

ПАНОРАМА

Всеволод Кузнецов

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ОНТОЛОГИЯ. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОСВЕЩЕНИЯ-В-РОССИИ

В предыдущей статье цикла мною были рассмотрены предпосылки обращения России к Просвещению и первые шаги на пути к его принятию [Кузнецов, 2014]. Теперь речь пойдет о том, как европейское Просвещение приживалось на русской почве, как оно взаимодействовало с традиционными для России онтологическими механизмами.

Надо отметить, что различные аспекты взаимодействия русских онтологизационных техник с заимствованным Просвещением рассматриваются во многих работах (в особенности в тех, где речь идет об отношениях Просвещения и просвещенцев с властью). Однако, насколько мне известно, попыток комплексного анализа проблемы никто не предпринимал. Более того, анализируя отдельные ее грани, исследователи, как правило, не обнаруживают в предмете своего рассмотрения онтологической составляющей и вообще не видят целого, не ставят вопроса о стратегиях самоонтологизации заимствованного Просвещения. Поэтому я попытаюсь восполнить этот пробел (насколько позволит объем статьи).

Итак, в условиях когда русская цивилизация стала на путь модернизации, Просвещение прежде всего попыталось приспособить старые онтологизационные технологии к новым условиям. Многие деятели Просвещения-в-России полагали, что в деле распространения света разума главенствующая роль принадлежит сильной государственной власти. По слову В. Н. Татищева, «вольность не есть сущая и основательная причина наук распространению, но паче тщание и прилежность власти наибольшие того орудия суть» [Татищев, 1979: с. 113]. Что же касается конкретно России, то Василий Никитич разъяснял, «что при собственном монархическом, или единовластном, правлении науки размножились. <...> До Петра Великого такого единовластного правления у нас не бывало, так и наук никогда в России толико и не слышали, колико при нем познали <...>» [там же].

Просвещение надолго сохранило восприятие правителя как «земного бога» [Ключевский, 1987–1990: т. IV, с. 184–185]. Даже державинская Фелица – все еще «Богородица царевна / Киргиз-Кайсацкия орды» [Державин, 1985: с. 40]. Впрочем, одним XVIII веком дело не ограничилось. В XIX ситуация с сакрализацией монарха не слишком изменилась.

© В. Кузнецов, 2015

Заимствованные из Европы идеи подобное восприятие правителя даже усилили: «Европейская концепция монарха как распорядителя всеобщего блага приводит в России к беспрецедентной сакрализации царя, распространяющейся со времен Алексея Михайловича и характеризующей весь императорский период русской истории. В русском варианте мифологии государства монарх выступал как земной бог и земной спаситель, связанный таинственной харизматической связью с небесным Богом и Спасителем-Христом, и вместе с тем как апостол, ведущий свою державу по пути спасения <...>» [Живов, 2002: с. 445–446].

В. М. Живов отмечает ряд важных черт русской просвещенческо-государственнической мифологии «Идея монарха как установителя социальной гармонии и блюстителя общественного блага соединялась здесь с традиционными мессианистическими представлениями, сформулированными в концепции Москвы – Третьего Рима. Соответственно, из медиатора космического порядка монарх превращался здесь в демиурга, в творца нового царства, которое должно преобразить мир. То, что наново создается царем, и есть начаток этого нового мира и вместе с тем – в соответствии с европейской мифологией государства — восстановление изначального благого порядка» [там же, с. 444–445].

Таким образом, истинно просвещенному правителю приписывались функции творца и онтологизатора. И не только в социальной сфере, но и в космическом масштабе. Подобная роль отводилась в просвещенческой мифологии Петру I [Башилов, 2004: с. 149]. Так, «созданная Петром новая страна оказывается <...> землей утерянного изначального блаженства, а Петр – спасителем мира, восстанавливающим Рай на земле» [Живов, 2002: с. 445].

Но не только о Петре этот миф. Вот Державин восхваляет Екатерину:

Тебе единой лишь пристойно,
Царевна! свет из тьмы творить;
Деля Хаос на сферы стройно,
Союзом целость их крепить <...> [Державин, 1985: с. 43].

Рекла, – и взор бы озарился
Величеством ее души,
Хаос на сферы б разделился
Ее рукою, – напиши.
Чтоб солнцы в путь свой покатались
И тысячи вкруг их планет;
Из праха грады возносились,
Восстали царствы, – и был свет [там же, с. 81].

Державин демонстрирует и еще один способ сакрализации монарха. Так же как Христос показал людям, каким должен быть праведный жизненный путь, Екатерина показывает подданным пример истинно просвещенного жития. «В “Фелице” концепция царя как земного бога, дающего пример “правильной” жизни (своего рода “подражание Христу” в лице земного царя!), прозвучала всего отчетливей <...>» [Проскурина, 2006: с. 206]. Христос в его земной жизни был идеальным человеком. Идеалом служит и императрица. «Державин идентифицировал императрицу с тем идеально просвещенным человеком эпохи, которого хотела культивировать <...> сама власть» [там же, с. 229].

А в оде Козодавлева Екатерина предстает в качестве божества, распространяющего свою премудрость на всю державу, озаряющего все и всех светом этой премудрости, просвещающего и воспитывающего подданных с ее помощью [там же, с. 213].

Смысл этих мифологем, в сущности, тот же, что и в высказываниях Крекшина о Петре [Башилов, 2004: с. 149]. Однако и у Козодавлева и у Державина налицо прогрессирующая метафоризация базовых культурных конструктов. И в этом слабость пришедшего из Европы Просвещения. Ища опору в традиционных культурных смыслах, оно тут же начинает трансформировать их в метафоры и этим подрывает собственные онтологические основания.

Впрочем, метафоризацией дело не ограничивалось. Кое-кто из просвещенцев принялся в конце концов деонтологизировать власть, целиком низводя ее в самую примитивную эмпирику. Таков, например, С. Е. Десницкий. Мыслитель пишет: «Такие обстоятельства, которые натурально снискивают одному преимущество над многими и повиновение от всех, могут случиться в обществе тройким и отменным образом. *Первое* из таких обстоятельств случается в обществе одного человека превосходство в качествах телесных, как то: его дебелость и крепость тела необыкновенная; *второе* обстоятельство такое случается в обществе одного человека превосходство в качествах душевных, как то: его хитрость, проворство, предвидение, прозорливость и проч.; *третье* из таких обстоятельств в обществе одного человека превосходство в богатстве и изобилии всего» [Десницкий, 1990: с. 42–43]. При подобном ходе рассуждений власть лишается каких-либо сакральных оснований и серьезной онтологической опоры.

Еще один пример десакрализации и деонтологизации мы находим в творчестве Крылова. Если Державин представлял императрицу идеальным человеком, то Крылов давал негативный образец, изображал человека грешного и порочного. Екатерина предстает у него в образе престарелой и даже умирающей кокетки, продолжающей охотиться за мужчинами [Проскурина, 2006: сс. 279–281, 300–301, 313–314].

