористоловства. Його симпатії явно на стороні монастирських селян, котрих жорстоко експлуатують. У “Диспуті з Іосифом Волоцьким” В. Патрикєєв формулює ідею секуляризації церковних і монастирських землеволодінь. Його вчення про неприпустимість для монастирів вотчинного землеволодіння відповідало інтересам як міцніючої централізованої держави, так і нових руських феодалів. Вони були кровно зацікавлені у секуляризації церковних і монастирських земель.

Цю метаморфозу в розвитку взаємовідносин церкви і держави неможливо зрозуміти без усвідомлення впливу татарської крові, котра широким потоком полилася у руську народність за часів Орди, і особливо, після її занепаду. Одруження руських княжичів на дочках татарських ханів було типовим явищем. В.Й. Ключевський зокрема, пише, що московські князі і не думали про боротьбу з татарами, розуміючи, що покорою та грішми вони досягнуть більше, ніж боротьбою.

На відміну від українських князів, московські одразу без застережень визнали владу хана і встановили приятельські і навіть кровні звязки з татарами. Сам великий князь Михайло Тверський оженився з татаркою, а за ним одружилися всі інші московські князі. А після падіння Орди тюркські народності цілими родами переходили у лоно руської народності. Татарського походження князі Мансуров, Ордин-Нащокін, Салтиков, Сумбатов, Хованський, Урусов, Юсупов. Серед дворян і аристократії їх було сотні тисяч. Серед них: Аксаков, Алімонов, Арабажін, Аракчєєв, Арбатов, Аргаманов, Армяков, Архалунов, Асланбеков, Ахматов, Ахметєєв, Базеров, Бакунін, Балаханов, Бакчєєв, Барсанов, Беклемишев, Бєхметєєв, Булатов, Бурдюков, Бурнанов тощо. У такому орусаченні були зацікавлені обидві сторони: як великі московські князі, так і самі тюркські іногородці. Перші в орусачених маргіналах бачили силу, спроможну утримувати у покорі й прихильності до Московії тюркські племена і народності. Другі, сподіваючись на князівську, а згодом і царську ласку щодо отримання землеволодінь, служили вірно-підданно. Саме з нової хвилі орусачених вийшли найбільш одіозні фігури опричнини Івана Грозного - Малюта Скуратов і частина його поплічників. Саме для них і подібних потрібні були вільні землеволодіння, котрі б князь чи цар дарував за вислугу. Яскраво про це розповідається у таких пам'ятках руської літератури як “Повість про Петра, царевича ординського”, “Повість про Псковське взяття”, “Повість про приєднання Новгороду” тощо.

“Повість про Петра, царевича ординського” написана приблизно у другій половині XIV ст. - кінці XV ст. і присвячена засновнику Ростовського Петровського монастиря ординському царевичу, племіннику хана Берке, котрий прийняв християнство і перейшов на службу до ростовського князя. Головна ідея повісті - право потомків Петра і монастиря на землі, отримані царевичем від ростовського князя. Ростовський князь, розчулений вчинками Петра, запропонував видати йому грамоту на землі, котрі він дарує Петру. У подальшому саме ця грамота зіграла основну роль у тяжбі між нащадками Петра і ростовськими князями. Вона закінчилася на користь нащадків Петра. Царський посол наклав вердикт: *“І присудив по землі і воду внуку Петрову Юрію посол царев: “Како есть купля землям, тако й водам”* [15, 257].

До речі, у Московщині аж до XVIII ст. не було приватної власності на землю. Вся земля разом з людьми належала князеві, а пізніше - цареві, які “жалували” її боярам, дворянам за їхню службу. Ідея безвласності виникає серед руських давно, а за Івана IV заноситься до державних законів, які діяли аж до 1801 р., коли дворяни нарешті отримали право власності на землю. Селяни та інші верстви населення одержали таке право лише у 1906 р. - за реформою П.А. Столипіна.

У “Повісті про псковське взяття” розповідається про підкорення Пскова Василем III у 1510 р. До наших часів дійшло дві

повісті у різних редакціях - псковській і московській. Автор чи редактор літописної статті 1510 р. у літопису Псковському (вважається, що ним міг бути ігумен Псковсько-Печерського монастиря Корнілій) з гнівом пише про підступність Василя III, порівнюючи його з антихристом.

Зовсім інше тлумачення подій дається у московській повісті. Хоча автор і “співчуває” кінцю “слави псковської”, але пише про законо-мірність приєднання Пскова до Москви, адже він був вотчиною великих князів. Проте навіть у промосковській редакції повісті автор не зміг приховати підступності московського князя, який не править псковичами по старині, як записано у літописах, а бере їх під стражу і відправляє на поселення у Московію.

Відповідав великий князь псковським посадникам: *“Я вас, свою вотчину, буду жалувати і обороняти, як батько наш і діди наші, великі князі. А стосовно помісника мого, а вашого князя Івана Михайловича Рєпні, то як тільки поступить на нього багато скарг, я його призву до відповіді перед вами”* [9, 278]. Скарг було багато... а до відповідальності покликав Василь III самих псковичів...

Даремно нагадували вони: *“Написано у наших літописах, при прадідах його і дідах, і при батьку його хрест цілували великим князям, що нам, псковичам, від государя свого великого князя, хто не буде на Москві, не відходити ні до Литви, ні до Німеччини, а жити нам по старині по своїй волі. А якщо ми, псковичі, відійдемо від великого князя до Литви або до Німеччини або почнемо жити самі по собі, без государя, то буде на нас гнів Божий, голод і огонь, і потоп, і нашествя поганих. А якщо государ наш великий князь не додержить того хресного цілування і не стане нами правити по старині, то і на нього та ж кара впаде, що і на нас. А нині Богу і государю дана воля над їх вотчиною, градом Псковим, нами і колоколом нашим, а ми попередньої обіцянки своєї і клятви не хочемо змінювати, і кровопролиття на себе взяти, і не хочемо на государя свого руки піднімати і у місті замикатися. А якщо государ наш великий князь хоче помолитися у живоначальній Трійці і побувати у своїй вотчині Пскові, то ми свого государя ради прийняти усім серцем, щоб нас не погубив до кінця”* [9, 280-281]. Але забув князь клятву і карі не боїться. Після приїзду до Пскова велить зібратися у дворі владики і старим посадникам, і дітям посадників, і боярам, і купцям, і землевласникам, промовляючи: *“Я хочу вшанувати вас своєю шаною”* [9, 281]. І вшанував... взяв під стражу і видав грамоту, як і де жити їм надалі належить. *“І взяли під стражу тих, хто був у гридниці, і під стражею пішли вони у свої двори, і в ту ж ніч почали збиратися з жінками і дітьми до від'їзду у Москву, поклажу легку взявши з собою, а останнє все кидали і поїхали незабаром з плачем і риданнями великими. І поїхали також жінки тих, хто був посажений у Новгороді”* [9, 281-282].

Як же сприймають подібне порушення псковичі? На питання, чому вони плачуть Псков відповідає: *“Як мені не тужити, як мені не плакати!...землю нашу спустошили і місто наше зруйнували, і людей у полон взяли, і торги наші з землею зрівняли, а інші гноєм кінським закидали, а батьків і братів наших порозвозили; де не бували наші батьки, і діди, і прадіди наші, туди повезли батьків, і братів наших, і друзів, а матерів і сестер наших на поталу віддали”* [9, 282]. Багато псковичів постриглося у монахи і монахині, *“не бажаючи йти у полон із свого міста у чужі міста”* [там же]. Після цього почав великий князь роздавати боярам села, котрі належали псковичам, посадив своїх намісників, городничих, старост, тіунів тощо. Забравши з собою дзвін - символ волі і незалежності - князь московський залишив у Пскові тисячу дітей боярських (тобто служилих військових людей князя) і п'ятсот воїнів з пищаллями. Навіть у промосковській редакції повісті мовиться, що у намісників *“великого князя правда їх, хрестне цілування, злетіла на небо, а кривда почала ходити у них; і були несправедливі до псковичів, а псковичі, бідні, не знали правосуддя московського. І дав великий князь псковичам свою жалувану грамоту, і послав великий князь своїх намісників по псковських містах, і велів їм приводити жителів до хресного*

цілування. І почали намісники у псковських містах жителів утискати” [9, 282].

Тобто Василь III, підступно порушивши попередні домовленості, знищивши віче і васальні відносини Московії та Пскова, силою “порусачує” псковських слов’ян, підпорядковуючи їх Московському князівству. Проте слід “довести” протилежне - ніби-то вільне визнання псковичами влади великого князя і одночасно закріпити їх нове, рабське становище. Тому Василь III видає жалувану грамоту, до якої, хресним цілуванням, насильно прилучаються псковитяни. Воістину віроломство не має меж. Поспішає князь привітати всю Москву на знак взяття Пскова. Цілком зрозуміло - збільшилося поле для грабунку. Залишилося лише освятити цю подію. *“І церкву святої Аксиної, у день пам’яті котрої взятий Псков, поставив великий князь”* [9, 283]. Зажили псковитяни під “керівництвом” руських. *“І почали намісники над псковичами чинити велике насильство, а пристави почали брати за поруку по десять, сім і п’ять рублів. А якщо хто із псковичів скаже, що у грамоті великого князя написано, скільки їм за поруку, вони того вбивали і говорили: “Ось тобі, смерд, великого князя грамота”. І ті намісники та їх тіуни і люди випили з псковичів багато крові; іноземці же, які жили у Пскові, розійшлися по своїх землях, адже не можливо було у Пскові жити, тільки одні псковичі й zostалися: адже земля не розступиться, а вгору не злетіти”* [9, 283]. Корінні жителі - слов’яни не могли кинути свою землю, для котрих вона була годувальницею рідною. Вільно кидати одні землі й безболісно переїздити на інші могли лише зайди. ***Отже, становлення руської народності у цей історичний період відбувалося розпорошенням слов’ян серед русько-фінського люду (або їх знищенням), а також шляхом широкого порусачення тюрських народностей.***

Апофеозом подібного порусачення можна назвати царя ***Бориса Федоровича Годунова*** (близько 1551/1552 - 1605), чистокровного татарина, родовід котрого йде від Мурзи-Чети, служивого великих московських князів. Незнатного роду він став впливовим при Іванові IV (Грозному). Спочатку виховувався у дядька, який служив при царському дворі, а далі крок за кроком робить кар’єру. Коли син царя Федір Іванович одружується на його сестрі Ірині Федорівні, Годунов був зведений у боярський сан. Одружується на дочці Малюти Скуратова.

Безсумнівно, процес входження тюрських народностей у лоно руської відбувався поступово, упродовж століть. Про це красномовно пише руський філософ князь Трубецький: *“ Не відділення від Золотої Орди, не скинення татарського нібито “ярма”, але цілковито навпаки - перебранням усього ідейного спадку татар стала Московщина великою потугою ”* [цит. по 23, 12]. Поступово відбувалася і зміна світобачення руського люду. Кістяком світоглядної орієнтації руських стали відносини держави і церкви. Вони з новою силою зазвучали у XVI ст., зокрема при митрополитах Данилові, Макарії, Афанасії.

Данило (II пол. XV ст. - 1547) родом з Рязані. Спочатку був монахом, а після смерті І. Волоцького під тиском великого князя Василя III був обраний ігуменом Іосифо-Волокаламського монастиря (1515 р.). У 1522 р., також за бажанням Василя III, був поставлений митрополитом усієї Русі і перебував на цій посаді до 1539 р., коли його змістила боярська група Шуйських (його примусили підписати грамоту, у якій він зрікся сану митрополита з недієздатності). За прихильність великого князя він підтримував останнього у різних неординарних політичних акціях, не гидуючи жодними засобами. У 1523 р. Данило допоміг заманити у Москву і схопити “запазушного ворога” Івана III - сіверського князя Василя Шемячича. У 1525 р. сприяв неканонізованому розлученню великого князя з бездітною Саломією Сабуровою. Саме він був ініціатором соборів 1525 і 1531 рр., на яких засудили Максима Грека і Васіяна Патрикеева за єресь.

Як публіцист Данило був досить плодотворним. У своїх “Повчаннях” він, спираючись на твори отців церкви, гостро таврує єретиків, закликає суддів бути праведними, не брати хабарів, проповідує думку про боже походження князівської

влади.

Макарій (1481/1482 - 1563) - митрополит Московський і всієї Русі з 1542 р. Будучи архєєпископом у Новгороді підтримував князя Василя III у боротьбі проти удільних князів. Після його смерті був радником при чотирирічному Іванові IV (Грозному). З призначенням його митрополитом посилився вплив “іосифлянської” групи. У “Повчанні”, з котрим Макарій звертається у 1547 р. до Івана Грозного під час його коронування на царство, висловлюється ідея теократичного союзу влади світської з церквою, за головної ролі церкви. Сама процесія вінчання відбулася за тексту “Чину вінчання на царство”, складеним Макарієм. У його основу були покладені текст “Чина поставлення на велике княжіння Дмитрія Івановича”(1498 р.), сказання про князів володимир-ських і окремі положення із Другого Послання І. Волоцького “На єретики”. Саме Макарій задумав створити збірник “всех книг четьих”, “чтомых” на Русі, котрі затверджувалися церквою і призначалися для читання на кожний день, а саме “Великі Мінеї Четії”.

Цей збірник пізніше користувався особливою популярністю у старообрядців. Діяльність Макарія слугувала централізації руської церкви. Зокрема при ньому на соборах 1547 і 1549 рр. відбулася повальна канонізація нових руських святих. Кількість їх імен збільшилася з 22 до 52, а пізніше ще на 6 (це були, головним чином, московські священослужителі). Виступав на підтримку церковних землеволодінь. На соборі 1551 р., який проходив під його керівництвом, відповіді церковників на запитання царя були оформлені як статутний збірник із ста глав - Стоглав. При ньому тривали гоніння єретиків. Зокрема, у лютому 1549 р. на соборі, скликаному Макарієм, за єретицтво був відлучений і відправлений на заслання архімандрит Чудовського монастиря Ісаак Собака, який раніше був засуджений за “псування” книг разом з Максимом Греком. У 1554 - 1555 р.р. Макарій збирає собор, який засуджує як єретика Феодосія Косого, а у 1560 р. бере участь у соборі, що заочно засуджує до страти за “чаклунство” керівників Вибірної ради Адашева і Сільвестра.

Афанасій (в миру Андрій) (поч. XVI ст.- між 1568-1575) - митрополит Московський (1564 - 1566) після смерті Макарія. Обраний митрополитом 24 лютого 1564 р., він 5 березня цього ж року залишає кафедру. Недовге перебування на митрополичій кафедрі пояснюється зіткненням Афанасія з Іваном Грозним, духовником якого він був за часів Макарія. Саме він у 1552 р. благословив царя у похід на Казань, брав активну участь у цьому поході, причащав царя у день штурму, заклав у Казані першу православну церкву Благовіщення, хрестив у 1554 р. царевича Івана Івановича, а у 1556 р. - царівну Євдокію тощо. Проте за часів опричнини наперекір царській волі просив царя за опальних і врешті-решт був змушений спасатися сам, залишивши кафедру. І не дарма - його наступник - Філіп II загинув саме від рук опричників. На думку вчених, Афанасій є автором “Степенної книги” (книга царської родо-слівної), над якою він починав працювати за дорученням Макарія. У “Степенній книзі” послідовний виклад руської історії сягає кінця 7068 р. (серпень 1560 р.), а деякі записи стосуються подій 1562 - 1563 рр.

Під час створення “Степенної книги” Афанасій послутовується літописами, життями святих, похвальними словами святим тощо. Головним літописним джерелом є “Літопис Ніконовський” і його продовження, у тому числі “Літописець початку царствування”. Всі джерела були вміло ним скорочені, відредаговані, що сприяло певній стилістичній єдності “Степенної книги”. Слід відзначити, що в літопис вперше було включено “Житіє Ольги”. У контексті розгляду матеріалу про перебування на київському престолі Ольги цей факт є досить вагомим. Навіть у 1560 - 1563 р.р. руська православна церква не насмілювалася подати факт народження Святослава престарілою Ольгою як Божий дар за вірування.

Виклад генеалогічного дерева руських князів у “Степенній книзі” якоюсь мірою пов’язаний з викладом його у “Сказанні про князів Володимирських” і з главами “Хронографа Руського”. Але загальна схема книги, що визначає її своєрідність, є унікальною. Виклад руської історії розбито на 17 “степеней” (граней). Розподіл історичного матеріалу на “степені” з метою піднесення ролі Москви зумисно робиться не за великими князюваннями, а за князюванням московським. Розподіл на “степені” часто не відповідає князюванням. Так, для князювань 1054 - 1113 рр. відведено одну “ступінь” (третю), причому головним князем автор робить не старшого Ярославича, а князя Всеволода, від якого йде родовід володимирських князів.

Вся руська історія складається із “степенів”- шаблянок, які ведуть до Бога. Тобто руська історія подається як генеалогічно єдиний ланцюг московських государів та їх предків “богозатверджених скипетродержателів”. Концепція “Степенної книги” далека від історичної реальності, але вона широко використовується як Іваном Грозним, так і його наступниками для утвердження царської влади. Текст постійно перемежають урочисті заклики до святих про покровительство Івану IV, його сімейству, його державі. Нагадаємо, що саме за Івана Грозного до Московії були приєднані Казанське і Астраханське ханства, Західний Си-бір, введено опричнину і встановлено кріпосне право. Тому зовсім не випадко самими загальновживаними словами книги є слово “самодер-жавство” та похідні від нього. Книга неоднаразово переписувалася. У процесі зміни відносин між церквою і державою у XVII ст. трансформується і сприйняття основної ідеї “Степенної книги”: “государ - святий” все більше розуміється не просто як покровитель, а як земний глава церкви.

Книга мала великий вплив на формування самосвідомості руських як у XVII ст. так і значно пізніше. Зокрема її ідеї помітні у творах істориків М.М. Щербатова, М.М. Карамзіна. Читав “Степенну книгу” і М.В. Ломоносов, про що свідчать його помітки на її сторінках.

Зіткнення царської влади з церквою продовжилось за **Філіпа II** (в миру - Федір Степанович Количев) (1507 - 1569), митрополиті Московському і всієї Русі (1566 - 1569). Він належав до знатного боярського роду Количевих, котрий походить від Андрія Кобили, боярина часів Симеона Гордого, родоначальника багатьох дворянських родів, в тому числі й дому Романових.

