

УДК 125: 27-187.3:1(091)Голубинский



Корнилов С.В.

К постижению Бесконечного: верующий разум Ф.А. Голубинского

Корнилов Сергей Владимирович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград)

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-3239-1002>

E-mail: sergey-v-kornilov@j-spacetime.com; korns2009@rambler.ru

Рассматривается философская концепция Ф.А. Голубинского, одного из крупнейших представителей русского теизма, основоположника философской школы Московской Духовной Академии, глубоко раскрывшего духовно-теоретические возможности христианского мирозерцания. Показано, что он органично усвоил достижения европейской философской мысли, но созданное им учение о Бесконечном и бессмертии души вполне самобытно.

Ключевые слова: русская философия; Ф.А. Голубинский; теизм; метафизика; онтология; гносеология; душа; бессмертие души; Бесконечное.

Особая роль в культурной и религиозной жизни России принадлежит Московской Духовной Академии. Не случайно Сергиев Посад, где размещается Академия, на Руси называли городом Верующего Разума. Самостоятельное философское движение в Академии начинается с учения Феодора Александровича Голубинского (1797–1854), одного из крупнейших представителей русского теизма¹. Он явился основателем философской школы Московской Духовной Академии и сыграл важную роль в ее становлении, а потому был по праву назван современниками «главою наставников, столпом Академии и патриархом философов». В чем же состоит вклад, который внес мыслитель в отечественную культуру и теоретическую мысль?

Выдающееся достижение философа – создание целостного учения о Бесконечном, явившегося краеугольным камнем всей философской школы Московской Духовной Академии. Его мирозерцание обладало удивительной целостностью и содержало четко очерченную проблему, вокруг которой концентрировались и выстраивались все другие вопросы. Эта проблема относилась к «первой философии», т.е. была метафизической – как «к условному приискать безусловное», каково отношение изменчивого к неизменному, конечного к бесконечному, временного к вечному? Разрешение поставленного вопроса происходит в трех частях метафизики: в



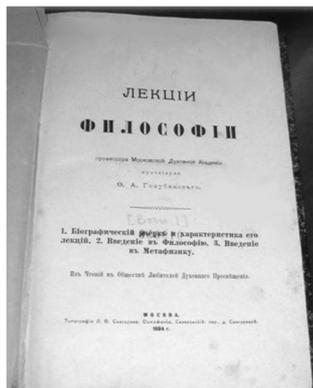
Фёдор Александрович Голубинский (1797/98–1854). Литография П.Ф. Бореля. 1840-е гг.

¹ См.: Введенский А.И. Протоиерей Ф.А. Голубинский как профессор философии // Богословский вестник. 1897. № 12. С. 463–507; Он же. Ко дню столетней годовщины рождения Голубинского. М., 1898; Глаголев С.С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. (Его жизнь и деятельность). Сергиев Посад, 1898; Он же. Протоиерей Федор Александрович Голубинский как православно-христианский философ (речь, произнесенная в честь 100-летия со дня рождения профессора философии протоиерея Ф.А. Голубинского // Вера и Разум. 1898. № 3. С. 79–107; Смирнов И.К. Протоиерей Ф.А. Голубинский. М., 1855; История русской философии / Под ред. М.А. Маслина. М.: КДУ, 2008; Коцюба В.И. Протоиерей Ф.А. Голубинский и софиологическая традиция // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 129–141; Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007; Мачкарина О.Д. Проблема субъективности в философии Ф.А. Голубинского: критическое восприятие идей И. Канта // Вестник МГТУ. 2011. Т. 14, №1. С. 161–169; Иванов Владимир, прот. Становление богословской мысли в Московской Духовной Академии (1814–1870 гг.) // Московская Духовная Академия: 300 лет (1685–1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. М.: Издание Московской Патриархии, 1986. С. 113–147.

умозрительном богословии, умозрительной психологии и умозрительной космологии. Основания всех трех разделов теоретической философии образуют область онтологии.

Первая задача онтологического раздела метафизики – выяснение всеобщих свойств бытия конечного, поэтому предваряет исследование всех других вопросов уяснение: что же существует?

История философской мысли дает примеры различных подходов мыслителей к решению проблемы существования. Одни из них пытались определить объективные условия бытия и явлений. Так, Локк критерием существования полагал бытие объектов в пространстве и времени. Другие философы исходили из несомненности реальности собственного мышления и рассматривали бытие своих представлений в качестве единственной достоверности.



Титульный лист первого выпуска «Лекций философии» Ф.А. Голубинского (М., 1884)

У русского мыслителя есть Ариаднина нить, позволяющая ему найти выход из лабиринта мировых загадок¹. Свойства бытия, справедливо утверждает Ф.А. Голубинский, неправомерно смешивать со свойствами нашего сознания. Его ответ субъективистам состоит в том, что

«многообразие чувственных представлений остается необъяснимым, если происхождение их приписывать с Фихте одному нашему я, которое невидимо, невидимо, для внешних чувств единично»².

Правда, точку зрения Фихте на проблему существования можно считать крайностью; значительно более умеренной в этом вопросе является позиция Канта, поскольку для него существующим выступает не только то, что дано в качестве фактов сознания, но и то, что в опыте возбуждает представление. Можно ли согласиться с таким расширением сферы реального? Как показывает Ф.А. Голубинский, за пределами бытия и в данном случае оказывается его существенная часть, а именно та, которая никем не представляется. Расширение же границ представления было бы нелепо

мыслить как расширение границ самого бытия. В познании мы лишь раздвигаем пределы известного, но не порождаем его, поэтому кантовский агностицизм должен быть отвергнут.