Но тенденция к столь решительной деонтологизации правителя пока не могла стать преобладающей. Пожалуй, более каверзной проблемой для просветительствующей власти являлось то, что, с просвещенческой точки зрения, не всякий правитель мог быть признан онтологизатором (причем право определять, кто есть кто, просвещенцы оставляли за собой). Это, естественно, должно было создавать и создавало напряжение между властью и Просвещением.

Наметились и перемены в восприятии России как сакрального места. При этом первоначально был использован уже испытанный принцип онтологизации самого священного места – трансляция некоего онтологизирующего начала. Роль последнего теперь брала на себя наука. Петр (возможно, под влиянием Лейбница) высказал идею о передаче науки из Греции в Италию, оттуда – в Англию, Францию, Германию, Австрию и Польшу, а затем – в Россию [Ключевский, т. VIII, с. 401–402]. Однако наука явно проигрывала в сакральности прежнему «Ромейскому царству». К тому же если Третий Рим решительно объявлялся последним, то в петровской схеме предполагалось конечное возвращение наук назад в Грецию [там же, с. 402]. Соответственно, онтологический статус России как священного места понижался. Параллельно возник идейный конструкт, вообще превращавший Россию в меон, который правитель-просветитель возводил к бытию. А это уже в корне подрывало

самую идею сакрального места. В конечном итоге приоритетной стала именно идеология «Россия – меон».

Но роль всеобщего онтологизирующего начала закрепились за наукой довольно прочно. Так, например, А. А. Барсов утверждал, что восстановление греховной человеческой природы хотя бы отчасти возможно именно при посредстве наук (нечто подобное есть и у Бэкона [Кузнецов, 2006: с. 105], но европейская наука превозмогла эти тенденции куда быстрее; собственно, с Бэкона же такое преодоление и начинается): «<...> И кто не признает, не говорю уже полезную, но нужную, необходимую и спасительную той вещи, которая бы в состоянии была, если не совершенно, что в сей жизни невозможно, то хотя отчасти, наградить сей урон и возратить нам естество наше, возратить нас естеству нашему? А сие неоцененное сокровище где можем мы инде обрести, как токмо в науках, которые к тому единственно все склоняются, чтоб, сколько при сей слабости и растлении естества нашего возможно, учинить нас совершенными и благополучными?» [Барсов, 1990, с. 86].

Онтологизирующий подход к науке влек за собой парадокс. Ведь распространение нововременной науки запускало процесс превращения мира в картину, влекущий за собой забвение бытия. Какое уж тут «возвращение естества» и «возвращение естеству»! И все же упования Барсова как будто бы выглядели не совсем беспочвенными.

Дело в том, что в России довольно сильна была тенденция к превращению научного знания в онтологически заряженный священный гнозис. В частности много потрудились над этим масоны. Так, И. В. Лопухин видел цель научного познания в узрении образа Вселенского Христа: «Колико же полезно при таковых случаях должно быть познание, открывающее в самой последней твари, в самом брэнном растении образ воплощенного слова и всего того, что сотворило оно для спасения нашего; образ всех его таинств, зачатия его во чреве пречистыя девы, рождения его и всего хождения его в мире до самого совершения сего искупительного его пришествия на землю – образ, все черты сего представляющий!» [Лопухин, 1990: с. 299]. Говорил мыслитель и о постижении всеприсутствия Пресвятой Троицы: «Колико просветительна быть должна теория сего познания, развивающего, так сказать, грубые нити одежды тварей и открывающего источники и начала их; являющего во всех существах образ пресвятыя троицы в учрежденной ею троице в натуре; открывающего внутреннее, коренное в творении действие божие, производимое вся сотворшею премудростию, словом его, спасения нашего ради воплотившимся Иисусом Христом?» [там же, с. 300].

Тормозило процесс превращения мира в картину и присущее русской культуре космистское мировосприятие. Оно существенно замедляло полный переход к воззрению на природу как на объект манипуляций человека.

Иной взгляд на вселенную виден в трактате Н. И. Новикова «О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру». Развивая идею о всеобщей связи вещей, просвещенец приходит к выводу, что «всякая вещь в мире есть цель всех других и средство ко всем другим» [Новиков, 1990: с. 155]. Человек при этом исключения не составляет. Рассуждая о нем как о всеобщей цели, Новиков пишет: «Если человек почти за *цель всего мира*, то как великолепно поставлены они в оном как средоточие в сей окрестности творения; как владыки мира, как божества, для коих солнце сияет, звезды блистают; которым звери служат; для которых растения зеленеют, процветают и плоды приносят. Человечи преимущественно пред другими творениями имеют по естеству своему возможность мир себе представить, об оном размыш-

лять и рассуждать. <...> И потому всякий человек может некоторым образом сказать сам в себе: *весь мир мне принадлежит*» [там же, с. 155–156].

Человек, взятый как средство, способствует утверждению мира в благом и совершенном бытии: «Если же мы возрим на человека как на средство всех прочих вещей сего мира, то и по нему не меньших же мыслей должны мы быть о нем. Если бы люди были токмо единою *целью* всех вещей сего мира, а при том не были б средством оных, то были бы они подобны шмелям, которые у трудолюбивых пчел поедают мед, а сами одного не делают. <...> Итак, если люди будут почитать себя за *средство* всех вещей сего мира, то, не согрешая, могут думать, что они в оном много значат и что остатку прочего света в них великая нужда: собственная польза сего мира требует оного. Мир и все прочие творения, исключая человеков, не могли б никоим образом так быть совершенны и столь бы хорошо им не было, если бы не были человеками, как теперь они то обретают, когда мы человеки» [там же, с. 156–157].

Правда, и у того же Бэкона легко обнаруживаются рассуждения о человеке как слуге Природы. Но у последнего мы сталкиваемся с проведением садомазохистской стратегии господства через подчинение [Кузнецов, 2006: с. 110–112]. То же можно сказать и о рассуждениях по поводу власти Природы, свойственных европейскому классическому Просвещению в целом. Ничего подобного в сочинении Новикова мы не найдем. Поэтому уместно согласиться с точкой зрения, согласно которой «не атомизированный человек, не изолированное человеческое сообщество подразумеваются в концепции Новикова, а человечество, необходимое для поддержания всеобщей взаимосвязи, ответственное за сохранение единого целостного мира» [Русская мысль, 1991: с. 229].

Кстати, несколько забегаая вперед, следует упомянуть, что культ бюрократической иерархии (речь о нем пойдет ниже), сам опыт бюрократической иерархичности способствовали сохранению опыта предстояния иерархически организованному Священному и тем самым оберегали и средневековый способ иерархического восприятия мира, который весьма успешно разрушала в Европе нововременная наука.

Исходя из всего сказанного, можно утверждать, что Просвещение-в-России реально утверждало несколько иной тип научности, нежели доминировавший в Европе, что до поры до времени сдерживало иницилируемые наукой деонтологизационные процессы.

Возвеличивание науки имело любопытный побочный эффект: при подобном подходе любой просвещенец, пекущийся о ее распространении и процветании, оказывался кандидатом на роль онтологизатора и, следовательно, конкурентом правителю.