Руська та національна ідея, як бачимо, формується у лоні релігійної свідомості і подається як ідеологема про богообраність руського народу і його призначення бути реалізатором Божої благодаті. Вона зароджується у XIII - XIV ст., оформлюється у XV - XVI ст. і залишається панівною до кінця XVII ст., точніше до церковного розколу. Глибинними підвалинами останнього став розкол самосвідомості руського духу.

Центром релігійної самосвідомості руських була ідея третього Риму. Тому ключовою проблемою, що розділяла церковників, була не проблема обрядовості, а проблема священного царства. Віра у богообраність поступово заповонила самосвідомість руських месіанською психологією. Одночасно у релігійну свідомість проникали теократичні ідеї необхідності засвоєння державною владою священної місії, покладеної Богом. Вважалося, що точкою прикладення Божого промислу у наявному історичному житті є царська влада. А якщо зважити на те, що есхатологічні мотиви ще не згасли у середовищі церковників, то стане зрозумілим, чому старобрядці висували чистоту церковної обрядовості на противагу неправедному перебранню церквою світської влади, її надмірну теократизацію, як засилля Антихриста. Із старообрядством відходила у минуле утопія “святої Русі” як такої, що реально існує. У руському православ’ї залишився принцип теократичної влади, але він розглядався як ідеал, до якого має прагнути царська влада. До речі, саме така позиція гармонізувала розуміння містичного змісту церкви та її реального історичного буття.

Православ’я не відкинуло ідею Москви як третього Риму, але і не побачило в

державній владі Антихриста. Тобто провіденціоналізм став більше спиратися на реальну дійсність. Отже, у процесі секуляризації роль ідеї величі Русі не зменшується - вона наповнюється новим специфічним гуманістичним змістом, заплідненим секуляризованим провіденціоналізмом. Ідеологія руського самодержавства, вироблена церковними діячами за Петра I, засвоюється державною владою і отримує нове мирське звучання. Теократична мрія про “Град Божий на Землі”, ідея “Святої Русі” перероджується в ідею “Великої Русі”. Усе це приводить до наповнення самосвідомості руського народу новим, спочатку гуманістичним, пізніше етичним (О.М. Радіщев, М.І. Новіков), естетичним і зрештою релігійно-містичним змістом.

**Руська філософія епохи
формування Великої
Русі** Революційні перетворення Петра I зачепили всі сторони життя Росії. За великим рахунком вони мислилися як певний культурний ідеал, через

призму котрого оцінювалося життя не лише у Росії, а й у цілому світі. Європу цінували, але не переоцінювали, адже вважалося, що немає нікого рівного руським. Дух месіанства, дух величі й самоствердження пронизував суспільну свідомість руських післяпетровської епохи. Саму Московію Петро I перейменовує на Росію, нахабно викрадаючи самоназву українського етносу “роси”, який на той час знову підпадає під руську залежність.

Як відомо, у петровську епоху реформування зазнала і церква. У 1721 р. патріаршество було замінено Синодом. Порівняно з попередніми часами змінюється не лише тип ставлення до церкви, а і тип вірування. Якщо раніше Бог розглядався як першопричина світу і безпосередній будівничий земного життя (Граду Божого на Землі), то у свідомості росіянина післяпетровської епохи Бог асоціюється лише як творець буття. Ця точка зору отримала назву “деїзм”, згідно з якою світ, створений богом, розвивається самостійно, а життя людини залежить не тільки від божого провидіння, а і від її особистих якостей (фізичних, моральних, інтелектуальних), які допомагають їй у житті. Ідея бога як творця світу поєднується з ідеєю людини-творця, людини, яка відкриває закони природи. Пафос Петрових перетворень глибоко западає у підсвідомість великороса і формує певну суспільно-політичну культуру російського суспільства, певне світобачення, світовідчуття, певне самоусвідомлення народу. Домінуючим типом філософствування у Росії середини XVIII ст. стає художньо-образний. Найвипукліше він виявився у творчості М.В. Ломоносова, зокрема у його високій поезії.

Михайло Васильович Ломоносов (1711-1765) - видатний хімік, фізик, механік, астроном, географ, який вніс революційні зміни у методологію наук, якими займався. Тому цілком справедливо природничо-наукову лінію у розвитку руської філософії пов'язують з його іменем. Відкриття М.В. Ломоносовим закону збереження матерії, пафос “дослід-ження натури” дозволяє говорити про матеріалістичні тенденції його філософії. Проте послідовним матеріалістом він ніколи не був, адже у питанні про “кінцеві” причини і основи природи він дотримувався дійстичних поглядів. Бог у М.В. Ломоносова виступає “архітектором”, “творцем” світобудови. Безсумнівно, наукове пізнання “натури” у М.В. Ломоносова має свою автономність не лише щодо релігійної свідомості, а й інших форм духовності. Математик неправий, коли хоче циркулем виміряти Божу волю, але неправий і богослов, якщо він думає, що за Псалтирем можна навчитися астрономії або хімії. Проте свобода наукового пізнання сама по собі свята. Сутнісне розуміння секуляризації наукової думки М.В. Ломоносов подає висловом: *“випробування натури важке, але приємне, корисне, святе”*. Тобто у його філософських поглядах принципи науки і релігії відокремлюються, щоб поєднатися у предустановленій Богом гармонії. На його філософські погляди мали вплив Ньютон, Декарт, Лейбніц і особливо Вольф, від якого він отримав знання з філософії, навчаючись у Німеччині.

Як революціонер у науці М.В. Ломоносов започатковує у Росії природничо-наукову лінію розвитку руської філософії, пов'язану з розробленням методологічних, філософських проблем природознавства. Її продовжують у галузі математики М.І. Лобачевський, у галузі хімії Д.І. Менделєєв, у галузі фізіології та психології І.М. Сеченов й інші видатні науковці Росії.

Проте не слід забувати що М.В. Ломоносов започаткував руську поезію. Парадоксально, М.В. Ломоносов не створює власної літературної школи, як О.П. Сумароков, М.М. Карамзін, а творить руську поезію взагалі. Це підкреслювали О.М. Радіщев, М.М. Карамзін, К.М. Батюшков та інші видатні руські літератори і поети. Діяльність М.В. Ломоносова припала на епоху, коли Росія творить літературу нового типу, котра не тільки свідомо орієнтується на європейські зразки, а і прагне бути кращою за них. За ідеал беруться діяння Петра І. І хоча, на думку М.В. Ломоносова, незрівняних справ Петра Великого людській силі перевершити неможливо, всі, хто вважав себе послідовником царя - реформатора, прагнули досягнути рівня його діянь. Цього прагне і М.В. Ломоносов у своїй поетиці.

Поезія М.В. Ломоносова дуже часто алегорична. Стихія оди (а саме до них найчастіше він вдавався) - це полум'яний вилив почуттів, що повинні запалити почуття інших. Його поезія сповнена переживаннями святковості, радості єднання з державою, яка є носієм науки і світла. Пафос духовності в поетиці породжує і особливе бачення світу. М.В. Ломоносова цікавить не буття конкретних речей, а буття людства, котре він розглядає з-під небесних вершин свого високого штилю. Поезія М.В. Ломоносова, особливо високого штилю, наскрізь філософська, адже в оді поет виступає носієм вищих істин, творцем такого світу, де немає місця буденності, сірості. Якщо говорити філософською мовою, то у поетиці М.В. Ломоносова, ми маємо справу з містичним реалізмом, заплідненим не теологічним, а секуляризованим провіденціоналізмом. Не заперечуючи існування емпіричної реальності, М.В. Ломоносов бачить за нею інший, уявний, бажаний світ і розмовляє з ним, як з дійсним. Пафос власної величі та непереможності настільки пронизує свідомість руських цього періоду, що начисто забуваються уроки власної історії. *"Народам першість скрізь дає війна"*, - у патріотичному екстазі вигукує М.В. Ломоносов. А тому *"переможеними бути від росів звикайте"*, адже *"Схід і Океан його (Петра - М.К.) послушний слову"*.

Цей патріотичний запал підхоплює **Гаврило Романович Державін** (1744-1816), який у поезії *"На взяття Ізмаїлу"* величаво, самовпевнено риторить:

Син предків славних!
Непереборений колос!
Кому у величі немає рівних,
Розрослий на півсвіту рос !".

Самозакоханому духу нема коли замислитися над риторичним: хто такі роси? і хто такі ми, руські, і звідки? Потреба історичного прозріння визріє пізніше. Проте слід відзначити, що вже у пізнього Г.Р. Державіна визрівають мотиви самоцінності земного життя. Його ідеалом є мир, насолода від спілкування з природою, близькими людьми, від праці тощо. Наявність у поезії Г.Р. Державіна "земного" і "буденного" наповнює її філософськими роздумами про сенс і мету людського життя, про місце людини у світі. У ліриці Г.Р. Державіна ніби сперечаються дві думки: думка про можливість перемоги над смертю через свою славітну пам'ять у потомків і думка про самоцінність сьогоденного життя людини, адже смерть пожирає все на світі. Ріка часу відносить у забуття народи, царства, царів і всі справи людські. Тому не випадково Г.Р. Державін задає сам собі й філософам риторичні запитання: чи на те лише створений світ, щоб був тиран, була жертва? Чи наскільки всесильний фатум? Чи є небесне правління? Хоча Г.Р. Державін і

не дає на ці сакраментальні питання відповіді, але вона напрошується поза релігійною свідомістю, як це було притаманно руським у минулі часи.

Як уже відзначалося, секуляризація суспільного життя у Московії почалася наприкінці XV ст. (при Іванові III виникає “московсько-нов-городська ересь”), але найбільшого розмаху набула вона за Петра I, котрий насильницькими методами насаджував у Росії західну побутову культуру. Всотування західної культури триває і у XVIII ст. Саме в цей час у Росію проникають і західні (передусім просвітницькі) філософські ідеї. Філософствування починає ставати світським і відокремлюється від релігійних пошуків святості. Вплив просвітницьких ідей виявляється у трьох течіях руського національного духу кінця XVIII- початку XIX ст. Насамперед - у радикалізмі, що нерідко переростає у нігілізм і навіть богохульство. Нігілістичний склад мислення і поведінки формується в міру втрати релігією свого місця у житті держави. Віддаляючись від релігійної свідомості, частина руського освіченого люду поступово втрачає зв'язок з основами свого ментального буття. Як результат - одні беззастережно кидаються у вир західної культури, інші - у скептицизм, нігілізм, вільнодумство. Проте безшабашний нігілізм притаманний більшою мірою руському побуту, аніж руській культурі чи ледве зміцнілій світській філософській думці.

Друга лінія розвитку руської національної філософії пов'язана з розробленням світської національної ідеології, замість релігійної. Якщо раніше месіанізм ґрунтувався переважно на ідеї вселенської релігійної місії (збереження чистоти Православ'я), то, починаючи з епохи Петра I, ідеалом виступає Велика Росія. Серед ідеологів цього напрямку виділимо *А.Д. Кантеміра та В.М. Татищева*.

Третя течія, тісно пов'язана з радикалізмом - руський утопізм, що формувався під впливом вчень Ж.-Ж. Руссо, Монтеск'є та інших просвітників. Поштовх розвитку утопічного мислення серед руських мислителів дав Ж.-Ж. Руссо ідеєю природного устрою людського життя, яка повертала руських до їх ментального буття, просякнутого месіанством. Якщо устрій людського співжиття дається самою природою, то нема чого шукати певного еталона до якого повинні прагнути всі люди, на Заході. Західна цивілізація не є еталоном, таким може бути і власне руське, адже дається воно самою природою. Потрібно лише пізнати сутність “істинного християнства” і впровадити його в життя.

Утопізмом пронизані твори *Олександра Миколайовича Радіщева* (1749-1802). Син заможного поміщика, він отримав освіту у Лейпцігському університеті (1766-1771 рр.), куди був відправлений імператрицею Катериною II разом з одинадцятьма молодими людьми вивчати юриспруденцію і суміжні науки. У 1790 р. виходить друком його знаменита книга “Подорож з Петербурга до Москви”, яка вже через кілька днів була вилучена з продажу. Сама імператриця уважно прочитала книгу і помітила, що в ній явно виступає “французька зараза”, а автор шукає привід, щоб принизити “повагу до влади”. О.М. Радіщева заарештовують і засилають до фортеці. На допиті він визнає книгу “згубною”, говорить, що писав її “збожеволівши”, і просить помилування. Проте суд засуджує його до страти, а Катерина II своїм указом замінює її засланням у Сибір на 10 років. У Сибіру О.М. Радіщев перебуває з сім'єю, випишує французькі й німецькі журнали, пише філософські твори, трактат “Про людину, її смертність і безсмертя”.

У 1796 р. імператор Павло I звільняє О.М. Радіщева із заслання, а імператор Олександр I повертає йому всі права. О.М. Радіщев навіть бере участь у роботі комісії зі складання законів, пише велику записку, котра не була прийнята через радикальні погляди автора. У 1802 р. О.М. Радіщев покінчив життя самогубством, отруївшись. Так трагічно обірвалося життя одного із представників руської радикальної національної думки. На долі О.М. Радіщева, безсумнівно, позначались події 1789 р. До французької революції Катерина II відносно поблажливо ставилася до проявів руського радикалізму. Критика О.М. Радіщевим кріпосного права не була занадто одіозною і новою. Подібне

з'являлося у романах і журнальних статтях раніше. Але то було до революційних подій. Останні докорінно змінили, передусім, психологію імператриці. Вона почала скрізь вбачати вплив “французької зарази” і рішуче бореться проти неї. Спочатку постраждав О.М. Радіщев, пізніше М.І. Новіков.

Слід підкреслити, що книга О.М. Радіщева “Подорож із Петербурга в Москву” є не тільки радикальною критикою кріпосництва, соціальної нерівності, а і своєрідною соціальною утопією, адже реальних шляхів захисту знедолених і гнблених він не пропонує.

О.М. Радіщев пише також низку власне філософських творів. Зокрема у трактаті “Про людину, її смертність і безсмертя” він засвідчує обізнаність із філософією Лейбніца, Локка, Прістлі, Гельвеція, Гердера, Ж.-Ж. Руссо тощо. У цій праці він зіставляє засади натуралізму і спіритуалізму з погляду сутності й обумовленості людської душі. Подаючи доводи як на захист ідеї безсмертя душі, так і на захист ідеї її смертності, О.М. Радіщев робить висновки про нерозв'язаність подібних антиномічних проблем, тим самим підштовхуючи читача до самостійних роздумів. Проте місце О.М. Радіщева в історії руської національної філософії визначається не стільки філософськими творами, скільки спробою виробити позацерковну, секуляризовану національну ідеологію, просякнуту пафосом свободи “єства” людини, пафосом “природного права”.

Теургічні мотиви в руській самосвідомості, як уже згадувалося, виникають спочатку у творчості Зосими як протиставлення Москви Константинополю, пізніше оформляються в ідеологемі Філофея про Москву як третій Рим. “Будівництво” “священного царства” і перетворення Московії у “святую Русь” відбувались на основі “сили благочестя”, що на неї покладалися руські люди. Проте із занепадом релігійної свідомості й розширенням процесу секуляризації теургічні мотиви в руській самосвідомості не зникають, а набувають іншої форми. З теургічного кореня, із релігійної потреби “служувати ідеалу правди” виростає руський гуманізм XVIII - XIX ст. Теургічний мотив “шукає” свого вираження і в окультних пошуках масонів, і в містичних пошуках часів Олександра І. З винятковою силою він виявився у філософії **Петра Яковича Чаадаєва** (1794-1856). Син багатого поміщика, він рано залишився круглим сиротою. Разом із братом Михайлом виховується у сім'ї тітки кн. Щербатової (дочки відомого історика). Товаришував з О.С. Пушкіним - (поз-найомився з ним у 1816 р. і до смерті поета залишався одним із найближчих його друзів). З III курсу Московського університету йде добровольцем у армію і бере участь у війні з Наполеоном. Його військова кар'єра складається досить успішно, але у 1821 р. несподівано для багатьох він залишає службу. Саме у цей час П.Я. Чаадаєва спостигає перша духовна криза: захоплення містичною літературою, напружена розумова праця призводять до духовного виснаження.

У 1823 р. П.Я. Чаадаєв виїздить за кордон на лікування, де перебуває до 1826 р. Там він зустрічається з Шеллінгом (пізніше листується з ним) та іншими філософами. Після повернення в Росію його арештовують за близьке знайомство з декабристами, проте незабаром звільняють, і він повертається до Москви, де переживає другу духовну кризу, на кілька років стаючи затворником. Саме у ці роки шліфуються його філософські та релігійні погляди. У 1829 р. П.Я. Чаадаєв починає записувати французькою мовою свою філософську працю “Філософські листи”, котру завершує у 1831 р. На цей час він виходить у світ і стає постійним відвідувачем Англійського клубу і московських салонів, де постійно точилися різноманітні дискусії. Майстер влучних афоризмів П.Я. Чаадаєв був неперевершеним у суперечках. Проте він не приставав до жодної течії, до жодного гуртка і до кінця життя залишався самотнім. У дискусіях він висловлював думки, котрі уже знайшли оформлення у його філософській праці, написаній у формі листів до невідомої пані, котра ніби-то радиться з П.Я. Чаадаєвим, як упорядкувати своє духовне життя. Деякий час піддавалося сумніву, що листи призначались Е.Д. Пановій, але

сьогодні доведено, що саме вона була адресатом філософа.

Всього було написано вісім листів. Вони довгий час ходили по руках і лише після багатьох спроб 1836 р. в журналі “Телескоп” був опублікований перший лист, датований 1 грудня 1829 р. Публікація листа була сприйнята у суспільстві, як політичний вибух. Цензор був звільнений з посади, редактор журналу висланий в Усть-Сисольськ, потім у Вологду і повернувся лише через два роки. Журнал було заборонено, а самого П.Я. Чаадаєва імператор Микола I офіційно оголосив божевільним та віддав під обов’язковий щоденний нагляд лікарів і поліції. Лише за півтора року утиски були зняті з умовою, що він “не смітиме нічого писати”.

