

РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ



# РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Серия самых выдающихся книг великих русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения:

Св. митр. Иларион	Лешков В. Н.	Соловьев В. С.
Св. Нил Сорский	Погодин М. П.	Бердяев Н. А.
Св. Иосиф Волоцкий	Беляев И. Д.	Булгаков С. Н.
Иван Грозный	Филиппов Т. И.	Хомяков Д. А.
«Домострой»	Гиляров-Платонов Н. П.	Шарапов С. Ф.
Посошков И. Т.	Страхов Н. Н.	Щербатов А. Г.
Ломоносов М. В.	Данилевский Н. Я.	Розанов В. В.
Болотов А. Т.	Достоевский Ф. М.	Флоровский Г. В.
Пушкин А. С.	Одоевский В. Ф.	Ильин И. А.
Гоголь Н. В.	Григорьев А. А.	Нилус С. А.
Тютчев Ф. И.	Мещерский В. П.	Меньшиков М. О.
Св. Серафим Саровский	Катков М. Н.	Митр. Антоний Храповицкий
Муравьев А. Н.	Победоносцев К. П.	Поселянин Е. Н.
Киреевский И. В.	Фадеев Р. А.	Солоневич И. Л.
Хомяков А. С.	Киреев А. А.	Св. архиеп. Иларион (Троицкий)
Аксаков И. С.	Черняев М. Г.	Башилов Б.
Аксаков К. С.	Ламанский В. И.	Концевич И. М.
Самарин Ю. Ф.	Астафьев П. Е.	Зеньковский В. В.
Валуев Д. А.	Св. Иоанн Кронштадтский	Митр. Иоанн (Снычев)
Черкасский В. А.	Архиеп. Никон (Рождественский)	Белов В. И.
Гильфердинг А. Ф.	Тихомиров Л. А.	Распутин В. Г.
Кошелев А. И.		Шафаревич И. Р.
Кавелин К. Д.		

**ВАСИЛИЙ ЗЕНЬКОВСКИЙ**

**ХРИСТИАНСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ**

**МОСКВА**  
**Институт русской цивилизации**  
**2010**

**Зеньковский В. В.** Христианская философия. Составитель и отв. редактор О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2010. — 1072 с.

В книге публикуются основные труды выдающегося русского богослова и философа В. В. Зеньковского, определявшего свои взгляды, как «опыт христианской философии». Русская христианская философия, считал Зеньковский, выросла из православного мировоззрения русского народа и развивалась под постоянным влиянием Православия. Истинно русская философия никогда не порывала с Верою во Христа, и все лучшее, что создано в ней, озарено светом Православия.

Суть русской христианской философии состоит в стяжании Духа Святого. Творческая сила и свобода человека зависят от его Веры в Бога и достигают высшей ступени с благодатной помощью Божией. Только через Церковь и Благодать происходит восстановление утраченного в результате первородного греха единства человеческого духа (раздвоения разума и сердца) и преображения человечества для вечной жизни.

В настоящем издании впервые объединены два главных труда Зеньковского, «Основы христианской философии» и «История русской философии», причем последний публикуется только в той своей части, которая касается христианской философии. Сознательно опускаются очерки философских систем, являющихся эпигоном западных идей и не относящихся к истинно русской христианской философии.

ISBN 978-5-902725-57-2

© Институт русской цивилизации, 2010.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Богослов и философ Василий Васильевич Зеньковский родился 4 июля 1881 года в Проскурове (ныне Хмельницкий). Окончил естественно-математический факультет Киевского университета, затем историко-филологический факультет, занимался на философском и классическом отделениях. Выезжал в Германию для работы над магистерской диссертацией на тему «Проблема психической причинности». Доцент, затем профессор Киевского университета. В 1918 — министр культуры (и вероисповеданий) в правительстве гетмана Скоропадского. В 1919 эмигрировал за границу. В Югославии был профессором богословского и философского факультетов в Белградском университете, затем переехал в Прагу, где основал Русский педагогический институт; руководил кафедрой экспериментальной и детской психологии. С 1923 — председатель Педагогического бюро по зарубежным русским школьным делам. Во 2-й пол. 20-х — профессор Православной богословской академии в Париже, зав. кафедрой философии. В 1939 арестован французскими властями и заключен в тюрьму, в одиночную камеру; затем находился больше года в лагере для интернированных на юге Франции. В 1942 принял священный сан (с 1944 — протоиерей).

В ранние годы Зеньковский находился под большим влиянием В. Соловьева и Л. М. Лопатина, но постепенно его взгляды стали меняться — и здесь решающими были для него размышления над понятием «личности». Гносеологический эмпиризм, с его сосредоточением всех актов познания на эмпирической сфере в человеке, — трансцендентализм с его открытием двойного состава знания, — все это отступило перед неизбежностью построения метафизики человека.

Если человек зависит от природы, от социальной среды, то все же бесспорным является в нем факт свободы. Но акты свободы, коренясь в метафизической глубине человека, получают свою творческую силу лишь при сочетании с благодатной помощью «свыше» — без этого они бессильны и почти всегда отдают человека во власть зла. Только используя богословское понятие «первородного греха», мы можем понять одновременно наличие свободы в человеке и ограниченность ее. Раз будучи принятым, понятие первородного греха неизбежно привело Зеньковского к пересмотру основных начал метафизики, а затем гносеологии. Без понятия первородного греха нельзя понять раздвоение познавательной силы в человеке (раздвоение разума и сердца). Учение отцов Церкви о необходимости восстановления утраченного единства человеческого духа через Церковь привело Зеньковского к пересмотру всех философских построений в свете христианства. Сам Зеньковский именовал свои взгляды «опытом христианской философии».

Основные идеи философии Зеньковского, изложенные им, сводятся к следующему:

**Вопросы гносеологии.** Если процессы познания предполагают эмпирический познающий субъект, то все же познание явно не вмещается в него (благодаря наличию трансцендентности элементов). Построения кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания» верны, но принять его идею «универсального субъекта», при всей ценности этой идеи, нельзя по одному тому, что остается непонятным, почему познавательные процессы как раз могут «овладевать» объективным предметом познания. «Аксиома реальности», лежащая в основе познавательной активности, объяснима лишь при предположении, что субъект познания есть и «творец» самого бытия. Разум, понятый в духе Канта (как носитель трансцендентальных функций), как бы висит в воздухе; система трансцендентального идеализма (Фихте, Гегель) не может быть удержана без метафизического истолкования субъекта познания.

Христианство учит, что истина открыта не индивидуальному разуму а разуму церковному — в понятии Церкви и надо

искать метафизической опоры познания — там познание опирается на Абсолют, который есть в то же время Творец бытия. Только так можно изъяснить реальность познания. Но понятие «церковного разума» может быть изъяснено лишь из учения о том, что глава Церкви есть Христос. Мы приходим к христоцентрическому пониманию знания, т. е. к признанию, что светоносная сила, созидающая разум и регулирующая познавательные процессы, исходит от Христа (согласно формуле в Евангелии от Иоанна, гл. 1, о Христе, как свете, «который просвещает всякого человека, грядущего в мир»).

Это истолкование знания решительно отвергает принцип «автономии» разума, что требует пересмотра всех принципов современной науки.

**Вопросы метафизики.** Разрыв с построениями В. Соловьева ведет к радикальному отвержению всяческих форм неоплатонизма и к утверждению в качестве основного принципа метафизики учения о тварности бытия (что вовсе не означает отвержения «самодеятельности» земли, возможности ее эволюции). Законы же бытия, которые не могли бы возникнуть случайно или «сами собой», есть лишь проявления той «разумности» бытия, которая в него «вложена» творческой силой Бога. Эта «разумность» бытия определяется «идеями», положенными Богом в основу мира, но идеи в мире надо отличать от идей в Боге. Платонизм остается верным при дополнительном учении о «Премудрости» Божией, как *topos poietos*, от которого получают свое содержание и творческую силу идеальные начала в мире. Это могло бы привести к учению о «душе» мира, но в новой конструкции, свободной от элементов пантеизма.

В метафизике бытия неизбежно использовать понятие «первородного греха» в соответствии с космологией ап. Павла (Рим. 8, 19, 23). Учение о «поврежденности природы» впервые разъясняет страшную силу «случайности» в природе как расстройству первоначальной ее гармонии.

**Учение о человеке.** Человек в метафизическом освещении являет с наибольшей силой действие первородного греха.

Та цельная жизнь, которая сочетает в живое единство тело, душу и дух, нарушается, но не разрушается смертью. Воскресение людей в Царстве Божиим восстанавливает утрачиваемую при смерти живую цельность жизни. Путь человека на земле стоит под знаком «креста» (у каждого человека, по учению Господа, «свой» крест, что обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности), т. е. внутреннего закона, по которому может быть восстановлена утраченная (хотя в основе и не разрушенная) цельность в человеке. Отсюда понятна центральность в человеке его моральной жизни; освобождение от власти «душевных» движений, одухотворение всего состава человека есть вместе с тем наша подготовка к торжеству вечной жизни в человеке. Все педагогические усилия, какие вообще осуществимы, должны быть направлены на то, чтобы юное существо могло «найти себя» и творчески преобразовать свой состав, какой оно в себе находит, как взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний.

К оценкам философии Зеньковского, сделанным им лично, следует добавить критическое изложение его учения Н. О. Лосским (текст его приводится ниже).