Конкуренция между царем и прочими просветителями становилась возможной еще и потому, что Петр существенно понизил статус властителя, выдвинув идею о царе как первом слуге Отечества [Анисимов, 1991: с. 207]. Просвещенцы радостно ухватились за эту идею и принялись ее развивать. И чем дальше, тем активней. К примеру, уже в самом начале XIX века В. В. Попугаев писал: «<...> Государь не есть властитель государства, могущий располагать им по своей воле <...> он орудие законов, первый толкователь оных народу, первый служитель отечеству <...> он только первый гражданин <...>» [Попугаев, 1966: с. 294]. Положение усугублялось тем, что в России, в отличие от Китая, не были выработаны механизмы ритуализации соперничества царя с некоронованными просветителями.

В ходе этого соперничества частные просвещенцы постоянно перехватывали идеологемы, используемые властью, и строили на них свою критику существующих порядков. Так, «просвещение Екатерины впервые ставило вопрос о правах человека» [Парсамов, Шанская, 2003: с. 255]. В результате деятельности императрицы «идеи просвещения мощным потоком хлынули в Россию, и русское общество обернуло их против ее власти. Для этого оказалось достаточным соотнести с действительностью правительственные декларации о правах человека, как это сделал А. Н. Радищев в “Путешествии из Петербурга в Москву”» [там же, с. 254–255].

Часто перехват идеологем сопровождался контаминацией старого и нового. Так, Фонвизин в «Рассуждениях о непременных государственных законах», адресованных наследнику престола Павлу Петровичу, сочетал идею богоданности царской власти с представлением о наличии у подданных естественных прав. Отсюда вытекал новый взгляд на правильный образ правления. «Если Бог, по логике Фонвизина, “потому и всемогущ, что не может делать ничего другого, кроме блага”, то и “государь, подобие Бога, преемник на земле высшей его власти, может ознаменовать свое могущество и достоинство не иначе, как “постановя в государстве своем правила непреложные, основанные на благе общем, и которые не мог бы нарушить сам, не перестав быть достойным государем”. Н. Фонвизин стремился внушить будущему императору, что “власть, производящая обиды, насилия, тиранства, есть власть не от Бога”. <...> Авторитет Бога призывался в данном случае для сохранения установленного Богом же порядка вещей, или “блага”, что включало уже и данность (богоданность) естественных прав» [Худушина, 1995: с. 52–53]. Фактически, Фонвизин пытался использовать старый онтологизационный механизм для деонтологизации власти.

В связи с проблемой начинающейся самоонтологизации частного просвещения следует обратить внимание на некоторые рассуждения В. М. Живова. Исследователь говорит о крахе просвещенческо-государственной мифологии при Екатерине Великой: «Описанная мифологическая система не дожила до конца екатерининского царствования, хотя трудно сказать, почему и когда в точности начался ее закат» [Живов, 2002: с. 453]. Здесь безусловно есть спорные моменты, поскольку сам же В. М. Живов в той же работе пишет о том, что государственническая мифология, имеющая просвещенческую составляющую, здравствовала на протяжении всего имперского периода [там же, с. 445–446]. Вряд ли уместно в данном контексте говорить и о «конце просветительства». Но вот о трансформациях последнего рассуждать можно и должно.

Поэтому следующий тезис В. М. Живова нуждается в корректировке. Ученый пишет: «В России Просвещение накрепко связывало культуру – как светскую, так и духовную – с государством. Поэтому конец просветительства оказывался в России эмансипацией культуры <...>» [там же, с. 454]. Об эмансипации культуры в России, как о чем-то свершившемся, рано говорить даже сегодня. Поэтому я бы выразился мягче: трансформации просвещенческой идеологии, происходившие в екатерининский период, положили начало длительному и сложному процессу эмансипации культуры.

Далее В. М. Живов утверждает: «Глубокие изменения переживает и светская культура. Эмансипация культуры освободила здесь огромный религиозно-мифологический потенциал, который прежде – в русском Просвещении – был отнесен к государству и монарху как устроителям космической гармонии на земле и создателям новой Аркадии. Этот религиозно-мифологический потенциал был

перенесен теперь на саму культуру, и поэт получил те мироустроительные харизматические полномочия, которые ранее усваивались императору. <...> Поэт оказывается той сакрализованной фигурой, которая посредничает между Божеством и человечеством <...> Так из мифологии государства возникает мифология поэта» [там же, с. 456]. И в качестве примера приводится державинский «Памятник».

Подкорректировать данное рассуждение можно следующим образом. В результате все тех же трансформаций Просвещения имело место перетекание бытия от просветителя-монарха к частному просветителю (последний укреплял свой онтологический статус за счет первого). В силу особой роли, которую художественная литература играла в русской культуре, образцом частного просветителя достаточно быстро сделался поэт.

Впрочем, слово «частный» следует понимать здесь как «действующий на свой страх и риск», «не подпиремый авторитетом власти», но не как «преследующий частный интерес». Ведь речь идет об общественном служении, добровольно осуществляемом лицом, не облеченным для того соответствующими полномочиями. В качестве аналогии напрашивается соловьевское свободное пророческое служение (ср. тему поэта-пророка в русской литературе), «указующее Церкви и государству совершенный соединенный идеал обожествленного человечества, как высшую цель их совместного действия» [Соловьев, 2000: с. 328].

Паразитируя на христианской традиции, деятели Просвещения активно занимались самосакрализацией. Вот, к примеру, что пишет А. В. Растягаев о Тредиаковском: «<...> Тредиаковский, сознательно приспособляясь к внешним обстоятельствам, все же выстраивал свою жизнь в духе *imitatio Christi*, совмещая типы поведения мученика, просветителя народов и даже юродивого. Мирская святость русского поэта, несмотря на секуляризацию и автономность культуры послепетровского времени, представляет собой ряд трансформаций феноменов предшествующей канонической культуры» [Растягаев, 2009: с. 90].

Однако претензии просвещенцев-частников пока еще естественно умерялись несоизмеримостью их возможностей с возможностями власти. Но для правителя в качестве Верховного Онтологизатора имела иная угроза.

Как верно заметил Е. В. Анисимов, «можно говорить о создании при Петре подлинного культа учреждения, административной инстанции» [Анисимов, 1991: с. 201]. И в послепетровские времена этот культ никуда не исчез, но продолжал жить и совершенствоваться. В результате учреждения тоже стали выдвигаться на роль творцов и подателей бытия. И вот уже А. Ф. Бестужев принимается рассуждать о том, как должны действовать «мудрые учреждения, желая *сотворить людей* (курсив мой. – В. К.)» [Бестужев, 1966: с. 111]. Онтологической опорой властных институтов выступает у него Разум: учреждениям, способным «сотворять людей», присуща некая «мудрость».

