
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

ПРИНЦИП «НЕДЕЯНИЯ» (НЕДЕЛАНИЯ) КАК ИММОРАЛИСТИЧЕСКАЯ ОСНОВА «ДУХОВНО-МОНИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ»

А. Ю. Каширин*Тулский государственный
педагогический университет
им. Л.Н.Толстого**e-mail: tula-phil@yandex.ru*

В данной статье представлена попытка реконструкции принципа «недеяния» в философии Духовно-монистического мировоззрения П.П. Николаева, а также выделена имморалистическая интенция в обосновании принципа «недеяния». Также в статье указывается, что толстовство, в лице Николаева, продолжает и развивает метафизику и этику учения Л.Н. Толстого, где этика носит сугубо онтологический характер. Для философии П.П. Николаева, как и для учения Л.Н. Толстого, объективной реальностью обладают лишь «истинные» нравственные взаимосвязи. Абсолютизация морали представлена как реформа онтологии и гносеологии, которые в свою очередь, выполняют по отношению к морали вспомогательные функции.

Ключевые слова: принцип «недеяния», мораль, толстовство.

Целью данной работы является попытка реконструкции принципа «недеяния» в философии духовно-монистического мировоззрения П.П. Николаева, а также выделение имморалистической интенции в обосновании принципа «недеяния». Мы выдвигаем гипотезу, что принцип «недеяния», как один из центральных мировоззренческих принципов толстовства, утверждает «истинную мораль» в качестве *абсолютного морального бытия* через «деятельное недеяние».

Мы предполагаем, что толстовство, в лице Николаева, продолжает и развивает метафизику и этику учения Л.Н. Толстого, где этика носит сугубо онтологический характер. Считается, что метафизический, философско-религиозный характер учения Толстого не был адекватно понят толстовцами, поэтому навсегда остался вне их мировоззренческих пристрастий и интересов¹. Эту установку опровергает книга П.П. Николаева «Духовно-монистическое понимание мира», где автор, будучи убежденным толстовцем, на базе

¹ «Толстовцы-сектанты, смотрят на гр. Льва Толстого как на своего религиозного учителя и даже пророка, по каковой причине собственно философский момент его творчества отстывает для них в некоторой степени на задний план или, во всяком случае, не имеет философской самооценности». Ильин В.Н. Мирозерцание гр. Л.Н. Толстого. С. 54.



теоретического материала, обосновывает учение Л.Н. Толстого в качестве «духовно-мистического мировоззрения». Одна из причин, побудившая обратиться к этой работе для теоретического обоснования принципа «недеяния» заключается в том, что эта этическая категория непосредственно связана с представлением о мире как о единой духовной субстанции. Однако в книге Николаева не встречается термин, аналогичный понятию «недеяния». Тем не менее, этот принцип выражается в стремлении автора продемонстрировать, что фрагментарность и статичность как феноменального, так и морального бытия есть иллюзия. Поэтому нами вводится понятие имморализма, представленное в качестве обоснования принципа «недеяния» в нравственной жизни человека.

Как термин и самостоятельная этическая категория, «недеяние» восходит к древнекитайскому принципу поведения мудреца-даоса (у вэй). В этом контексте «недеяние» рассматривается как один из фундаментальных аспектов «Дао»² (пути – А.К.), следование которому предполагает отказ от целеполагающей деятельности, что приводит к установлению всеобщей гармонии и утверждению принципа «Дэ» (добродетель, один из аспектов Дао). Третий аспект, присущий «Дао», «Цзы-жань»³ (самоестественность – спонтанность Дао) содержит метафизическую сущность единства мира, вещей и человека⁴, а также придает метафизический смысл единству «У вэй» и «Дэ», где добродетель отождествляется с недеянием. Лао-цзы в своем трактате «Дао-дэ цзин» говорит об этом следующее: «Человек с высшим дэ бездеятелен и осуществляет недеяние; человек с низшим дэ деятелен и его действия нарочиты»⁵. «Осуществление Недеяния всегда приносит спокойствие»⁶. Гуань-Цзы, в приписываемом ему трактате «Искусство сердца», представляет человека, достигшего истинного совершенства, ставшего воплощением идеи блага (Настоящего Человека), как человека абсолютно бездеятельного: «В Великом Пути (Дао – А.К.) можно пребывать, но о нем ничего нельзя сказать. Речи же Настоящего Человека ничему не учат, ни на что не указывают, не сходят с уст, не проявляются на лице»⁷. «Цзы жань по отношению к себе не требует никакого словесно понятийного толкования, поэтому Лао-цзы с «недеянием» проповедует «молчание» бу янь⁸»⁹.