В своей работе о религиозном опыте Зеньковский понимает опыт как содержание сознания, которое может быть описано как «данное», которое обусловлено взаимодействием между субъектом и объектом и связано с объектом. Он выступает против Дюркгейма, Фрейда и др., пытавшихся рассмотреть религиозный опыт как нечто производное от др. форм опыта. Так, Дюркгейм выводит его из опыта общественных связей. Однако этот опыт уже содержит в себе религиозный элемент.

Необходимо допустить, что в сознании должны быть найдены религиозные данные, которые не являются производными и могут быть объяснены только взаимодействием между субъектом и транссубъективным принципом. Что касается природы этого принципа, она дана в мистическом опыте как невыразимое в понятиях всеохватывающее целое. Это приводит многие религиозные умы к истолкованию опыта в пантеистическом духе.



Человечество, однако, не удовлетворяется этой формой религиозного опыта; некоторые люди обладают также опытом общения с высшим принципом как с личным или сверхличным существом, которое раскрывает себя через слово и откровение, как сверхкосмический трансцендентальный принцип. Правда, откровения многочисленны и до известной степени противоречат друг другу, но это не доказывает, что они субъективны, точно так же, как существование галлюцинаций и иллюзий не вынуждает нас рассматривать все чувственные восприятия как ложные.

Зеньковский преодолевает противоречия между пантеистическим и теистическим религиозным опытом, истолковывая теистический опыт как ошибочное представление о созданном Божественной мудростью аспекте мира как о самом Боге. Не отбрасывая полностью концепцию Трельча об особом религиозном аргігі, он отмечает, что эта концепция не может быть развита в пределах системы имманентной философии: трансцендентальные функции не порождают содержание опыта, а могут осуществляться только в связи с данными, указывающими на транссубъективный источник.

Зеньковский утверждает, что душа имеет иерархическую структуру и что высший ее элемент – «сердце», понимаемое в соответствии с христианской антропологией как жизнь чувства, которая устанавливает духовную связь с Богом и Божественными основами мира.

При рассмотрении проблем христианской космологии Зеньковский выступает против акосмизма, пантеизма и атеистического натурализма. По его мнению, этих ошибочных теорий можно избежать только в том случае, если мы будем иметь правильное представление о сотворении мира Богом. Следуя за отцом С. Булгаковым, хотя и значительно видоизменяя его учение, Зеньковский разрабатывает теорию о Божественной Софии и тварной Софии.

Божественная София, мудрость Бога, есть совокупность идеи о мире (постижимый космос), Божественная концепция мира. Идеи, лежащие в основе космических процессов, суть тварная София. Идеи в Боге связаны с идеями в мире как «пер-

вичные образы» с «образами». Во избежание путаницы о. Василий называет «идеями» только первичные образы, и образы называет «логосами»; он имеет в виду учение стоиков и отцов Церкви о сперматическом логосе. Мировой дух содержит логосы в их единстве. Концепция мирового духа была дискредитирована в глазах многих отцов Церкви своей связью с пантеизмом. Однако в действительности эта концепция может быть разработана и без помощи пантеизма и употребляться для преодоления механистического натурализма.

Акосмизм и окказионализм могут быть опровергнуты только в том случае, если мы признаем существование в мире активной, хотя и сотворенной субстанции. Зеньковский различает 2 рода деятельности: эмпирические и субстанциональные причинные корреляции. Эмпирическая причинность проявляется в переходе от одного события к другому, а субстанциальная причинность полностью охватывает цельный цикл бытия сущности.

Учение о сотворении мира Богом заставляет нас, по мнению Зеньковского, допустить, что время существует в Боге, т. к. идея, будто время берет свое начало в мире, «ведет нас к вопросу о времени, существовавшем до начала настоящего времени».

Зеньковский утверждает, что стремление некоторых теологов истолковывать всякую деятельность, как исходящую от Бога, и объяснять все хорошее в человеке исключительно действиями Бога в нем приводит к акосмизму и окказионализму. Этих заблуждений можно было избежать, только признав существование активных сотворенных субстанций и активной природы Божественного образа в человеке. Исследование Зеньковским проблем христианской космологии представляет большую ценность; однако невозможно согласиться с ним, будто идея начала мира и времени в нем вынуждает нас признать существование времени в Боге до сотворения мира.

**ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ**

# ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ

## ГЛАВА I ИДЕЯ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Христианский мир унаследовал от античности идею философии как системы, обнимающей все формы мыслительной работы, все сферы духовной жизни. Но сама античная философия – как это было много раз показано – была в то же время и своеобразным богословием, конечно, соответственно религиозному сознанию античности<sup>1</sup>. В свое время она выросла из мифологем, созданных религиозным сознанием, да и закончилась у Плотина и его последователей построениями, в которых философские идеи неотделимы от богословия. Но для христианского сознания, религиозный мир которого был глубоко отличен от античной религиозности, построения античности были только философией, можно сказать «чистой философией», построением «чистого разума». Раннее христианство было, к тому же, не восприимчиво к религиозному содержанию античной мысли и лишь постепенно, используя ее построения в апологетических целях, приобщалось к богословской стороне

ее. В известном смысле, и ныне мы еще недостаточно чувствуем религиозную сторону в античной философии, а отчасти и не хотим ее чувствовать, ведь идея «чистой философии» есть излюбленная *фикция* у мыслителей Нового времени, которые нередко переносят эту фикцию и в античный мир.

Конечно, можно, и даже с большим успехом, рассматривать все, что оставила нам античная мысль, с точки зрения именно «чистой философии», но, повторяю, исторически это неверно. Но тут дело вовсе и не в истории: идея «чистой философии» есть вообще *выдумка и создание мыслителей христианской эпохи*, и сама эта выдумка, эта фиктивная идея не случайна именно для христианской эпохи. Логос, это заветное имя для христианского сознания, сам открывает путь для «чистой» мысли, сам способствует, в известных границах, отделению мысли от живой связи с бытием. К тому же, ничто так не отрывает нас от этой связи с бытием, как *слово*, а за словом следует и то, чем оно живо, т.е. разум. Да и не один только разум, но и другие силы духа, по мере созревания, обнаруживают тенденцию к самообособлению, но в том-то и состоит задача христианской культуры, чтобы охранять связь этих сфер творчества с целостным бытием.

Христианство есть живая и неразложимая целостность, оно не может быть иным, но отдельные сферы творчества в своем развитии могут выходить за его пределы и затем отстаивать свою «автономию», *если не сумеют найти законные пути своего движения внутри Церкви*. Именно в силу этого – и только этого – развитие философского творчества у христианских народов, когда оно натолкнулось на затруднения (частью реальные, частью мнимые), как раз и пошло путем «автономии». Идея «чистой философии», строяемой «естественным разумом», фактически родилась, как сейчас увидим, в недрах *религиозного* сознания, но, поддержанная различными чисто историческими условиями, она окрепла и утвердилась, как нечто действительно «естественное» и «само собой разумеющееся».

2. Это произошло на Западе – христианский Восток не повинен в этом трагическом и двусмысленном факте. Конечно

но, пока Церковь была еще «всем», т.е. охватывала все стороны жизни, ни одна сфера творчества не могла отделиться от Церкви. Наоборот, сама Церковь в это время вбирала в себя ценные стороны античной культуры, в том числе и античной философии. Однако такое положение длилось лишь до тех пор, пока Церковь не была связана со сферой государства, сферой общественно-политической жизни. Но уже в IV в. положение совершенно изменилось – Церковь и «мир», Церковь и государство оказались как бы в одном плане, началось «сотрудничество» и взаимодействие двух сфер, до того времени живших раздельно. Пути христианского Востока оказались при этом совсем иными, чем пути христианского Запада. На Востоке «сотрудничество» Церкви и государства дало начало так называемой симфонии (по крайней мере, в идеале – фактически государство все же было доминирующим). На этой почве развилось целое учение о *церковной функции* верховной власти – учение, которое создала сама же Церковь и религиозное осмысление которого, возвышая светскую власть, создавало иллюзию «свободного сотрудничества». Это, конечно, вело фактически к обмирщению Церкви, нередко приводило к настоящему сервилизму. Но зато во внутреннем своем сознании Церковь продолжала быть тем, чем была всегда, – в частности, в понимании мира и человека.

Церковь охотно *вбирала в себя* все ценное, что находила в античной культуре. Наследие греческой науки и философии использовалось Церковью без колебаний, но оно при этом своеобразно «воцерковлялось» (хотя бы и внешне). Как типичен в этом отношении «Шестоднев» св. Василия Великого! Элементы античного знания «воцерковлялись» здесь без колебаний, покрывались авторитетом церковности.

Быть может, еще типичнее то, как св. Григорий Нисский или автор «*Corpus Aegoragiticum*» использовали построения неоплатонизма... Так или иначе, здесь чистое богословие не отделялось от научной и философской мысли. Богословие было не только *над всем*, но оно оставалось единственной верховной инстанцией: не нарушая свободы мысли, оно ее

освещало и освящало, как освещает и освящает всецелая истина все частные истины.

Все слагалось иначе на Западе. И здесь соприкосновение с «миром» и государством, рецепция античности вели к обмирщению церковного сознания; однако под куполом Церкви собирались течения и тенденции, внутренне чуждые христианству, и все это (как и на Востоке), хотя бы и чисто внешне, «воцерковлялось». О системе, например, Скота Эриугены (IX в.) трудно было бы сказать, что это только «чистая философия» (каковой она уже была фактически); с не меньшим успехом она должна войти в историю западного богословия. Новым, однако, было то на Западе – и это с полной ясностью выступает лишь в XII в. (когда подлинные сочинения Аристотеля стали, наконец, доступны Западу благодаря переводу на латинский язык), – новым было то, что античная наука уже не могла ныне «воцерковляться» с той легкостью, как это было до XII в. В построениях Аристотеля, к восприятию и оценке которых западная мысль была достаточно подготовлена, открылся совсем иной взгляд на мир, чем он до этого слагался у западных мыслителей. *Нужно было или размежеваться, или «воцерковить» все, но упрощенное «воцерковление» было уже невозможно, да в нем вовсе и не нуждалось* то понимание мира, охватывавшее все сферы бытия, какое было у Аристотеля. Это понимание мира созрело вне Откровения, оно и не вмещало его в себя – пути веры и знания тут явно начинали расходиться. Античные построения стали толковаться как построения «естественного разума», не знающего Откровения.