Другой мыслитель, И. П. Пнин, и вовсе трактует Просвещение совершенно бюрократически: «Просвещение, в настоящем смысле приемлемое, состоит в том, когда каждый член общества, в каком бы звании ни находился, совершенно знает и исполняет свои должности, то есть когда начальство с своей стороны свято исполняет обязанности вверенной ему власти, а нижнего разряда люди ненарушимо исполняют обязанности своего повиновения. Если сии два состояния не переступают своих мер, сохраняя должное в отношениях своих равновесие, тогда просвещение достигло желаемой цели» [Пнин, 1966: с. 182–183]. Истина, раскрываемая

Просвещением, оказывается здесь знанием о порядке и мере иерархических отношений господства и подчинения в обществе. Однако эта истина не получает еще достаточного онтологического подкрепления.

Хотя «мудрые учреждения» и выступают фактически как источник человеческого бытия, но их онтологический статус должным образом не определен. Незатейливая апелляция к разуму не решает дела, поскольку и под него постоянно ведутся подкопы. Тот же Десницкий, деонтологизируя власть, попутно развенчивает и разумное начало. Собственно, Разум в трактате Десницкого отсутствует, его заменяет обычный человеческий ум. Да и его роль оказывается под вопросом. Мыслитель заявляет: «<...> Люди в разуме, остроте и замыслах обыкновенно больше превосходными других кажутся, нежели каковы они в самом деле суть. Ибо мы, не имея средства никакого, по которому бы могли измерить такие дарования и поставить им точный предел, ослепленные и пристрастные, часто отдаем почитание таким в человеке дарованиям, которых сами не понимаем, и увеличиваем оные больше, нежели оные в самом деле суть» [Десницкий, 1990: с. 45].

В общем Просвещение-в-России скорее наметило путь к онтологизации учреждений, чем реально по нему продвинулось. В рамках русского доклассического Просвещения, примысливанием онтологии к бюрократической иерархии займется Гоголь [Кузнецов, Нерушева, 2000; Кузнецов, Нерушева, 2005]. Но это будет позже.

Впрочем, в царствование Александра I – период, завершающий историю Просвещения-в-России, и в то же время период перехода к русскому Просвещению – власть все же делает серьезный шаг в направлении онтологизации бюрократически понимаемого просвещенчества. С одной стороны, «с образованием министерства просвещения просвещение утрачивает универсальный характер и бюрократизируется, становясь в один ряд с другими сферами государственного управления» [Парсамов, Шанская, 2003: с. 255]. С другой, государство пытается соединить Просвещение с религией. «<...> Религия позволяла переосмыслить само слово “просвещение”, вернуться к его сакральным истокам. Объединение в 1817 г. министерств просвещения и духовных дел свидетельствует именно об этом. <...> Власть снова приходит к мысли о необходимости религиозного просвещения» [там же, с. 259].

Однако Просвещение не останавливается на почитании «мудрых учреждений» и продолжает онтологизацию общественной жизни. Прежде всего, само общество возводит в ранг опоры человеческого бытия. По И. П. Пнину, естественный человек «ничем не отличается от прочих животных» [Пнин, 1966: с. 184]. Его бытие не есть еще человеческое бытие. Но когда естественное состояние замещается общественным, все изменяется. «<...> Человек, вступая в общество, приемля название гражданина, перерождается, так сказать, и получает новое бытие» [Пнин, 1966: с. 186–187].

Но что можно назвать онтологической основой самого общества? Один из возможных ответов – законы. Вот определение Просвещения, данное В. В. Попугаевым: «Часто многие почитают просвещением познания языков, наук, по большей части отвлеченных <...> многие полагают сие в знании светских обычаев, в чтении вообще романов, стихотворств и пр. <...> Такие познания дают нам относительное, или частное, просвещение. Но человек, живущий в обществе, должен знать свое назначение как гражданин, цель общественности, связь свою с целым – словом, он должен знать частную и общественную политическую связь и всех изменений ее равновесия, основывающихся на твердости и неподвижности всеобщих постановлений» [Попуга-

ев, 1966: с. 289]. Здесь истина открывается как знание о подлинных основах общественной жизни – твердых и недвижных постановлений. Подобное знание связано с благом, ибо оно дарует народам счастье: «Спартанцы не произвели ни одного ученого, ни же художника, славного своими творениями, но народ знал законы Ликурга, законы своего отечества – знал права относительно граждан и государей, и народ имел политическое просвещение, и народ был *счастливе!*» [там же, с. 290].

На этом пути мы приходим к пресловутому естественному праву, которое «называется естественным, поколику оно излагает законы, выводимые из природы разума человеческого» [Куницын, 1966: с. 208]. Но и тут разумная природа оказывается шатким онтологическим основанием. Ведь Десницкий уже показал, что в этой сфере можно обойтись и вовсе без всякой онтологии, выводя право из «чувствительности в движимых и недвижимых именах» [Десницкий, 1990: с. 35–36].

Впрочем, Просвещение и здесь пыталось использовать традиционные онтологические механизмы. Так, Державин в ряде своих произведений озвучил идею присутствия в законах божественного начала власти. Поэт предлагает конструкцию, согласно которой, с одной стороны, в законах живет сам Бог, а с другой их освящает своей особой монарх [Проскура, 2006: с. 205–206].

И в заключение стоит рассмотреть весьма любопытную концепцию В. Парсамова и Т. Шанской. Исследователи отмечают, что «само слово “просвещение” в русский язык пришло из церковнославянского языка, где его изначальное значение было “крещение”, то есть внесение света истинной веры во тьму язычества» [Парсамов, Шанская, 2003: с. 243]. Поэтому первую версию восточнославянского Просвещения они связывают с Владимировым крещением. «<...> Крещение Руси Владимиром Святым, воспринимаемое как просвещение, создало устойчивый архетип: правитель просвещает свой народ, ведет его из тьмы язычества к свету истинной веры. При этом сам Владимир изначально просветителем не именуется. Он всего лишь посредник между Христом и русскими людьми. Истинным просветителем является Иисус Христос <...> Однако по мере продвижения летописного повествования Владимиру усваивается роль просветителя. <...> Владимир мифологизируется как просветитель и вокруг него создается просветительский миф» [там же, с. 243–244].

Далее В. Парсамов и Т. Шанская анализируют данный миф, обращая особое внимание на «связь просвещения и самодержавия» [там же, с. 245]. «<...> “Самодержец” оказывается сопряженным с такими понятиями как “учитель” и “наставник”. А поскольку первопросветитель – это Царь небесный Иисус Христос, то предполагается, что цари земные как бы изначально обладают просветительскими функциями» [там же].

Вторая версия Просвещения связана с деятельностью Петра I. «Деятельность Петра, секуляризирующего русскую культуру, в известном смысле была прямо противоположна религиозному пониманию просвещения. Но сама противоположность сближала эти явления. Это давало возможность совершать двоякую подмену. С одной стороны, смысл слова менялся с сакрального, на мирской, а с другой стороны петровская деятельность как бы освящалась самой параллелью ситуаций: *крещение* Владимира – *реформы* Петра» [там же].