Следуя легенде, можно предположить, что Лао-цзы предпринял путешествие в Индию, где его проповедь привела к появлению буддизма. Однако хронологические рамки возникновения даосизма и индийской философии¹⁰ позволяют говорить об обратном. Скорее, речь может идти об обоюдной приемственности идей. Автор одной из работ по «Истории Религий Востока», Л.С. Васильев, замечает: «Трудно отделаться от впечатления, что концепция Дао во многом, вплоть до второстепенных деталей, напоминает многократно зафиксированную в упанишадах индо-арийскую концепцию великого Брахмана, безликого Абсолюта, эманация которого сотворила видимый феноменальный мир и слиться с которым (уйти от феноменального мира) было целью древнеиндийских фило-

² «У основоположника даосизма Лао-цзы дао рассматривается как естественный путь вещей, не допускающий какого-либо внешнего вмешательства. У позднейших даосистов дао трактуется как «небесная воля», «чистое небытие» и т. д.». Антология мировой философии: Древний восток. – Мн.: Харвест; М.: ООО «Издательство АСТ», 2001 г. С. 604.

³ «Лучшим практическим исполнением цзы жань является «недеяние» у вэй» Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай Индия): Монография. – М.: Изд – во УДН, 1989. С. 110.

⁴ Там же С. 111.

⁵ «Дао дэ цзин» Текст печатается по изданию: Антология мировой философии: Древний восток. – Мн.: Харвест; М.: ООО «Издательство АСТ», 2001 г. С.619

⁶ Высшей целью (высшей добродетелью) древнекитайских даосов-философов было уйти от страстей и суетности жизни к первобытности прошлого, к простоте и естественности. Там же С. 604.

⁷ Гуань-Цзы Искусство сердца Даосские главы из трактата. Перевод В. В. Малявина. http://www.philosophy.ru/library/asiatica/china/guan_tzi.html

⁸ «На многие важнейшие вопросы сам Будда предпочитал отвечать молчанием. ..«Знающие не говорят, говорящие не знают», – предупреждал Лао-цзы, и это предупреждение было воспринято Востоком настолько серьезно, что в некоторых направлениях буддизма говорение стало ассоциироваться с отсутствием знания». Буддизм. Четыре благородных истины: - М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков. Изд-во Фолио, 2000. С. 8.

⁹ Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай Индия): Монография. – М.: Изд-во УДН, 1989. С. 110. Формула молчания представлена в первых строфах «Дао дэ цзин»: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть настоящее дао».

¹⁰ Веданта, Упанишады, где были заложены основы буддийской мистики и схоластики.

софов, брахманов, отшельников и аскетов. Если прибавить к этому, что и высшей целью древнекитайских даосов-философов было уйти от страстей и суетности жизни к первобытности прошлого, к простоте и естественности, что именно среди даосов были первые в древнем Китае отшельники-аскеты, о чьем подвижничестве с уважением отзывался и сам Конфуций, то сходство покажется еще более очевидным и загадочным»¹¹.

Как в идее философской абстрактной всеобщности «Дао» и «Ом», так и в их второстепенных принципах прослеживается ряд параллелей. Принцип «недеяния» представляет собой мистический аспект «Дао»; бездеятельный мудрец позволяет снять противопоставление своего «Я» и «Космоса», проникая, таким образом, в суть мироздания. Это проникновение возможно лишь с условием отказа мудреца не только от противопоставления в физическом мире, но и в мире духовном. «На высшей ступени мистического опыта происходит метафизическое отстранение, снятие этического: душа больше не нуждается в различении добра и зла»¹². Для мудреца-даоса нет больше не только доброго и злого, но нет также жизни и смерти¹³. Говоря словами Экхарта, мудрец «утверждается на полном Ничто»¹⁴. Так принцип «недеяния» ставит мудреца в позицию имморализма¹⁵ в отношении доминирующих, конвенциальных моральных норм и обязательств¹⁶. Несмотря на то, что впервые термин «имморализм» стал активно использовать Ф. Ницше, нам кажется целесообразным выбрать его в качестве одной из обобщающих характеристик двух восточных религиозно-философских доктрин (буддизм и даосизм). Так как понятие «недеяния» в качестве самостоятельной этической категории встречается лишь в даосизме, понятие имморализма, имеющее непосредственную связь с мистикой индуистских верований, в частности буддизма¹⁷, будет выступать в качестве связующего концептуально базиса для рассмотрения практики недеяния в буддизме. Сложно ответить на вопрос, почему в буддизме не сложилось столь емкого определения практики аскетизма как «недеяние» у даосов, здесь возможны лишь предположения, что рационализм на китайской почве придал понятию недолжного (злого) абстрактно-понятийный характер, где злым (недолжным) является любое деяние, так как оно противостоит естественному ходу вещей. Буддизм же, склоняющийся в большей степени в сторону мистического обоснования морали¹⁸, вырабатывает понятие «ахимса» (непричинения вреда живому на основе единения со всем живым), предписывающего воздержание от злонамеренных действий, в противовес действиям, создающим гармонию космоса. Однако как в буддизме, так и в даосизме, общие моральные предписания носят негативную (запретительную) окраску, что позволяет нам отнести принцип «недеяния» также и к буддистской морали. Откровенно выступая против ведического ритуализма и кастовой системы, Будда видит брахманом того «кто здесь избежал привязанностей и к доброму и злему, ...победившего все миры, того кто отказался от приятного и неприятного, ...кто совершил все, что возможно совершить»¹⁹. Эта мысль получила свое законченное рациональное обоснование в дзэн-буддизме²⁰; так, «опыт абсолютного может быть описан только *via negative*, «через от-