Этот гносеологический дуализм (знания и веры) начал принимать столь острые формы, что его нельзя было уже заглушать. С одной стороны, знания, которые западные мыслители находили у Аристотеля, так импонировали им, что отвергнуть их по одному тому, что все они стояли вне учений христианства, было невозможно. Но невозможно было, с другой стороны, и простое, безоговорочное приятие системы Аристотеля – и отныне вопрос о соотношении христианского и античного (Аристотелевского) мировоззрения стал уже на

очереди как неотвратимый и основной вопрос церковного сознания на Западе<sup>2</sup>.

Не надо забывать, что такой, например, кардинальный вопрос, как вопрос об индивидуальном бессмертии, не имел у Аристотеля ясного и категорического решения и допускал решение, отвергающее индивидуальное бессмертие (ср. толкования Аверроэса, Сигера Брабантского).

Не менее тревожным было учение Аристотеля о вечности или безначальности мира. Отсюда возникла грандиозная задача нового построения, в котором учения «естественного разума», совершенно неотразимые, как казалось тогда, нашли бы свое место *рядом* с христианской системой. Так родилась идея, что единственный путь для этого может состоять лишь в том, чтобы *отделить чисто философские концепции от богословия*, подчиненного основоположениям христианской веры. На этот путь и встал со всей определенностью уже Альберт Великий, но окончательно задача эта была решена только Фомой Аквинатом, построения которого удовлетворяли требованиям времени, но зато оказались столь роковыми для всей христианской культуры Запада.

Войдем в некоторые подробности.

3. Фома Аквинат установил то «равновесие» между верой и знанием, которого требовала и ждала его эпоха, – он просто *уступил знанию (философии) всю территорию того*, что может быть познаваемо «естественным разумом». Этот *lumen naturale rationis*\* признается здесь достаточным для понимания мира – и нечего удивляться, что Аквинат видел именно в Аристотеле вершину «естественного разума». Как известно, он никогда не называет Аристотеля по имени в своей «Summa Theologie», а просто именуется его «Philosophus». Откровение только дополняет то, что открывается нам через *lumen naturale rationis* («Gratio non tollit naturam, – гласит известное изречение, – *sed perficit*»\*\*). Это учение о *самодостаточности* «есте-

---

\* Естественный свет разума (лат.). – Здесь и далее звездочкой отмечены прим. редактора.

\*\* Благодать природу не уничтожает, а совершенствует (лат.).



ственного разума» в познании мира и человека есть, в сущности, новое, чуждое основным течениям даже античной мысли понятие: возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат в то же время *рассекает* единую целостность познавательного процесса<sup>3</sup>. Она была таковой у греков, т.е., конечно, у самых значительных мыслителей Греции; она была таковой и у христианских богословов ранних и поздних – до XIII века. Аквинат же своим решением вышел уже на новый путь и тем надолго разрешил для Запада трудную тему о соотношении внерелигиозного знания и веры, ибо создал возможность мирного их соотношения наподобие соотношения двух этажей здания – есть этаж «естественного» (внерелигиозного) познания, но есть и следующий этаж – религиозного познания.

Это открыло новый путь для чисто философского творчества, которое не просто стало обходиться в дальнейшем без религиозного обоснования («верхнего этажа»), но постепенно вышло на путь полной автономии, *возводимой отныне в принцип*. Потому и в наши дни последовательные томисты *отвергают* понятие «христианской философии» в точном смысле слова. «Строго говоря, – пишет Сертиянж (один из самых компетентных томистов последнего времени), – не может быть христианской философии, как не может быть христианского учения о природе, христианской экономики, политики, литературы»<sup>4</sup>. Те же мысли еще более настойчиво развивает известный историк Жильсон: «Нет христианского разума, – утверждает он, – но может быть христианское употребление разума... понятие христианской философии имеет не больше смысла, чем понятие христианской физики или математики»<sup>5</sup>.

Конечно, и Сертиянж и Жильсон просто верны тому разделению «естественного разума» и Откровения, философии и богословия, которое с такой ясностью и последовательностью установил Фома Аквинат. То, что впоследствии вылилось в учение о полной автономии разума, что определило затем всю судьбу западноевропейской философии, было, таким образом, впервые со всей ясностью намечено именно Фомой Аквинатом, *от которого и нужно вести разрыв христиан-*

ства и культуры, весь трагический смысл чего обнаружился ныне с полной силой.

Конечно, понятие «естественного света разума» не есть понятие мнимое, оно соответствует бесспорной реальности, но разве жизнь во Христе не несет с собой подлинного «обновления ума», не меняет самую работу «естественного», т.е. разума, подчиненного действию первородного греха? Вся ошибка Аквината состояла в том, что он берет понятие «естественного разума» как понятие неподвижное, тогда как дело идет в христианском мире вовсе не о том, чтобы «христиански употреблять» разум, а о том, чтобы в Церкви находить восполнение и *преображение* разума. Для христианина разум не есть «нижний» этаж его духовной целостности, а живая сфера его духа, куда проникают благодатные лучи Церкви. Отделять разум от веры, философию от богословия – значит ограничивать свет Откровения только той сферой духа, которая обращена к Богу, считать, что жизнь в Церкви не открывает нам пути к преобразению *всего* нашего естества, запечатленного действием первородного греха.

4. Фома Аквинат имел решающее влияние в судьбах всей христианской культуры на Западе – его авторитетом, его построениями была как бы освящена, во всяком случае, осмыслена и поддержана *та система секуляризма*, которая стала господствовать позже на Западе. «Естественный разум» не только был признан западной Церковью в полной своей компетенции, но он просто был «отпущен» на полную свободу (конечно, в *своей* территории). Иначе говоря, заключения, построения «естественного разума» отныне признавались имеющими полную, неотменимую силу для христианского сознания. Характерно то, что в западной Церкви система Фомы Аквината совершенно оттеснила близкие к восточной установке духа построения Бонавентуры.

Начиная с XIII в. на Западе началось отделение от Церкви, от ее духовной установки, различных сфер культуры – впервые проявилось это в области *права*, где просто рецепировались идеи языческого Рима, – а затем в XIV–XV вв. это

движение с чрезвычайной быстротой стало распространяться на все сферы культуры, на антропологию, философию, науку. В течение двух–трех веков произошло глубокое изменение в психологии культурного творчества, которое дало торжество свободному, но уже и внецерковному стилю культуры. Этот уход культуры от Церкви имел много различных корней в общем развитии западной истории, но, раз начавшись, он вел и ведет к дехристианизации культуры, во всяком случае, к отрыву ее от Церкви. А та трагическая болезнь западной Церкви, которая завершилась Реформацией и уже не на путях обмирщенной жизни, а во имя Христа увела значительные массы на новые, часто роковые пути – все это до последней степени усилило этот трагический процесс.

Церковь на Западе, сколько могла, сопротивлялась и внешне и внутренне этому росту секуляризма, но ни инквизиция и преследование ушедших из Церкви, ни реформа в самой Церкви уже не смогли задержать его. Церковь стала терять и власть и авторитет, а культурное творчество, развивавшееся в новых исторических условиях и зажигавшее умы и сердца «верой в прогресс», стало проникаться все сильнее глубоким недоверием, а порой и ненавистью к Церкви и церковной власти.

Расцвет системы секуляризма в XVI–XVII вв. довел указанный конфликт до чрезвычайной остроты; во всяком случае, Церковь за это время совершенно утратила свое прежнее значение как источник творчества, как сила вдохновения. Все призывало к тому, чтобы вывести культуру и творчество на новые пути, свободные от вмешательства Церкви, – а когда Лютер и Кальвин начали новое религиозное движение, уводившее религиозные силы на новые пути, они целиком стали на сторону свободного творчества в сфере внецерковного бытия, целиком отказались от влияния Церкви на культуру. Религиозная трагедия этим была закреплена надолго – вся новая история шла и донныне идет на Западе под знаком принципиального дуализма – христианства и жизни, христианства и культуры, христианства и творчества.

5. Для философии все это долго казалось началом новой жизни; идея «независимой», «чистой» философии, казалось, была особенно благоприятна для философского творчества. Оно действительно расцветало – ряд гениальных мыслителей, от Декарта до Канта и далее, строили и строят философию как самостоятельную, независимую область творчества. Философия в это время уже не только не *ancilla theologiae*\*, но, наоборот, она стремится подчинить себе, как высшей инстанции, и религиозное сознание. В век Просвещения появляются одна за другой попытки построить «систему разумного христианства» (Локк) или утвердить религию «в границах разума» (Кант), а с развитием психологии начинается через Шлейермахера, а потом в радикальной системе Фейербаха превращение религии просто в функцию человеческого духа. «Психологизм», сменивший упрощенный рационализм, сам позднее уступает место утонченному «феноменологизму», но, так или иначе, религиозное сознание ныне просто подчинено контролю философии, внутри философских систем создается особая «философия религии». Идея христианской философии в этих условиях получает как раз тот смысл, который, собственно, ей и отводился со времени Фомы Аквината: христианская философия есть философия христиан, и ничего другого, – она есть создание умов, которые философствуют «свободно» и «независимо», хотя где-то в душе хранят любовь ко Христу и чтут христианство и Церковь. Разделение двух сфер творчества и культуры кажется отныне навсегда закрепленным.