Затем авторы рассматривают трансформацию первоначального просвещенческого мифа в петровскую эпоху: «<...> Для людей петровского времени ситуация с крещением Руси была актуальной. В деятельности Петра легко обнаруживаются восходящие к ней стереотипы. Владимир, крестив Русь, поделил пространство

русской культуры на языческое и христианское, кроме того, христианство, принятое от Византии, породило представление о Западе как о мире греха, а о Руси как о мире святости. При Петре эти устойчивые стереотипы оказались перевернутыми. Антитеза “язычество – христианство” теряет свою актуальность и заменяется антитезой “старая Русь” – “новая Россия”. Подобно тому, как на ранних этапах русского христианства языческие нормы быта причудливо переплетались с христианскими, так в петровскую эпоху новое европейское влияние столь же причудливо переплеталось с традиционными ментальными и поведенческими моделями. Запад теперь предстает не как мир греха, а как мир Разума, а Русь соответственно кажется не святой, а невежественной страной, где царят предрассудки, порожденные традиционным сознанием. Свою задачу Петр как “просветитель” видел в том, чтобы вырвать страну из плена традиций и привести ее в мир Разума» [там же, с. 246].

При Екатерине II секуляризация просвещенческого мифа достигает своего апогея. «Само понятие просвещения теперь связывается с тем комплексом философских идей, которые во Франции получили название “les Lumières”. И само слово “просвещение” может осмысляться как калька с этого французского термина» [там же, с. 250]. И, наконец, при Александре I вновь начинается сближение Просвещения с религией [там же, с. 259].

Итак, в церковнославянском *просвещение* – крещение; *просвещаю* – озаряю, учу, вразумляю [Дьяченко, 1899: с. 513–514]. В древнерусском: *просвещение* – освещение, свет, сияние, озарение свыше, прозрение, избавление от слепоты, умственное и духовное совершенствование, просвещение, крещение; *просветитель* – податель света, тот, кто просвещает других, приобщает к христианству; *просветить* – засветить, зажечь, дать зрение, наставить, явить миру, произвести на свет, сделать видимым, показать; *просвещать* – давать свет, освещать, возвращать зрение, совершенствовать, крестить, способствовать умственному и духовному совершенствованию, являть миру, производить на свет; *просвещаться* – освещаться, озаряться, получать свет, получать озарение свыше, получать прозрение, совершенствоваться [Срезневский, 1893–1912: т. 2, ст. 1565–1567; Словарь русского языка XI – XVII вв., 1975–2008: вып. 20, с. 211–214].

Речь, таким образом, в первую очередь идет о приобщении к свету – как дольнему, так и горнему. Совершенствование же, подразумеваемое здесь, предполагает изменение человеческой природы (опять-таки через преобразование Божественным светом). «Этот свет <...> или озарение <...> можно определить как видимый признак Божества, божественных энергий или благодати, в которой познается Бог» [Лосский, 1991: с. 241]. Кроме того, мы имеем здесь дело с производением на свет, т. е. с наделением бытием.

В. С. Горский пишет по этому поводу: «“Просвещение”, согласно Василию Кесарийскому, – это возвышение человека до первоначального своего состояния, когда он подобно ангелам и прочим обитателям „второго неба” был существом, состоящим из световой субстанции (где свет – разум). Это состояние человек утратил в результате „грехопадения”. А поэтому главной нравственной задачей считалось восстановление утраченного человеком „богоподобия” – „просвещение” его. Важнейшим шагом на пути к достижению этой цели считалось крещение. Поэтому Иаков Мних в „Памяти и похвале князю Рускому Володимеру” именно как акт „просвещения” интерпретирует принятие христианства Владимиром и введение его на Руси. Владимир, подчеркивает Иаков, „святымъ крещеньемъ просвети и свободи всяку душу”» [Горский, 1988: с. 100].

Иначе говоря, *просвещение* изначально являлось для русского человека онтологической категорией. И первая (еще не русская, но восточнославянская) парадигма, которую рассматривают В. Парсамов и Т. Шанская, есть реонтологизационная парадигма (человек восстанавливается в истинном бытии через приобщение к христианской вере).

Однако парадигма эта – не просвещенческая, но религиозно-просветительская, поскольку главную роль в этой реонтологизации играют отнюдь не человеческие усилия (первостепенное значение человеческой деятельности обязательно для подлинного Просвещения): как бы ни переосмысливалась роль Владимира, перво-просветителем все равно остается Христос.

Трансформация религиозно-просветительской парадигмы в просвещенческую начинается еще в период Предпросвещения XVII в. и завершается в царствование Петра (здесь я все еще употребляю сочетание *религиозно-просветительский*, однако в последнее время все больше склоняюсь к мысли о необходимости разграничения *просветительства*, *Просвещения* и явления, которое я условно называю *религиозной пайдейей*; впрочем, обоснование данного тезиса – тема для отдельной работы). Иллюминационистские интенции здесь очень сильны, но уже в XVII в. иллюминационизм подвергается интенсивной метафоризации [Панченко, 1984: с. 37–39].

При Петре ситуация становится двусмысленной. Просвещение все еще сохраняет свою сакрально-онтологическую основу, но секуляризационные усилия просвещенцев эту основу разрушают. Здесь все более-менее очевидно. С екатерининским просвещением сложнее.

Императрица пытается показать, что Россия – страна изначально европейская [Парсамов, Шанская, 2003: с. 252–253], и хочет «приучить общество мыслить по-европейски» [там же, с. 253]. И если для Петра «европеизация – заимствование технических и технологических достижений Запада. Для Екатерины, Запад – это прежде всего идеи» [там же, с. 250].

Здесь, однако, важно, для чего те или иные идеи используются. Вот что пишет по этому поводу В. М. Живов: «Как строитель нового мира и Мессия, русский монарх был заинтересован в самых радикальных для своего времени идеях. Чем новее был тот новый мир, которому предстояло возникнуть на петербургских топях и преобразить вселенную, тем в большей степени раскрывался русский монарх как устроитель вселенской гармонии, тем больше он соответствовал мифу о царе-спасителе и царе-демиурге. Этот момент имел значение и для радикализма Петра, и для радикализма Екатерины. Данный момент объясняет, на наш взгляд, з а ч е м идеи французского Просвещения становятся полуофициозной идеологией екатерининской монархии» [Живов, 2002: с. 447].

Кроме того массивная бомбардировка культуры европейскими идеями не уничтожает полностью прежних культурных смыслов, связанных с самим понятием Просвещения. Откроем «Словарь Академии Российской», изданный в 1789 – 1794 гг., и посмотрим, как здесь трактуется просвещение. Слово *просвещение* поясняется двояко: во-первых, как *осияние*; во-вторых, как *наставление; очищение разума от ложных, предосудительных понятий, заключений*. Ко второму значению добавлено: «Противупологается невежеству». Здесь же характерный пример словоупотребления: «Явльшейся благодати нынѣ просвѣщеніемъ Спасителя нашего Иисуса Христа. 2. Тимоѣ: 1.10» [Словарь Академии Российской, 1789–1794: т. V, ст. 387]. Как

видим, тут отдана дань новым веяниям, но сохранены прежние религиозно-иллюминационистские смыслы.