Итак, в результате изучения проблемы существования необходимо в известной мере вернуться к традиционным, сформированным еще в школе Вольфа, идеям, что бытие – проявление сущности, действие некоторых сил. Конечно, здесь напрашивается возражение, основанное на том, что помимо динамики в мире есть и статика, а наряду с действием имеется и покой. Будет ли тогда состояние покоя характеризовать бытие или же в соответствии с установленным критерием мы отнесем к последнему лишь процессы движения, изменения? Данное затруднение является все же кажущимся, так как тайна покоя раскрывается как раз в обнаружении того, что в нем есть некая деятельность и его противоположность изменению не абсолютна. Мир действительно динамичен, представляет собой проявление различных сил. И осознание этого, обогащенное знанием реальности нашего мышления, позволяет понять, почему душа, сталкиваясь в своих действиях во вне с напряжениями других сил, ограничивается и удерживается ими в некоем пространстве. В то же время сама жизнедеятельность нашей души, протекающая не вдруг, не моментально, а постепенно, подводит нас к идее временной последовательности. Поэтому можно сделать вывод, что реальным является действие сил в пространстве и во времени, и что последние составляют непрменные свойства бытия.

Таковы параметры реальности, и именно из-за них она есть бытие конечное, ограниченное. Констатация этого факта – естественный результат познания. Но собственно философское мышление начинается тогда, когда мы начинаем постигать, что принадлежим не только миру конечному, но и соединены с миром бесконечным. Более того, данное утверждение в силу его исключительной важности необходимо ввести в метафизику в качестве ее фундаментального основоположения:

«...Духу человеческому существенно принадлежит идея о Бесконечном по бытию и совершенствам, и вследствие сего первоначальный закон ума состоит в том, чтобы для всего ограниченного по бытию и совершенствам искать первоначала, первообраза и конца в Бесконечном»³.

Вот тут-то и возникает второй главный вопрос метафизического учения: откуда у человека появляется идея о Бесконечном? Можно идти в решении его путем диалектической философии, которая допускает, что каждое явление чревато своим противоположным, и для которой не стоило бы боль-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. СПб.: Академический проект, 2011. С. 87.

² Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып. 2. М., 1884. С. 30.

³ Там же. С. 67.

шого труда из понятия о конечном вывести понятие о бесконечном. Но такой подход Ф.А. Голубинского не устраивает, поскольку, по его убеждению,

«ни из одного из противоположных понятий нельзя заключить о другом противоположном, подобно тому, как из тьмы нельзя заключить о свете»¹.

Суть возражений философа понятна: недопустимо подменять реальный процесс познания увлекательной, но схоластической интеллектуальной игрой. Тогда каким же образом удастся объяснить образование представления о Бесконечном в человеческой душе?

Для этого необходимо прежде всего проанализировать структуру познавательного процесса, раскрыть, какими возможностями мы располагаем для постижения истины. О свойствах и качествах конечных вещей свидетельствует внешний и внутренний опыт. Он дает тот эмпирический материал, без которого никакое познание бытия было бы невозможно. В то же время осязаемые, видимые предметы выступают своего рода отрицанием идеи о Бесконечном, так как они противоположны ей. Ограничиться же чисто отрицательным определением Бесконечного было бы совершенно ошибочно – само по себе оно есть нечто безусловно положительное.

Гносеологическая характеристика чувственного опыта заключается в том, что результаты его даны субъекту познания без всякой связи между собой. Они представляют разрозненные факты и наблюдения вне какой-либо системной организации. Чувственность не содержит в себе никакого закона, способного упорядочить многообразие открывающегося в восприятии реальности. На этом уровне остаются открытыми также вопросы о причинах, основаниях эмпирически наблюдаемого. Однако чем больше лавина ощущений, впечатлений от внешнего мира, тем более в душе человеческой нарастает стремление к объединению этого разнородного материала в некоторое единство. Мы надеемся найти порядок в пестрой череде событий внутреннего и внешнего мира, открыть таящееся в изменчивом постоянство, определить внутреннюю необходимость бытия. Поэтому наряду с чувственностью следует признать существование в нашей душе другой познавательной способности – разума, или интеллекта.

Деятельность последнего имеет систематизирующее значение и заключается преимущественно в подведении понятий, полученных посредством чувственного опыта, под родовые признаки. Иными словами, задача разума чисто формальная и, значит, предполагает использование уже готовой идеи о систематичности нашего знания. Единство как главный, верховный принцип, императив познания привносится в интеллект извне и не может быть сформулирован им самим самостоятельно. Источником идеи единства может быть только особая способность души, которую Ф.А. Голубинский называет умом.

«Итак, – заключает он свое исследование познавательных возможностей человека, – главное начало одного единства скрывается в уме, а его главный предмет, к которому он единственно стремится, есть Существо Бесконечное, Божественное и Его совершенства. Оно не объемлется ограниченными чувствами, низшими способностями так, как каждый чувственный предмет, частный, ограниченный: оно выше пространства и времени. Посему, как для познания чувственных – ограниченных предметов формой служат пространство и время, так и для познания Бесконечного умом служат отделение и отложение всякого предела пространства и времени, т. е. беспредельность»².