Ничто не характеризует с такой силой новую установку творческого сознания, как то, что в основу философии ставится ныне *сомнение*, которое устами Декарта провозглашено основным методом и правилом философствующих умов. Сомнение, конечно, может и должно иметь свое место в процессах размышления, но неужели нет *прямых* источников философии? Неужели угас тот свет, который осветил мир, когда свершилось Боговоплощение, и который охватил своей

---

\* Служанка богословия (*лат.*).

светящей силой всю душу? Очевидно да, или вернее сказать так: то, что еще недавно казалось бесспорным, ясным и понятным, ныне стало уже возбуждать подозрение. Сомнение вообще есть ведь *вторичная* функция ума, всегда направленная на какие-то *положительные* утверждения... Исторически бесспорно при этом, что не у одного Декарта, не у одного Бэкона, но у всей эпохи вообще не было доверия к тому, что хранила традиция. В связи с тем, что философия – по заветам самого Фомы Аквината – должна строиться одними силами «естественного разума», для нее, очевидно, нужно было найти собственный источник познания. Для самого Декарта им было само мышление, поскольку оно мыслит «*clare et distincte*»\*, для Бэкона и его последователей это был опыт, но дальнейшее развитие философии справедливо подчеркнуло то, что в данных мышления и фактах опыта оказываются те или иные предпосылки. Отсюда погоня за «беспредпосылочной» основой философии – вплоть до «Критики чистого опыта» у Авенариуса и Маха, до феноменологии Гуссерля. Эта погоня, это искание «беспредпосылочной» основы философии бесплодно и пусты, ибо каждое новое философское поколение открывает предпосылки там, где, казалось, они все были элиминированы. Эта злая судьба философских исканий связана с тем, что неправильна сама установка «самостоятельности» (автономии) и независимости философской мысли. Дело в том<sup>6</sup>, что сама природа мысли нашей *связывает наше мышление с категорией абсолютности*; конечно, этот момент имеет здесь формальное значение, но все же даже формальное приобщение (через мысль) к абсолютной сфере обрекает нашу мысль на то, что она неизменно движется в *линиях религиозного сознания*. Оторвать наше мышление от сферы Абсолютного невозможно, и здесь остается, для критической позиции, лишь до конца осознать *неотрываемость философского мышления от религиозной сферы*. Мы дальше увидим, что это вовсе не упраздняет философии, а только вводит ее в определенные границы, уясняет основной смысл «свободы» в нашей мысли.

\* Ясно и отчетливо (*лат.*).

Но именно поэтому вся установка секуляризма и была бесплодной и трагической. Предоставление философии безграничной свободы по директивам «естественного разума» было ложно в разных смыслах – философия, отрывающаяся от Откровения, не может пойти дальше собирания частичных истин или уяснения диалектической связанности тех или иных идей.

6. Но идея религиозной установки для философии, отброшенная томизмом во имя «мирного разграничения» сфер разума и веры, по другим мотивам, но в том же историческом контексте отбрасывалась и отбрасывается и всей той религиозной позицией, которая нашла свое выражение в Реформации. Я позволю себе отослать читателя, например, к первым главам книги Жильсона «*Christianisme et philosophie*», где очень подробно и ясно очерчена позиция в этих вопросах Лютера и Кальвина. Но вот возьмем одну из лучших книг, написанных в наше время на эту тему со стороны кальвинистов: *Mehl R. La condition du philosophe chrétien* (Neuchatel, 1947). Книга эта написана с большим вдохновением, с подлинным религиозным пафосом, с превосходным знанием современной литературы, относящейся к нашему вопросу. Она свежа, ясна и категорична – тем ценнее ее признание.

Мы найдем у Меля ряд идей, которые совпадают с тем, что дорого нам, православным, – таково, например, его учение о том, что понятие «разума» не может быть признано однозначным, что то, что принято считать «естественным светом разума», несет на себе следы первородного греха, что «обновление ума», о котором говорил апостол Павел и которое связано с верой в Спасителя, открывает нам совсем иные пути познания, чем те, которые доступны «естественному свету разума». «Вера преображает самый разум», – утверждает Мель, и к этому тезису, направленному против томизма, мы всецело примыкаем. Но между «естественным порядком» бытия и той новой жизнью, которая открылась миру в Господе, для Меля нет никакой связи, нет никакого взаимоотношения<sup>7</sup>. «Всякое доктринальное утверждение, – пишет он, – если оно взято отдельно от всего Откровения, *сейчас же теряет* свое качество

христианской истины». Это значит, что в «естественном» знании все предстает нам иначе, чем в христианском учении, ибо между тем и другим «пропасть велика утвердися...»

Естественно, что для Меля «мир не может принять в себя чуждые ему элементы, которые делали бы его христианским: невозможно, – пишет он, – установить переход от догматических утверждений христианства к утверждениям философии». Это категорическое раздвижение сфер естественного бытия и бытия благодатного, существенное и типичное для протестантского учения, естественно делает невозможным и ненужным самый замысел христианской философии. «Или философия есть просто оразумление Откровения, и тогда она есть догматика и ей нужно отказаться от методов и построений философии, или она есть продукт человеческого творчества, и тогда все ее утверждения покоятся только на естественном свете разума». «Включение Откровения в философскую систему решительно невозможно».

В этом раздвижении естественного и благодатного порядка Мель очень последовательно доходит до того, что утверждает, что для естественного разума будто бы возможно изучение и истолкование мира и человека вне всякой идеи о Боге: на пути естественного познания будто бы «можно никогда не встретить Бога». В этих словах, не просто утверждающих всецелую автономию естественного разума, но возводящих ее как бы к свыше созданному порядку, разумеется, не может быть и речи о христианской философии. Повторяя слова Жильсона, Мель, со своей стороны, подчеркивает, что «понятие христианской философии» имеет не больше смысла, чем понятие христианской физики или христианской математики.

7. Это *reductio ad absurdum*\* идеи христианской философии, как видим, одно и то же у протестантов и католиков, хотя и исходит у них из разных оснований. Католическая позиция определяется потребностью *оградить* богословие от нападков и критики «независимой» философии, для чего и нужно, по доминирующему здесь взгляду, определить «законное» поле дея-

\* Доведение до абсурда (*лат.*).

тельности для «независимого» разума – чем, будто бы, будет утверждена невозможность для разума выходить за указанные ему пределы. Эта тенденция к «размежеванию» богословия и философии, предоставляя полную свободу естественному разуму, совершенно освобождая его от всякой координации с богословскими идеями, наоборот, подчиняет богословие философской диалектике. С предельной ясностью это проявилось у Фомы Аквината в том «недоразумении» с кардинальным для христианской метафизики понятием *творения*, которое продиктовало ему учение о том, что идея безначальности мира, не соединимая с понятием творения, философски (т.е. по Аристотелю) будто бы неотразима. В порядке веры он держится, конечно, за учение о «начале» мира, в порядке же философском не считает возможным сохранить это учение. Путаница, которую этим внес в *богословие* Фома Аквинат, с полной уже силой проявилась в наши дни у неотомистов (см. особенно книгу лучшего комментатора Фомы Аквината Сертиянга: в его книге «L'idée de la création» естественный разум, свободный от Христова света, признан самодостаточной инстанцией, а свет Христов *non tollit naturam*)...<sup>8</sup> Богословие начинает *богаться упрека в том, что оно влияет на разум*, – и так оформилась в самом же католическом мышлении идея свободной, независимой философии. К чему это привело – это показала вся дальнейшая история западной философии, которая «в пределах чистого разума» создавала системы гносеологического идеализма и постепенно (и последовательно) превратила религиозную сферу в определенную *функцию человеческого духа*, т.е. оторвала ее совершенно от Первореальности. Внерелигиозная установка чистой философии диалектически и фактически превратилась позднее в антирелигиозную установку, до конца договоренную уже Фейербахом.

Но те же пути философии наметила и протестантская позиция, неизбежно возводившая принцип *sola fide*\* в общую позицию при истолковании человека. Только здесь дело шло

---

\* Только верую (*лат.*) – только верую спасется человек (основной тезис протестантизма).



и идет не о примирении с «естественным разумом», а об религиозном *отвержении* его; естественный разум потому и может пользоваться безграничной свободой, что от него все равно нет и не может быть никакого пути к Откровению. Конечно, и здесь принимается во внимание участие разума в «оразумлении» Откровения, но это участие сводится к формально логической обработке Откровения, т.е. не вносит ничего в самое содержание вероучения. Вне же Откровения разуму предоставляется безграничная свобода...