То же и со словом *просвещаю*. Опять два значения: 1) иллюминационистское – *осияваю; сообщаю свет*; 2) образовательное – *наставляю, подаю истинные понятия о чем*. И примеры: «Науки просвещают разум»; «Просветить душу светом Христианского учения»; «Просветить святым крещением» [там же, ст. 386–387].

Забегая вперед, скажу, что ситуация существенно не меняется и в дальнейшем. Вот трактовка понятия *просвещение* в словаре Даля: «Свет науки и разума, согреваемый чистою нравственностью; развитие умственных и нравственных сил человека; научное образование, при ясном сознании долга своего и цели жизни». Здесь же – «црк. Св. крещение» [Даль, 1903–1909: т. 3, ст. 1329].

Чуть раньше дано слово *просвещать*. Оно означает «даровать свет умственный, научный и нравственный, поучать истинам и добру; образовать ум и сердце». И пример: «Ты просветил и наставил нас, Богочеловече!». А далее: «црк. осветить, озарить» и «даровать свет зрения, видение». И, наконец, – понятие о просвещенном человеке: «современный образованием; книжный, читающий, с понятиями об истине, доблести и долге» [там же, ст. 1328].

Таким образом, у Даля просвещенческий иллюминационизм совмещен с традиционным, религиозная трактовка просвещения со светской, причем сжато и емко дана характеристика просвещенческой антропологической утопии. И самое главное – понятие просвещения сохраняет онтологические смыслы. Иначе говоря, даже в часы торжества деонтологизаторских тенденций слово продолжает стоять на страже бытия.

Впрочем, пока что впереди маячит некоторое укрепление онтологических основ Просвещения. Хотя кажется, будто должно произойти обратное. Действительно, уже упоминавшиеся утрата универсальности просвещения, бюрократизация его и уравнивание с прочими сферами госуправления [Парсамов, Шанская, 2003: с. 255] вполне могли бы стать опорой для деонтологизационных тенденций. Однако, как уже говорилось, эти явления, напротив, активизировали онтологизацию бюрократии в ее ипостаси коллективного онтологизатора.

В. Парсамов и Т. Шанская указывают и на еще одну деонтологизационную ловушку. Они утверждают: «Соединение просвещения и образования меняло сам характер просветительского мифа. Если раньше просвещение могло мыслиться как мгновенный акт, как некое прозрение, превращение ветхого народа в новый народ, то теперь оно связывается с постепенным процессом распространения знаний. Теперь речь идет не о достижении какого-то идеала, а о постепенном искоренении недостатков. Практическая сторона просвещения становится важнее его идеологического насыщения» [там же, с. 256]. Но даже если и так, сам термин *просвещение* продолжает указывать на возможность мгновенного просветления. К тому же если во времена Даля, термин по-прежнему идеологически наполнен (причем наполнен до краев), уместно ли говорить о том, что идеологическое насыщение уступает практической стороне дела уже при Александре I?

Мало того. Александр внес в структуру просвещенческого мифа важнейшее изменение, открывающее путь к русскому Просвещению. «<...> Если его предшественники Петр I и Екатерина II несли из Европы свет Разума в Россию, то Александр, наоборот, стремился явить миру из России новые принципы международной жизни. В этом смысле он явно претендовал на роль просветителя европейских народов» [там же, с. 259]. Этим царь решительно менял статус Россию, превращая ее из

объекта Просвещения в субъект и, соответственно, в онтологизатора (пусть и не первого порядка, ибо главный онтологизатор здесь монарх, а не его держава). Следовательно, мы вполне уверенно можем говорить об усилении онтологизационных тенденций накануне рождения русского Просвещения.

Таким образом, Просвещение-в-России являет картину противоречивых и незавершенных поисков в области онтологии, ведущих в итоге к нарастанию деонтологизационных тенденций. Просвещенцы приспособливают к своим целям традиционные методы онтологизации, а затем дезавуируют их и пытаются подменить чисто просвещенческими конструктами, связанными с культом Разума, естественным правом и проч. Результаты всех этих попыток представляются не слишком убедительными.

Такую оценку можно дать Просвещению-в-России. Но кроме того, проделанный анализ позволяет прийти к некоторым более общим выводам, в систему которых данная оценка должна быть встроена.

Прежде всего, следует еще раз подчеркнуть, что для успешного проведения онтологических манипуляций Просвещению необходима прочная связь с внешнеположительными ему механизмами онтологизации. Если такая связь установлена, Просвещение получает возможность утвердиться в данной культуре.

Означенная связь обеспечивает весьма простое соответствие. В онтологически стабильной цивилизации Просвещение имеет все шансы стать дополнительным источником стабилизации. В цивилизации же онтологически нестабильной, где прочие онтологизационные механизмы работают с перебоями, Просвещение достаточно легко превращается в деструктивный фактор или, в крайнем случае, просто оказывается неспособным сыграть стабилизирующую роль.

Если же речь идет о Просвещении заимствованном, тут ситуация сложнее. Попав в чужую цивилизацию, Просвещение вынуждено и изменять себя, подключаясь к новым онтологизационным механизмам, и перестраивать их, приспособливая к собственным нуждам. Дальше все зависит от силы пришлого Просвещения. Слабое полностью трансформируется, а то и вовсе зачахнет. Сильное изменит культурную ситуацию под себя, и это изменение может оказаться негативным и даже фатальным для цивилизации-реципиента.

Россия представляет особый случай. Здесь довольно сильное Просвещение приходит из онтологически нестабильной ситуации в столь же онтологически нестабильную. Установив связь с автохтонными онтологическими механизмами, оно способствует дальнейшей эрозии последних. Правда, пришлое Просвещение предлагает и нечто свое – концепцию просвещенного абсолютизма. Но это инструмент крайне ненадежный, ибо не устраняет нездоровой конкуренции онтологизаторов. Что же касается самой этой конкуренции, то во Франции она породила якобинцев, а в России – декабристов. В конечном счете, над идеологемами просвещенного абсолютизма берут верх более традиционные представления о самодержавии. А идеология самодержавия – онтологизационный механизм, с которым у Просвещения весьма сложные отношения притяжения-отталкивания. Следовательно, проблема установления связей с действующими онтологизационными механизмами не может считаться полностью решенной.