¹¹ Васильев Л. С. История Религий Востока. 1983 г. <http://istina.rin.ru/cgi-bin>.

¹² Назаров В.Н. Этика: - энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 266.

¹³ Философский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1989. С. 145.

¹⁴ См. Назаров В.Н. Этика: - энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 266.

¹⁵ С помощью категории Дао, даосизм описывает невыразимость и нравственную нейтральность «путей природы». См. Ткаченко Г.А. Этика: - энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 101.

¹⁶ Однако в дальнейшем, как и в рамках буддийского имморализма, неприятие норм общественной морали постепенно приводит к формированию морали избранных или посвященных. «С религиями всегда случается так, что те возвышенные объяснения жизни, которые давали различные основатели религий, затемнялись в сознании массы последователей, которые обоготворяли основателей и окружали религию плотной шелухой своего непонимания. Так было с браманизмом, с буддизмом, с учением китайского философа Лао-Цзы, с маздеизмом, с нашим христианством». Николаев П.П. Духовно-Монистическое понимание мира. М.: книгоиздательство «зеленая палочка». Выпуск VIII – а. 1914. Стр. 12 – 13.

¹⁷ См. Скворцов А.А. Этика: энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 164.

¹⁸ Это обоснование в первую очередь свойственно традиции «махаяны» в буддизме.

¹⁹ Буддизм. Четыре благородных истины: - М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2000. Стр. 89 – 90.

²⁰ Дзэн-буддизм является порождением махаянской буддистской традиции.



рицание» того, чем он не является. ...Сокрализуя все, дзэн не сакрализует ничего»²¹. «Свершение всего», таким образом, указывает на отсутствие свершений и целеполагающих действий.

Чуждые любых дихотомий²² (бинарных оппозиций) буддизм и даосизм стремятся выйти за рамки противопоставления добра и зла, что приводит к устранению рационально – утилитарной компоненты в постижении законов Космоса (Дао, в случае даосизма, Нирвана – буддизм) и дает возможность сверхрационального (идеально – рационального) постижения; посвященный соединяется с универсумом на интуитивном уровне. Любое действие по искусственному упорядочиванию бытия приводит лишь к умножению вещей, представляемых как самостоятельные сущности. Тем самым утверждается единичная воля, воля моего «Я»²³, входящая в диссонанс с волей Космоса. Нарушается связь человека и природы, человека и закона спонтанного бытия космоса. Таким образом, любое деяние, пусть даже направленное на утверждение «блага», есть действие, противоречащее гармонии природы. Данный подход позволяет мудрецу-бхикшу и даосскому монаху-отшельнику воплотить принцип имморализма посредством «бездеятельного» следования космической воле.

В приведенных выше положениях, несомненно, видны параллели с целым рядом религиозно-философских учений, рассматривавших мир в качестве проявлений единой духовной сущности или субстанции, что позволяет нам свести принцип «недеяния», со свойственным ему имморалистическим основанием²⁴, к позиции «духовного монизма» или спиритуализма.

«Стремление к духовно-монистическому объяснению мира присуще человечеству с глубокой древности и составляло потенциальный замысел великих восточных религий: браманизма, буддизма, учений Лао-Цзы и Конфуция, а также греческой философии и христианства в его изначальном виде»²⁵. Характерный имморалистический мотив встречается уже во введении к объяснению П.П. Николаевым духовно-монистического мировосприятия, где за «ограниченными существами» (человечеством в целом – А.К.) закрепляется представление о «благе» (являющимся «глубиной их бытия») как о «стремлении уяснить, что абсолютной реальностью для существ является лишь *Совершенное* и *Неограниченное* (курсив мой – А.К.) чувство и сознание мира»²⁶. Нам приходится заключить из этого утверждения, что представление о «благе» базируется, в первую очередь, на представлении о человеке как о конечном существе, где «благо» есть лишь *стремление* (средство по достижению) к «неограниченному мировосприятию». Однако, приобщение к «неограниченному мировосприятию» должно устранить и представление о «благе», как представление, призванное разделять и дифференцировать наше восприятие.