8. В отличие от позиции, занятой обеими ветвями западного христианства, мы защищаем идею христианской философии, так как решительно отвергаем то раздвигание веры и знания, которое и на Западе явилось довольно поздно, как свидетельство *бессилия* христианского сознания, а на Востоке никогда не имело места. Христианство изначально было религией Логоса, и не случайно в тропаре на Рождество Христово поется: «Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия миру *свет разума*». Вера апостолов и непосредственных учеников Спасителя ни в какой степени не принимала разграничения или противопоставления ее разуму – она была «знанием», которое было в живом согласии с обычным знанием. А у ап. Павла очень развито учение о том «обновлении ума» (Рим. 12, 2), которое освобождает от следования «веку сему» и есть начало нашего «преобразования». Христианам надлежит, по ап. Павлу, «иметь Бога в разуме» (Рим. 1, 28), и мы должны бояться того «ослепления ума», которое идет от «бога века сего» (II Кор. 4, 4). Через «покаяние» открывается нам «познание истины» (II Тим. 2, 25); во Христе мы «обогащаемся всем – всяким словом и всяким познанием» (I Кор. 1, 5). Заметим, что ап. Павел принадлежал к числу образованнейших людей своего времени, т.е. как раз был насыщен теми истинами «естественного разума», которые так соблазнили Аквината, – и тот же ап. Павел звал к «обновлению ума». Раннее христианство именно в силу этого, т.е. опираясь на то расширение познавательных сил, которое возведено в этих словах об «обновлении ума», с самого начала ступило на путь рецепции из язычества того, что было приемлемо для хри-

стианского сознания. Это относилось к христианской терминологии (таковы термины *logos*, *pneuma*\*), к некоторым литургическим материалам<sup>9</sup> и даже к догматическим вопросам (имею в виду использование у Великих Отцов некоторых принципов платонизма). Путь рецепции и есть путь христианской мысли, которая, опираясь сама на Откровение, на церковный разум, принимает все, что родилось вне христианства, если это согласуется с началами христианства.

Единство разума и веры нам, однако, *не дано*, но оно *задано*. Обе стихии духа свободны и могут иногда расходиться – и часто нужны духовные усилия, чтобы восстановить это единство. Поэтому природа разума как познавательной силы не заключает в себе *никаких* трудностей для единства веры и знания.

Трудности эти вытекают только *из рационализма*, который утверждает автономию разума и подчиняет себе все движения духа, в том числе и то знание, какое заключается в вере. Но эти притязания рационализма не могут быть оправданы – они являются следствием общего направления в духовной жизни западного христианства, которое именуется секуляризмом, т.е. отрывом от Церкви всех видов человеческого творчества (наука, философия, этика и т.д.).

9. Христианская философия возможна. Но есть ли у христианской философии какая-либо особая тема, которая отличала бы ее от догматики? Конечно, да. Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, *вытекающая из веры*. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, *но во свете Христовом*. Особой задачей философии является *уяснение диалектики идей*, уяснение внутренней структурности в основных наших понятиях. Чтобы понять всю реальность этой задачи и ее возможности, нам должно войти несколько подробнее в анализ разума, чем мы и должны заняться, – и только тогда для нас станет до конца ясной заброшенная на Западе идея христианской философии.

\* Логос, пневма (*греч.*), здесь: Слово-Бог, Святой Дух.

## ГЛАВА II СОВРЕМЕННЫЕ УЧЕНИЯ О РАЗУМЕ

1. Понятие «разума» (как и параллельные и близкие к нему понятия «ума», «интеллекта», «рассудка») принадлежит к числу столь ходких и распространенных понятий, что, казалось бы, смысл этого понятия до конца ясен. Но стоит только вдуматься в содержание этого понятия и особенно проследить, как оно истолковывалось в истории мысли, чтобы стало бесспорным, что понятием разума охватываются разные функции, часто несводимые одна к другой. Как раз в разнообразии этих отдельных функций и скрыта вся проблематика познания, заключена основа главных разделений в философии. Понятие разума притом очень тесно связано с другим ходким понятием – «опыта», но эта связь больше затемняет, чем помогает в установлении точного их значения.

Во всяком случае, кто не захочет заблудиться в этом дремучем лесу и хочет отдать себе отчет в том, каковы реальные силы нашего познания, каковы условия его значимости, тот должен понятия «разума» и «опыта» исследовать в их содержании и установить – хотя бы предварительно – их смысл и связь.

Если нельзя называть понятия «разума» и «опыта» коррелятивными, то, во всяком случае, при предварительном их анализе эти понятия и психологически и гносеологически оказываются до такой степени связаны одно с другим, что определение одного отражается на определении другого.

Когда была ясно сформулирована (впервые Авенариусом) задача разыскания «чистого» опыта, т.е. фиксации того, что принадлежит самому опыту и не привносится в его содержание нашим «разумом», то эта задача (перед которой всегда стояла философия в анализе познания) как раз и вскрыла трудность психологического, а потому и гносеологического раздвижения этих понятий. Во всяком случае, мы можем и должны выдвинуть – в порядке *гипотетического* построения – самую идею «чистого опыта», иначе говоря, мы должны признать наличность в нашем познании того, что нам «дано», что не «от нас» находится в составе материала познания. Однако приблизить это (гипотетически строяемое) понятие «чистого опыта» к психологической реальности оказалось очень трудным – и чем дальше развивается психология, тем больше возрастают эти трудности. До конца XIX в. в психологии было принято считать исходным материалом познания так называемые «ощущения», в которых и усматривали «чистый опыт». Но еще Вундт (в 80-х годах XIX в.) впервые указал, что само понятие «ощущения», во всяком случае, не может быть относимо к *первичной* фазе познания – «чистые», подлинные ощущения, говорит Вундт, никогда в опыте не встречаются, они нами впервые *выделяются* из того сложного комплекса, которому усваивают понятие «восприятия»<sup>10</sup>. Но анализ восприятия вскрыл необыкновенную сложность, а главное – некую структурность в восприятии (что и заставило считать, что в восприятиях уже сказывается рационализирующая работа нашего разума). Вундт, Эббингауз, Авенариус, Лосский, Гуссерль – из прежних исследователей, Merleau Ponty – самый недавний исследователь восприятий (в большой его книге «La Perception») – все они вели и ведут к признанию такой сложности состава восприятия, что установить, что именно является в нем от «чистого опыта», не только трудно, но и прямо невозможно. Не отказаться ли вообще (при анализе исходной основы познания) от этой задачи разграничения того, что нам «дано», от того, что привносится нами в материал познания? К этому склоняются часто исследователи (в том числе и Лос-

ский), но это, во всяком случае, не облегчает положения, а лишь приостанавливает исследование.

2. Чтобы разобраться в современных анализах разума и опыта, выделим, прежде всего, понятие «первичной рационализации» опыта силами нашего разума. Все, что заключает в себе характерные черты рациональности (простые различения в составе опыта, легко фиксируемые даже у детей при изучении процессов абстракции, – устранение явных противоречий, тем более выделение в составе опыта различных «групп», т.е. начала классификации), вообще все, что вмещается в понятие «структуры», которую мы находим (или, по выражению Авенариуса, «преднаходим») в восприятиях – все это мы можем относить к первичной рационализации. Это в *подлинном смысле рационализация*, так как все дальнейшие логические операции над материалом опыта (о чем так хорошо писал еще Герbart) являются лишь продолжением или завершением тех особенностей материала, которые мы изначально находим в восприятиях. Все то, что поддается дальнейшей рационализации, может быть поэтому подведено под понятие «первичной рационализации»; то же, что в качестве «нерастворимого» остатка не попадает сюда, уже бесспорно принадлежит к составу «чистого опыта». Мы только никак не можем думать, что первичная рационализация как-то *извне* приходит к этому «нерастворимому остатку» – для этого нет решительно никаких данных. Позволю себе привести свою формулу, развитую мной в цитированной уже моей ранней работе: восприятия не пассивны, а *реактивны*, т.е. они возникают в субъекте познания как его живая «реакция» на «воздействия извне». Последние слова, конечно, никак нельзя истолковывать в смысле того «аффицирования» со стороны «вещей в себе», о котором говорил Кант: как много раз было указано (в русской литературе ярче всех Лосским в его работе об интуитивизме), все построение Канта основано на таком раздвижении предмета познания от самого объекта познания, которое ведет к неразрешимым трудностям<sup>11</sup>.

Итак, будем называть «первичной рационализацией» все то в составе материала познания, что, допуская дальнейшую

рационализацию, тем самым свидетельствует о наличии этой рационализации в начальных стадиях восприятия.

Усваивая этому материалу понятие «рационализации», мы делаем это для того, чтобы подчеркнуть, что работа «разума» наличествует *уже в самом исходном материале познания*. Этими словами мы никак не связываем себя ни с чистым психологизмом, ни с гносеологическим индивидуализмом: мы ведь берем пока понятие разума в том расплывчатом смысле, в том его объеме, который соответствует обычному словоупотреблению. Иначе говоря, пока мы *вовсе не замыкаем понятие разума в границы индивидуального сознания* (чем и страшим себя от всяких видов гносеологического индивидуализма), а следовательно, освобождаем себя и от психологического анализа того, как проявляется эта «первичная рационализация». Происходит ли она за порогом сознания? Не является ли само сознание тех или иных структурных моментов в восприятии связанным уже с моментами рациональности? Все это очень важно (и, конечно, очень ответственно) в онтологии познания – и нам непременно придется вернуться к этому вопросу в дальнейшем, – но сейчас, когда мы хотим установить разные функции разума, для нас это и не нужно, и даже опасно.

3. Возвращаясь к понятию первичной рационализации, спросим себя, как мы можем отграничить ее от тех дальнейших процессов рационализации, которые протекают уже в полном свете сознания и часто являются предметом интеллектуальных усилий? Достаточно напомнить о так называемой «апперцепции» (беря это понятие в истолковании Гербарта, чем, конечно, не исключается и все то, что внес сюда Вундт в идею «творческой активности»), чтобы сразу стать перед фактом, что восприятие живет в нашем сознании, обогащаясь, расчленяясь, соединяясь с новым для него материалом.