Такова одна сторона дела. С другой стороны, взаимодействие с русскими онтологизационными механизмами запускает процесс необратимых изменений в самом Просвещении-в-России и обуславливает его трансформацию в русское Просвещение. О последнем речь пойдет в следующей статье.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Анисимов (1991): Анисимов, Е. В. «Петр Первый: рождение империи». В: *История Отечества: люди, идеи, решения. Очерки истории России IX – начала XX в.* М.: Политиздат, 1991, С. 186–220.
- Барсов (1990): Барсов, А. А. «Речь о пользе учреждения Императорского Московского университета при открытии онога 1755 года апреля 26 дня». В: *Русская философия второй половины XVIII века. Хрестоматия.* Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990, С. 84–87.
- Башилов (2004): Башилов, Б. История русского масонства (XVII – XX вв.). М.: Лепта-Пресс, 2004, 1248 с.
- Бестужев (1966): Бестужев, А. Ф. «О воспитании». В: *Русские просветители (от Радищева до декабристов).* Собрание произведений в двух томах; Т. 1. М.: Мысль, 1966, С. 83–164.
- Горский (1988): Горский, В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. К.: Наукова думка, 1988, 213 с.
- Даль (1903–1909): Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. СПб., М.: Товарищество М. О. Вольфа, 1903–1909.
- Державин (1985): Державин, Г. Р. Сочинения. М.: Правда, 1985, 576 с.
- Десницкий (1990): Десницкий, С. Е. «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции». В: *Русская философия второй половины XVIII века. Хрестоматия.* Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990, С. 34–49.
- Дьяченко (1899): Дьяченко, Г. Полный церковнославянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). М.: Типография Вильде, 1899, 1120 с.
- Живов (2002): Живов, В. М. «Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII века». В: *Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры.* М.: Языки славянской культуры, 2002, С. 439–460.
- Ключевский (1987–1990): Ключевский, В. О. Сочинения: в 9 т. М.: Мысль, 1987–1990.
- Кузнецов (2014): Кузнецов, В. Г. «Онтология и Просвещение. Онтологические аспекты русского Предпросвещения». В: *Sententiae*, Вып. XXI, 2014, № 2, С. 167–186.
- Кузнецов (2006): Кузнецов, В. Г. Френсис «Бэкон и формирование классической просвещенческой парадигмы Нового времени». В: *Sententiae*, Вып. XIV–XV, 2006, № 1–2, С. 89–113.
- Кузнецов, Нерушева (2000): Кузнецов, В. Г., Нерушева, Л. Г. «Архетипы “русскости” в судьбе Николая Гоголя». В: *Кузнецов, В. Г., Нерушева, Л. Г. Вселенная Россия: истины и мнимости.* Винница: ЧП Усатюк, 2000, С. 233–244.
- Кузнецов, Нерушева (2005): Кузнецов, В. Г., Нерушева, Л. Г. «Крещеный китаец: Гоголь и конфуцианство». В: *Союз писателей*, 2005, № 1 (6), С. 96–103.
- Куницын (1966): Куницын, А. П. «Право естественное». В: *Русские просветители (от Радищева до декабристов).* Собрание произведений в двух томах; Т. 2, М.: Мысль, 1966, С. 204–359.
- Лопухин (1990): Лопухин, И. В. «Некоторые черты о внутренней церкви». В: *Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия.* Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990, С. 267–302.
- Лосский (1991): Лосский, В. Н. «Очерк мистического богословия Восточной церкви». В: *Мистическое богословие.* К.: Путь к истине, 1991, С. 95–259.
- Новиков (1990): Новиков, Н. И. «О достоинстве человека в отношениях к богу и миру». В: *Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия.* Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990, С. 151–157.
- Панченко (1984): Панченко, А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л.: Наука, 1984, 205 с.
- Парсамов, Шанская (2003): Парсамов, В., Шанская, Т. «Власть и просвещение в России XVIII – начала XIX вв. (Вводные замечания к теме)». В: *Логос*, 2003, № 4–5 (39), С. 243–259.

- Пнин (1966): Пнин, И. П. «Опыт о просвещении относительно к России». В: *Русские просветители (от Радищева до декабристов)*. Собрание произведений в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1966, С. 179–231.
- Попугаев (1966): Попугаев, В. В. «О благополучии народных тел». В: *Русские просветители (от Радищева до декабристов)*. Собрание произведений в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1966, С. 282–299.
- Проскурина (2006): Проскурина, В. Мифы империи: Литература и власть в эпоху Екатерины II. М.: Новое литературное обозрение, 2006, 328 с., ил.
- Растягаев (2009): Растягаев, А. В. Житийная топка в прозе писателей XVIII столетия (Кантемир, Тредиаковский, Фонвизин). Самара: Издательство «Книга», 2009, 291 с.
- Русская мысль (1991): Русская мысль в век Просвещения. Н. Ф. Уткина, В. М. Ничик, П. С. Шкуринов и др.; под ред. Н. Ф. Уткиной, А. Д. Сухова. М.: Наука, 1991, 280 с.
- Словарь Академии Российской (1789–1794): Словарь Академии Российской: В 6-ти т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1789–1794.
- Словарь русского языка XI – XVII вв. (1975–2008): Словарь русского языка XI – XVII вв. М.: Наука, 1975–2008.
- Соловьев (2000): Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000, 384 с.
- Срезневский (1893–1912): Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3-х т. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893–1912.
- Татищев (1979): Татищев В. Н. Избранные произведения. Л.: Наука, 1979, 464 с.
- Худушина (1995): Худушина И. Ф. Царь. Бог. Россия. Самосознание русского дворянства (конец XVIII – первая треть XIX вв.). М.: ИФРАН, 1995, 232 с.

Статья отримана редакцією 05.04.2015

REFERENCES

- Anisimov (1991): Anisimov, E.V. «Peter the Great: the birth of the Empire». [In Russian]. In: *History of Russia: people, ideas, solutions. Essays on the history of Russia IX – beginning of XX century*. Moscow: Politizdat, 1991, P. 186–220. [= Анисимов, 1991]
- Barsov (1990): Barsov, A.A. «Speech about the benefits of the establishment of the Imperial Moscow University at the opening thereof, 1755 April 26 day». [In Russian]. In: *Russian philosophy of the second half of the XVIII century*. Sverdlovsk: Ural's University Press, 1990, P. 84–87. [= Барсов, 1990]
- Bashilov (2004): Bashilov, B. History of Russian Freemasonry (XVII – XX centuries.). [In Russian]. Moscow: Lepta-Press, 2004, 1248 p. [= Башилов, 2004]
- Bestuzhev (1966): Bestuzhev, A.F. «On education». In: *Russian enlighteners (from Radishchev to the Decembrists)*. Collected works in 2 vol.; Vol. 1. [In Russian]. Moscow: Mysl, 1966, P. 83–164. [= Бестужев, 1966]
- Dal (1903–1909): Dal V.I. Explanatory Dictionary of the Live Great Russian language in 4 vol. [In Russian]. St. Petersburg, Moscow: Association of M.O. Wolf, 1903–1909. [= Даль, 1903–1909]
- Derzhavin (1985): Derzhavin, G.R. Works. [In Russian]. Moscow: Pravda, 1985, 576 p. [= Державин, 1985]
- Desnitsky (1990): Desnitsky, S.E. «The word of the direct and immediate method of learning disability law». [In Russian]. In: *Russian philosophy of the second half of the XVIII century*. Sverdlovsk: Ural's University Press, 1990, P. 34–49. [= Десницкий, 1990]
- Dictionary of the Russian Academy (1789–1794): Dictionary of the Russian Academy in 6 vol. [In Russian]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1789–1794. [= Словарь Академии Российской, 1789–1794]