В связи с этим в метафизике Ф.А. Голубинского возникает третий важнейший вопрос: каковы свойства Бесконечного, где оно и какого рода? Анализ его посвящен особый раздел учения мыслителя – умозрительное богословие. Оставляя собственно теологическую тематику в стороне, обратим внимание на ряд существенных моментов обоснования Бесконечного в философии Ф.А. Голубинского. К этому времени широкое распространение получила точка зрения Канта, что такие понятия, как Бог, бессмертие души и свобода воли, – всего лишь постулаты практического разума, которые, однако, не могут быть теоретически доказаны. Преодолеть дуализм сферы должного и реального, морали и познания была призвана философия тождества, развитая Шеллингом и Гегелем. Для последнего вся природа – инобытие духа, и мировой процесс состоит в постепенном раскрытии и самопознании изначально существующей Абсолютной идеи.

Истинное учение о Бесконечном, полагал Ф.А. Голубинский, нуждается в преодолении этих заблуждений немецких теоретиков. Так, если бы был прав Кант, то порыв человека к Богу не имел бы подлинной силы, поскольку невозможно желать неизвестного.

«Предмет веры практического разума, – справедливо замечает русский философ, – необходимо должен иметь перед очами понятие о том предмете, к которому стремится. Другой путь веры невозмо-

¹ Там же. С. 80.

² Там же. Вып. 1. С. 25.

жен. Возвысившись над всяким понятием, она перестала бы быть верою, а была бы *ведением и непосредственным созерцанием*»¹.

Неприемлемой является и гегелевская трактовка Бесконечного, выступающего у него под именем Абсолютной идеи. Полагать, будто духовное начало мира способно к научению и совершенствованию в ходе природной эволюции, значит смешивать свойства конечного и бесконечного. Но главная особенность последнего заключается как раз в том, что оно лишено границ, присущих тварному миру: премудрость Божия отличается от познания человека именно потому, что Бог совершеннейшим образом знает, т.е. его знание имеет вневременной характер.

Гегелевская логика сводила бытие к мысли, бесконечное пыталась выразить через конечное. И уже Шеллинг обнаружил основной недостаток этой теоретической конструкции: из понятия нельзя вывести действительных вещей. Более того, он увидел, что за вычетом из бытия рационального, данного в определениях конечного, в нем еще остается некоторый иррациональный остаток. В нем Шеллинг разглядел самооткровение Божества и поэтому пришел к выводу, что созерцание абсолютного существа происходит в состоянии мистического экстаза.

«Выходит, что он, – писал Ф.А. Голубинский об этой попытке немецкого философа примирить разум и веру путем теперь уже полного подчинения познания откровению, – от одного берега отстал (и то не совсем), а к другому не пристал. Теперешняя его философия откровения не удовлетворит ни строгим философам, требующим не просвещений оракула, а доказательств, ни любителям и ученикам премудрости божественной. За все берется, усиливается философически вывести и таинство Троицы, и учение об искуплении и глубины сатанинские, но все по началам пантеизма»².

А пантеизм, как и материализм, представляет собой разрушение разработанной Голубинским концепции Бесконечного.

Идея о Боге сообщается человеку самим Существом Бесконечным. Всеобщность и необходимость ее гарантирует существование предмета идеи. Ф.А. Голубинский использует онтологическое доказательство для утверждения бытия Божия.

«Вымысел идеи (Бога. – С.К.) невозможен, – рассуждает он, – ибо чувственный опыт не дает для сего элементов. Посему, когда идея происходит не от нас, не от мира внешнего и не есть произведение воображения, то происходит из соответствующего ей предмета, и, следовательно, сей предмет существует»³.

Существенным вопросом учения о Бесконечном является его отношение к конечным существам. Ограниченность возникает в результате соединения бытия с небытием. Поэтому конечные существа отличаются от Бесконечного, ибо они возникли, т.е. имели начало, их бытие продолжается определенное время, а значит, они не могут полностью раскрыть себя, и их развитие закончится концом. Естественно, что и их свойства оказываются свойствами иного порядка, чем возможности Существа Бесконечного: они действуют в ограниченных пределах пространства и времени, которые неприменимы к Абсолюту. В то же время было бы ошибочно видеть в них некие призраки, не имеющие истинного бытия. Заблуждение Спинозы заключалось именно в сведении деятельности всех существ к вседействующей субстанции, что уничтожало свободу воли каждого конкретного существа.

«В том и состоит назначение существ конечных, – уточняет Голубинский, – чтобы они не обладали полнотою совершенств, а непременно стремились к этой полноте»⁴.

Изучение возникновения идеи Божества привело философа к заключению, что она не является результатом ощущения чувственных предметов или общим понятием разума, его категорией, ибо последние всегда относятся к внешним предметам. В идее же о Боге отражается нечто другое – неудовлетворенность ничем ограниченным и стремление к высшему. Она не обладает такой же ясностью, какую имеет чувственный образ. Своеобразие ее в том, что она выражает предчувствие, представление о чем-то неограниченном. Во-вторых, идея о Боге оказывается «преждеопытной», поскольку в познавательном опыте бесконечность не может быть дана. Наконец, третьей ее чертой является неисчерпаемость для понятий разума, ибо все они относятся к Существому Всесовершенному и его творению, как части к своему необъятному целому.

Может ли в таком случае разум ограниченный и конечный понять явление бесконечное и неограниченное? Во всей полноте идея Бога, согласно Ф.А. Голубинскому, не представима ни в каком ко-

¹ Там же. Вып. 3. С. 8.