Эта жизнь восприятия в нашем сознании *есть уже познавательная наша активность*, в которой принимает участие «вся душа». Без особых оговорок можно принять при этом и все то, что говорил Бергсон, который в «интеллектуализации» непосредственного опыта усматривал существенное *искаже-*

ние материала. Таково знаменитое его различие (во многом, хотя и не до конца, оправданное дальнейшими анализами других мыслителей) двух понятий времени – одно понятие раскрывается нам в непосредственном опыте, другое является продуктом интеллектуализации этого опыта в перенесении пространственной схемы в переживание времени. В современной философии, особенно со времени Гуссерля, стало даже модным то верное наблюдение, что в составе нашего познания есть некая двусмысленная «текучесть», требующая во всех частях опыта разграничения «непосредственно» данного от того, что возникает в порядке «первичной рационализации»<sup>12</sup>. Упражнения в «феноменологической редукции», приведшие к большой разногласии в современной философии, по существу, не могут быть, конечно, отвергаемы; беда только в том, что они часто впадают в «дурную бесконечность», «не пользующую ни мало». Само же по себе различие «исходного» и «производного», различие «простого» и «сложного» очень важно и плодотворно. Однако при всей значительности того, что нам дает это различие, *мы в нем не выходим за пределы первичной рационализации* – в силу существенной *психологической* однородности всей той работы духа, которая начинается уже за порогом сознания, и той, которая затем имеет место при свете сознания. Конечно, психологическая однородность этих различных фаз в работе нашего духа в актах познания не должна закрывать от нас бесспорной *гносеологической неоднородности* их. Так, даже не принимая до конца построения Бергсона о двух понятиях времени (из которых каждое восходит к опыту в разных его фазах – непосредственного и уже интеллектуализированного), мы не можем отвергнуть гносеологического различия этих двух понятий. Или когда утверждают – и не без основания, – что в итоге рационализации нашего опыта не только испаряется живое благоухание бытия (как оно дано нам в непосредственном опыте), но и самое содержание опыта беднеет, сжимается, а порой и «развеществляется», то все это верно. Гносеологическая значимость того, что открывается нам в итоге первичной рационализации, бесспорна, но

бесспорно и то, что все дальнейшие моменты в «истории» нашей познавательной работы с достаточным основанием укладываются в понятие «первичной рационализации».

4. Но тут мы подходим к тому чрезвычайно важному различению в составе познания, которое ввел Кант в «открытии» им априорных элементов знания<sup>13</sup>.

Кант совершенно ясно и убедительно показал, что в составе всякого нашего знания имеются «трансцендентальные» элементы, т.е. материал, невыводимый из состава опыта.

Этот трансцендентальный материал нигде не предстает нам в полной изолированности и отдельности, но всякий опыт всегда включает его в себе. Кант различал трансцендентальный материал, выступающий уже в восприятиях (пространство и время, вне которых нет у нас опыта), от так называемых категорий (понятий), которые приводят в наши суждения. Сам Кант различал двенадцать категорий, но существенное значение имеют категории субстанции, причинности и взаимодействия, которые действительно «организуют» наше знание. Все априорные элементы знания приводят в состав «опыта» за порогом сознания, и все попытки психологически проследить это их «привхождение» кончались вульгаризацией процесса познания (Шопенгауэр, Ланге, у которых априорные элементы сочетаются с опытом еще в физиологической стадии восприятия) или упрощением проблемы (как у Спенсера, для которого то, что априорно для индивидуума, было «в свое время» апостериорно для рода). Но открытие Канта важно для нас в двух отношениях. С одной стороны, участие априорных элементов познания в «формировании» опыта, в создании «структуры» в восприятии в силу того, что оно идет за пределами сознания, *входит в общее понятие первичной рационализации*, сразу, однако, усложняя и расширяя это понятие. Но еще важнее другое: открытие Кантом наличности априорных элементов в познании бросает очень существенный свет на само понятие разума. Заметим тут же, что все, чем мы заняты сейчас, Кант относит не к «разуму», а к рассудку, – но это есть различение разных *функций одной и той же* познавательной силы, дей-



ствующей в нас, а не различных сил духа. Те функции разума, которые связаны с вхождением априорных элементов знания в состав материала познания, вскрывают участие разума и в актах восприятия и в первичных актах знания. И если Кант построил всю свою гносеологию на дуализме опыта и разума (рассудка), вносящего априорные элементы в познание, то понятны попытки его школы устранить этот дуализм. Попытки эти, достигшие своей высшей формы в школе Когена, только обнажили *неустранимость* основного гносеологического дуализма, из которого исходил Кант, но ничего не дали для объяснения познания. Но тут как раз и надо упомянуть о том существенном усложнении работы разума, которое вытекает уже у Канта из его анализов. Гносеологическая разнородность апостериорного и априорного материала сказывается, прежде всего и больше всего, в том, что, благодаря именно априорным элементам знания, знание наше обнаруживает новую черту – *претензию на общеобязательность*. Эта претензия конститутивно входит в наше знание, мы сознаем ее в той форме, что а priori ожидаем, что всякий разумный человек не может не согласиться с нами, не может не принять выводов, к которым мы пришли (если в наших рассуждениях не было логической ошибки). Иными словами, сила знания осознается нами как *общеприемлемая, общеобязательная* – она выходит за пределы индивидуального сознания и осознается в своей надиндивидуальной силе и ценности. Это сразу по-новому освещает для нас понятие разума, открывая его в какой-то его стороне, независимой от индивидуального сознания. Как это понимать? Нельзя ведь было бы просто сказать, что мы должны мыслить все человеческие умы подобными, одинаковыми; ведь претензия на общечеловеческую значимость моей индивидуальной мысли вырастает у меня помимо всяких таких построений, которые, наоборот, имеют своей задачей лишь осмыслить эту претензию.

Если я ожидаю, что моя индивидуальная мысль должна быть принята всяким разумным человеком, то, чтобы объяснить себе это ожидание, мы невольно выдвигаем предпо-

ложение, что все умы одинаковы и потому, мол, и возможна общечеловеческая значимость моей мысли. На эту же тему уже античная философия выдвинула идею о едином Логосе, лучи которого проникают в отдельные сознания и создают однородность мыслительной работы. В этом духе онтология знания разрабатывается донныне – самой значительной попыткой этого рода был объективный идеализм Гегеля. Но мы сейчас не будем входить в эту тему, которой нам придется заняться вплотную при уяснении связи индивидуальной и надындивидуальной функции разума, а пока продолжим выяснение того, что привносится всем этим в понятие разума.

5. Новую сторону в познавательной работе нашего духа впервые выдвинул Платон в своем учении об идеях. Для Платона идеи – суть метафизические реальности, которые душа наша воспринимала в сверхчувственном опыте еще до своего рождения.

По гипотезе Платона, душа хранит в себе то, что она созерцала тогда, и благодаря «воспоминанию» (anamnesis), в нашем познании рядом с эмпирическим материалом есть познание идей. Но уже в античной философии созерцание идей оторвалось от Платоновской гипотезы о сверхчувственном опыте до рождения в мире, самое же учение о познании идей как вечных начал осталось. В законченной форме учение о способности познания идей появилось лишь у Гуссерля, воскресившего учение Платона, – и с тех пор можно считать бесспорным самый факт восхождения нашего ума к познанию идей. Если назвать эту способность ума «идеацией», то можно сказать, что в ней перед нами предстает уже *вторичная рационализация бытия*. Мы познаем «идеи» всегда на эмпирическом материале, но бытие, познаваемое на эмпирическом материале, существенно, однако, отлично от того, что открывается нам в сфере «идей» или «смыслов». *Мы должны поэтому признать два разных объекта в познании* – первый обнимает всю сферу опыта, второй, исходя из данных опыта, ведет нас в сферу идей, неизменных, идеальных реальностей. Это раздвоение самой реальности заставляет нас признать на-

личность двух различных познавательных процессов в нашем разуме – и именно потому мы рядом с первичной рационализацией опыта должны признать новую форму рационализации того бытия, которое мы познали в опыте. Действительно, рядом с эмпирическим знанием у нас рождается знание идеальной стороны в бытии. Предмет познания *остаётся одним и тем же* – но в итоге вторичной рационализации перед нами открывается в предмете познания особая сфера неизменного, идеального бытия. Мы имеем дело, таким образом, с *новой функцией разума* – вторичная рационализация осуществляется тем же разумом, что и первичная, но благодаря действию новой функции разума («идеации»).

Тут необходимо добавить, что в порядке той же вторичной рационализации мы не только восходим к открытию идеальной сферы, но нам открываются также внутренние соотношения и связи идей между собой. Эти связи свидетельствуют о *диалектической структуре* в мире идей, и исследование и установление диалектических соотношений в сфере идей<sup>14</sup> составляет главную задачу философии.

Для нас важно в данной части наших рассуждений установить в составе познавательных сил нашего духа функцию идеации. Не в ней ли и надо видеть главную силу разума? Но пока мы не будем останавливаться на этом; мы еще не закончили исследования разума во всей сложности его функций.

6. Новое освещение познавательной нашей активности дал впервые кн. С. Трубецкой в своем оригинальном учении о «соборной природе сознания».