Проте у 1837 р. П.Я. Чаадаєв пише працю “Апологія божевільного” (залишилася незакінченою), у якій роз’яснює свою позицію щодо листів, щодо розуміння руської історії тощо. Довгий час його твори були заборонені. Перший лист був надрукований повторно лише у 1906 р. у журналі “Питання філософії і психології” і у “Зібранні творів і листів Чаадаєва” під редакцією Гершензона (1913-1914 рр.). Другий, третій, четвертий, п’ятий і восьмий листи були видруковані лише у 1935 р. у журналі “Літературна спадщина” (XXII-XXIV). І тільки у 1991 р. вийшло повне зібрання творів і вибраних листів П.Я. Чаадаєва.

Що ж так схвилювало суспільну свідомість руських і особливо імператора? Передусім це критика П.Я. Чаадаєвим Росії. *“Самотні у світі, ми світу нічого не дали, нічого в світу не взяли, ми не внесли у масу людських ідей жодної думки, ми ні в чому не сприяли рухові людського розуму вперед, а все, що дісталось нам від цього руху, ми спотворили”* [22, т.1, 330], - підкреслював П.Я. Чаадаєв. Та навряд чи думка про творчу неспроможність московитів так обурила імператора. Навіть не думка про відсталість Росії - адже вона (відсталість) є провіденціальною, такою, що містить у собі певний історичний сенс. *“Щоб змусити себе помітити, нам прийшлося розтягнутися від Берінгового проливу до Одера... У крові у нас є щось таке, що нехтує будь-який дійсний прогрес. Одним словом, ми жили і зараз ще живемо, щоб дати якийсь великий урок віддаленим нащадкам, котрі зрозуміють його; нині, щоб там не говорили, ми являємо собою прогалину в інтелектуальному порядку”* [22, т.1, 330]. Царя могла розгнівити критика філософом однієї з фундаментальних підвалин провіденціального месіанства Росії - царської влади, руського самодержавства.

Погляд П.Я. Чаадаєва на Росію є логічним висновком із розуміння ним християнської філософії. Як підкреслює В.В. Зеньковський, *“увійти у систему Чаадаєва можна, лише поставивши у центрі всього його релігійну установку, - у його релігійних переживаннях - ключ до всіх його поглядів”* [4, т.1, 163].

Релігійний світогляд є основою світосприйняття П.Я. Чаадаєва. Проте його релігійність не збігається з релігією богословів. Не випадково свій релігійний світ він називає “релігією майбутнього” і вважає, що саме до такої релігії звернені “полум’яні серця і глибокі душі”. Натура зосереджена і пристрасна, він усе життя прагне діяльності, не буденної, а натхненної християнством. Саме християнством, а не православ’ям, католицизмом чи протестантизмом. *“Нічого не розуміють у християнстві ті, хто не помічає у його чисто історичній складовій, що є досить істотною частиною віровчення, що в ній до деякої міри міститься вся філософія християнства, оскільки саме тут виявляється, що воно зробило для людей і що йому належить зробити для них у майбутньому. З цього погляду християнська релігія розкривається не лише як система моральності, сприйнята у перехідних формах людського розуму, але ще як божественна вічна сила, що діє всезагальним чином у духовному світі, так що її видиме виявлення повинне служити нам постійним повчанням. У цьому і полягає власне сенс догмату, вираженого у символі віри єдиної вселенської церкви.*

У світі християнському все має неодмінно допомагати встановленню досконалого ладу на землі, та й насправді веде до цього” [22, т.1, 332], - підкреслює

П.Я. Чаадаєв.

Через призму переконаності у необхідності єднання церков філософ різко критикує православ'я. *“Волею фатумної долі ми звернулися за моральнісним вченням, яке повинно було нас виховати, до розтлінної Візантії, до предмету глибокої зневаги цих народів (цивілізованих. - М.К.). Тільки що перед цим цю сім'ю викрав у вселенського братства один честолобний ум (Фотій. - М.К.); і ми сприйняли ідею (християнства. - М.К.) у досить спотвореному людською пристрастю вигляді”* [22, т.1, 331]. Не менш різко критикує П.Я. Чаадаєв і протестантизм.

П.Я. Чаадаєв глибоко відчуває ходу історії, *“її священний потік, її містичну сферу. У теургічному сприйнятті і розумінні історії - вся своєрідність і особливість Чаадаєва”* [4. т.1, 164], - підкреслює В.В. Зеньковський. Філософія П.Я. Чаадаєва - це спроба християноцентричного розуміння історії. На його думку, історія невмолимо рухається до Царства Божого на Землі, бо вона є результатом діяння Божого Промислу, тієї втаємниченої, не зрозумілої багатьом сили, що спрямовує хід історії. Сам же П.Я. Чаадаєв переконаний, що йому відкрилася таїна Божого Промислу в історичному діянні. Саме через призму цього переконання можна зрозуміти як вчинки П.Я. Чаадаєва, так і його філософську позицію. Досі Божий Промисел виявлявся у діяннях європейських народів і обминав Росію. З боєм автор пише: *“те, що здавна становить саму суть суспільства і життя, для нас ще лише теорія і споглядання”* [22, т.1, 323]. Це сталося тому, *“що ми ніколи не йшли разом з іншими народами, ми не належимо до жодного з відомих сімейств людського роду, ні до Заходу, ні до Сходу, і не маємо традицій ні того, ні другого. Ми стоїмо ніби поза часом, всесвітнє виховання людського роду на нас не поширилося”* [22, т.1, 323]. Не відзначаючи істинних причин віддаленості руських від загальноцивілізаційного процесу, П.Я. Чаадаєв інтуїтивно відчуває фальш і дискомфорт їх реального історичного буття. *“Ні у кого немає визначеної сфери діяльності, немає добрих звичок, ні для чого немає правил, немає навіть і домашнього вогнища, нічого такого, що прив'язує, що пробуджує ваші симпатії, вашу любов; нічого стійкого, нічого постійного; все тече, все зникає, не залишаючи слідів ні поза, ні в нас. У домах наших ми неначе призначені на постій; у сім'ях ми маємо вигляд чужоземців; у містах ми схожі на кочівників, ми гірше кочівників, котрі пасуть табуну у наших степах, адже вони більше прихильні до своїх пустель, аніж ми до наших міст”* [22, т.1, 323-324].

Чинниками, що формують тип “кочівника”, є ті самі перманентно діючі: колонізація, розселення, залучення нових земель та іногородців до лона руської народності (П.Я. Чаадаєв називає їх “географічним фактором”). Саме ці чинники призводять до того, що руські не мають власної історії. *“Ця захоплююча епоха в історії народів, це їх юність; це час, коли найбільше розвиваються їх здібності і пам'ять про який є радістю і повчанням їх зрілого віку. Ми, навпаки, не мали нічого подібного. Спочатку дике варварство, потім грубе невігластво, далі люте і принизливе чужоземне володарювання, дух якого національна влада пізніше успадкувала, - така сумна історія нашої юності... Осягніть поглядом усі прожиті віки, увесь зайнятий нами простір і Ви не знайдете жодної привабливої згадки, жодного поважного пам'ятника, котрий би владно промовляв про минуле і малював його живо і картинно. Ми живемо в одному теперішньому, у самих тісних межах без минулого і майбутнього, серед мертвого застою”* [22, т.1, 324-325]. Наведені слова засвідчують, що П.Я. Чаадаєв інтуїтивно відчував дійсні причини перебування Росії поза Божим Промислом: Росія розвивалася не як етнос, а через прилучення іногородців. Спочатку (Рюриковичі) - дике варварство, пізніше (заснування Володимиро-Суздальського князівства) - грубе невігластво, потім татаро-монгольське панування, дух якого перебрала Московія. Тобто розвиток держави через нашарування культур різних народів спричиняв постійну потребу самоідентифікації, що веде до втрати руськими історичної пам'яті. Якби П.Я. Чаадаєв

висловився чіткіше з цих питань, то царська кара була б напевно набагато суворішою.

Про джерела формування руської народності П.Я. Чаадаєв пише: *“Перші наші роки, проходячи у непорушній дикості, не залишили жодного сліду в нашому розумі і нема у нас нічого нам притаманного, на що могла б обіпертися наша думка”* [22, т.1, 325]. Тому цілком зрозуміло, що руські *“спогади не ідуть далі вчорашнього дня; ми немовби чужі самі собі... У нас зовсім немає внутрішнього розвитку, природного прогресу; попередні ідеї вимітаються новими, тому, що останні не впливають із перших, а з’являються у нас невідомо звідкіля”* [22, т.1, 326].

Що ж мають робити руські? Їм потрібно насамперед *“всіма способами оживити наші вірування і наші воістину християнські спонування, оскільки там все створено християнством. От що я мав на думці, говорячи, що ми повинні від початку повторити на собі все виховання людського роду”* [22, т.1, 334], - підкреслює П.Я. Чаадаєв.

Філософія П.Я. Чаадаєва пронизана релігійним світовідчуттям. Через призму істинного, не розділеного на конфесії християнства він розглядає не лише історію, а і майбутнє Росії. Боже Провидіння вже втілене на Заході (пізніше він дещо скептичніше поставиться до цієї тези), а Росія поки що живе самотньо. Проте на неї чекає велике майбутнє. Так думав П.Я. Чаадаєв за рік до виходу у світ скандальної публікації. У листі до О.І. Тургенєва він підкреслює: *“Росія, якщо тільки вона збагне своє покликання, повинна взяти на себе ініціативу проведення всіх великодушних думок, адже вона не має прихильностей, пристрастей, ідей і інтересів Європи... І чому би я не мав сказати і того, що Росія занадто могутня, щоб проводити національну політику; що її справа у світі є політика роду людського; що імператор Олександр прекрасно зрозумів це, і що це складає крапку слави його, що Провидіння створило нас занадто великими, щоб бути егоїстами, що воно поставило нас поза інтересами національностей і довірило нам інтереси людства; що всі наші думки у житті, науці, мистецтві повинні відштовхуватися від цього і до цього повертатись; що у цьому наше майбутнє, у цьому наш прогрес”* [22, т. 2, 96]. І як висновок: *“Таким буде логічний результат нашої довгої самотності; все велике приходило з пустелі”* [22, т.2, 99], - стверджує П.Я. Чаадаєв.

Щира сповідь П.Я. Чаадаєва є унікальною. Просякнута реакційним месіанізмом (*“Росія занадто велика, щоб проводити національну політику”,* але вона таки її проводила - була тюрмою народів; *“що її справа у світі є політика роду людського”,* тому *“прилучення”* іногородців, а точніше їх завоювання завжди (!) подавалося як ошчасливлення останніх, прилучення до вищої руської культури), вона висловлювала погляди передової частини руської інтелігенції.

І людину з такими уявленнями сам цар вважає божевільною?! Яких же думок і поглядів слід було дотримуватися у Росії, щоб її вважали нормальною? П.Я. Чаадаєв не правий тільки в одному, адже всі думки руських у науці, мистецтві, житті завжди відштовхувалися від месіанізму і до нього приходили. Але чи у цьому майбутнє Росії і її прогрес? Погляди П.Я. Чаадаєва носять чітко виражений соціал-імперський характер. Глибинними ворогами соціал-імперіалізму є особистість і нація через їх онтологічну вкоріненість у світ культури. Суспільство, у якому державницько-політичні зв’язки панують над особистісними, щонайменше насторожено ставиться до багатоголосся національних культур. Все специфічне, глибоко особистісне, національно самобутнє гальмується, а то і забороняється. Доля П.Я. Чаадаєва - найяскравіше цьому підтвердження.

Єдиною для “вільної” творчості залишається імперсько-месіанська ніша. Саме у ній розміщена більшість культурних здобутків Росії, що сягають світового рівня. Трагізм П.Я. Чаадаєва не лише зовнішній, а і глибинний. Розуміючи, відчуючи що у Російській імперії *“немає нічого індивідуального”* він одночасно обстоює те, що об’єктивно є гальмом специфічного, індивідуального, особистісного, а саме - соціал-імперський

месіанізм (“Провидіння створило нас занадто сильними, щоб бути егоїстами, що воно поставило нас поза інтересами національностей і довірило нам інтереси людства”). Через призму соціал-імперіалізму П.Я. Чаадаєв описує і майбутнє Росії. *“Справжня історія цього народу почнеться лише з того дня, коли він перейметься ідеєю, що йому довірена і яку він покликаний здійснити, і коли почне виконувати її з тим настійливим, хоча і прихованим інстинктом, котрий веде народи до їх предназначення. Ось момент, що його я всіма силами свого серця кличу для своєї вітчизни”* [22, т.1, 529].

Проте П.Я. Чаадаєв у цих покликах не оригінальний. “Справжня” історія руського народу, на думку його попередників, почалася давно. З неменшим запалом і пафосом “всіма силами” своїх сердець вони також кликали Божий Промисел для свого народу. Головна і принципова відмінність поглядів П.Я. Чаадаєва полягає у тому яким чином він пропонує це зробити. Саме через цю призму він оцінює діяння своїх попередників і сучасників. *“Чудова річ - любов до батьківщини, але є щось ще чудовіше - це любов до істини. Любов до батьківщини народжує героїв, любов до істини творить мудреців, благодійників людства. Любов до вітчизни розділяє народи, виховує національну ненависть і інколи одягає землю в траур; любов до істини поширює світло знання, створює духовні насолоди, наближає людей до Божества. Не через вітчизну, а через істину веде шлях на небо”* [22, т.1, 523-524], - пише П.Я. Чаадаєв. Метафізичне протиставлення: або любов до Батьківщини, або до істини - ось спосіб розв’язанням тієї внутрішньої трагічної колізії, яка завжди супроводжує роздуми П.Я. Чаадаєва. Любов до своїх національних коренів у багатонаціональній імперії, “тюрмі народів” формує не національну ненависть взагалі, а ненависть до завойовників. Підневільні, коли ярмо стає нестерпним, беруться і за зброю. Абстрактний гуманізм П.Я. Чаадаєва (невипадково він слова “батьківщина”, “вітчизна” пише з малої літери), перетворюється на соціал-імперський шовінізм. Не протиставлення “любові до Батьківщини” і “любові до пізнання”, а їх діалектичне поєднання - ось шлях до неба. Пригніченим, підневільним народам пізнати своє рабське положення в імперській державі і через любов до Батьківщини (покласти на оltар свободи найвище, найцінніше - життя) - ось дійсний шлях на небо. Як різниться абстрактний гуманізм П.Я. Чаадаєва зі вселенським гуманізмом Т.Г. Шевченка, котрий у поемі “Кавказ” пише: *“Борітеся - поборите, вам бог помагає”*. Заради істини слід сказати, що в уривках окремих думок П.Я. Чаадаєва знаходимо і такі: *“Горе народові, котрого рабство не змогло принизити, - він створений бути рабом”* [22, т.1, 469].

П.Я. Чаадаєв любить свою Батьківщину соціал-імперською любов’ю. Він зауважує: *“я думаю, що час сліпої закоханості пройшов, що тепер ми передусім зобов’язані вітчизні істиною... Мені чужий, визнаю, цей блаженний патріотизм, цей патріотизм ліні”* [22, т.1, 533]. З якої ж вершини інтелектуальної потуги любить свою Батьківщину П.Я. Чаадаєв? Він пише: *“я думаю, що велика перевага - мати можливість споглядати і судити світ з усієї висоти думки, вільної від неприборканих пристрастей, і жалюгідних користей, котрі в інших місцях баламутять погляд людини і викривляють його судження”* [22, т.1, 534]. Не викривляє погляди лише соціал-імперська месіанська висота. Навіть стосовно слов’янофілів він зауважує: *“це відступництво наших найпередовіших умів від усього, чому ми зобов’язані нашою славою, нашою величчю”* [22, т.1, 531]. А зобов’язані руські величчю Петровим перетворенням і додамо - його месіанським планам створення Великої світової Русі з центром у Константинополі. Відмінність поглядів П.Я. Чаадаєва від слов’янофілів - у різному розумінні величчя Росії. Містичне відчуття історичного буття, притаманне П.Я. Чаадаєву, висвічує всю ілюзорність, безперспективність, неістинність шляху, яким іде імперська Росія. І його дух настирливо, натхненно шукає нових шляхів. Внутрішній трагізм його духу полягає у тому, що він не спроможний вийти за межі шляху, вказаного своїми попередниками, шляху - месіанського.

У листі до Ю.Ф. Самаріна від 15 листопада 1846 р. П.Я. Чаадаєв пише: *“Я любив свою країну по-своєму (як любив її Петро І. - М.К.), ось і все, і набути репутації ненависника Росії було мені тяжче, аніж я можу вам висловити! Досить жертв. Тепер, коли моє завдання виконане, коли я сказав майже все, що мав сказати, ніщо не перешкоджає мені більше віддатися тому вродженому почуттю любові до вітчизни, котре я дуже довго стримував у своїх грудях. Річ у тім, що я, як і багато моїх попередників, більших мене, думав, що Росія, стоячи обличчям до обличчя з величезною цивілізацією, не могла мати іншої справи, як старатися засвоїти собі цю цивілізацію всіма можливими засобами... Може бути, це була помилка, але, погодьтеся, помилка дуже природна. Як би то не було, нові праці, нові пошуки ознайомили нас з безліччю речей, що лишалися досіх пір невідомими, і тепер вже цілком очевидно, що ми занадто мало схожі на інший світ, щоб успішно рухатися з ним одним шляхом. Тому, якщо ми дійсно збилися з свого природного шляху, нам насамперед за все потрібно знайти його, - це безсумнівно”* [22, т. 2, 196-197]. А якщо знайдемо? що робити? Це вкаже час - ось відповідь П.Я. Чаадаєва. *“А поки що, - пише П.Я.Чаадаєв, - будемо всі без винятку працювати одностайно і сумлінно у пошуках його, кожний за своїм розумінням. Для цього нікому з нас не потрібно зрікатися своїх поглядів”* [22, т. 2, 197].

Пошуки шляхів майбутнього розвитку Росії - ця перманентна проблема руського духу - є не лише нагальною, а і ключовою для філософії П.Я. Чаадаєва. Вони, як бачимо, не виходять за межі релігійної ідеології. Але на відміну від державницької ідеології побудови Великої Русі, заснованої на православ'ї, П.Я. Чаадаєв пропонує ідеологію створення не менш Великої, світової Русі, проте вибудованої на цілісному, не розділеному на конфесії, християнстві. У цьому полягає історична новизна його філософсько-політичних поглядів і головна причина несприйняття їх суспільством. Мислити майбутнє Росії поза православ'ям видається блюзнірством для руської самосвідомості навіть сьогодні.