Под духовным монизмом, П.П. Николаев понимает проявление «высшего Сознания, призванного расширить наши понятия и представления о мире»²⁷; каждый в отдельности должен уверовать, что в действительности «вовсе не может существовать никаких материальных образов, ничего *разделяющего* (курсив мой – А.К.) жизнь существ, скрытую теперь от нас субъективно-порождаемыми нами образами»²⁸. Несмотря на мис-

²¹ Буддизм. Четыре благородных истины: - М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2000. Стр. 12 – 13.

²² См. Там же С. 12., Ткаченко Г.А. Этика: - энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 104.

²³ «Самое понятие личности («Я» -А.К.) всегда предполагает собою ограниченность: личность всегда ограничена телом, что не есть эта личность, т.е. другими существами и видимой материальной природой». Николаев П.П. Духовно-Монистическое понимание мира. М.: книгоиздательство «зеленая палочка». Выпуск VIII – а. 1914. С. 14.

²⁴ Имморалистического пафоса, также не была лишена традиция апофатического богословия, где утверждалось отсутствие как их бы-то ни было объективных качеств Бога, в том числе и моральных.

²⁵ Николаев П.П. Духовно-Монистическое понимание мира. М.: книгоиздательство «зеленая палочка». Выпуск VIII – а. 1914. С. 7.

²⁶ Там же. С. 5.

²⁷ Воззрения Николаева на духовный монизм, во многом напоминают представления о высшем Сознании свойственные так называемой традиции солипсизма в индийской философии: виджняна-вада (реальна лишь скандха сознания «виджняна»), адвайта-веданта (учение о реальности высшего Брахмана, который понимается как чистое сознание «джняна»),

²⁸ Там же. С. 8.



тическую подоплеку учения (единство человека и космоса, духа и материи и т.д.) П.П. Николаев, в духе толстовского рационализма, видит свою задачу в том, чтобы дать философское обоснование «Духовно-монистическому» мировоззрению. «У основателей великих религий духовно-монистический замысел вытекал прежде всего из их высокого чувства, которое инстинктивно открывало им, что в душе нашей проявляется сознание Совершенное, Единое для всех существ, избавляющее нас от ложных представлений «мира сего». ...Напротив того, духовно-монистическое учение, как учение философское, всецело опирается на исследование нашего сознания и на анализ тех материальных образов, которые мы себе создаем, и только на этом пути подходит к объяснению мира»²⁹. Как пишут издатели «Духовно-монистического понимания мира», Толстой, знакомясь с этим трудом, «очень интересовался им и много говорил о нем окружающим в самых сочувственных выражениях. Покидая «Ясную Поляну» навсегда, он захватил это сочинение с собою и имел его в Астапове».

Несомненным является тот факт, что Толстому были очень близки идеи, высказанные в этой работе, где автор раскрывает глубинную, метафизическую связь всех духовных исканий человечества, начиная с античности и заканчивая новым временем. Как говорит П.П. Николаев, Толстой, в 80-х годах раскрыл «чисто-спиритуалистический замысел нашего христианства»³⁰. «Нет ничего реального, кроме Бога, Совершенного Сознания, к которому мы стремимся, – эта, высказанная Толстым, высокая мысль поразила меня, и только впоследствии, – пишет Николаев, – я убедился, что мысль эта присуща вообще разуму людей и с глубокой древности более или менее ясно выражается во многих великих религиозно-философских учениях, составляя их общий потенциальный замысел. ...Знакомясь с ходом развития философской мысли, я убеждался, что, чем глубже философия заглядывала в нашу душевную жизнь и чем настойчивее анализировала создаваемые нами материальные образы, тем более накопляла она материала для духовно-монистического объяснения мира»³¹.

Николаев, предпринимая попытку анализа «духовно-монистического мировоззрения», начинает свою работу с критики европейского рационализма и прояснения духовно-монистических аспектов, присущих пусть и в латентном состоянии, западноевропейской философии. Свою работу Николаев видит как состоящую из двух частей: первая часть посвящена критике «основных положений материализма и дуализма, а также некоторых современных попыток освободиться от этих мировоззрений». Во втором отделе первой части, «духовно-монистическое мировоззрение» обосновывается путем самостоятельного исследования человеческого сознания, призванного «окончательно утвердить мысль, что вся осознаваемая нами материальность мира, разъединяющая жизнь существ, есть не что иное, как иллюзорные образы которые существа сами себе создают, пока не проявили в себе сознание *Совершенное, Истинное и Единое* (курсив мой – А.К.)». Вторая, заключительная часть, задумывалась автором как проект духовно-монистического синтеза, основу которого составили восточные религиозно-философские учения. Однако эта часть, предполагающая отдельный тираж, так и не была опубликована.