² Переписка Ф.А. Голубинского с Ю.Н. Бартевым // Русский архив. 1880. С. 430.

³ Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып. 2. М., 1884. С. 83–84.

⁴ Там же. С. 94.

нечном осуществлении. В этом смысле она превышает все наши познавательные возможности. Однако если невозможно созерцать ее как таковую, она может быть постигаема в своих действиях и проявлениях. Для философии, считает мыслитель, важно зафиксировать ее присутствие в человеческом разуме: живой образ Бога находится в нашем уме, той способности человека, которая отличает его от всех других живых существ. Учитывая данное обстоятельство, можно правильно определить место сынов Адама в мире.

«Не должно ни унижать человека, – заявляет мыслитель, – ни возвышать чрез меру. Но, приписывая ему эту силу, мы не унижаем его, потому что отличаем его от прочих животных, не возвышаем чрез меру, потому что постепенное только приближение к Бесконечному признаем его назначением»¹.

Раздел метафизики, трактующий о свойствах Божества, не остается у Ф.А. Голубинского абстрактной доктриной, оторванной от реальных проблем познания. Философ обладал замечательной способностью наполнять умозрение живым содержанием. Пример тому – его статья «О конечных причинах»², совершенно не оцененная исследователями – так, к примеру, Г.Г. Шпет называет ее неоконченной и незначительной³. В ней Ф.А. Голубинский обращается к вопросу о значении телеологии для изучения природы. Он останавливается на анализе одного из выдающихся достижений биологии XVII в. – открытии кровообращения У. Гарвеем.

Как известно, оно рассматривалось сторонниками механистического подхода к пониманию живого в качестве самого лучшего и убедительного подтверждения машинообразности строения и функционирования организмов. Действительно, в модели Гарвея сердце выступало не более чем насосом, перекачивающим особого рода жидкость, и объяснения кровообращения не требовало привлечения конечных причин. В то же время Ф.А. Голубинский отмечает, что в основе эксперимента английского физиолога лежали такие допущения, которые отличались от механической схемы, появившейся в результате опытов. По признанию самого естествоиспытателя, сделать открытие ему помогло твердое убеждение, что природа ничего не делает всуе, и ее продукты целесообразны. Таким образом, наиболее доказательный аргумент механицистов возник в недрах противоположного, телеологического мышления. Этот вывод Ф.А. Голубинского обладает несомненным методологическим значением.

Разбирая философскую систему мыслителя, нельзя не отметить определенной созвучности ее идеям Якоби, что проявляется и в общем понимании структуры познавательного процесса, и в представлениях о задачах философии. Последняя, по мысли Ф.А. Голубинского,

«есть система познаний, приобретенных разумом (Intellectus) под управлением ума (Rationis) и при способствовании опыта, как внешнего, так и внутреннего, о всеобщих главнейших, существеннейших силах, законах и целях природы внешней и внутренней, равно и о свойствах Виновника всех оных – Бога, – система, направленная к тому, чтобы возбудить в духе человеческого, воспитать и направить любовь к премудрости Божественной и человеку предназначенной»⁴.

Основной и первоначальной источник философского, как и всякого другого познания, – откровение Единого Истинного и Премудрого. Но оно подразделяется на два вида: непосредственное и опосредованное. Ф.А. Голубинский полагал, что философии недопустимо выходить за границы опосредованного откровения, она должна использовать только естественные пособия, а не «Слово Божие».

Итак, свидетельство о Бесконечном исходит из самого Бесконечного. Но человек не сразу уясняет и раскрывает для себя его значение. В силу присущих ему недостатков он поглощен более суетными желаниями своей жизни и заглушает внутренний голос, свидетельствующий о Бесконечном. И лишь тогда, когда привязанность к конечному ослабевает, начинают говорить идеи ума. Только при



Уильям Гарвей (William Harvey, 1578–1657), английский медик, основоположник физиологии и эмбриологии. Фрагмент портрета работы П. Лели. Ок. 1650



Титульный лист первого издания труда У. Гарвея «Анатомическое исследование о движении сердца и крови у животных» (Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus, 1628)

¹ Там же. С. 66–67.

² Голубинский Ф.А. О конечных причинах // Прибавления к творениям святых отцов. Ч. 5. М., 1847. С. 176–205.

³ См.: Шпет Г.Г. Соч. М.: Правда, 1989. С. 184.

⁴ Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып. 1. С. 37.

условии, что утихнут мятежные помыслы, смирятся порывы чувств, сознание Бесконечного откроется в полной мере и действие ума распространится на все способности души.

Занятие философией поэтому отлично от любой другой научной деятельности: философия не может рассматриваться исключительно как знание. Она есть также особое состояние духа, и, если последнее неправильно, попытки достигнуть философского прозрения будут тщетны. Без господства в человеке идей ума, направляющего остальные способности души, философия невозможна. Любви к мудрости принадлежит приоритет перед системой знания, отношение между ними такие же, как у сущности и формы.



Титульный лист
«Умозрительной психологии» Ф.А. Голубинского
(М., 1871)

Ф.А. Голубинский органично усвоил достижения европейской философской мысли. Но учение, созданное им, вполне самобытно. И, может быть, это наиболее полно проявилось в заключительной части его метафизики, названной им умозрительной психологией. Ее общий замысел состоит в том, что всеобъемлющая проблема отношения конечного с Бесконечным обретает живой и конкретный смысл: откуда я? где я? куда я отойду? Чтобы проникнуть в тайны души, согласно Ф.А. Голубинскому необходимо было сначала пройти все этапы метафизического развития в соответствии с логикой его философской системы. Только как ее итог открывается тогда, что наше духовное существование есть богоподобие, образ безусловно самостоятельного Существа. Основные, главные признаки души – ее простота и самостоятельность, а высшее проявление – в способности следовать идеям истинного, доброго и прекрасного, направляющих человека к Бесконечному.