З П.Я. Чаадаєва філософська і соціально-політична думка поділяється на два протилежні напрями - слов'янофілів і західників, котрі займають важливе місце в становленні руської національної філософії [див. 20, 697]. Слід підкреслити, що назва “слов'янофіли” випадкова і не фіксує найсуттєвіше у поглядах представників цього напрямку. Тому основоположник слов'янофілства І.В. Киреевський відгороджувався від цієї назви і називав свій філософський напрям “православно-словенським” або “Слов'яно-Християнським”. Найточніше назвати його “православно-руським” адже точкою, що поєднує усіх мислителів цього напрямку є сполучення Православ'я і Росії [див. 4, т.1, 215].

Слов'янофілство як ідейно-філософська течія руської думки виникає у відповідь на політичну реакцію часів Миколи І. Активне несприйняття поліцейського характеру держави передовою частиною руського суспільства стимулювало теоретичний пошук шляхів розвитку країни в якій би панувала соціальна гармонія. Ці пошуки приводять до думки, що причиною всіх бід є насильницький розрив реформами Петра І органічного для Росії патріархального укладу життя. Саме у їх результаті були порушені основи життя суспільства, загублені основи руської національної самобутності і виникали гіпертрофовані форми державності, а саме - деспотизм, поліцейський нагляд тощо.

Росія це не тільки не Захід, вона антипод Заходу, у неї свій особливий шлях розвитку, особливий тип цивілізації. Глибока віра у особливий шлях Росії, специфічні психологічні особливості народу, високий моральнісний потенціал православ'я закономірно привела слов'янофілів до старої думки про особливу місію руських у світовій цивілізації. На думку ранніх слов'янофілів (зокрема К.С. Аксакова), існують два шляхи розвитку людства. Перший - шлях вільного переконання, совісті, миру, внутрішньої правди, той, що його відкрив і заповідав Божественний Учитель. Другий - шлях зовнішньої правди, примусового закону, державності. Першим шляхом іде Росія,

другим - Захід.

Особливий тип руської цивілізації слов'янофіли виводили з історії зародження і принципів існування державності у допетровську епоху. Західні народи вимушені були створювати державність сами з себе, змагаючись з іноземцями, що намагалися їх завоювати. Слов'яни, зосереджені на внутрішніх духовних потребах, чужу владу визнали. Тому суспільство і держава зберегли свою автономність один щодо одного. Добровільна і свідомо відмова від державних амбіцій породила і особливий тип світосприйняття у руського народу, особливий тип національної психології, оскільки відсторонившись від управлінських і адміністративних функцій, народ зумів зберегти віру у життя.

У першій чверті XIX ст., особливо після переможної війни 1812-1818 р.р., з новою силою звучить ідея “ руської самобутності”, що отримала нові обриси. На відміну від XVIII ст., коли головним мотивом цієї ідеї було повернення до старовинного руського життя, у XIX ст. “самобутність” розуміється як потреба розкрити сутність “русських витоків”, що досі були приховані у глибинах народного духу.

Ці ідеї запалюють серця юнаків, які в 1823 р. у Москві організовують гурток під назвою “Товаристволюбомудрів”. До нього входили князь **В.Ф. Одоєвський (голова), Д.В. Веневітинов (секретар), І.В. Киреевський, С.П. Шевєрьов, М.П. Погодін**. У гуртку панував дух німецької філософії Е. Канта, Ф.В. Шеллінга. В.Ф. Одоєвському було 20 років, Д.В. Веневітинову - 18, І.В. Киреевському - 17. Талановитий Д.В. Веневітинов помер 22-річним (а саме він був душею гуртка), а В.Ф. Одоєвський і особливо І.В. Киреевський стали відомими руськими філософами; С.П. Шевєрьов і М.П. Погодін - професорами Московського університету. Саме з них, не беручи до уваги П.Я. Чаадаєва, і починається роз-виток власне руської національної філософії як самостійного духовного явища, що виокремлюється з інших форм духовності. Ще Д.В. Веневітинов настійливо висловлював думку про необхідність побудови самостійної російської філософії. Для цього він навіть пропонує на певний час розірвати відносини з Заходом, твердо вірячи, що Росія відшукає підвалини своєї самобутності і моральнісної свободи у філософії. Цього досягли його однодумці.

Володимир Федорович Одоєвський (1803-1869), князь, у 13 років поступив в Університетський пансіон у Москві. Тут він уперше знайомиться з філософією. До переїзду в Петербург (1825 р.), В.Ф. Одоєвський перебуває під впливом філософії Ф.В. Шеллінга. Тому всі його спроби вибудувати певні концепції з естетики, етики, гносеології базуються на основах трансценденталізму. У середині 30-х років він захоплюється містичною літературою, у якій розглядаються соціальні проблеми. Його цікавлять, передусім, поблеми антропології та історіософії. Шеллінгіанство залишається при цьому методологічною основою його поглядів. У людині, на думку В.Ф. Одоєвського, поєднані три стихії - віруюча, пізнаюча і естетична, а тому в основу філософствування повинні бути покладені не лише наука, а і релігія та мистецтво. У цілісності їх поєднання полягає зміст культури, а розвиток цієї цілісності утворює сенс історії. Людина за своєю природою гріхозна. Але у душі людини як частини Бога немає зла. Воно з'являється лише тому, що людина черпає з природи знаряддя для свого життя. Людина тільки тоді стає людиною, коли йде наперекір природі. Роздумуючи над співвідношенням духовного і тілесного В.Ф. Одоєвський висловлює геніальну думку про те, що деякі хвороби людини є насамперед хворобами духу. Духовність мислиться ним у цілісності всіх складових людини. Саме В.Ф. Одоєвський першим у руській філософії висловлює думку про “духовну цілісність” у людині як ідеал її саморозвитку.

Через призму ідеї “цілісності” людської духовності він говорить і про розвиток історії, зокрема прогнозує загибель Західної культури. Головною причиною занепаду культури Заходу є її раціоналізація, що призводить до порушення рівноваги людських сутнісних сил: одні - розвиваються, інші - занепадають. Занепадають

мистецтво, релігія тощо. Спасіння Європи можливе лише коли на сцену історії виступить новий народ. Таким народом, на думку В.Ф. Одоєвського, є руський народ, який увіллє у дряхліючу Європу свіжі, сильні соки слов'янського Сходу. Руські мають спасти не лише тіло, а і душу, адже йдеться про внутрішню перебудову самих основ культури Заходу. Такими основами має стати триєдиність віри, науки і мистецтва, котра внутрішньо, онтологічно притаманна руському духу. Саме тому дев'ятнадцяте століття належить Росії.

В.Ф. Одоєвський енциклопедист як щодо знань, так і щодо широти наукових інтересів, у тому числі й філософських. Але найоригінальними є його міркування про людину. Стрижнем цих роздумів є ідея естетичного начала у людині. Наука, мораль - все це важливо, але остання таїна об'єктивного світу і людини захована у естетичному началі. Лише через торжество естетичного начала запанує у людині внутрішня гармонія і цілісність. Дві центральні ідеї є панівними у творчості В.Ф. Одоєвського - гуманізм і естетизм, поєднані через естетичну сферу. Це і є "естетичний гуманізм" з певним відтінком містичного натуралізму, який надавав ідеології того часу секулярний характер, як правильно характеризує філософію В.Ф. Одоєвського В.В. Зеньковський.

Засновниками слов'янофільства були О.С. Хом'яков та І.В. Киреевський. До "старших" слов'янофілів, крім них, належать також Ю.Ф. Самарін, К.С. Аксаков. Хоч всі вони перебували у тісному духовному спілкуванні і впливали один на одного, проте залишалися самотніми яскравими особистостями.

Олексій Степанович Хом'яков (1804-1860) народився у сім'ї дворян-землевласників. Його мати була уроджена Киреевська. Саме їй завдячує син своїй відданості православній церкві й вірі у особливість руського народу. Освіту отримав у Московському університеті, закінчивши у 1822 р. фізико-математичне відділення. Служив у війську. Після відставки зайнявся сільським господарством. Був у Німеччині де зустрічався з Ф.В. Шеллінгом, який не справив на нього сильного враження. Був різносторонньою талановитою людиною. Винайшов паровий двигун і на виставці у Лондоні отримав патент. Автор великої книги з історії філософії "Записки про всесвітню історію". Визнаний лідер слов'янофілів, знайомий з філософією Г.В. Гегеля.

Слов'янофільство виникає на основі критичного переосмислення німецького ідеалізму. О.С. Хом'яков чітко усвідомлює основну суперечність філософії Г.В. Гегеля, а саме: ототожнення реального життя (буття) людини з поняттям життя. Саме звідси, на думку О.С. Хом'якова, випливає притаманне гегелівській філософії усичення віри, перетворення її у раціоналізоване буття віри, що призводить до розвитку філософії поза межами дійсної віри, дійсного, реального вірування, за згубним для людства шляхом.

На відміну від німецького ідеалізму О.С. Хом'яков проголошує загальну, соборну, церковну теорію пізнання. Критикуючи Г.В. Гегеля він відзначає, що дух, який "сам себе конструює" безсилий. Тільки розум і воля, що перебувають у моральному єднанні, є основою всього існуючого. Із всесвітніх законів волящого розуму або розуміючої волі найпершим є душі закон любові. Істина, недоступна для окремого розуму, стає доступною тільки сукупності розумів, пов'язаних любов'ю. Саме ця риса, на думку О.С. Хом'якова, різко виокремлює вчення православної Церкви від інших.

Думка О.С. Хом'якова про віру як істинне джерело будь-якого знання не має нічого спільного з західними вченнями про віру, про інтелектуальну інтуїцію тощо. О.С. Хом'яков вбачає у вірі основу всілякого філософствування. У ній синтезуються всі елементи духовності людини, у тому числі й чисто раціональні. Повне розуміння - це перетворення волящого розуму у факт нашого власного життя. Волящий вільний розум є центром світогляду. Для О.С. Хом'якова сутність філософствування полягає не в обґрунтуванні абстрактної істини, а у розкритті істини як шляху життя. Він підкреслює, що наша філософія повинна розвинути з нашого життя, впливати з буденних питань, з панівних інтересів нашого народного і приватного побуту. Виходячи із свого вчення про волящий розум О.С. Хом'яков дає тлумачення православної Церкви,

православної теології, доводячи їх переваги перед католицизмом. Церква не доктрина, не система, не Організація, а живий організм істини і любові, або точніше істина і любов як цілісний організм. Якщо я підкоряюсь церкві, значить я не вірую. Церква не є авторитетом, як не є авторитетом Бог, Христос, адже авторитет це щось зовнішнє для людини, а не його внутрішнє єство. Церква не авторитет, а істина і одночасно Життя християнина, його внутрішнє Життя. Християнство є не що інше, як свобода у Христі. Тому Церква не повинна вимагати примусового послугу, адже такий є смертю релігійного духу. У цьому, на думку О.С. Хомякова, принципова відмінність між католицизмом, протестантизмом, які допускають примус авторитету, і православною церквою. Латинство стоїть на зовнішньому авторитеті, а протестантизм - на розсудковій свободі.

Отже, основна особливість філософської творчості О.С. Хом'якова полягає в тому, що він виходить з церковної свідомості, адже у Церкві він вбачає повноту життя і те світло, що осяває все тварне буття. Якщо для П.Я. Чаадаєва Церква є сила, яка діє в історії, будуючи Царство Боже на Землі, то для О.С. Хом'якова першореальність Церкви полягає у факті духовного життя, духовної свободи вірування. Навіть на землі Церква живе не земним людським життям, а життям божественним, живе не за законами рабства, а під законом свободи. Якщо свобода вірування не знає над собою жодного авторитету, то єдиним виправданням цієї свободи є вільне єднання з Церквою, свобода в єднанні з Христом. Поза таким єднанням з Церквою окрема людина зовсім інша, аніж вона є в Церкві. Кожна людина знаходить у такому єднанні з Церквою самого себе, проте не в безсиллі своєї самотності, а в силі духовного єднання з братами і сестрами з Спасителем. Вона знаходить себе у своїй досконалості, знаходить те, що є досконалим в ній самій.

Історико-філософські пошуки О.С. Хом'якова являють собою органічне поєднання вчення про єдиний дух, про Церкву, про соборну теорію пізнання. Він пише, що в історії людської культури діють дві протилежні духовні сили - іранство (з його релігією свободи і вільного духу) і кушитство (з релігією необхідності й підкорення земному началу). Якщо кушитство найповніше зреалізувалося на католицькому Заході, то іранство - на православному Сході, звідки і бере свої витoki Російська православна Церква. Саме остання і є вільним проявом релігійного духу, свободою в Христі.

Іван Васильович Кирєєвський (1806-1856) народився у старовинній дворянській високоосвіченій сім'ї. Його батько стояв близько до масонів. Про це засвідчує той факт, що хрещеним батьком Івана був видатний масонівський діяч І.В. Лопухін. Виховання отримав під керівництвом матері (батько рано помер), яка була родичкою поета романтика В.А. Жуковського. У 10-річному віці читає в оригіналі французьку класичну літературу, у 12-річному - вільно володіє німецькою. Винахідник (має патенти) сільсько-господарської машини-сівалки, гомеопат, філолог, історик, поет, публіцист, філософ. Помирає у 50-річному віці від холери.

Із філософією знайомиться через свого вітчима А.А. Єлагіна, який переклав російською мову твори Ф.В. Шеллінга. У 1830 р., перебуваючи у Берліні, знайомиться з Г.В. Гегелем, Ф.В. Шеллінгом. Повернувшись у Росію починає видавати журнал "Європеець", котрий після виходу другого номеру було заборонено. У 1845 р. стає одним із редакторів "Московитянина", але незабаром відмовляється від цієї посади. У 1852 р. через опублікування його статті "Про характер просвіти Європи і про її відношення до просвіти Росії" закривають журнал слов'янофілів "Московский збірник", а самого автора віддають під гласний нагляд поліції.

Як патріот Росії він вважав, що слідом за Англією і Німеччиною наступить черга Росії, яка опанує всіма сторонами європейської культури і стане духовним лідером, вождем Європи. Хоча Росія і мусить досягти рівня Європи, культура останньої збентежила його вузьким раціоналізмом, роздвоєністю між "вірою розумом" і "вірою серцем". Тому його філософським кредо стало: *"зібрати в одну неподільну цілісність усі свої окремі сили, що у звичайному становищі людини перебувають у стані*

розрізненості й суперечливості; щоб вона не визнавала свою абстрактну логічну здатність за єдиний орган розуміння істини..., але щоб постійно шукала у глибині душі той внутрішній корінь розуміння, де всі окремі сили зливаються в одне живе і цільне бачення розуму” [цит. по 12, 32-33]. **Юрій Федорович Самарін** (1819-1876)

походив з родовитої дворянської сім'ї. У своїх працях підкреслював, що общинне начало є основою всієї руської історії. У національний побут слов'ян християнство внесло свідомість і свободу. Це призвело до того, що слов'янська община, розчинившись, увібрала в себе зачатки духовного спілкування і стала немовби світською, історичною стороною церкви. Звідси випливає, що завдання внутрішньої історії руського народу полягає у просвітленні народного общинного начала общинним церковним. Зовнішня історія впливає із внутрішньої. Її завдання - спасти політичну незалежність того ж начала не лише для Росії, але і для всього слов'янського племені створенням міцної державної форми, що не вичерпує общинного начала, але і не суперечить йому.

Слов'янофілство було першою власне руською національною секуляризованою філософією, що була піднята на рівень свідомо обраної ідеології - ідеології розбудови власної держави і всього світу. *“Вони обґрунтовували місію Росії, відмінну від місії народів Заходу”* [2, 25], - підкреслював М.О. Бердяєв. Свідомо взявши за основу містичне пізнання православної церкви, слов'янофіли принципово не могли оформити свої думки у цілісну теоретичну систему. Але це не завадило їхньому впливові на духовне життя Росії. Зосередивши увагу на виявленні православного християнства як особливого типу культури, як особливого роду релігійного, принципово відмінного від католицького і протестанського життя, слов'янофілство відіграло важливу роль в історії руської національної самосвідомості, передусім, як самосвідомості православної. На думку слов'янофілів Росія, розвиваючи свої аутентичні основи, дасть світу нову культуру, новий стан суспільства, що визначатиметься цінностями Православ'я і психологічними якостями руського національного характеру. Спочатку Росія збере під прапором двоголового орла усіх слов'ян - братів по крові і вірі і за допомогою панславізму створить духовну протизагу Заходу. Проте вона не кине на призволяще європейські народи, які не винні у тому, що іноземці силою змусили їх вибрати інший шлях розвитку, а саме: державності, юридичного закону, а не закону моралі й совісті.

Християнсько-слов'янська цивілізація, заснована на таких духовних атрибутах православної церкви, як любов і братство, стане прикладом для інших. Європейські народи, глибоко усвідомивши переваги моральнісних цінностей руської культури, добровільно увійдуть у її лоно. Так Росія мирним шляхом зможе реалізувати свій месіанський потенціал, своє історичне призначення.

Соціально-політична утопія слов'янофілів на практиці виглядала зовсім по-іншому. Жорстку, але справедливую оцінку дав їй К. Маркс у статті *“Merx Versus Russia”*: *“Московська політика - незмінна. Московські способи, тактика мінялися і мінятимуться, але провідна зірка московської політики - підбити світ і панувати в ньому - є і буде незмінною. Московський панславізм - це лише одна з форм московського загарбництва. Метою московського панславізму є не свобода та незалежність слов'янських народів, а знищення всього того, що створила Європа за тисячі років своєї культурної праці. Московський ведмідь загарбуватиме доти, доки знає, що європейські звірі не здатні вчинити опір. Московщина покладається не так на свою власну силу, як на боягузтво європейців. Вона залякує Європу і ставить якомога більші вимоги, щоб мати потім чим поступитися і тим показати свою поступливість, миролюбність”* [цит. по 23, 252-253]. Цей вислів К. Маркса, як і багато інших протимосковських творів, ніколи не публікувався в радянській літературі і зрозуміло чому.

Духовний вплив класичного слов'янофілства був недовгим. Лібералізація суспільного життя за часів Олександра II і буржуазні реформи значно зменшили привабливість слов'янофілських

ідей. Проте у 70-х роках XIX ст. у творчості М.Я. Данилевського і К.М. Леонтьєва слов'янофілство знаходить своїх нових послідовників.