Обращаясь к первой части работы, мы видим что Николаев, реализуя свой критический подход к европейскому рационализму, обращается в первую очередь к именам Бруно, Кампанеллы, Декарта, Спинозы. По мнению Николаева, заслуга этих философов состоит в том, что они одни из первых обратились к критике, господствовавшего в то время дуализма схоластики³². В частности Декарт, оставаясь однако, на позициях дуализма, все же выдвинул, «как критерий всякой реальности, внутреннюю жизнь существ – «мыслю, следовательно существую», тем самым подорвав, как пишет Николаев, «в последующей философии доверие ко всему материальному»³³.

²⁹ Там же С. 6.

³⁰ Николаев П.П. Духовно-Монистическое понимание мира. М.: книгоиздательство «зеленая палочка». Выпуск VIII – а. 1914. С. 76.

³¹ Там же С. 76.

³² Там же С. 18 – 19.

³³ Там же С. 19.



Вслед за Декартом, анализируя философию Спинозы, Николаев, обнаруживает духовно-монистические аспекты философского учения Спинозы в его пантеизме. Однако и в этом учении Николаев видит недостаточность «спиритуалистического монизма». По его мнению, любое представление об объективированной материи, пусть даже объективированной в качестве «особых атрибутов божества или как его объективное творение», есть представление, утверждающее иллюзию в качестве высшей реальности. «Согласно этому учению видимая нами материальность мира существует как-то объективно, независимо от того, как различные субъекты рисуют, себе эту материальную картину; объективная материальность эта как бы проникнута некоторой Божественной душой, которая также существует по этому воззрению не только, как внутренняя истинная Основа сознания всех субъектов, но и как-то вне их жизни в какой-то объективной материи»³⁴.

Более близким «спиритуалистическому монизму» по духу является монадология Лейбница, различающего сознание по двум «типам»: сознание низшее, еще не раскрывшее в себе возможность самосознания («недоразвившаяся часть его сознавательной способности»), и сознание высшее, разумное, вырвавшееся из рамок материальной обусловленности. Вследствие этого Николаев рассматривает философию Лейбница как описание процесса «саморазвития нашей (человеческой) души». И все же в претензии на «абсолютный духовный монизм» Николаев отрицает монадологический плюрализм Лейбница. «В его (Лейбница) учении сказываются попытки говорить о Боге, как причине порождающей эту ложную сознаваемую существами картину мира. А так как совершенная причина (Бог) не может иметь несовершенные следствия [...], то отсюда вытекали неудачные попытки Лейбница оправдать предполагаемое творение Богом материального мира, иначе сказать, представить ложно рисующийся существами мир, как лучший из миров»³⁵.

На данном этапе анализа, Николаев пытается устранить любое представление об объективированном начале мира, вследствие чего он обращается к точке зрения солипсизма, выражающей логику «той субъектоцентристской установки, которая была принята в классической западной философии Нового времени после Декарта»³⁶.

Локк, признающий вторичность и иллюзорность внешних проявлений феноменального бытия, все же не может, по мнению Николаева, абстрагироваться от «мира самого по себе», выступающего в качестве материального субстрата бытия. Этот дуализм также несовместим с «духовным монизмом». Лишь Беркли и Юм смогли, по мысли Николаева, заложить фундамент философии Канта, Шопенгауэра и всей традиции «духовного монизма» в целом. Анализируя философию Локка, Беркли, по Николаеву, подвергает критике «первичные качества» предметов (материальность, протяженность, количество, движение и т.д.), представляя их «объективное существование» лишь во взаимосвязи с объектом. «Само понятие о материи, как о чем-то объективном, существующем независимо от сознания субъектов, для Беркли есть абсурд»³⁷. Далее руководствуясь явно Кантовской критикой систем Локка и Беркли, Николаев обнаруживает недостаточность последовательного «монизма» Беркли. В частности, утверждение объективно существующих образов сознания (пространство, время), по Николаеву, есть попытка придать этим образам абсолютную значимость, а стало быть, наделить их самостоятельной реальностью.

«Значительно дальше, — пишет Николаев, — от идей духовного монизма, чем учение Беркли, стоит философия шотландского мыслителя Юма»³⁸. Признание объективного, независимого от сознания существования материи, следствием которого явился агностицизм Юма, не может служить обоснованием «духовного монизма». И все же, «несмотря на то, что учение Юма в самой основе своей отдаляется от идей духовного монизма, в процессе его рассуждения мы открываем много материала, пригодного для обоснования духовно-монистического мировоззрения»³⁹.

³⁴ Там же С. 20.

³⁵ Там же С. 22.

³⁶ Лекторский В.А. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. М.: «Мысль» 2001, Т. 3. С. 594.