Ошибка Канта, как настаивал кн. С. Трубецкой, состояла в том, что он «смешал трансцендентальное сознание с субъективным» (т.е. индивидуальным. – В. З.). По мысли кн. С. Трубецкого, каждое индивидуальное сознание связано с неким «вселенским сознанием»; «наше сознание, – пишет он, – ни единолично, ни безлично, оно более чем лично, оно *соборно*». Это гипотетическое утверждение о некоем «соборном сознании», от которого и зависит общечеловеческая значимость процессов, происходящих в индивидуальном сознании, есть,

в сущности, новая формулировка античной теории о едином Логосе, лучами которого освещается каждое индивидуальное сознание, – но значение идеи Трубецкого в том, что она связана с трансцендентализмом, полное уяснение чего дано было впервые Кантом. Двойной состав нашего сознания, сочетающего индивидуально-эмпирический материал с трансцендентальными функциями, есть ведь подлинное изображение того, что такое наше знание. Наш разум индивидуален, действует в пределах индивидуального сознания, но его нельзя целиком вдвинуть в пределы индивидуального сознания – это и может быть (предварительно) выражено в формуле о «соборной» природе разума. Как это разуметь – это будет видно дальше, пока важно то, что знание, раз оно не вмещается целиком в пределы индивидуального сознания, является, очевидно, *функцией некоего высшего (соборного) начала*.

Надо отметить, что уже у Канта намечалось понятие «гносеологического субъекта» в отличие от субъекта эмпирического. Если Кант, развивавший эту идею в трансцендентальной диалектике, избегал все же уточнять понятие гносеологического субъекта, то у последователей Канта встречается развитие этого понятия – например, в форме рискованного учения о «сознании вообще» (*Bewußtsein überhaupt*) или прямого учения о «гносеологическом субъекте» (у Rickert'a и др.). Но это *фиктивное* понятие гносеологического субъекта, несмотря на то зерно истины, которое в нем заключено, не может быть удержано и в силу глубокого различия эмпирического и трансцендентального материала знания, и в силу полной неясности онтологического смысла, какой вкладывается в понятие «гносеологического субъекта». Ценность построений Трубецкого в том и заключается, что они были связаны у него с новой антропологией: если всякое индивидуальное сознание укоренено в некоем вселенском сознании, то центр тяжести (в анализе познания) переносится с индивидуального сознания на некую надиндивидуальную инстанцию. Сам Трубецкой пробовал дать необходимые разъяснения в учении об «универсальном субъекте»<sup>15</sup>, но все это было у него не-

достаточно разработано. Онтологической предпосылкой его построений было не выраженное у него ясно, но необходимое предположение об «единосущии человечества»; к этому единосущию человечества и относит он понятие «универсального субъекта», отделяя это понятие от понятия Абсолюта. К сожалению, все эти построения остались незаконченными у кн. С. Трубецкого.

С новой стороны его тему разработал его брат кн. Евгений Трубецкой, две работы которого – «Метафизические предположения познания» и «О смысле жизни» дают очень ценные построения в нашем вопросе.

7. Кн. Е. Трубецкой в своих анализах опирается на все предыдущие гносеологические исследования. Как он говорит в книге «О смысле жизни», «истина есть такое содержание сознания, которое обладает безусловной действительностью». Эта обращенность нашего сознания (в актах познания) к «безусловной действительности» есть капитальный факт в анализе познавательной активности. Вот еще одна его формула, яснее выражающая тот же факт. «Искание истины, – говорит Е. Трубецкой, – есть попытка найти *безусловное* сознание в *моем* сознании...» «Безусловное сознание, – говорит он, – составляет необходимую предпосылку всякого акта нашего сознания». Но безусловное сознание предполагает своего «носителя» («гносеологический субъект» кантианцев); для кн. Е. Трубецкого носителем безусловного сознания является «всеединый Ум» – и «мы *через него* видим мир и сознаем его». Этот всеединый Ум (античный Логос) для Трубецкого есть Абсолют – и мы «через него видим и вместе с ним сознаем»<sup>16</sup>. В этом учении Е. Трубецкого очень важно утверждаемое им «нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной». Было бы осторожнее употребить для указываемого здесь факта формулу Вышеславцева, что «мы всегда мыслим в *реляции к Абсолютному*». Это значит, что наше познание всегда *обращено* к Абсолютному – и в своем стремлении познания истины, равно как и в своих ошибках, которые утверждаются нами всегда «категорически» (абсолютно). Но нам сейчас важно отметить

то, что в указанном учении Е. Трубецкого удачно вскрывается новый момент в понятии разума: разуму нашему, действующему в пределах индивидуального сознания, не только всегда присущи трансцендентальные моменты, не только присуща надындивидуальная значимость, но разум наш изнутри всегда обращен к Абсолюту.

Но мы еще не кончили разбора современных учений о разуме, нам необходимо отметить еще два существеннейших в нем момента.

8. Уже Кант с гениальной проницательностью создал учение об антиномиях разума; это учение констатирует наличие в нашем познании несоединимых противоположностей (конечность и бесконечность мира, свобода и причинность и т.д.). Антиномии, по Канту, вскрываются в сфере *идей, т.е.* в той идеальной сфере, которая стоит позади эмпирической реальности. Но должно признать, что антиномизм вообще присущ нашему разуму, который с одинаковой категоричностью утверждает каждый член антиномии. Так, идея свободы так же неустранима в нашем истолковании бытия, как неустранима и идея универсальной причинности. Это понятие антиномизма часто и законно расширяют за пределы того, что наметил Кант; особенно русские философы (Флоренский, Булгаков) утверждают *антиномическую природу* всей познавательной силы в человеке.

Но антиномизм может и должен быть понят глубже и шире: помимо антиномизма в наших *понятиях* мы должны признать еще иное раздвоение в познавательной силе нашего духа, которое отмечалось много раз, но мало оплодотворило гносеологию. Это раздвоение в европейской философии впервые было выражено остро Паскалем в его утверждении о сердце как источнике знания – но эта идея по существу есть давняя идея религиозного сознания, получившая особенно глубокое развитие в христианстве. Учение о «зрении сердца», о том, что сердцу ведомо многое, чего не подозревает ум, принадлежит к основоположным идеям всех, кто писал о духовной жизни. После Паскаля в европейской философии

прорвался – особенно в Германии в XVIII в. (о чем с такой единственной осведомленностью писал В. А. Кожевников в своей замечательной книге «Философия чувства и веры в XVIII веке». Т. I) – иррационализм, который с тех пор никогда не угасал в Западной Европе. У нас в русской философии о познавательной функции сердца писали Киреевский, Хомяков, Достоевский, Юркевич, отчасти это проявилось и в том течении философии, которое выдвигало познавательную функцию *чувств* (в так называемом «субъективном методе» в социологии и еще у Тареева). Основное значение познавательной функции сердца, в отличие от познавательной работы ума, связано с функцией *оценки* – и тот факт, что созерцания бытия и размышления о бытии зреют в разуме отдельно и независимо от тех оценок, от которых наш дух тоже не может отказаться, есть свидетельство некоей *болезни* в жизни духа. Вековой опыт духовной жизни, всегда устремленной к объединению теоретической и моральной истины, к соединению разума и сердца, свидетельствует не только о «болезни» духа, которую христианство связывает с первородным грехом, но указывает и на иной еще факт, ведущий к новому – *динамическому* – пониманию разума.

Чисто теоретическая работа духа, хотя и одушевляется всегда идеалом «объективности», *не может быть оторвана от нашего «сердца»*, наших чувств и исканий, от нашего внутреннего состояния. И это не только в силу потребности целостного отношения к бытию, т.е. такого, в котором согласнo сочетаются теоретическая и моральная установка духа, но еще больше в силу того, что работа разума *зависит* от нашего внутреннего состояния, в частности – от духовной чистоты нашей. Если сердце живет низменной жизнью, то это отзывается на тех или иных действиях интеллекта, а для высшей сферы бытия остается в силе слово Спасителя, что только «чистые сердцем узрят Бога», т.е. могут восходить к познанию Первореальности.

Мы должны ввиду этого сказать: при всей неизменности логических операций ума живая познавательная работа духа

настолько связана с внутренним нашим миром, что мы должны признать возможность *расширения и углубления наших познавательных сил* при развитии духовной жизни в человеке. *Разум должен быть понят динамически* – он вовсе не равен всегда сам себе. Конечно, законы логики остаются неизменными, и дважды два при всех условиях будет четыре, но познание не состоит в автоматическом действовании логических функций духа, а связано со всей жизнью личности. То, что принято называть рационализмом и в чем действительно сказывается ограниченность нашего ума, часто неспособного подняться до постижения высших истин, которые не поддаются упрощенной рационализации, есть как раз остановка духа на упрощенных формулах мышления. Рационализм, несущий с собой известные выгоды в смысле стройности в познании, в то же время является ограничением силы постижения.

9. Мы должны теперь углубить смысл отмеченной нами двойственности познавательных сил человека (ума и сердца). Всякое познание одушевляется исканием «истины», но В. Д. Кудрявцев впервые ясно и точно сформулировал положение о том, что надо разуметь под «истиной». Истина о всякой вещи, говорит Кудрявцев, есть не только истина о том, что *есть*, но и о том, чем *должна быть данная вещь*. Мы это ясно понимаем, когда речь идет, например, о здоровье человека: истина о здоровье основана на соотношении фактического состояния человека и того «нормального» состояния, которое может быть и должно было бы быть у него. Категория *болезни есть вообще более широкая категория*, чем это принято думать, – она относится ко всему бытию, ко всему в бытии. Ничто так не свидетельствует об истинности христианского учения о поврежденности природы, как эта всеобщая приложимость категории «болезни» ко всему бытию. Действительно, категория «болезни» внутренне связана с выяснением взаимоотношения «факта» и «нормы» в бытии. О многом мы и не знаем, что было бы нормой для данного бытия, – но приложимость ко всему *эстетической* мерки все же намекает на то, что является нормой для данного бытия.