Микола Якович Данилевський (1822-1885) не мав спеціальної гуманітарної освіти, що давало підставу деяким філософам для виправдання і пояснення реакційності його філософських поглядів. Мовляв, що візьмеш з неосвіченої людини. У книзі "Росія і Європа", опублікованій у 1871 р. М.Я. Данилевський пише, що світовий історичний процес являє собою поступовий розвиток і зміну замкнутих культурно-історичних типів або самобутніх цивілізацій. Він виділяє такі цивілізації: 1) єгипетську; 2) китайську; 3) асирійсько-вавілонсько-фінікійську; 4) халдейську, або древнесемітську; 5) індійську; 6) іранську; 7) єврейську; 8) грецьку; 9) римську; 10) новосемітську; 11) романо-германську або європейську; 12) мексиканську; 13) перуанську; 14) русько-слов'янську. Остання визнавалася найвищим, чотириосновним типом, а Росія - найповнішим її втіленням. Остаточне становлення русько-слов'янського типу цивілізації наступить у результаті грандіозної, армагеддонічної війни між Росією і Європою, яка покладе край цьому протистоянню і сприятиме асиміляції Росією усіх інших недостатньо розвинутих народів. Своє вчення М.Я. Данилевський називав "ною природною системою народів". Як бачимо, у цій системі немає місця духовній місії Росії і її моральнісному прикладу. Росії відводиться роль завойовника, що силою зброї пануватиме над світом.

Ревним послідовником і учнем М.Я. Данилевського був **Костянтин Миколайович Леонтьєв** (1831-1891). Він не належав до слов'янофілів, але йому судилося бути виразником ідей звироднілого слов'янофілства. У книзі "Візантизм і Слов'янство" він рішуче виступив на захист візантійства як сили і основи величі Росії. Все живе пов'язане у Росії з родовою Монархією, освяченою Православ'ям, котрого руські є природними спадкоємцями і представниками у Всесвіті. Візантизм - це особливого роду культура. *По-перше*, візантизм - це самодержавство; *по-друге* - це Християнство, відмінне від Західного; *по-третє* - це своє-рідна моральнісність, характерною ознакою якої є розчарування у всьому земному. *По-четверте*, візантизм відкидає надію на всезагальне благодіяння народів і виступає антитезою земної свободи, рівності, братства. Якщо руські, навіть у таємних помислах, зраджуть візантизму, то цим вони погублять Росію, адже тайні думки рано чи пізно, знайдуть собі нагоду, щоб реалізуватися. Жодне повстання (ані польське, ані пугачовщина) не нашкодить Росії наскільки, настільки зможе їй нашкодити мирна, законна демократична конституція.

Росія - це не держава, а цілий світ особливого життя, яке ще не знайшло відповідного державницького устрою. Тому не вигнання з Європи лише турок і не емансипація лише слов'ян і навіть не створення будь-що тільки зі слов'ян племінної конфедерації. Місія Росії значно величніша: звільнити всіх слов'ян, підкорити їх, створити нову імперію і нову культуру, засновану на суворій нерівності народів.

Необхідний лише новий центр, нова культурна столиця. Таким повинен стати Константинополь. Саме його взяття буде поворотним пунктом для руських, для створення ними нового культурно-державницького устрою. К.М. Леонтьєв переконаний, що слов'ян руські "звільнять". Це необхідно і самі обставини змусять руських це зробити. Жодні коаліції не утримають Росію від цього, адже долі історичні повинні складатись всупереч людській уяві. І що скоріше руські розв'яжуться з цією необхідною їм, Бог дасть, останньою емансипаційною справою, то скоріше можна буде приступити до дії, котра дасть організацію суспільства, яку К.М. Леонтьєв називає хронічним деспотизмом. У цій організації церква не підпорядкована державі. Це цілком зрозуміло, адже Велика Русь не може бути побудована на принципах реалізації лише християнських заповідей, оскільки у її лоні перебувають багато іногородців (мусульман, іудеїв тощо).

Держава - це зміцнююче начало, котре К.М. Леонтьєв розглядає через призму естетизму, естетичної форми. На його думку, "форма є деспотизм внутрішньої ідеї,

котрий не дає матерії розбігтися” [8, 452]. Так і держава забезпечує розвиток усіх народів, що входять у лоно руської державності. Але сила самої держави залежить від духовного та ідеологічного здоров'я її населення. Щоб досягти цього є певні завади. Росія стала занадто дряхлою. Щоб вона помолоділа, потрібен цілий період зовнішніх воєн і кровопролитів. Слов'янські народи, на думку К.М. Леонтьєва, обуржуазнені. Місія Росії полягає в тому, щоб, звільнивши від інших, поневільнити їх, створити нову імперію і нову культуру, засновану на суворому насильстві.

Візантійство створило Росію і в цьому її сила. Саме Візантійство скріплює руських і українців. *”Що, як не православ'я, скріпило нас із малоросами? Решта все в малоросів, у переказах, у вихованні історичному, було зовсім інше, на Московію мало схоже”* [8, 35], - підкреслює К.М. Леонтьєв. Цією думкою він, поза власним бажанням, вносить у суспільну свідомість руських ідею про повну окремішність великоросів від інших слов'янських народностей. Наприкінці свого життя К.М. Леонтьєв, під впливом В.С. Соловйова, ставить під сумнів свої ортодоксальні погляди. Відчуття апокаліптичної катастрофи, до якої невблаганно йде Росія, змусило його поставити риторичне на той час питання: чи не дано долею руському народові породити Антихриста? Історія через три десятиліття ствердно відповість на це запитання.

Важливу роль у духовному житті Росії відігравала соціально-політична течія, під назвою “західники”. Їй притаманні дві риси.

По-перше, бажання відкритого прилучення до західної секуляризованої культури і бажання прагнення розвитку Росії разом із західною цивілізацією.

По-друге, соціальний політичний радикалізм, що своєрідно відтворює теургічні мотиви власної відповідальності за хід історії і формує відповідний пошук шляхів активного втручання у цей хід з метою його вдосконалення. Утопія створення земного раю притягує до себе “західників”. Вони пропонують інші шляхи розвитку Росії, аніж пропонували слов'янофіли. До західників належали **М. В. Станкевич (1813-1840), В. Г. Белінський (1811-1848), О. І. Герцен (1812-1870), М. О. Бакунін (1814 - 1875), М. Г. Чернишевський (1828 - 1889)** та інші мислителі. Західництво як соціально-політична течія бере свої витoki з діяльності двох наукових гуртків.

Першим, організованим у 1831 р., керував М.В. Станкевич. У гурток входили В.Г. Белінський, К.С. Аксаков, М.Ю. Лермонтов, В.П. Боткін, Т.М. Грановський, М.М. Катков, К.Д. Кавелін, М.О. Бакунін (з 1835 р.). Члени гуртка займалися поезією, музикою, філософією. Другий гурток очолював О.І. Герцен.

В.Г. Белінський - видатний руський публіцист, кумир тодішньої молоді, у 1836 р. після знайомства з М.О. Бакунінін духовно зближується з ним, а пізніше стає прихильником соціалістичних ідей. Мрія про створення земного раю глибоко западає в душу Віссаріона. Він навіть заявляє, що заради щастя окремих людей, готовий знищити всіх інших. Така собі маратовська любов до людства. Він нестямно воював зі слов'янофілами, захищаючи реформи Петра І. Росії *“потрібні не проповіді (дово-лі вона слухала їх !), не молитви (доволі вона торочила їх !), а пробудження в народі почуття людської гідності, скільки віків загубленого в багні і гної, - права і закони, зібрані не з урахуванням церкви, а зі здоровим глуздом і справедливістю, і суворе по можливості їх виконання”* [1, 213], - підкреслював він.

О.І. Герцен критично переосмислив філософію Г.В. Гегеля, відкидає його ідеалістичні погляди і займає матеріалістичні позиції. Основна його філософська праця - “Листи про вивчення природи”, де він з матеріалістичних позицій розглядає виникнення людини. Матерія перебуває у вічному русі. Вінцем її розвитку є людина. Свідомість є вторинною щодо матерії. Основним джерелом пізнання є досвід. О.І. Герцен також активно займається політичною діяльністю. Емігрувавши з Росії, починає видавати журнал “Колокол”, у якому друкує статті з критикою царизму, вимагає звільнення селян з кріпацтва разом із наділом землі, вимагає свободи слова тощо.

М.О. Бакунін - російський політичний діяч, анархіст. Переломною у творчості М.О. Бакуніна стала його стаття “Реакція в Німеччині”, у якій він рішуче оспівує філософію руйнації. Вічний Дух тільки тому руйнує, що руйнація є невичерпним джерелом творення всякого життя. Радість руйнації є одночасно і радістю творення нового. Через призму “філософії заперечення” він заявляє, що людство нині перебуває напередодні всесвітньо-історичного перевороту, котрий буде носити не політичний, а принциповий, релігійний характер. Йдеться про нову релігію, релігію демократії, адже не в окремій людині, а лише у спілкуванні людей присутній Бог. Пошуками Бога в людях, в їх свободі і, особливо в революції, проияні не лише думки, а і практичні дії М.О. Бакуніна. Містичний революціонізм пронизує його суспільно-політичну діяльність.

Властителем дум руської радикальної інтелігенції 60-80-х років XIX ст. був видатний руський публіцист М.Г. Чернишевський. Центральною фігурою руської соціальної думки 60-х років, ідейним вождем, майже святом називає його М.О. Бердяєв. М.Г. Чернишевський вважав можливим безпосередній перехід Росії до соціалізму, минуючи капіталістичну стадію розвитку, через селянську общину. Розчарувавшись у реформах Олександра II, він стає переконаним прихильником революції. Царизм жорстоко розправився з М.Г. Чернишевським, заслани його на 20 років на каторгу. Основна філософська праця М.Г. Чернишевського “Антропологічний принцип в філософії” засвідчує його матеріалістичні погляди. Сильною стороною позиції М.Г. Чернишевського був його реалізм, а саме: бажання виходити у своїх міркуваннях із дійсного стану речей. М.Г. Чернишевський більше суспільно-політичний діяч, ніж філософ. Проте саме з М.Г. Чернишевського активно проникає у руську сві-домість матеріалістична філософія.

Західництво було здебільшою атеїзованим. Але проникнення у суспільну свідомість руського народу матеріалістичних тенденцій слід шукати не у впливі західної культури, а у внутрішньому розвитку самої руської свідомості. Західництво у Росії залишається східним, московитським.

У другій половині XIX ст. в Росії формується солідна філософська матеріалістична традиція. Її носіями стали різночинці. Вони відходять від руської православної церкви, але зберігають потяг до пошуків добра, соціальної справедливості. Саме у цей час формується серед привілейованих прошарків суспільства ідея про необхідність віддати борг народу за його багатовікові страждання. Формується філософія народництва. Її виразниками стали *П.Л. Лавров, П.М. Ткачов, М.К. Михайловський*. У руських революціонерів-атеїстів формується фанатична жага зреалізувати Град Божий на землі без бога, на основі наукового світогляду. Це, врешті-решт, як підкреслював С.М. Булгаков веде до заміни ідеї Боголюдини ідеєю людинобожжя. Людина піднімається на рівень Бога.

Ідея Великої Русі, як уже підкреслювалося, проникає у руську свідомість, як протиположна Святої Русі заплідненій Візантією. Проте остання ніколи не зникала з руської самосвідомості, а знову і знову проявлялася у різних філософських напрямках. Досить своєрідно ідея Святої Русі поєднується з ідеєю Великої Русі у філософії руського космізму. Головна проблема, що чітко проглядається за такого поєднання, полягає у відповіді на сакраментальне для руської свідомості питання: на якій основі можливе творіння, формування Великої Русі - на основі Православ'я чи не розділеного на конфесії Християнства? Зокрема, близькі до духу М.Ф. Федоров і В.С. Соловйов, дають принципово різні тлумачення.

Взагалі у самому руському космізмі умовно можна виділити три течії: поетично-художню, природничо-наукову, релігійно-філософську. Поширеними і відомими були дві останні. У природничо-науковій формі ідеї космізму розвивалися В.І. Вернадським, К.Е. Цюлковським, М.Г. Холодним, В.В. Докучаєвим, Д.М. Анучкіним, М.О. Умовим та ін. У працях названих учених усвідомлюється необхідність розроблення нової картини

світу. Нині, підкреслювали вони, існує дві точки зору на світ. Для першої світ є космос, для другої - світ є історія. Якщо світ є космос, то у ньому все уже було. Кругообіг у природі не залишає людині надії на те, що вона спроможна щось внести у цей світ своє, особистісне. Інша річ якщо світ розглядати як історію. У людини з'являється надія на майбутнє. Для стародавніх греків світ був космосом, а для перших християн - історією. Руські космісти відроджують космоцентризм древніх греків, але доповнюють його досвідом розвитку історичної свідомості, що залишає за людиною можливість вільного дорозвинення світу людиною. Щоб змінити традиційну картину світу, що постулює випадковість людського існування у структурі космічних сил, потрібні, на думку В.І. Вернадського, ввести життя у саму основу космосу, в атоми. Ідея "атомарності життя", висловлена В.І. Вернадським, пізніше зреалізується у вченні про ноосферу французького філософа Є. Лакруа. Слід зазначити, що природознавці-космісти внесли вагомий внесок у розроблення екологічних проблем. Так, у 1913 р. руський вчений М.О. Умов пише статтю "Про завдання розвитку техніки у зв'язку із різким зменшенням природних ресурсів". Через кілька років руські вчені поставлять питання про межі розвитку людської культури у зв'язку з обмеженими запасами природних ресурсів. І лише через 50 років виникне Римський клуб і з'явиться всесвітньо відома доповідь "Границі зростання". Філософський напрям руського космізму пов'язаний з іменами М.Ф. Федорова і В.С. Соловйова.

Микола Федорович Федоров (1828-1903) народився від позашлюбного зв'язку князя П.І. Гагаріна і кріпосної селянки. Освіту отримав у Тамбовській гімназії та одеському ліцеї Рішельє. Пізніше викладав історію і географію у провінційних містах. Багато років працював біблі-отекарем Рум'янцевської бібліотеки у Москві. Був знаним ерудитом у різних галузях знань і своєрідним, оригінальним філософом. Аскет, він присвятив життя служінню ідеї, а тому свої матеріальні потреби звів до мінімуму. Отримуючи невелику платню, постійно відмовлявся від її підвищення, а ту, що отримував, роздавав. Жив у невеличкій кімнатці впроголодь, не маючи ніякого майна. Славу і популярність вважав безстыдством. Тому більшу частину своїх праць ніколи не публікував, а інші виходили під псевдонімом. Його високо цінували В.С. Соловйов, Ф.М. Достоевський, Л.М. Толстой та інші видатні люди того часу. Зокрема В.С. Соловйов писав у листі до нього, що визнає його "своїм вчителем і батьком духовним". Завжди, навіть взимку, він ходив легко зодягнутим. Під час лютих грудневих морозів друзі порекомендували йому одягнути шубу, він у ній перегрівся, отримав запалення легенів і помер. Великим праведником і неканонізованим святим справедливо називає його М.О. Лоський.

Головні філософські твори М.Ф. Федорова були опубліковані його учнями під назвою "Філософія загальної справи". На думку багатьох критиків, філософські праці М.Ф. Федорова хоч і багаті на ідеї, але розв'язання їх часто фантастичне і утопічне. Погоджуючись із такою оцінкою, слід сказати, що деякі ідеї викладаються ним досить чітко, послідовно і, навіть, системно. Інша річ, що його творчості більш притаманний аналіз, заглиблення у проблему, аніж синтез, узагальнення. Головна ідея, що не тільки пронизує його наукову діяльність, а і формує спосіб життя - виявлення загубленого попередніми поколіннями сенсу життя, зрозуміння мети, для якої створено людину, і відповідно до неї влаштовувати своє життя. Люди, на думку М.Ф. Федорова, створені Богом для того, щоб бути небесними силами замість впалих ангелів, щоб бути божественними знаряддями у справі управління і розбудови світу. Він підкреслює, що недостатньо встановити правильне розуміння життя. Головне - реалізувати те, що нам відкривається у знанні. До історії слід ставитись не об'єктивно, тобто байдуже, не суб'єктивно, тобто з внутрішнім співчуттям, а "проективно", тобто перетворювати знання у "проект кращого світу". Без такої проективної установки знання виступає кінцевою метою, діяння підмінюється спогляданням. Віддавати перевагу думкам, а не

діянню - головний недолік всієї філософії. Тому ми присутні при її вмиранні. Для того, щоб філософія зайняла гідне місце у світі, вона повинна із пасивного, умоглядного витлумачення сущого, стати активним проектом того, що має бути, проектом усезагальної справи. Бездіяльність науки і філософії породжена першородним гріхом людини, коли вона повірила сатані і засудила себе на знання без діяння. Проте людина спроможна відновити внутрішній зв'язок думки і діяння, якщо зрозуміє до кінця хворобу свого духу. На думку М.Ф. Федорова після Христа, який спокутував первородний гріх людини, сила спасіння уже перебуває у світі. Тобто після Христа реалізація спасіння цілком залежить від людей, від їх діянь. Людство покликано бути знаряддям Бога у справі спасіння світу. Якщо первородний гріх людини осудив її на знання без діяння і перетворив "дерево пізнання" на "дерево хресне", то "дерево хресне" об'єднує всіх людей у перетворенні знання у загальну справу діяння.

Наявність сили спасіння у цьому світі, змушує визнати її іманентною світу. У такому підході виявляються риси натуралізму. Але такий "натуралізм" зовсім не заперечує трансцендентного буття. Навпаки, усвідомлення того, що спасіння людини вручено їй самій є не що інше, як підпорядкування волі людини волі Божественній. Тому жодного протиставлення людського Божественному не існує, адже після Христа людині відкрилася можливість і дійсність зробитися знаряддям Божественного діяння. Євангеліє не просто блага вість (тобто не лише знання), а і програма для діяння.