- Dictionary of Russian Language XI – XVII centuries. (1975–2008): Dictionary of Russian Language XI – XVII centuries. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1975–2008. [= Словарь русского языка XI – XVII вв., 1975–2008]
- Dyachenko (1899): Dyachenko, G. Complete Dictionary of the Church Slavonic. [In Russian]. Moscow: Printing-house of Wilde, 1899, 1120 p. [= Дьяченко, 1899]
- Gorsky (1988): Gorsky, V.S. Philosophical ideas in the culture of Kievan Rus XI – the beginning of XII century. [In Russian]. Kiev: Naukova Dumka, 1988, 213 p. [= Горский, 1988]
- Hudushina (1995): Hudushina J.F. King. God. Russia. The self-awareness of the Russian nobility (end of XVIII – first third of the XIX centuries.). [In Russian]. Moscow: IFRAN, 1995, 232 p. [= Худушина, 1995]
- Klyuchevskiy (1987–1990): Klyuchevskiy, V.O. Works in 9 vol. [In Russian]. Moscow: Mysl, 1987–1990. [= Ключевский, 1987–1990]
- Kunitsyn (1966): Kunitsyn, A.P. «The natural right». [In Russian]. In: *Russian enlighteners (from Radishchev to the Decembrists)*. Collected works in 2 vol.; Vol. 2, Moscow: Mysl, 1966, P. 204–359. [= Куницын, 1966]
- Kuznetsov (2014): Kuznetsov, V.G. «Enlightenment and Ontology. Ontological Aspects of Russian Pre-Enlightenment». [In Russian]. In: *Sententiae*, Iss. XXI, 2014, № 2, P. 167–186. [= Кузнецов, 2014]
- Kuznetsov (2006): Kuznetsov, V.G. «Francis Bacon and the formation of the classical Enlightenment paradigm of modern times». [In Russian]. In: *Sententiae*, Iss. XIV–XV, 2006, № 1–2, P. 89–113. [= Кузнецов, 2006]
- Kuznetsov, Nerusheva (2000): Kuznetsov, V.G., Nerusheva, L.G. «Archetypes of “Russianness” in the fate of Nikolai Gogol». [In Russian]. In: *Kuznetsov, V.G., Nerusheva, L.G. Universe of Russia: truth and imaginary*. Vinnitsia: PE Usatyuk, 2000, P. 233–244. [= Кузнецов, Нерушева, 2000]
- Kuznetsov, Nerusheva (2005): Kuznetsov, V.G., Nerusheva, L.G. «Baptized Chinese: Gogol and Confucianism». [In Russian]. In: *Sojuz Pisatelej* (Union of Writers), 2005, № 1 (6), P. 96–103. [= Кузнецов, Нерушева, 2005]
- Lopukhin (1990): Lopukhin, I.V. «Some Characteristics of the Interior Church». [In Russian]. In: *Russian philosophy of the second half of the XVIII century*. Sverdlovsk: Ural’s University Press, 1990, P. 267–302. [= Лопухин, 1990]
- Lossky (1991): Lossky V.N. «The Mystical Theology of the Eastern Church». [In Russian]. In: *Mystical Theology*. Kiev: The path to truth, 1991, P. 95–259. [= Лосский, 1991]
- Novikov (1990): Novikov, N. «On the Dignity of Man in relation to God and the world». [In Russian]. In: *Russian philosophy of the second half of the XVIII century*. Sverdlovsk: Ural’s University Press, 1990, P. 151–157. [= Новиков, 1990]
- Panchenko (1984): Panchenko, A.M. Russian culture on the eve of the reforms of Peter the Great. [In Russian]. Leningrad: Nauka, 1984, 205 p. [= Панченко, 1984]
- Parsamov, Shanskaya (2003): Parsamov, V., Shanskaya, T.N. «The government and the Enlightenment in Russia XVIII – XIX centuries. (Introductory remarks to the subject)». [In Russian]. In: *Logos*, 2003, № 4–5 (39), P. 243–259. [= Парсамов, Шанская, 2003]
- Pnin (1966): Pnin, I.P. «Experience on education relative to Russia». [In Russian]. In: *Russian enlighteners (from Radishchev to the Decembrists)*. Collected works in 2 vol.; Vol. 1. Moscow: Mysl, 1966, P. 179–231. [= Пнин, 1966]
- Popugaev (1966): Popugaev, V.V. «On the well-being of people’s corpora». [In Russian]. In: *Russian enlighteners (from Radishchev to the Decembrists)*. Collected works in 2 vol.; Vol. 1. Moscow: Mysl, 1966, P. 282–299. [= Попугаев, 1966]
- Proskurina (2006): Proskurina V. Myths of Empire: Literature and the power in the age of Catherine II. [In Russian]. Moscow: New Literary Review, 2006, 328 p. [= Проскурина, 2006]
- Rastyagaev (2009): Rastyagaev, A.B. The hagiographic topic in the prose of writers of the XVIII century (Kantemir, Trediakovsky, Fonvizin). [In Russian]. Samara: Kniga, 2009, 291 p. [= Растягаев, 2009]

- Russian Thought (1991): Russian thought in the Age of Enlightenment. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1991, 280 p. [= Русская мысль, 1991]
- Soloviev (2000): Soloviev V.S. Lectures on Divine Humanity. [In Russian]. St. Petersburg: Azbuka, 2000, 384 p. [= Соловьев, 2000]
- Sreznevsky (1893–1912): Sreznevsky I. A comprehensive dictionary of the Old Russian language in 3 vol. [In Russian]. St. Petersburg: Printing of the Imperial Academy of Sciences, 1893–1912. [= Срезневский, 1893–1912]
- Tatishchev (1979): Tatishchev V.N. Selected Works. [In Russian]. Leningrad: Nauka, 1979, 464 p. [= Татищев, 1979]
- Zhivov (2002): Zhivov, V.M. «State Myth in the Enlightenment and its destruction in Russia in the late XVIII century». [In Russian]. In: *Zhivov V.M. Researches in the field of history and history of Russian culture*. Moscow: Languages of Slavic culture, 2002, P. 439–460. [= ЖИВОВ, 2002]

Received 04.03.2015

Vsevolod Kuznetsov

Enlightenment and Ontology. Ontological Aspects of Enlightenment-in-Russia

In this article the author continues to analyze the specifics of borrowed Enlightenments. The Enlightenment in question is the one that came from Europe to Russia during the 18th century.

The author shows that when a borrowed Enlightenment enters into another civilization, it has to change itself in order to be connected to indigenous ontological mechanisms and has to rebuild these mechanisms in order to adapt them to its own needs.

In Russia the borrowed Enlightenment affects local ontological mechanisms that are in the state of crisis, and contributes to their further erosion. On the other hand, the cooperation with Russian ontological mechanisms starts the process of irreversible changes of the Enlightenment-in-Russia and causes its transformation into the Russian Enlightenment.

Vsevolod Kuznetsov, Senior lecturer of Philosophy Department at Vinnytsia National Technical University.

Всеволод Кузнецов, старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету.

Всеволод Кузнецов, старший преподаватель кафедры философии Винницкого национального технического университета.

e-mail: okkuznetsov@rambler.ru