Возвышаясь над ограничениями пространства, – писал Ф.А. Голубинский о душе, – она есть существо действующее и полагающее действия свои вне пространства, открывающее в себе мир невидимый, существо нематериальное, неосязаемое, неосязаемое и не привязанное ни к какому месту или части тела, но во всем теле действующее и присутствующее, по подобию Божия вездеприсутствия»¹.

В чем же проявляются отличия души, во-первых, от материальных явлений и, во-вторых, от Существа Абсолютного и Совершенного?

Противопоставление духовного телесному основано на том, что душа, в отличие от вещественных предметов, представляет собой постоянно действующее в себе, тождественное и пребывающее единство. Возможно ли допустить, чтобы какое-либо тело не состояло из частиц, т. е. не было бы сложным? Опыт познания не подтверждает этой идеи. А способны ли мы разделить на части мысль? Или определить ее пространственную форму? Наконец, какое она занимает место? Формулируя эти вопросы, мы начинаем осознавать всю неприменимость к душе признаков телесного. Но признание идеальности, духовности жизненного начала в человеке сразу же ставит перед нами трудную проблему объяснения взаимоотношения этого начала с телом.

На протяжении веков делались многочисленные попытки решить психофизический вопрос. Аристотель, Мальбранш, Лейбниц приложили немало сил, чтобы разгадать данную загадку. Однако, остается непонятно, как могло бы осуществляться взаимодействие души и тела, не нарушая закон сохранения материи. Окказионалистская доктрина предполагает, что в каждом психофизическом случае должно присутствовать Божество. Этому противоречит наша способность самостоятельно воздействовать на свой организм. Теория предустановленной гармонии, ищущая ответ в аналогии с часами, идущими независимо друг от друга, но показывающими одинаковое время, на самом деле не объясняет ход движения ни в душе, ни в теле.

Чтобы продвинуться в понимании поставленного вопроса, полагает Ф.А. Голубинский, нужно осознать, что невещественность души имеет определенные границы. Заблуждения возникают тогда, когда происходит смещение свойств конечного с Бесконечным. Душа – не частица Божества, хотя так и думали пантеисты. Действительно, у нее не может быть множественности частей, как то имеет место у объектов материальных, ее единство включает в себя сложность сил. Из опыта хорошо известно, что она действует не всегда одинаково, с разной силой, способности бывают разобщены. Очевидно, что эти признаки противоречат природе Божества, ибо ему присуща та простота сил, которая не имеет убыли или роста. Поэтому только душа нуждается в особом орудии, подчиненном законам пространства, т.е. в теле.

Итак, действия духовного начала в человеке не может простирается в бесконечность и поэтому

¹ Голубинский Ф.А. Умозрительная психология. М., 1871. С. 55.

оно оказываются связанным с конкретным организмом. В то же время взаимодействовать с ним, как с материальным, душа непосредственно не в состоянии. Рассуждая таким образом, необходимо вернуться к основам метафизики, вспомнить, что все материальное как конечное полно Бесконечного, условное соединено с безусловной причиной. Тогда происходит осознание, что душа находится в причинном отношении с той невидимой духовной силой, которая живет в материи. Идеальность ее оказывается совместимой с пребыванием в ограниченном пространстве и жизнью в теле. Впрочем, последнее нуждается в конкретизации. Каковы принципиальные контуры духовного воздействия?

«Одна и та же мысль, – полагает философ, – повторяясь во многих словах, размножается в слушающих оные; между тем эта мысль не делится, не умалется в своей сущности через то, что она дает из себя многие отражения»¹.

Так постепенно умозрительная психология перерастает у Ф.А. Голубинского в онтологию души – представление о ней как об отражении, о раскрывающемся во времени образе вечной все совершенной идеи Божества.

«Но может ли разум человеческий иметь какие-либо познания о вечности?» – спрашивает философ. В истории человечества обнаруживается, что у человека всегда было сильное желание разгадать ее загадку. Учение о бессмертии человеческой души имело место во все времена и у разных народов. Правда, представляя загробную жизнь, нередко переносили в нее чувственные виды наслаждений. Лишь материалисты полностью отвергали учение о бессмертии души.

Что же дано знать человеческому разуму о бессмертии души? Бессмертие души, разъясняет Голубинский, есть нескончаемая жизнь после смерти земного тела, с сохранением личности и самосознания, в продолжение которой от доброго или худого свойства нравственного характера, достигнутого зрелости, будет зависеть или вечное блаженство, или вечное мучение. Таким образом, в понятии о бессмертии души соединяются три представления: а) о нескончаемости жизни души по разрушении тела, б) сохранение личности и самосознания человека, в) представление степени блаженства или мучения, соответствующей нравственному состоянию в здешней жизни.