³⁷ Николаев П.П. Духовно-Монистическое понимание мира. М.: книгоиздательство «зеленая палочка». Выпуск VIII – а. 1914. С. 23.

³⁸ Там же С. 30.

³⁹ Там же С. 31.



Прибегая к юмовскому агностицизму, Николаев выделяет его положительные моменты: «так называемые законы природы, как прекрасно выражает Юм, – замечает Николаев, – не что иное, как наш *навык* в «сознавании» явлений, навык происходящий от того, что мы более или менее постоянно видим чередование в нашем сознании одних и тех же образов и явлений»⁴⁰. Еще один положительный момент учения Юма Николаев обнаруживает в отождествлении Юмом свойств сознания и свойств явлений. Тем самым, по мнению Николаева, Юм указывает на единую структуру (структурную однородность) субъективных образов и образов «объективной реальности».

Очень показательным на наш взгляд является попытка Николаева преодолеть юмовский солипсизм и агностицизм. Выделяя у Юма понятие внешней, объективно существующей причины, Николаев заменяет его представлением о внутренней изначально присущей субъекту причине. Ограниченность же нашего сознания, как полагает Николаев, определяется недостатком нравственной рефлексии (нравственного самочувствия). «Нравственное самочувствие», составляющее фундамент всей нашей душевной жизни, а стало быть, и основу «духовно-монистического мировоззрения», для Николаева есть тот истинный выход за пределы субъективной обусловленности, представляющий объективно существующие взаимосвязи между субъектами. Подобную попытку преодоления солипсизма предпринял в 20-х годах М. М. Бахтин, показав, что солипсизм возможен лишь как «самопереживание» – то есть в том случае, когда человек рассматривает себя вне отношения к другим. Однако в рамках такого солипсизма мы не соглашаемся с тем же солипсизмом, предложенным от лица другого. Лишь *в отношении к другому*⁴¹ возможна истинная жизнь «Я», а если таковым отношением является всегда нравственное чувство, то нравственность, как ее понимает Николаев, получает свое реальное существование как плацдарм или субстрат истинного бытия⁴².

Юм, однако, по мнению Николаева, не видел этой абсолютной, постоянной причины, «возвышающейся над изменчивыми состояниями», вследствие чего Юм и приходит к абсолютному скептицизму и релятивизму.

Переходя от критики философии Юма к раскрытию «духовно-монистического» содержания в философии И. Канта, Николаев, закладывая тем самым пролегомены к рассмотрению учения Канта, замечает: «Доказательства бытия Бога надо искать не вне нас, не в несовершенной области нашего внешнего чувствования, т.е. не в образах, которые мы себе рисуем, но в том что есть совершенного внутри нас. Бога мы можем понимать только, как то Совершенное, Неограниченное Сознание, которое мы стремимся проявить в себе и по мере осуществления которого исчезают из нашего сознания и перестают оказывать влияние на нашу волю все *несовершенные явления* (курсив мой – А.К.), которые мы вследствие нашей душевной ограниченности себе рисуем»⁴³. Эта мысль, во многом напоминает обоснование принципа «недеяния» у Лао-цзы, с той лишь разницей, что «спонтанность бытия», по Николаеву, присуща лишь человеку, как подателю этого (морального) бытия. Спонтанное бытие и моральное бытие есть по сути одно и то же. «Спонтанность» это и есть моральность бытия.

Выделяя «духовно-монистическую» составляющую в философии Канта, Николаев отмечает отсутствие абсолютной обусловленности воли, миром явлений, и ее свободное

⁴⁰ Там же С. 32.

⁴¹ Сравнить у Николаева: «Согласно Фихте, все сознаваемые нами материальные образы суть то, что наше сознание обособляет от себя как нечто несознательное; такое представление является продуктом ограниченности нашего сознающего я; для сознания же неограниченного вовсе не может быть материального мира. Однако развивая эту верную мысль, Фихте недостаточно подчеркивает, что субъективно-порождаемые нами ложные, материальные образы всегда скрывают за собою нечто в основе своей реальное, т.е. жизнь или «я» *других* (курсив мой – А.К.) бесчисленных существ». Там же С.47.

⁴² На наш взгляд кажется целесообразным поместить указанный абзац работы П.П. Николаева в приложение к главе. В этом отрывке Николаев закладывает основы своего видения «морального солипсизма». По его мнению, истинной реальностью связывающей всех субъектов, является моральная реальность. Эта мораль есть своего рода априорная форма созерцания. Мораль, таким образом, есть истинная основа существования всех многообразных феноменов бытия. См. приложение.

⁴³ Николаев П.П. Духовно-Монистическое понимание мира. М.: книгоиздательство «зеленая палочка». Выпуск VIII – а. 1914. С 36.