Під світом М.Ф. Федоров розуміє не лише світ людини, а увесь Всесвіт. Природу у тому стані, в якому вона перебуває нині, не можна, у строгому розумінні, визнати творінням Божим, адже в ній замисли Творця ще не виконані, а інколи й перекручені. Між природою і людьми існують небратські стосунки, адже живе (людина) приноситься у жертву неживому (природі). Якщо природа залишається щодо людини "пе-кельною силою", то такий природний порядок речей не може бути незмінним. Людину покликано володіти і перетворювати "хаос" буття у космос. На цій основі М.Ф. Федоров пише про неправомірність відокремлення антропології (вчення про людину) від космології (вчення про космос). Отже, людина як божественне знаряддя повинна виконати волю Бога у довершенні природи. Сама природа шукає у людині свого "господаря", а не тільки "дослідника". Космос потребує розуму, щоб бути космосом, а не хаосом. Людині дано Богом не тільки пізнати природу, а і володіти нею, не тільки відвідати, але і заселити всі світи Всесвіту. Але на шляху до цього стоїть "останній ворог" - смерть, яку слід перебороти.

Коли повірити в те, що людина створена Богом для того, щоб бути знаряддям у Його діяннях (а М.Ф. Федоров в це глибоко вірив), то цілком зрозуміло, що найболючішим почуттям для кожного буде почуття людської роз'єднаності у цій справі, відсутність братерських стосунків у результаті зосередженості кожної людини на самій собі. Цей егоїзм, на думку М.Ф. Федорова, відчужує людей також і від померлих. В обох випадках внутрішня неправда людського буття, примиреність як до долі сучасників, так і до тих, кого забрала смерть, є злом. Виходячи з християнської благої вісті, згідно з якою людині передбачено досягнути всю повноту життя через воскресіння, М.Ф. Федоров рішуче виступає проти неправди смерті. Взагалі смерть - це торжество сліпої і аморальнісної сили. Той не гідний життя і волі, хто не повернув його тим, від котрих його отримав. По суті, йдеться про те, що смерть не Божих рук справа, а злої, аморальної сили. Якщо життя людині дав Бог і зробив її знаряддям своїх діянь, то людина зобов'язана, повинна дійти до єднання з Богом. Глибоке розуміння Воскресіння Христа ще є глибока тайна. Християнство ще не спасло світ, оскільки не засвоєне до кінця. Якщо Христос спокутував людський гріх, то тим самим він покликав людей слідувати за ним, тобто боротися зі смертю за своє воскресіння.

М.Ф. Федоров підкреслює: якщо не буде іманентного воскресіння для всіх, то буде трансцендентне воскресіння для гідних,

обраних. З такою несправедливістю він не погоджується і шукає повного, загального спасіння для всіх замість спасіння неповного і невсезагального, при якому одні (грішники) засуджуються на вічні муки, а інші (праведники) на вічне споглядання цих мук. Причому М.Ф. Федоров говорить не лише про воскресіння душ померлих, а про тілесне воскресіння. На його думку, через розвиток науки потрібно досягти управління всіма молекулами і атомами, щоб із розсіяних частинок людського праху зібрати тіла, розкладене з'єднати, скласти у тіла батьків. У результаті воскресіння тіл батьків чи воскреснуть їх діяння? Ні, повторення неправих батьківських діянь не буде. Воскреслі тіла померлих прашурів будуть жити і діяти як знаряддя Божих Діяннь, як Божі Руки і т.п. Об'єднавшись у “загальній справі” з воскресіння померлих і діяння як Воскресіння Божого Діяння, люди внутрішньо переродяться і стануть гідними Бога.

Воскресіння всіх синів людських і є виконанням Завіту Христа - Сина Божого і разом з тим Сина Людського. Кому належить виконати цей найвеличніший Завіт Христовий? Це найважливіше питання для всієї минулої і сучасної мудрості. Кожна окрема людина повинна знати: куди мають йти всі разом, щоб ходити у Законі Божому; що робити, щоб творити Справу Божу, щоб шляхи людські збігалися з шляхом Божим. Розв'язання цього питання М.Ф. Федоров пов'язує з питанням історичного “випробування вір”. Цей процес, на його думку, почався ще до Володимира - святителя Русі і триває досі. Вся історія Русі - це боротьба проти ісламу, католицизму, буддизму як неістинних релігій. *“Наша історія, - підкреслює М.Ф. Федоров, - є “східне питання”, боротьба, що переривалася перемир'ями, які не ліквідовували причин її, адже істинний вічний мир можливий тільки у разі повернення всіх “утрат”, у чому і полягає загальна справа людського роду, не виключаючи і “третього роду” людей; історія є “східне питання”, питання про ополчення Сходу на Захід, або Заходу на Схід, є боротьба між Сходом і Заходом не на живіт, а на смерть; вирішення ж східного питання буде примиренням Сходу з Заходом, об'єднанням їх і уже не на смерть, а на воскресіння і живіт”* [18, 216].

Може скластися враження, що М.Ф. Федоров пише про реальне примирення народів і релігій. Зовсім ні. *“Терпимість, яка удає, що всі релігії істинні, засвідчує повну байдужість, тобто визнає непотрібність релігій”* [18, 101], - підкреслює він. Примирення релігій можливе лише через усвідомлення іншими народами і людьми неістинності своїх релігій і добровільного переходу їх у руську православну віру. Істинна релігія - це культ предків і до того ж всесвітній культ всіх батьків як одного батька, творця світу. Тому жити потрібно не для себе (егоїзм), не для інших (альтруїзм), а “із всіма і для всіх”. “Всі” - це живі і покійники, тобто ті, котрими наповнене поняття “Царство Боже”. *“Ця невситима жага Царства Божого як повноти, як життя “із усіма і для всіх”, не була просто ідеєю, а була рушійною силою всієї його внутрішньої праці, пристрасним палким стимулом усіх його пошуків - його критики навколишнього життя, його роздумів про те, як приблизити і здійснити Царство Боже”* [4, т. 2, 138], - пише В.В. Зенковський.

Напружена зверненість духу М.Ф. Федорова до Царства Божого перетворює його творчість у християнську філософію. Не тільки своїми роздумами, а і життєвим прикладом він доводить глибоку занепокоєність тим, що людство якось примирилося з відсутністю Царства Божого. Це результат “небратського” співжиття людей. Через призму “не-братського” співжиття М.Ф. Федоров різко критикує сучасну цивілізацію і всю попередню історію. Розподіл занять між людьми веде до їх внутрішньої духовної відокремленості. Людина зробила все зло, яке тільки могла і стосовно природи (виснаженість, спустошеність, хижацтво) і стосовно одна одної. Пошуки рівності не можуть привести до “братського” співжиття. Тільки любов веде до братства. У сучасному світі заклик до любові і братства перетворився у слово без змісту. Усі релігії забули про предків, про необхідність їх воскресіння. І лише руське

православ'я ставить це питання в центр своїх пошуків. *“Людство тому і стало це християнством, тобто істинним братством, що воскресіння не стало проектом, навіть не визнано таким”* [18, 616], - пише він. Цю місію покликана виконати Росія. *“Засвоюючи значення третього Риму, ми визнаємо обов'язок найглибшого родинного об'єднання, відкидаючи же всяку потребу в четвертому, визнаємо, віримо, що мету об'єднання буде досягнуто і досягнуто буде нами, це значить, що ми не визнаємо за собою права зняти працю досягнення мети на інших”* [18, 218], - підкреслює М.Ф. Федоров.

Виконувати справи Божі буде той, хто цього гідний. Ним не може бути Чорний цар (символ Римської імперії), який розколов християнство, а лише Білий руський цар. *“Тільки Імператор неподільної Імперії, на чолі війська, котре йде не проти собі подібних, а проти сили сліпої, темної, може увійти з своїми сподвижниками у рай, ними створуваний”* [18, 502], - пише М.Ф. Федоров. Хто ж входить у військо Білого царя? Віруючі руської православної релігії, єдино істинної релігії. Скажи мені, хто твій Бог і я скажу тобі, хто ти такий - ось його кредо. Своєрідно М.Ф. Федоров тлумачить біблійську заповідь: віддайте боже - богові, а кесарю - кесарево. *“Боже - богові, кесарево - кесарю, - завіт для влади язичької. Не народ для царя і не цар для народу, а цар разом з народом, як виконувач справи Божої, справи вселюдської”, - завіт для влади християнської, православної”, - пише М.Ф. Федоров* [18, 498]. Самодержавство, отже, є творцем Граду Божого на землі. *“Суперморалізм - підкреслює М.Ф. Федоров, - вимагає раю, Царства Божого, не потойбічного, а посеїбічного, вимагає перетворення посеїбічної, земної дійсності, перетворення, поширюваного на всі небесні світи і зближуючого нас з невідомим нам потойбічним світом: рай, або Царство Боже, не всередині лише нас, не мислиме лише, не духовне лише, а і видиме, відчутне, яке сприймається органами”* [18, 500]. Рай може бути створений лише самими людьми, на виконання волі Божої і не в одиночку, а всіма силами у сукупності.

Зробимо загальний висновок. На глибоке переконання М.Ф. Федорова, воля Божа полягає у “самоперетворенні” всіх людей у руських (як носіїв єдино вірної релігії) і побудові на цій руській основі Царства Божого на землі й заселення космічних просторів, невідомого нам потойбічного світу. Таке філософське кредо М.Ф. Федорова. Дещо іншу позицію займає В.С. Соловйов.

Володимир Сергійович Соловйов (1853-1900) -

син знаменитого руського історика С.М. Соловйова. На формування духовного світу хлопчика великий вплив мав його дід - священник, глибоко віруюча людина. Уже у семирічному віці Володимир починає читати житія святих. Мрійлива, вразлива, глибоко віруюча дитина рано починає писати вірші. Але у 13-років переживає релігійну кризу. Його кумирами стають матеріаліст Л. Бюхнер, нігіліст Д.І. Писарев, а соціальними ідеями - соціалізм і навіть комунізм. Кризу було переборено у 1871 р., коли він уже навчався у Московському університеті (1869-1873рр.). Після ломки світоглядних орієнтацій він заявляє, що раціональна філософія - це темнота, “смерть при житті”. Проте вона має і позитивні наслідки, адже зумовлює розуміння людиною того, що лише “бог є все”. Захистивши у 1880 р. у Петербурзькому університеті докторську дисертацію “Критика абстрактних основ” він працює на викладацькій роботі. Проте після прочитання публічної лекції (березень 1881 р.), у котрій закликав царя Олександра III не карати на смерть вбивць його батька Олександра II і простити їх в ім'я вищої правди, сам подає заяву про звільнення з викладацької роботи, до якої, практично не повертається. Як і М.Ф. Федоров, він зневажливо ставиться до матеріальної сторони життя. Зароблені гроші і навіть речі віддає прохачам. Ведучи безладний спосіб життя, не маючи постійного житла, завжди виснажений, *“своїм духовним виглядом він, - пише Е.М. Трубецький, - нагадував той створений бродячою Руссю тип старця, котрий шукає вишнього Ієрусалиму, а тому проводить життя в ходінні по всіх неосяжних просторах землі, шанує і відвідує всі святині, але не зупиняється надовго в жодній з*

тутешніх обителів” [цит. по 12, 120]. Воістину В.С. Соловйов - чиста, богочестива і свята душа, як характеризує його видатний прелат римсько-католицької церкви Штроссмайер.

Основною справою життя В.С. Соловйова стало створення ним системи християнської філософії. Глибока віра у містичну єдність усіх християнських церков закарбувалася у його свідомості симпатією до католицької церкви. Зокрема у книзі “Росія і Вселенська церква”(1889 р.) В.С. Соловйов указує на те, що саме римсько-католицька церква спромоглася створити всесвітню, наддержавну організацію, на відміну від православ'я. Проте у питаннях конфесій він все ж-таки залишається православним. В.С. Соловйов, на його переконання, мав зв'язок з потойбічним світом. Цей зв'язок давався йому у віщих снах. Приміром йому наснилося, що він їде по Москві у кареті. Зупиняється перед будинком і у вестибюлі зустрічає католицького прелата у якого, не задумуючись, просить благословення. Останній вагається, але аргументи В.С. Соловйова про чисто зовнішнє розділення церков і збереження містичної єдності усувають нерішучість прелата, і він дає благословення. Віщий сон збувся рівно через рік, коли В.С. Соловйов був присутній на коронації Олександра III. Тут же був присутній і прелат, котрий дав благословення. Бачене у сні до дрібниць збіглося з реальним. Такі сні В.С. Соловйов бачив часто. Саме вони і наштовхували його на думку про містичну єдність церков.

У творчості В.С. Соловйова можна виділити чотири періоди. У перший період він займається, головним чином, християнським ученням. У творах цього періоду (“Читання про Боголюдство”, “Релігійні основи життя”) він прагне довести, що становлення Софії (мудрості бога у світі) можливе через пізнання бога і його відношення до світу, тобто через християнську теософію. У другий період творчості він обґрунтовує тезу про те, що перетворення людства можливе через теократію, тобто через державу, засновану на християнських ідеях. Основні праці цього періоду - “Історія і майбутнє теократії”, “Росія і Вселенська Церква”, “Національне питання в Росії”. У третьому періоді творчості він пише книги “Виправдання добра”, “Сенс любові” в яких розкриває містичне мистецтво, за допомогою якого можна створити нове життя, співвідносно божій істині. У останній період творчості, особливо у праці “Три розмови”, він проголошує, що немає ніяких надій досягти ідеалів добра у цьому земному житті, адже вони перебувають поза його межами.

Головна ідея філософії В.С. Соловйова - ідея духовної тілесності. З неї виводяться інші, зокрема ідея Всеєдності і Боголюдства, ідея перетворення тіла і духу, ідея церкви як тіла Христового.

На думку В.С. Соловйова, людство може духовно відродитися лише тоді, коли буде істинне християнство, коли воно буде подане у безумовній, розумній формі. Саме створення християнської філософії стало основною справою життя В.С. Соловйова. Він її створює, прагнучи перебороти недоліки емпіризму і раціоналізму. Критичний раціоналізм Е. Канта у розв'язанні вказаної ділеми його не задовольняє, як не задовольняє і абсолютний раціоналізм Г.В. Гегеля, який ставить перед собою непосильне завдання - вивести все багатство дійсного з нічого. В.С. Соловйов правильно підкреслює, що ні кантівське, ні гегелівське розуміння пізнання не спроможне розв'язати ділему, поставлену емпіризмом і раціоналізмом, адже пізнання у них не поєднує суб'єкт з пізнавальним об'єктом, а роз'єднує. Єднання суб'єкта і об'єкта пізнання можливе при доповненні раціонального пізнавального процесу (у В.С. Соловйова - видів пізнання) внутрішнім пізнанням. Саме за такого єднання ми отримуємо містичне, абсолютне знання. Воно є результатом третього виду пізнання, котрий В.С. Соловйов називає вірою. По суті йдеться про інтелектуальну інтуїцію, за допомогою якої можливе безпосереднє осягнення сутності.

Отже, істинне знання є результатом триєдиного пізнання: емпіричного, раціонального, містичного. Саме на цих началах можлива

побудова філософії, що поєднує повноту споглядання Сходу з логічною досконалістю західної форми. В.С. Соловйов, як і його попередники, не відмовляє Росії у месіанстві, а навіть вбачає за нею політичну владу над світом. *“Росія - пише В.С. Соловйов, - дасть Вселенській Церкві політичну владу, так потрібну для спасіння і відродження Європи і всього світу”* [16, 256]. Особливе покликання Росії, на думку В.С. Соловйова, полягає не у соціальному перевороті, а у створенні передумов для релігійного об’єднання Сходу і Заходу. На його думку, причиною негараздів у суспільствах є роз’єднання церков. Тому необхідною умовою “всеед-ності” має стати єдність церков, а саме - синтез православ’я, католицизму і протестантизму. Такий синтез приведе до створення єдиної вселенської церкви, яка в поєднанні (злитті) з єдиною державою утворить істинне суспільство - теократичну християнську монархію. Таке суспільство утвориться на добровільному підпорядкуванні держави духовному верховенству церкви. Це буде “вільна теократія”. Прообраз і першооснову церковної єдності В.С. Соловйов бачив у Ватікані. Історична ж місія Росії полягає в посередництві між людством і вищим божественним світом, в церковному примиренні Сходу і Заходу. У результаті такого об’єднання церков і самодержавства Росія стане всесвітньою християнською монархією. Таке єднання можливе через міцну російську політичну владу.

Таким чином, місія Росії - поєднати людей не через їх духовну спільність, як дітей Божих, не через єдність з Отцем у дусі, як заповідав Ісус, а через державницьку, зовнішню об’єднавчу силу.

Князі **Сергій Миколайович Трубецький** (1862-1905) та **Євген Миколайович Трубецький** (1863-1920) були послідовниками В.С. Соловйова. С.М. Трубецький розробляв вчення про соборність руського духу як безпосереднього єднання духовного життя. На його думку, питання про природу свідомості з необхідністю приводить до етичного завдання: як реалізувати ідеал соборної свідомості. Він може бути реалізований лише в церковному боголюдському організмі. Є.М. Трубецький на початку творчої діяльності переоцінював месіанську роль Росії і мріяв про універсальну теократичну імперію, котру мала заснувати Росія. *“Пізніше, - підкреслював він, - я переконався, що в Новому завіті всі нації, а не якась одна, що вирізняється серед інших, покликані бути носіями Бога. Горда мрія про руський народ як обрану Богом націю, яка різко суперечить посланню св. Павла римлянам, повинна бути відкинута як несумісна за духом з одкровеннями Нового завіту”* [цит. по 12, 205].

Підіємо підсумки розвитку руської національної філософії періоду формування Великої Русі.

По-перше, довгий час викладання філософії у вищих навчальних закладах Росії було заборонено. Так, навіть у 1850 р. на вимогу царя Миколи I висловити свої думки чи не слід відгородити юнацтво від впливу мудрувань новітніх філософських систем німецьких вчених, міністр освіти князь Ширинський-Шихматов подав доповідь, у якій визнавалося шкідливим викладання філософії у вищих навчальних закладах, за винятком курсів логіки і психології, які могли читатися лише професорами богослів’я. Такою була духовна атмосфера в Росії.

По-друге, імперія потребувала не стільки розвитку філософії, скільки філософськи обґрунтованої ідеології розбудови Великої Русі. *“На Русі, - підкреслює П.С. Таранов, - з філософією завжди були проблеми. Саму філософію рідко хто розумів, а тих, хто нею займався, не дуже-то вітали. Велика імперія хотіла мати свою велику імперську, усім світом визнану і поважну філософію. Недосягненість подібного ідеалу не усвідомлювалася, а незадоволеність від цієї нереалізованості породжувала приховану агресію. Проти кого? Та проти всіх, хто мислив, або навіть проти тих, хто хотів мислити. Апофеоз цього процесу - ставлення до Петра Яковича Чаадаєва, якого цар за сміливість “мати думку” оголосив державним божевільним”* [17, 15]. А думка ця полягала у тому, що Росія може бути Великою лише за умови розбудови її не на засадах Православ’я, а на засадах не

розділеного на конфесії Християнства.