Каковы же доводы тех, кто отвергает представление о бессмертии души? Материалисты отрицают бессмертие души потому, что, признавая зависимость души от тела, полагают, что душа есть часть телесная. Не имея вкуса и любви к занятиям внечувственным, они через отрицание бессмертия думают избежать скуки, которая в вечности ожидает душу, лишенную чувственного мира. Другая точка зрения состоит в том, что допускается нескончаемое бытие души, но без личности и самосознания. К примеру, пантеисты представляли истинно, вечно существующим одно абсолютное существо, все оживляющее, а все прочие и духовные и материальные субстанции считали слишком ничтожными, потому что, по их мировоззрению, всякая неделимая жизнь есть только уменьшение жизни абсолютного. Поэтому они полагали, что рано или поздно все существующее поглотится в единой абсолютной субстанции, и человеческая душа должна потерять свою индивидуальность, продолжив существовать лишь как вечная идея. Примером подобного подхода является учение Шеллинга. Ошибочно также мнение, будто, по смерти тела, душа впадает в какое-то состояние омертвения, продолжительный сон до окончательного решения ее судьбы. Нелепо представляли бессмертие души и те, кто вовсе прерывали связь между настоящим и будущим состоянием души, ожидая от смерти такого дара, которым совершенно изменит существо души.

Доказательства бессмертия человеческой души, полагает Голубинский, следуют: а) из рассмотрения внешней природы, б) из внутренних свойств души, в) из понятия о совершенствах Бога. Приступая к первому виду доказательств, философ обращается к закону сохранения, который, в его трактовке означает, что ни один из элементов материи, с начала своего бытия, не уничтожается, но в разных существах они сочетаются и разделяются, не превращаясь в ничто. Этот закон имеет универсальное значение, распространяя свое действие на все виды материального бытия.

Вместе с тем Голубинский допускает, что если физический мир прейдет, то и атомы, из которых он составлен, должны разрушиться. Далее, он ссылается на Кювье, обнаружившего около 50-ти видов животных, которых теперь нет. Поэтому основывать идею бессмертия души на рассмотрении явлений внешнего мира было бы опрометчиво, заключает философ.

«Впрочем, – добавляет мыслитель, – у многих древних философов и христианских – Иустина Философа, Тертуллиана, Афинагора, и других находим ту мысль, что природа носит в себе символы, или подобия, подтверждающие нравственные истины, что процессы физической жизни имеют сходство с процессами жизни духовной. Так, они говорили, что символы бессмертия души и Воскресения рассея-

¹ Там же. С. 104.

ны в природе. Например, закат солнца и рассвет дня преобразуют и намекают, что мрак сени смертной сопределен с рассветом новой жизни, – оживление природы весною имеет сходство с воскресением от смерти; действия смерти подобны действиям зимы в природе: острые и крепкие влаги разъедают брошенное в землю зерно, и оболочки, скрывающие его, уступают разрушительной их силе; оно долго лежит в земле, но наконец, эта видимая смерть зерна – тление – оканчивается воскресением, из земли возникает новый росток, который потом расцветает»¹.

Сходства, аналогии можно умножить. Метаморфозу бабочки часто принимали за символ преобразования души. Действительно, переход бабочки из одного вида жизни в другой содержит сходство с переменой состояния души. Когда бабочка была в виде червяка, ее состояние было стесненным, такое же состояние и души, пока она, находясь в теле, привязана к земле. Нахождение бабочки в коконе есть подобие смерти, и наконец, бабочка, восстающая из своего гроба, распускающая крылья и являющаяся летающим насекомым, служит подобием воскрешения человека от смерти и нового периода его жизни. Так же игра света в алмазе, золоте и некоторых камнях почитали также символом, указывающим на всеобщее стремление существ к свету. Золото или бриллиант сначала – не более как темный кусок земли, глубоко скрытый в ее недрах, но под действием света они облагораживаются и отражают в себе солнечные лучи. Однако, если душа не будет иметь в самой себе надежды и уверенности в своем бессмертии, то все эти и другие символы внешней природы останутся непонятны. Лишь тот может понять их, утверждает философ, кто в самом себе утвердил надежду на бессмертие. Потому доказательства бессмертия души, почерпнутые из рассмотрения ее внутренней природы, сильнее доказательств, взятых из рассмотрения видимой природы.

Перейдем ко второму роду доказательств. В самой душе основанием бессмертия служит ее невещественность. Если душа невещественна, то никакое могущество, кроме могущества Существа Бесконечного, не может разрушить ее. Силы внешней природы не в состоянии разложить ее на части, а потому она не может и разрушиться. Данный довод в пользу бессмертия души, употребленный в школе Вольфа, должен быть принят во внимание, однако он не затрагивает возможности деления ее на частные силы. Хотя в душе нет материальной сложности, но присутствует сочетание различных сил, так как в ее составе есть силы высшие, которыми она может сообщаться с Бесконечным Существом, и силы низшие, благодаря которым она связана с существами конечными. Если допустить возвращение высших духовных сил к Творцу всего сущего, а телесных сил, имеющих отношение к чувственной природе, возвращение в тварную область, то можно было бы прийти к выводу о разрушении души на составляющие ее силы. Но такое разрушение, рассуждает Голубинский, не может случиться ни под действием природных законов, ни по воле Создателя.

«Не может произойти от природы, – полагает он, – ибо в состав души нашей входят такие силы, которые выше природы, – таков ум, заключающий в себе идею о бесконечном и стремление к нему, направляющееся различными путями; посему природа не имеет власти над тем, что выше ее. Она не может простирает власть не только на высшие стремления души, но и на те духовные стяжания, которые душа приобретает из внешней природы, каковы: представления, склонности и желания чувственные; потому что душа, перенося в себе внешние впечатления, усваивает их себе как существу духовному, прикрепляет, так сказать, оные к неразрушимым своим силам – сознанию и свободе. Так и самые стяжания души, которые она приобретает из внешней природы, не могут быть отняты у нее, потому что они принадлежат нравственному характеру, который выше власти природы»².