проявление в нравственном законе. Это, в свою очередь, позволяет говорить о «нравственном законе» как объективно существующем субстрате бытия. Этот субстрат бытия, представленный в «нравственном законе», не должен быть познан, но существует (осуществляется, то есть объективно познается только лишь через осуществление), в отличие от мира явлений, которые познаются, но объективно не существуют. Нравственный закон в жизни человека проявляется в чувстве долга.

«Чувство долга не зависит от того, что было, есть или будет, оно указывает то, что должно быть»⁴⁴. Таким образом, долг назначает (означивает) должное, выступает в значении должного; где долг есть принцип поведения (осуществления), а должное – осуществляющийся принцип (но никогда не осуществленный). Мораль и морально-значимое действие, т.е. мораль как принцип и осуществление принципа, никогда не могут быть одним и тем же, поскольку то, что осуществляется (означивается), никогда не присутствует в «принципе осуществления» (знаке), т.е. в нравственности. Сама возможность понятия морали (нравственности) как принципа осуществления, предполагает замещение «осуществления» «принципом», что выражается в невозможности «схватывания» осуществившегося, как постоянного стремления к идеалу. Таким образом, говоря об истинном сознании, можно говорить о панморалистическом характере этого сознания (абсолютного, истинного «Я»), постоянно осуществляющемся и откладываемом в будущее для схватывания. В рамках такого сознания снимаются дихотомии: осуществляемое / осуществленное, должное / долженствующее.

Так как, по Канту «нравственная деятельность человека, чтобы быть совершенной, должна вытекать только из чувства нравственного долга, но не должна основываться на соображениях страха, или выгоды, или награды ни в этой земной, ни в будущей жизни»⁴⁵, можно предположить, что деятельность человека, носящая панморалистическую окраску, выходит также за пределы дихотомий: должное / сущее, доброе / злое, осуществляя, таким образом, принцип «деятельного недеяния».

Рассматривая образы вещей и человека как образы иллюзорные⁴⁶, Николаев, демонстрирует равенство человека всем вещам (тождество субъекта и объекта) на уровне их «формальной», «образной» эфемерности. Соотнося принцип «единства человека и мира» и принцип «недеяния» можно заключить, что бездействовать (неосуществляться), то есть быть равным всему миру, действовать (осуществляться), то есть «назначать» должное и стремиться к нему, отсюда дихотомия: должное / долженствующее – децентрируется, смещая примат в область должного, где долженствование долженствует в долге и через долг. Таким образом, «деятельное недеяние» есть действие абсолютно-нравственное, тотально-нравственное. Человек в этом деянии снимает дихотомию осуществляемого / осуществленного, выходя за рамки оппозитивного разума.

«Чем глубже удавалось философии заглянуть в нашу душевную жизнь, - пишет Николаев, - чем более разоблачала она нереальность субъективно порождаемых нами образов нашего тела и материального мира, тем больше накапливала она материала, подтверждающего тот замысел, который потенциально был заложен в великих религиях»⁴⁷. И далее, замечает Николаев, «учение Канта является главным источником всей последующей спиритуалистической философии. Как ни кажутся различны по своему строению системы Фихте, Шеллинга и Гегеля, они представляют переработку тех же мыслей»⁴⁸. Однако, вся эта послекантовская традиция «монизма», как и сама философия Канта, по мысли Николаева, страдала отсутствием четко выраженной установкой понимания «вещей в себе» (вещей самих по себе). Большинство мыслителей отождествляли «вещь в себе» с «материей самой по себе», что приводило к очередному дуализму в понимании сущности истинной жизни. Осознавая на интуитивном уровне то, что в последствии Ж. Деррида назовет принципом «дополнительности», Николаев не соглашается с парадок-

⁴⁴ Там же С. 40.

⁴⁵ Там же С. 42.

⁴⁶ «...картины нашего тела, тел других существ и всего мира суть всецело только образы, которые мы себе временно создаем, ...образы эти нереальны». Там же С. 42.

⁴⁷ Там же С. 44.

⁴⁸ Там же С. 45.