По-третє, утилітарний аксіологізм, притаманний руській національній філософії (тобто невизнання самоцінності філософської творчості), котрий бере свій початок у православній традиції моральної настанови, підштовхує суспільну свідомість до нетерпимості і відкидання “застарілих” рецептів розбудови Великої Русі. Ідея П.Я. Чаадаєва була рішуче відкинута не лише царем, а й суспільством. Соціальний романтизм ранніх слов’янофілів закономірно переростає в реакційну соціально-політичну і філософську доктрину пізніх слов’янофілів. Західництво, що виступало за європеїзацію Росії і проти азійщини у руській душі, насправді привнесло на своїх плечах матеріалістичний радикалізм, нетерпимість, підготувало ґрунт для широкого проникнення в суспільну свідомість революційного марксизму.

По-четверте, не сприймається, за великим рахунком, суспільством і філософська концепція розбудови не просто Великої, а Великої Космічної Русі М.Ф. Федорова. Для такого несприйняття є ряд підстав: а) не всі про неї знали через виняткову скромність автора; б) натурфілософська, космологічна її частина для його сучасників цілком справедливо виглядала утопічною і фантастичною; в) вона внутрішньо суперечлива і не відповідає православ’ю, котре вибудовує Град Божий у душі кожного віруючого, а не видимий, земний як проголошував М.Ф. Федоров.

По-п’яте, не сприйняла руська душа і шляхів возвеличення Росії, запропонованих В.С. Соловйовим. Невипадково видатного руського філософа піддають цькуванню, називаючи у пресі непристойними словами. Все це засвідчує, що руська національна ідея терпить крах. Потрібна робота рефлексії, щоб розібратися у причинах невдач провіденціальної діяльності руського духу. Тому цілком закономірно, що на рубежі XIX-XX ст. у руській національній філософії не останню роль займають проблеми методології наукового пізнання. Саме в цей час М.О. Лоський пише книгу “Обґрунтування інтуїтивізму” (1905 р.), а С.Л. Франк заявляє, що лише з виходом у світ названої праці виникає специфічно руська науково-систематична школа, що може претендувати на роль еталона для руської науково-філософської традиції. Але історична ініціатива належить філософії марксизму. До неї тяжіють М.О. Бердяєв, С.М. Булгаков, С.Л. Франк та інші, які пізніше виступлять з різною критикою філософії лєнінізму.

Руська національна філософія радянського періоду

Філософію періоду формування всесвітньої Країни Рад умовно можна поділити на два табори: радянську і емігрантську. Головною проблемою радянської марксистсько-лєнін-

ської філософії було розроблення діалектики як універсального методу пізнання і перетворення дійсності. Росія нарешті отримала універсальну, єдину, якщо і не всім світом, то значною його частиною визнану філософію. Але це визнання не зняло руської агресивності. Навпаки, агресивність стала міжнародною. Хто не погоджувався з догматизованим тлумаченням марксизму-лєнінізму престарілими “теоретиками”, той автоматично зараховувався до ревізіоністів. Але справа цим не обмежувалася.

Для захисту руського розуміння ідей марксизму-лєнінізму застосовувалися і танки. Велика Русь, яка завбачливо бере назву СРСР, самовпевнено і нахабно почала приміряти шапку Великої Світової Русі. Простежується спадкоємність від ідеї Москви як третього Риму до ідеї Третього Інтернаціоналу. Відбувається цей процес під акомпанемент ідеологічного тиску єдино правильної, а насправді задогматизованої марксистсько-лєнінської філософії. Цей тиск був настільки сильний, що для мислячої частини філософів цього періоду актуальною стає проблема аутентичного прочитання марксизму. Єдиною нішею, де залишалася можливість філософської творчості, була історія філософії, логіка тощо. Саме серед них містяться філософські здобутки світового рівня. Для прикладу назовемо ім’я видатного руського філософа О.Ф. Лосева, саму

творчість котрого можна розглядати як художній, естетичний феномен найвищого світового рівня.

Більшовизм, попри негацию Бога, - це руська ідея в усій повноті виявлення своїх потенційних можливостей. На рівні буденної свідомості більшовизм порівняно легко прижився в Росії. Більше того, більшовизм став чи не єдиною можливою лінією розвитку руської національної ідеї. Тому не випадково Л.П. Карсавін у праці “Філософія історії” підкреслює: *“Не народ нав’язує свою волю більшовикам, і не більшовики нав’язують йому свою. Але народна воля індивідуалізується і в більшовиках; у них зреалізуються деякі особливо істотні її мотиви: жага соціальної перебудови і навіть соціальної правди, інстинкти державності і великодержавності”* [5, 310]. Марксизм наклався на руський імперіалізм. Філософія в СРСР починає виконувати не властиву їй функцію - бути світоглядом, що об’єктивно веде до її догматизації і перетворення у нову релігію. *“Месіянсько-слов’янофільська ідея народу-Богоносця трансформувалася в ідею авангардної ролі російського пролетаріату у всесвітньо-історичному перевороті та у збудові комуністичного едему”* [6, 105]. Так формується месіанізм з претензією на торування нового шляху для ошасливлення всього людства. Звідси претензія на остаточну і загальну “правду”, боротьба проти ухилів ревізіоністів і, відповідно, “підпорядкування” ходи історії єдино вірній інтерпретації марксизму. Соціалістична спрямованість соціально-політичної думки, яка стає досить впливовою уже в 40-х роках XIX ст. в XX ст. стає панівною і єдиною можливою.

Другий табір становить руська емігрантська філософія, особливе місце у якій належить релігійній філософії. Початок релігійному філософствуванню поклали П.Я. Чаадаєв, І.В. Киреевський, О.С. Хом’яков, пізніше М.Ф. Федоров. Певної цілісності вона досягає у творчості В.С. Соловйова. Продовжують справу В.С. Соловйова С.М. Трубецький, Е.М. Трубецький, П.О. Флоренський, С.М. Булгаков, М.О. Бердяєв, М.О. Лоський, Д.С. Мережковський, Л.П. Карсавін, В.В. Зеньковський, П.І. Новгородцев, Б.П. Вишеславцев, І.О. Ільїн, В.М. Ільїн, Л.І. Шестов (Шварцман), Д.С. Мережковський та ін. Релігійна філософія є найвагомим внеском руських у розвиток світової філософії.

Микола Онуфрійович Лоський (1870-1965) народився в с. Креславка Вітебської губернії у багатодітній сім’ї лісника. Освіту отримав у гімназії. Пізніше навчався в Берні (Швейцарія). У 1891 р. поступає на природниче відділення Санкт-Петербурзького університету, незабаром переходить на історико-філософський факультет. Продовжив освіту в Швейцарії і Німеччині, де слухав лекції В. Віндельбанда, В. Вундта, Т. Мюллера.

У перші роки творчості виявляє інтерес до логіки, гносеології. Під впливом М.О. Бердяєва і С.М. Булгакова поступово переходить до релігійно-філософської проблематики. Від абстрактного, гносеологізованого інтуїтивізму до інтуїтивістсько побудованої онтології та релігійно забарвленого ідеал-реалізму - така духовна еволюція творчості М.О. Лоського. В останні роки життя він залишає сферу філософії і вступає у галузь теології і містики, галузь - куди веде духовний розвиток істинно руську душу.

М.О. Лоський справедливо визнавався главою руської еміграційної філософії. Проте як філософ сформувався в Росії. Його докторська дисертація “Обґрунтування інтуїтивізму” (1905 р.) започатковує новий напрям у розвитку руської національної філософії. Особливістю стилю його філософствування є всеохоплюючий синтез, котрий він називає інтуїтивізмом. Проте безпосереднього осягнення дійсності у нього немає. В.В. Зеньковський підкреслює, що М.О. Лоський шукає розв’язання філософських проблем не в інтуїції як безпосередньому осягненні істини, а в різних конструкціях і побудовах. Його ключова ідея “все іманентне всьому” і є такою конструкцією, робочою гіпотезою. Це не принижує його ідеї, але ніякої інтуїції тут немає [див. 4, т. 2, 203]. М.О. Лоський постійно проектує свої погляди на живу тканину руської національної

філософії, прагнучи знайти співзвучність своїм ідеал-реалістичним поглядам у слов'янофілів, В.С. Соловйова, П.О. Флоренського, С.Л. Франка та ін. Це призводить до незбалансованості його філософської позиції, але, напевно, це своєрідна відповідь на сакраментальне для руського інтелігента питання: куди йдеш, Русь? У його творчості превалює гносеологічна проблематика. І це не випадково. Жовтневий переворот 1917 р. - це, за великим рахунком, крах певного тлумачення руської ідеї. Потрібна робота рефлексії спроможної переосмислити, чому руський дух звертає з шляху, накресленого Спасителем (а саме у це вірили прихильники руської ідеї) і освітленого світлом руської Православної Церкви. На думку М.О. Лоського, руська філософія - не екзотичний та історично перехідний феномен. Це - самоусвідомлення національного світосприйняття досить могутнього і своєрідного етносу, якому Господь надав право бути рушією силою в епоху переходу від варварства до цивілізації. На думку М.О. Лоського, Бог творить не світ у цілому, а окремі основні одиниці буття (подібні до лейбніцевських монад), котрі він називає "субстанційні діячі". Субстанційні діячі є лише потенцією до розвитку.

Бог творить особистості, але із Його рук творіння виходять лише як потенція. Всі види життя виробляються самими субстанційними діячами в процесі вільної творчої еволюції світу. Субстанційні діячі мають свободу вибору. В силу вільної свободи вибору одні субстанційні діячі обирають шлях до бога, інші - буття поза Богом, тобто земне життя. Саме цим вибором створюється світ грішного буття. Проте і для грішного буття відкривається можливість еволюції. Створені Богом субстанційні діячі, котрі обирають Бога, утворюють царство Духу, що є "живою мудрістю, Софією". Інші, які утверджують свою самість, утворюють буття за межами Духу. Саме серед них виникає боротьба і неправда. Із цієї конструкції виникнення моральнісного світу М.О. Лоський виводить моральнісний сенс космічного буття. Всезагальна перемога Добра забезпечена першопочатковою будовою світу, адже і для грішного буття відкривається можливість еволюції. Вона можлива лише тою мірою, якою кожний субстанційний діяч (починаючи з протонів і закінчуючи особистістю) спроможний відмовитися від егоїстичної самозакоханості. Саме через подібну відмову можливий шлях до Бога.

М.О. Лоський є автором посібника "Історія руської філософії", який репрезентував західному читачеві науковий доробок руських філософів. Його історико-філософським розвідкам притаманний певний суб'єктивізм і заполітизованість, що виявляється в оцінці та виборі тих чи інших персоналій. Зокрема, М.О. Лоський не досліджує характерне для Росії буття філософії у контексті художньої літератури тощо.

Микола Олександрович Бердяєв (1874-1948), народився у Київській губернії. Навчався, але не закінчив юридичного факультету Київського університету, адже у 1898 р. був заарештований за участь у соціалістичному русі.

На початку своєї творчої діяльності перебував під впливом ідей марксизму, належав до легальних марксистів. Пізніше перейшов на позиції руської релігійної філософії. Брав активну участь у виданні збірників "Проблеми ідеалізму" (1902 р.), "Віхи" (1909 р.), "Із глибини" (1918 р.). Був ініціатором створення Вільної Академії духовної культури (1918-1922рр.). У 1922 р. разом з іншими філософами був висланий з Радянської Росії за пропозицією В.І. Леніна. З 1924 р. жив у Франції. З 1926 р. до кінця 1939 р. був редактором релігійно-філософського журналу "Шлях". Представник персоналізму. Свою філософію вибудовує не з одного моністичного принципу, а з сукупності незалежних ідейних компонентів, кожний з яких впливає з певної первинної інтуїції. Серед них такі: ідея свободи, що визначає всю онтологію Бердяєва; ідея творчості й об'єктивації; ідея особистості, що лежить в основі антропології, соціальної філософії і етики; ідея метаісторичного, есхатологічного сенсу історії. Загальною основою всіх названих ідей слугує дуалістична картина реальності, в якій взаємодіють два ряди першоначал. З одного боку дух (бог), ноумен, суб'єкт (особистість, "Я"), а з

другого - необхідність, світ, феномен, об'єкт, тобто царство природи. До царства природи М.О. Бердяєв відносить об'єктивне, багатовимірне, подільне в просторі й часі. Тому до неї належить не лише матерія, а й психічне життя. Царство духу має інший характер. У нього суперечності розв'язуються любов'ю. Звідси М.О. Бердяєв робить висновок, що дух не є ані об'єктивною, ані суб'єктивною реальністю. "Конструкція" М.О. Бердяєва близька до Кантівської. Проте основні поняття ним переосмислюються. Так, ноуменом або "річчю - в - собі" у М.О. Бердяєва виступає суб'єкт, живі "істоти і їх існування". Тільки у суб'єкті, особистості прихована таємнича глибина, сутністю якої є свобода.

Свобода розглядається в онтології М.О. Бердяєва як безосновна першоосновна. "Виведення" її у світ відбувається за допомогою об'єктивації. Самовираження духовності особистості у цьому світі можливе лише у формі мертвих об'єктів, відчужених від вільного духовного виявлення. Після цього вони включаються у світ необхідності, простору, часу, причинно-наслідкових зв'язків. Об'єктивація духу є його перекоордуванням, адже у світі об'єктів відсутня духовність і свобода. Законами його функціонування є страждання, рабство, зло, вкорінені в об'єктивації. Цьому злу протистойть переборення відчуження і відокремленості предметів від духовності особистості. Досягається це завдяки творчості, в процесі котрої світ персоналізується, включається у внутрішнє духовне життя особистості, відкрите для свободи. І хоча результати творчого акту знову перебуватимуть в об'єктивованому світі, сама творчість є актом свободи, проривом духу у феноменальний предметний світ.

Через призму названих методологічних посилок М.О. Бердяєв розглядає і сенс історичного розвитку. Смысл історії - у переборенні об'єктивації. На цьому шляху виникають труднощі, пов'язані з властивостями історичного буття. Існування розділених між собою минулого, сучасного і майбутнього є свідченням "розпаду часу", наслідком об'єктивації. Переборення наслідків об'єктивації можливе за межами цього світу, за межами історичного часу. Радикально інший світ, еон, розуміється М.О. Бердяєвим як євангелійське Царство Боже де і можливе дійсне проявлення свободи духу. Цей метаісторичний еон не знаходиться у майбутньому, а існує вічно в іншому есхатологічному плані. Він у будь-який час може стикнутися з предметним світом. Таке зіткнення можливе під час творчого акту. Отже М.О. Бердяєв відкидає ідею прогресу і осмисленості історії у кожний конкретний момент її розвитку. Відкидає він й ідею божественного провидіння. Бог відкриває себе світу, але не керує ним.

Особливе місце у філософії М.О. Бердяєва належить ідеї особистості. Особистість збігається з індивідуальністю і розглядається як поєднання всіх духовних і душевних здібностей людини, її внутрішній екзистенціальний центр, через котрий відбувається зв'язок людини зі світом творчості й свободи. Між особистістю і об'єктивацією відбувається постійний конфлікт. Об'єктивація прагне підкорити людину, зробити її частиною загальності, суспільства. Переборення об'єктивації можливе лише через примат особистісного начала над родовим, колективним. Проте це не означає індивідуалізму і егоцентризму. Йдеться про вільне розуміння особистістю того, як вона, за своєю природою, входить у соціальність. Вільне розуміння своєї соціальності М.О. Бердяєв називає соборністю. Соборності протистойть примусова соціальність, котрій відповідають породжені об'єктивацією соціальні інститути - класи, нації, партії, церкви тощо. М.О. Бердяєв різко критикує церкву за викривлення нею "вічної правди". Таке викривлення є результатом об'єктивації. Тому реальне очищення можливе лише шляхом творчого історичного акту, в процесі якого буде створене нове "есхатологічне християнство". М.О. Бердяєв - оптиміст. У його творчості людина виглядає не приреченою навіть для свободи. Їй, скоріше, відкриті горизонти для активної боротьби зі злом. Велич людини, на думку М.О. Бердяєва, полягає не у великодержавних, імперських "святинях", а у ній самій.

Головна домінантна ідея руської національної

емігрантської філософії - проблема людини. У пошуках вирішення цієї проблеми можна виділити два підходи: антропокосмічний і антропоцентричний (персоно-центричний, що найчастіше подається у вигляді христоцентризму). Згідно з першим - витоки людського буття коріняться у Всесвіті, а головна причина негативних наслідків сучасності полягає у порушенні природних зв'язків або нехтування ними. Тобто ідея єдності людей витлумачується через природно-космічні, а не соціально-політичні фактори, адже по відношенню до природи люди виступають як єдине ціле поза відмінностями соціальними, економічними, політичними тощо. Антропоцентризм інакше підходить до проблеми людини. Передусім, класичній філософській традиції, пронизаній пафосом науковості, руська релігійна філософія протиставляє філософію, що за способом діяльності духу близька до художньої творчості. На погляд представників релігійної філософії існують знання, які людина отримує не в процесі розмірковування, не під контролем свідомості й волі, а у процесі виживання і спільного існування з іншими людьми. Таке розмежування органічної і рефлексивної свідомості перетворюється в метод мислення і стає підвалиною філософствування руської ідеалістичної традиції.

Які ж основні ціннісні орієнтації і предостороги виробила руська національна емігрантська філософія? Насамперед, це попередження про згубність бездуховного розвитку людства. Культ людини, що не обмежується в своїй діяльності надлюдськими духовними цінностями, закономірно приводить: а) в галузі мистецтва - до культу крайнього індивідуалізму; б) в галузі науки - до культу відірваного від потреб життя знання; в) в галузі господарювання - до культу хижацького нищення природи; г) в галузі політики - до культу особи. Реальне життя засвідчило прозорливість представників руської релігійної філософії.

Сучасна руська національна філософія

Після розпаду СРСР і утворення незалежних держав руський народ переживає період усвідомлення нових історичних реалій. Які ж проблеми хвилюють

сьогоднішній філософський загаль і які напрямки подальшого розвитку Росії бачать руські філософи?