В общем, можно утверждать, что хотя деятельность души может замедляться телом, и даже мешать ее проявлениям, чем более человек углубляется в себя, тем живее и быстрее становится деятельность душевная. Кто свободен от тревог чувственности, тот приобретает проницательный взгляд на происходящее и дальновидность. Душа человека свободна обратить все свое внимание на себя и не отвлекаться внешней жизнью, которая способна беспокоить и развлекать. Но если разрушение души невозможно под действием ее внутренних сил, то не может ли произойти это по воле Творца? Православный мыслитель уверен, что именно Бог – творец души. А раз так, то нелепо предполагать, будто он творит богоподобных существ с тем, чтобы разрушать их. мудро сказано: «*Нетъ Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ*».

Благодать и премудрость Божества выступают гарантом бессмертия души. Ведь именно он определяет наилучшие цели, а его премудрость позволяет достичь их соответствующими средствами. Благодать Творца состоит в том, что Бог желает сообщить своим созданиям все те блага, к принятию которых они способны, желает разливать повсюду высочайшее, вечное благо, которое состоит в от-

¹ Голубинский Ф.А. Умозрительная психология. М., 1871. С. 126.

² Там же. С. 128.

ражении его совершенств в существах, способных к тому. Его премудрость состоит в устройении таких планов, по которым все в мире постоянно стремится к благим целям. Это полностью применимо и к душе человеческой, целью которой может быть не что иное, как верховное благо. Известно, что в настоящей, земной жизни оно не достигается.

«Следовательно, – заключает философ, – есть другая жизнь, в которой высшие потребности души должны получить удовлетворение. Иначе не сообразно было бы с премудростью и благостью Творца, если бы предположенная им цель для человека не была достигнута. Если духу человеческому, созданному для достижения верховного блага, даны средства – высшие силы, имеющие неизгладимое стремление к сему благу, – то неужели все это дано напрасно? Неужели для того только, чтобы на малое время возникали в душе беспокойства и затем все это оканчивалось ничем? Нет, сообразнее с мудростью и благостью Божиею, чтобы предначинанная цель была достигнута»¹.

Размышления мыслителя о бессмертии души напоминают диалоги Платона – то же устремление к идеальным сущностям, тот же порыв к Бесконечному. Идеи, развиваемые Голубинским, не были лишь доктринальными требованиями, им была подчинена его жизнь. Эту черту мыслителя отмечали его благодарные ученики.

«Кому Бог дал знать, – вспоминал один из них, А.М. Бухарев, – нашего известного мудреца, покойного протоиерея, *Феодора Александровича Голубинского*, наставника духовных воспитанников в любомудрии, тот мог или по личным наблюдениям знать, или от знавших слышать, что и ученая, и простая домашняя его жизнь была чудным совмещением – как духовного странничества, так и жительство в доме Отца Небесного»².

В его личности было то настоящее, подлинное, что притягивало, как магнит. К нему приезжали за советом из разных мест. Известный историк и теоретик литературы С.П. Шевырев посетил «почтенного представителя христианской философии», жившего в 1847 г. в скромном домике в Ильинском предместье за речкой Садовой.

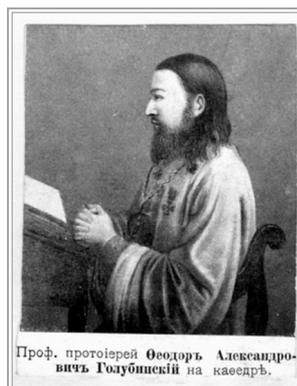
«Меня поразило высокое чело нашего отшельника-мудреца, – вспоминал он. – Лицом и особенно глазами напомнил он мне Шеллинга, которого я видел в первый раз также в сельском уединении около Мюнхена. Та же ясная голубизна в глазах, та же дума. У Шеллинга еще возможна личная страсть, в чертах русского мудреца господствует спокойное самоуглубление»³.

Разговор у них зашел об истине и о сомнениях, обуревающих человека. Сомнения бывают разные, сказал философ, есть ведь такие, которые присущи мужественным людям, а встречаются и натянутые, разыгрываемые. Сомневался и Августин, сомневался и Декарт. Из их сомнений выработалось убеждение, знание истины.

Философские идеи Ф.А. Голубинского оказались известны и некоторым западным мыслителям. Значительный интерес к ним, в частности, проявил Шеллинг⁴. Барон А. де Гакстгаузен, путешествовавший по России, специально приехал в Сергиев Посад, чтобы встретиться с мыслителем⁵.

Ф.А. Голубинскому было органически присуще глубокое, просветленное понимание жизни.

«Разбился худо строенный корабль, – говорил философ о превратностях судьбы, – и мы выброшены на пустой остров, где среди пустыни дается нам время поосмотрительнее и спокойнее и почтительнее подумать о себе, о своих прежних затеях, об их непрочности и о вернейшем искании спасения. Такое размышление не может быть весело и легко, не обойдется без скуки, что делать? Не будем унывать! Не малодушием и бесчувственностью это кончится, но переменой на лучшее, смягчением сердца, причуе-



Проф. протоиерей Феоdorf Александрович Голубинский на кафедре.