сальностью существования двух абсолютных, абсолютно равных сущностей. Так в своей попытке гносеологического обоснования «духовно-монистического мировоззрения» Николаев пишет: «все атомы, электроны и т.п. суть только субъективно порождаемые нами образы, требующие совершенного разложения в мыслимом нами пространстве; не уясняется (учеными) что все эти образы суть только *иллюстрация* (курсив мой – А.К.) в нашем сознании того процесса жизни, который кроется за этими образами»⁴⁹. «Единственная «вещь в себе», заключает Николаев, это наша воля и воля *других* (курсив мой – А.К.) существ»⁵⁰. Мир явлений существует лишь вследствие пересечения моей воли и воли других существ, предпринимающих активные действия по утверждению своего «абсолютного» (только для них) «Я» что является следствием, по мысли Николаева, недостатка «Истинного Сознания» в их жизни. Лишь жизнь в долге, то есть для других и через других, может открыть горизонты Абсолютного знания и абсолютного смысла бытия; здесь гносеология получает свое обоснование по средством этики. «Истинная реальность, как мы убедимся, только в жизни существ и реальность эта тем больше, чем существа *сознают* (курсив мой – автор) совершенное, т.е. чем более они объединены в некоторое единое и совершенное сознание»⁵¹. Раскрывая сущность метафизики как науки о сверхчувственной основе нашего бытия, Николаев отмечает: «метафизика должна выяснить основную зависимость материального мира, как фабрикуемого нами представления, от состояния нашей *нравственной* (курсив мой – А.К.), душевной жизни»⁵². Метафизика, рассматриваемая Николаевым как гносеология⁵³, в свою очередь, будучи наукой раскрывающей и содержащей суть этой зависимости, должна быть имманентной этой взаимосвязи, содержать ее, быть идентичной на структурном уровне, по существу быть нравственностью в ее непрерывном длении как поиска Себя в Других.

По существу в этом двустороннем⁵⁴ этическом обосновании гносеологии, мы опять обнаруживаем переключку эпох и идей, Николаев как бы предвосхитил мысль, испанского философа Б. Хюбнера, об истинной жизни «Я» через «Другого».

Таким образом, в философии религиозно-философского синтеза П.П. Николаева было раскрыто содержание и характер принципа «недеяния» с характерной имморалистической основой. Духовный монизм П.П. Николаева чуждый любых противопоставлений, «дуализмов», выделил положительное начало гносеологии в качестве этики, а также свел понятие «активного субъекта» к субъекту, обладающему внутренней – истинной активностью. П.П. Николаев, обосновывает «деятельное недеяние» в качестве принципа устраняющего «ложное представление о мире» как бесконечном ряде обособленных явлений. Вследствие этого нравственность представлена Николаевым в качестве единой духовной основы, чуждой любых противопоставлений внутри себя и устраняющей эти противопоставления вовне, что характеризуется философской позицией имморализма, выводящей человека за «сковывающие рамки общественной морали».

Список литературы

1. Антология мировой философии: Древний восток. – Мн.: Харвест; М.: ООО «Издательство АСТ», 2001 г.
2. Лукьянов А.Е Становление философии на Востоке (Древний Китай Индия): Монография. – М.: Изд – во УДН, 1989.
3. Гуань-Цзы Искусство сердца. Даосские главы из трактата. Перевод В. В. Малявина http://www.philosophy.ru/library/asiatica/china/guan_tzi.html
4. Буддизм. Четыре благородных истины: – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков Изд-во Фолио, 2000.

⁴⁹ Там же С. 48.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же С.55.

⁵² Там же С. 66.

⁵³ «В своем истинном значении метафизика есть не что иное, как *теория нашего познания себя и мира или гносеология*». Там же.

⁵⁴ В работе П.П. Николаева мы встречаем не только и не столько обосновании гносеологии посредством этики, но непосредственное их отождествление, представленное Николаевым как этико-гносеологический модус человеческого существования.



5. Веданта, Упанишады, где были заложены основы буддийской мистики и схоластики.
6. Васильев Л. С. История Религий Востока. 1983 г. <http://istina.rin.ru/cgi-bin>.
7. Назаров В.Н. Этика: – энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001.
8. Философский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1989.
9. Ткаченко Г.А. Этика: – энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001.
10. Николаев П.П. Духовно-Монистическое понимание мира. М.: книгоиздательство «зеленая палочка». Выпуск VIII – а. 1914.
11. Скворцов А.А. Этика: энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001.
12. Лекторский В.А. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. М.: «Мысль» 2001, Т. 3.

THE PRINCIPLE OF “NOT-DOING” AS THE IMMORALISTIC BASIS OF “THE SPIRITUAL AND MONISTIC WORLD OUTLOOK”

A. Y. Kashirin

*Tula State
L. Tolstoy Pedagogical
University*

e-mail: tula-phil@yandex.ru

In this article an attempt to reconstruct the principle of “not-doing” in the philosophy of P.P. Nikolaev’s spiritual and monistic world outlook is presented, and the immoralistic intention in the basing of the principle of “not-doing” is allocated too. It is also underlined in the article that Tolstoy-doctrine, on behalf of Nikolaev, continues and develops the metaphysics and ethics of L.N. Tolstoy’s studying, where ethics has a special ontological character. For P.P. Nikolaev’s philosophy, as well as for L.N. Tolstoy’s studying, only “true” moral interrelations possess an objective reality. The absolutization of the moral is presented as the reform of ontology and gnosiology that, in their turn, carry out auxiliary functions in relation to the moral.

Key words: “not-doing” principle, morality, Tolstoy paradigm