Те, що руські отожднювали і продовжують отожднювати Росію з СРСР - факт незаперечний. Можна навести тисячі прикладів подібного. Ось що пишуть автори посібника "Філософія": *"СРСР являв собою грізного конкурента в економіці, політиці, ідеології. Досить сказати, що руські першими вийшли у космос"* [19, 247]. Знову звучать думки про особливе, божественне призначення руських. *"А руська нація, що виникла і сформувалася на складній етнічній основі, має слов'янські корені. І народ повинен виконати своє божественне призначення"* [19, 238], - заявляють автори. Зіставляючи культуру Заходу і Росії, вони пишуть: *"Отже, Індивідуалізм проти Колективізму, общинності як реальної форми буття народу. От, напевно, одна з неосягнених для іноземців рис слов'янської, руської душі"* [19, 239].

Руська православна культура дійсно відмінна від західної. На Заході, особливо з часів Реформації формуються "приземлена" релігійна свідомість і відповідні їй етика та культура. Зокрема, Протестантизм прагне вибудувати рай (Град Божий) на Землі. Тому релігійна свідо-мість пронизує буденну, утилітарно-практичну діяльність. Для руської культури така "приземленість" релігійного ідеалу є неприйнятною. Перефразовуючи слова митрополита Іларіона, можна сказати, що руська імперська релігія для реалізації своїх месіанських цілей широко використовувала як біблійський, так і юридичний "закон", а народу залишала євангеліївську "благодать" з її ключовим моментом - установленням справедливості й благочестя у майбутньому потойбічному світі. Два різних підходи, а саме: поцейбічний чи потойбічний рай вибудовують люди своєю вірою. Ось у чому принципова відмінність між західною і і

руською православною культурами.

Здавалось би, збагачуйтеся культурними здобутками Заходу... Але знову зазвучали заклики відродити, облаштувати Росію “на споконвічно руських засадах”. Які ж це засади? *“Православ'я - наріжний камінь нашої цивілізації, Руської ідеї і одна з основ вітчизняної культури. Тому правомірно використовувати терміни “русько-православна”, “слов'яно-православна цивілізація”* [19, 240], - підкреслюють автори підручника “Філософія” 1997 р. видання.

Знову лунають заклики відтворити СРСР, основою якого має стати Союз трьох слов'янських народів. *“Якщо Україна і Білорусія не увійдуть у Євразійську державу, становище руських в Євразії безнадійне. У них не буде можливості вціліти в ній як нації, вони розчиняться в “тюрксько-мусульманському морі”... Потрібно всіляко сприяти розповсюдженню ідеї слов'янської єдності руських, українців, білорусів. Саме державний союз цих трьох республік плюс райони Південного Сибіру та Уралу, незаконно передані Казахстану, відповідали б інтересам їх народів”* [21, 19], - пише у журналі “Молодая гвардия” С. Фомін. А щоб не виникало жодних сумнівів, стосовно інтересів народів, додає: *“скасування теперішньої національно-територіальної системи - нагальна необхідність”* [21, 22]. Більш відверто розмірковує відомий “інтегра-тор” депутат Думи М. Лисенко. *“Час зрозуміти: у сотні різних національностей, що проживають на території Росії, є народи, які ніколи не змиряться з перспективою участі у вирішенні російських стратегічних завдань. Ці народи органічно далекі від руської державності, руського порядку, часто навіть вимог елементарних загальнолюдських норм. Їх ворожість до руських може подавити тільки сила з максимальною рішучістю, з максимальною методичністю... Необхідно повністю вилікувати націю від застарілої хвороби “страху війни”, що туго сповив сучасну руську суспільну свідомість якимось майже містичним страхом перед війною”* [13, 195], - відверто заявляє він.

Подібними “теоретичними” викладками руських інтеграторів прямо таки нашіпиговані російські газети, наукові журнали, книги тощо. Усе це свідчить про тяжку хворобу російського суспільства, діагноз якої - імперський месіанізм, орієнтуючись на який руські пролили море чужої та своєї крові в ім'я маячної ідеї ошчасливлення всього людства.

Специфічні ознаки руської національної філософії

Які ж найважливіші ознаки руської національної філософії?

По-перше, це її історіософічний характер. Руська філософія постійно звернена до пи-

тань сенсу історії. Такий потяг до філософії історії не випадковий. Він детермінується самою історією становлення руського народу. Ця історія суперечлива, неоднозначна, часом трагедійна. Акумуляований досвід генези руського народу виражається у духовних установах самоусвідомлення: куди, у якому напрямку йде Русь? Що робити? Як робити? Ці установки пронизують духовну культуру руської народності впродовж століть, починаючи з перших кроків її становлення і завершуючи сьогоденням.

По-друге, це її найтісніший зв'язок з релігійною православною свідомістю. Руська філософія не тільки виникає у лоні релігійного православного світосприйняття, а і назавжди залишається пов'язаною з ним. Названа ознака фіксує ту значну роль, яку відігравало Православ'я у становленні й розвитку руського народу. Його роль настільки велика, що дає підставу клерикальним філософам заявити: православ'я є деміургом, творцем руського народу і його історії. Ця теза справедлива, тому не випадково через усю руську культуру червоною ниткою проходить ідея вірності Православ'ю як змісту і сенсу руської історії.

Проте слід пам'ятати, що православ'я прийшло на Русь як імперська релігія, тобто воно не було релігією рабів і знедолених, а

насаджувалося зверху княжою владою всупереч бажанням і віруванням як руських, так і слов'янських народів, не говорячи вже про іногородців. Рідко де впровадження Православ'я відбувалося без насильства з боку князівсько-боярської верхівки. Супротив чинили новгородці, в'ятичі, жителі Ростова Великого та багато інших, не говорячи уже про Київ, де двовір'я зберігалося до XIII ст. Церква, її отці здійснили колосальну практичну і духовну роботу, перш ніж православна релігійна свідомість проникла у душу і серце руського народу і, особливо, порусачених іногородців. Саме отці церкви були першими, хто формував їх самосвідомість, національну політичну міфологію й ідеологію. За великим рахунком, глибинні мотиви творення церквою національної політичної міфології та ідеології детермінувалися суто православними інтересами, а саме - потребою поширення Православ'я. Руський народ розглядався Православ'ям як богообраний народ, як носій Божої благодаті, історичне буття якого освячене. Тобто, на думку отців руського Православ'я, руські були "приречені" творити Град Божий, бути знаряддями Божих діянь.

По-третє, руська філософія, за деякими винятками, є наскрізь *інтуїтивістською*. Пояснення цієї ознаки слід шукати не тільки у зовнішніх умовах, зокрема впливу романтиків, а і у специфіці внутрішньої побудови руського мислення. Руські навіть думки не припускають, що істина може бути відкрита розсудковим шляхом. Жодна гносеологія, методологія наукового пізнання не в змозі поставити під сумнів переконання руського у тому, що осягнення сущого дається лише повнотою життя. Видатний руський філософ О.Ф. Лосев підкреслює: *"російська філософія є наскрізь інтуїтивною, можна навіть сказати, містичною творчістю, у котрій немає часу, а назагал, немає і бажання займатися логічним шліфуванням думок"* [11, 209].

По-четверте, руська філософія різко *онтологічна*. Онтологізм пронизує всі філософські течії (від релігійно-містичних до матеріалістичних) і опукло проявляється характерною ознакою, а саме: звеличенням енергетики матеріального, природного світу і, особливо, людської волі, людського діяння. Руському розуму абсолютно непритаманний індивідуалізм. Руський мислитель, публіцист, письменник найменше цікавиться власним, особистісним і внутрішнім суб'єктом. Його хвилює особистісне лише як діяльнісний носій всезагального. Така спрямованість руського духу призводить до того, що моральні й моральнісні проблеми, підняті в руській філософії, майже завжди переростають у ідеологію героїзму, жертвності, суспільного подвигу. Ідеологеми месіанізму також онтолізуються, набуваючи в уяві імпер-патріотів фундаментально-буттєвісного сенсу. Онтологізм передбачає також включеність пізнання у діяльнісне ставлення до світу. "Волящий розум" О.С. Хом'якова, "цілісний розум" І.В. Киреевського, "загальна справа" М.Ф. Федорова, "дух у його живій цілісності" Ю.Ф. Самаріна, "цільне знання" В.С. Соловйова, "живе знання" С.Л. Франка, "маратовська" любов до людства В.Г. Белінського ("щоб зробити щасливою частинку його, я, здається, вогнем і мечем знищив би іншу" [цит. по 3, 73]), - яскраві приклади специфічної онтологічності руської національної філософії.

По-п'яте, руську національну філософію пронизує ідея *соборності*. Для руського духу характерним є розуміння соціальності як найфундаментальнішої основи дійсності. Соціальність - всезагальне тіло, в якому кожна особистість не більше аніж один з багатьох органів цілого. А тому відповідальність кожної особи перед суспільством (народом), служіння родовому, переростає не тільки у можливість, а й у найінтимнішу потребу принести себе в жертву заради всезагального блага.

По-шосте, руська філософія наскрізь пронизана *месіанізмом*. Філософія виникає у лоні релігійної православної свідомості. Головною ж темою пошуків руських церковних діячів була тема історіософична, що виростала з загального теократичного принципу християнства. У Росії теократична ідея, з подачі церкви, розглядається як необхідність засвоєння державною владою священної місії, накладеної на церкву Богом.

Точкою прикладання Божого Промислу в наявному історичному житті є царська влада. У цьому її головне таїнство і велич. Тому влада повинна ввібрати в себе, у свої діяння церковні завдання. Церкві ж залишається вибудувати національну ідеологію, котра, як було показано, і виробляє її. Влада пізніше лише робить її своїм офіційним кредо. Слід підкреслити, що вся ідеологія месіанства є церковна як за своїм походженням, так і за змістом. Таке розуміння державної влади йде від Візантії. У Московії ідея “священної місії” оформлюється після падіння Константинополя (1453 р.) у ідеологему - Москва - III Рим.

По-сьоме, руська національна філософія дуже часто *моральнісно практична*. Для неї характерним є обтяженість проблемами буденного життя. Історіософічність, месіанізм руського духу, приземлені до реалій повсякденного життя, призводять до того, що виразниками самоусвідомлення народу, його історичної долі виступають публіцисти, літератори, літературні критики, фейлетоністи, лідери окремих політичних партій тощо. Художні твори Г.Р. Державіна, М.В. Ломоносова, М.О. Ра-діщева, В.А. Жуковського, М.В. Гоголя, Ф.І. Тютчева, А.А. Фета, Ф.М. Достоєвського, Л.М. Толстого - це кладезь самобутньої руської національної філософії. Не випадково у руській національній філософії, можливо за виключенням В.С. Соловйова, відсутні цілісні системи.

По-восьме, самоусвідомленню, рефлексії руського духу завжди притаманна *внутрішня, духовно-болісна напруга*. Вона породжується способом розвою руського народу, а саме - регулярним розширенням його ареалу. Постійно відбувалося також масове “прилучення” іногородців до руської культури. Воно носило настільки масовий характер, що сьогодні у жилах московського народу, на думку руського історика М.М. Покровського, тече щонайменше 80 % фіно-татарської крові. Накладання і змішування різноманітних національних культур, психології різних етносів викликає серед них постійну потребу самоідентифікації, співвідношення своїх етнічних, культурологічних потреб, інтересів з потребами й інтересами корінного, титульного народу. А якщо врахувати масштаби і проміжок часу, протягом якого відбувалася русифікація іногородців, то стане зрозумілим, що потреба самоідентифікації серед них стає не лише перманентною, постійно діючою, а й болісною, адже йдеться про корінну ломку глибинних, ментальних підвалин їх духовності. Руські, будучи за своїм становищем панівним народом, а у кількісному відношенні, стосовно інших етносів - меншиною, фізично і культурологічно не спроможні були асимілювати іногородців. Тому серед руських (корінних і асимільованих) не випадково виникає думка про те, що руські - не етнос, а “донаціональне існування народів” (Д.С. Лихачов), певний спосіб життя. Виникнення цього феномену (як до речі - месіанізму і соборності) можна витлумачити з позицій сучасного вчення про синергетику. Отже, месіанізм, соборність не є вродженими ментальними ознаками руського народу. Вони є надбанням невиситимої жаги до просторового розширення і панування. Їх виникнення призводить до унікального явища, якому немає аналогів у світовій культурі, а саме - неймовірної брехливості багатонаціонального утворення, котре само себе називає роїським народом. “Хто не бреше і не краде, той - не москвин”, - говорив цар Олександр I [цит. по 23, 74]. Знову ж таки, ця брехливість зумовлена потребою формування надорганізму.

По-дев'яте, характерною ознакою руської самосвідомості є її *апокаліптичне* напруження. Месіанізм, що пронизує свідомість руського етносу, атрибутивно запліднений потребою досягнення певного результату, адже вірування не може тривати вічно. Що з більшим фанатизмом вірять руські у свою богообраність, виключність, то глибший апокаліптичний песимізм проникає в їхню свідомість за нового історичного випробування, адже благодать, в ім'я якої кілька поколінь людей свідомо і жертвовно віддавали свої сили у черговий раз не настала.

По-десяте, руській філософії притаманний *доктринерський радикалістичний*

монізм. Вона, за деякими винятками, не знає сумніву і напівтонів, а претендує на цілісність, всеосяжність, довершеність, остаточність і непохитність своїх істин. Історіософічність, онтологізм, соборність, месіанізм, апокаліптична наповненість закономірно формує доктринерський, радикалістичний монізм. Все або нічого.

По-одинадцяті, руська національна філософія наскрізь просякнута *імперсоналізмом* - здатністю спрямовувати всю духовну інтенсіональність людини на оперування збірними, колективно-груповими, общинними поняттями і цінностями. Таке домінування колективно-общин-них вартостей, стандартів та поведінкових стереотипів над особистісним, персональним, внутрішнім завжди було підґрунтям руського месіанізму і радикалізму. Християнський філософ Георгій Флоровський у праці “Євразійська спокуса” пише про “духовні отрути”, що “глибоко всоталися у російське життя”, маючи на увазі імперську ідеологію, яка глибоко запала у психологію руського люду. На сьогодні вона є найхарактернішою ознакою руської ментальності.

Контрольні питання

1. Чим відрізняються терміни “філософія в Росії” і “русська національна філософія”?
2. Які етапи розвитку руської національної філософії можна виділити?
3. Яку роль у становленні руської національної філософії відіграла православна церква?
4. Чи існує взаємозв’язок між специфічними ознаками руської національної філософії і способом формування російської нації?
5. У який період відбувається секуляризація руської національної філософії?
6. Назвіть основні специфічні ознаки руської національної філософії?

Теми рефератів

1. Роль православ’я у становленні руської національної філософії.
2. Витоки і джерельна база руської національної філософії.
3. Слов’янофільство і західництво: проблема вибору розвитку Росії.
4. Філософія руського космізму: витоки і специфіка.
5. Філософія “загальної справи” М.Ф. Федорова.
6. Філософія всеєдності В.С. Соловйова.
7. Філософія свободи М.О. Бердяєва.
8. Проблема людини у руській філософії кінця XIX початку XX століття.
9. Розвиток філософії в СРСР.
10. Філософська творчість О.Ф. Лосєва.
11. Сучасна руська національна філософія і проблема розвитку Росії.

Рекомендована література

1. *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. - М., 1956. Т. X.
2. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1990.
3. *Жаба С.П.* Русские мыслители о России и человечестве. Антология русской общественной мысли. -Париж, 1954.
4. *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2-х томах. - Париж , 1989.
5. *Карсавин Л.П.* Философия истории. - С.-Петербург, 1993.
6. *Кісь Роман.* Фінал третього Риму. Російська месіянська ідея на зламі тисячоліть. - Львів, 1998.
7. *Ключевский В.О.* Исторические портреты. - М.,1990.
8. *Леонтьев К.* Избранное. -М., 1993.
9. Литература Древней Руси: Хрестоматия. - М.,1990.
10. Літопис Руський. - К., 1989.
11. *Лосев А.Ф.* Русская философия // Философия. Мифология. Культура. - М., 1991.
12. *Лосский Н.О.* История русской философии. - М., 1991.
13. *Лысенко М.* Стратегия нашей борьбы // Молодая гвардия - 1993. - № 9.
14. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. - М., 1988. - С. 3- 782.
15. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Часть 2. -Ленинград, 1989.
16. *Соловйов В. С.* Соч. в 2-х т. - М., 1988.
17. *Таранов П. С.* Антология мудрости. - Симферополь, 1997. Т.1.
18. *Федоров Н.Ф.* Сочинения. - М., 1982.
19. Философия. Курс лекций. Науч. руков. авт. колл. В.Л. Калашников. - М., 1997.
20. Философский энциклопедический словарь. - М., 1989.
21. *Фомин С.* О русских национальных интересах // Молодая гвардия. -1993. - № 2
22. *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х томах. - М., 1991.
23. *Штепа Павло.* Московство. -Дрогобич, 1997.

АНОТАЦІЯ

Кітов М.Г. Руська національна філософія: витоки, етапи розвитку, специфіка. Короткі нариси.

У тексті лекції автор аналізує виникнення, основні етапи та специфічні ознаки руської національної філософії.

Ключові слова: філософія, варяго-руси, синергетика, “Свята Русь”, “Велика Русь”, “Всесвітня Країна рад”, міфологема “Москва – Третій Рим”, орусачення, месіанізм.

АННОТАЦИЯ

Китов Н.Г. Русская национальная философия: истоки, этапы развития, специфика. Краткие очерки.

В тексте лекции автор анализирует возникновение, основные этапы и специфические черты русской национальной философии.

Ключевые слова: философия, варяго-русы, синергетика, “Святая Русь”, “Великая Русь”, “Всемирная страна советов”, мифологема “Москва – Третий Рим”, русификация, мессианизм.

SUMMARY

Kitov M.H. Russian National Philosophy: Origins, Stages of Development, Specificity. Short essays.

The author in the text of the lecture analyzes the main stages and specific features of Russian national philosophy.

Key words: philosophy, Varangian-the Rus, synergy, "Sacred Rus", "Great Rus", "World Country of Soviets" myth "Moscow is the Third Rome", russification, messianism.

Опубліковано: Кітов М.Г. Руська національна філософія: витоки, етапи розвитку, специфіка. Короткі нариси. – К.: УДУХТ, 2001.