Портрет Ф.А. Голубинского из архива МДА



Александр Матвеевич Бухарев (в монашестве Феоdorf, 1822–1871), богослов, ординарный профессор МДА

¹ Там же. С. 127.

² Архим. Феоdorf А.М. Бухарев. Странники // Архимандрит Феофан (А.М. Бухарев): Pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997. С. 34.

³ Шевырев С.П. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. М., 1850. С. 20.

⁴ Stanley A.P. *Lectures on the History of the Eastern Church*. London, 1864, p. 411.

⁵ Haxthausen A. de. *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*. Hannover und Berlin, 1847, Bd. I, S. 83.

Барон Август фон Гакстгаузен (August Franz Ludwig Maria, Baron von Haxthausen-Abbenburg, 1792–1866) – экономист, автор работ по аграрным вопросам, исследователь России и Кавказа. (Прим. ред.).

нием его к тягостным трудам и огорчениям, преданностию Провидению и бескорыстною, кроткою, но постоянною любовию к общему благу»¹.



Могила Ф.А. Голубинского в Костроме. Фото автора

Учение о Бесконечном, разработанное мыслителем, своими корнями уходит в платонизм. Вместе с тем между ними есть и содержательная разница: желание понять каждое явление в его идее, со стороны его абсолютной формы сочетается у Ф.А. Голубинского с трезвостью взгляда, не позволяющей ему в заоблачных созерцаниях потерять из виду мир конечных, земных вещей². Русский философ пронизательно улавливает односторонности исторически сложившихся систем идеализма и материализма, рационализма и эмпиризма и соподчиняет все относительные истины истине высшей. Не отвлекаясь на полемику по поводу православия, он был занят его философским обоснованием, раскрывая духовно-теоретические возможности христианского мирозерцания. В учении Ф.А. Голубинского признается необходимость и природного бытия, и мира духовных существ – но не в качестве самодовлеющих метафизических оснований, а как находящихся примирение в верховном начале – Бесконечном. В теоретических построениях русского мыслителя отчетливо выражена идея существования третьего, срединного пути развития в философии – с ее реализацией будет сопряжено дальнейшее движение оригинальной отечественной философской мысли. Учение Ф.А. Голубинского свидетельствует о правильности вывода современного автора:

«“Русская философия” отнюдь не этап и не ответвление мирового любомудрия, а нечто настолько удивительно самостоятельное и неизмеримо самобытное, что мы можем говорить о ней как особой форме (а территориально – и об особом центре) распространения совершенно своеобразного миропонимания и миропостроения»³.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архимандрит Феофан (А.М. Бухарев): Pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997.
2. Введенский А.И. Ко дню столетней годовщины рождения Голубинского. М., 1898.
3. Введенский А.И. Протоиерей Ф.А. Голубинский как профессор философии // Богословский вестник. 1897. № 12. С. 463–507.
4. Глаголев С.С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский как православно-христианский философ (речь, произнесенная в честь 100-летия со дня рождения профессора философии протоиерея Ф.А. Голубинского // Вера и Разум. 1898. № 3. С. 79–107.
5. Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып. 1–3. М., 1884.
6. Голубинский Ф.А. О конечных причинах // Прибавления к творениям святых отцов. Ч. 5. М., 1847. С. 176–205.
7. Голубинский Ф.А. Умозрительная философия. М., 1871.
8. Зеньковский В.В. История русской философии. СПб.: Академический проект, 2011.
9. Иванов Владимир, прот. Становление богословской мысли в Московской Духовной Академии (1814–1870 гг.) // Московская Духовная Академия: 300 лет (1685–1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. М.: Издание Московской Патриархии, 1986. С. 113–147.
10. История русской философии / Под ред. М.А. Маслина. М.: КДУ, 2008.
11. Корнилов С.В. Философская школа Московской Духовной Академии. Калининград. 2006.
12. Корнилов С.В. Первая глобальная научная революция и формирование предметной реальности биологии XVII–XVIII вв. // Epistemology & Philosophy of Science. 2015. Т. 43. № 1. С. 149–161.
13. Коцюба В.И. Протоиерей Ф.А. Голубинский и софиологическая традиция // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 129–141.
14. Мачкарина О.Д. Проблема субъективности в философии Ф.А. Голубинского: критическое восприятие идей И. Канта // Вестник МГТУ. 2011. Т. 14. №1. С. 161–169.
15. Переписка Ф.А. Голубинского с Ю.Н. Бартевым // Русский архив. 1880. Кн. 3. С. 405–430.
16. Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007.
17. Смирнов И.К. Протоиерей Ф.А. Голубинский. М., 1855.
18. Таранов П.С. Сущность истины. Симферополь: Доля, 2015.
19. Шевырев С.П. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. М., 1850.
20. Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989.
21. Haxthausen A. de. *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*. Hannover und Berlin, 1847, Bd. I.
22. Stanley A.P. *Lectures on the History of the Eastern Church*. London, 1864.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Корнилов, С. В. К постижению Бесконечного: верующий разум Ф.А. Голубинского / С.В. Корнилов // Пространство и Время. — 2016. — № 1—2(23—24). — С. 63—72. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_st1_2-23_24.2016.22.

¹ Смирнов И.К. Протоиерей Ф.А. Голубинский. М., 1855. С. 19–20.

² Корнилов С.В. Философская школа Московской Духовной Академии. Калининград. 2006. С. 15.

³ Таранов П.С. Сущность истины. Симферополь: Доля, 2015. С. 674.