Необходимость сочетать в некоем единстве познание факта и познание нормы для данного бытия есть, конечно, лишь следствие *неотрываемости* друг от друга путей познания («умом» и «сердцем»). Ум констатирует, сердце оценивает – так можно было бы описать эти две разошедшиеся познавательные силы... Поэтому мы должны установить возможность восстановления целостности нашего духа и через это – расширения и углубления сил познания, т.е. установить динамическое понятие разума и признать его внутреннюю связь со всей духовной стороной в человеке.

Мы обозрели кратко разные моменты в современных учениях о разуме, и только теперь мы можем перейти к его анализу в целом.

10. Работа разума происходит в рамках индивидуального сознания, но содержание этой работы не вмещается в пределы индивидуального сознания – она устремлена далеко за пределы его. Уже в первичной рационализации – в категориальных обрамлениях того, что нам «дано», – явно обнаруживаются надындивидуальные силы разума. Еще ярче и глубже это выступает в созерцании «идей» – при той вторичной рационализации, в силу которой позади эмпирической оболочки бытия перед нами предстает сфера идеальных начал, сфера идей, уже стоящих вне ограничений времени и пространства. Действуя в пределах индивидуального сознания, разум обнаруживает в себе, таким образом, начало надындивидуальное, общеобязательное, общечеловеческое. Этот факт пытались зафиксировать в понятии «гносеологического субъекта», который и мыслился как истинный субъект и деятель познания. *Формально* это понятие, конечно, оправдано тем, что познание явно не вмещается в пределы индивидуального сознания, имеет «сверхпсихический», трансцендентальный характер. Но так же формально приемлемо и близкое понятие «универсального субъекта» (у кн. С. Трубецкого) и даже понятие «всеединого Ума» (у кн. Е. Трубецкого) (столь схожее с античным понятием Логоса), который является как бы «родовым» понятием при объяснении надындивидуальной природы разума. Новую сто-

рону в том же понятии Логоса, своими лучами зажигающего свет в индивидуальном сознании<sup>17</sup>, выдвигает нам истолкование этого момента «надындивидуальности», как момента «соборности». Учение о «соборной» природе нашего сознания не добавляет ничего нового (в гносеологическом порядке) к указанной идее «гносеологического субъекта», но оно важно тем, что переводит внимание от психологии познания к его онтологии: надындивидуальная природа знания есть очевидное проявление *всечеловеческого единства* – скажем определеннее: *единосутия* человечества.

Субъект познания перемещается здесь окончательно от индивидуального сознания не к «сознанию вообще», а именно к соборному сознанию человечества, с которым, как мы видим, и должно связать понятие разума, чтобы уяснить надындивидуальную значимость его работы.

Еще с новой стороны в учении о разуме мы подходим к нашей теме в признании, что рядом с познавательной деятельностью разума стоит другая познавательная сила – «сердца». Их психическая раздельность не должна быть слишком углубляема онтологически, поскольку и в обычной жизни, а тем более в развитии духовной жизни, осуществляется в том или ином объеме воссоединение двух источников познания. Но тем самым понятие разума, входящего, как видим, в теснейшую связь со всей сферой сердца, освобождается от признака неизменности и приобретает динамический характер: разум не остается одним и тем же на разных ступенях духовного созревания. Но раздвоение ума и сердца как двух познавательных сил, будучи связано с той общей поврежденностью в космосе и в духе, которая носит наименование «первородного греха», в этой поврежденности вскрывает основание того, как и почему стало возможно это раздвоение духа, которое проявляется в двойственности самой задачи познания (мы всегда стремимся познать не только действительное бытие, но и его идеальную норму). Мысль об идеальной норме навязывается нам оценочной функцией духа, в силу чего понятие разума не может быть ограничено лишь моментом «созерцания»

(*theoria*), т.е. констатирования того, что *есть*, но разум непременно обращается и к *той норме*, которая «просвечивает» в бытии в оценочной реакции нашего духа.

Как же связать все эти функции в единое понятие? Ведь при нормальной приемлемости понятия «гносеологического субъекта» (как носителя разума) остается невыясненной связь его с оценочной функцией. Само понятие разума, очевидно, должно быть построено так, чтобы была понятна взаимная неотрываемость его теоретической и оценивающей функции, а вместе с тем должна быть учтена и надындивидуальная (соборная) природа знания. Это дает лишь христианское учение о разуме, к раскрытию которого мы перейдем в следующей главе.

## ГЛАВА III ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О РАЗУМЕ

### РАЗУМ И ВЕРА

1. Чтобы уяснить себе христианское учение о разуме, как оно слагалось и формулировалось у Отцов Церкви, в общем церковном сознании, надо понять внутреннюю связь жизни разума и движений веросознания. Но, прежде чем мы войдем *in medias res*<sup>\*</sup>, нам надо кое-что добавить к тому, что было сказано в предыдущей главе о работе разума. Чем движется эта работа, что стимулирует ее? Иначе говоря, какова динамика разума (конечно, в свете его статики, которая уже предстала перед нами в предыдущей главе)?

Можно считать бесспорным и не нуждающимся в дальнейших анализах положение, что работа разума движется *замыслом познания*. Откуда в душе этот не гложущий в ней никогда замысел познания, каковы смысл и основа его, об этом сейчас не будем говорить – лишь когда онтология познавательной активности раскроется перед нами в полноте, мы сможем с достаточной ясностью ответить на этот вопрос. Но самая наличность познания означает, что у нас всегда живет и действует *интуиция смысла* в мире – во внешнем и внутреннем мире. Именно эта, конечно, лишь предварительная, интуиция не дает нам покоя, постоянно возбуждает деятельность сил познания и тем самым реализует в нас разум. Интуиция смысла

---

\* Букв.: в середину вещей (*лат.*), в самую суть.

(позже – см. главу «Христианские предпосылки знания» – мы будем характеризовать ее как «аксиому разумности бытия») *не есть итог или плод* познавательной деятельности – наоборот, динамически эта деятельность зависит от того, что нам предносится в бытии какой-то еще неведомый смысл, неведомая еще разумность – и мы ищем ее разгадать, войти в нее. Вся динамика познания именно в этом – как только тускнеет или исчезает эта интуиция, мы и не ищем разгадки, не стремимся ничего познать. Познание предполагает непознаваемое, но предполагает не простое констатирование сферы непознаваемого, но некое предварительное убеждение («интуицию»), что мы можем проникнуть в эту сферу. Бывает и так, что «непознаваемое», лучше сказать «непознанное», зовет, но остается закрытым; говоря терминологией Габриэля Марсея, «проблема» (т.е. загадка, которую мы хотим познать) превращается тогда в «*mystere*», в непостижимую и закрытую тайну (например, в стремление познать Бога вне Откровения), но это лишь сильнее вскрывает перед нами динамику познания.

Но если вдуматься в то, что значит «интуиция смысла» в бытии, то нам сразу становится ясно, что мы стоим здесь *на пороге того самого, что обнимается понятием веры*: интуиция смысла, как мы дальше увидим, *есть один из аспектов веры*. Упреждая дальнейшие анализы, скажем: в обоих случаях (в интуиции смысла в бытии и в движениях веры) перед нами *одна и та же светоносная сила*, источник которой есть тот свет Христов, который просвещает «всякого человека, грядущего в мир». Чтобы понять этот важнейший тезис христианской гносеологии об исходном единстве веры и разума, войдем в анализ того, что следует разуметь под понятием «веры».

2. Разберемся прежде всего в терминологии. Понятие «веры» имеет много различных значений – нередко применяется оно и вне религиозных переживаний: таково, например, понятие «веры» у Юма, Якоби, в философии Хомякова («вера как живое знание»). Чтобы установить, однако, исходный (и основной!) смысл понятия «веры», правильнее всего обратиться все же к фактам религиозной веры – имея в виду, что вне-

религиозное использование понятия «веры» является вторичным, построенным по *аналогии* с религиозной верой.

Но в явлениях «религиозной веры» *не все покрывается феноменологией веры.*, т.е. тем, что мы «сознаем» в переживаниях веры. Феноменология веры обычно является исходным материалом при изучении религиозной области – сюда одинаково относятся и глубокие анализы R. Otto с его учением о переживании «*mysterium tremendum*»\* (см. его книгу «*Das Heilige*») и примыкающие сюда построения Eliade с учением об «иерофаниях», как наиболее общем факте религии; сюда же, конечно, относятся бесчисленные теории о «происхождении» религии (начиная с Лукрециевого учения о том, что *timer fecit deos*\*\* , вплоть до бесплодной попытки Вундта в его «*Volkerpsychologie*» разгадать тайну религиозной сферы). В общем, во всех этих теориях всегда улавливается некая (хотя часто и очень малая) истина о том, что мы находим в *феноменологии веры* – в построениях религиозного *сознания*, чего бы они ни касались (проявлений благочестия, аскетических движений души, социального претворения религиозных переживаний в «Богослужениях» с их бесконечными вариациями «ритуала», наконец, различных «верований», «идей» о Боге или божествах, о связи человека с Богом и т.д.). Но все это поистине лишь *Bewußtsein-psychologie*\*\*\* – все это касается лишь того, чем заполняется религиозное *сознание*. Самое богатство различных форм его справедливо ведет к различным учениям о том, что стимулирует и движет религиозную жизнь, – и чем дальше идет изучение религиозной жизни человечества, тем, конечно, все больше материала дает оно для этого, но именно для изучения феноменологии религиозной сферы. Но все проявления религиозной жизни суть именно *проявления* – а основное в религиозной жизни есть по существу *уже не сфера феноменологии*, а то, что стоит позади ее, что движет эту сферу. Что это такое?

---

\* Тайна, внушающая трепет (*лат.*).

\*\* Страх создал богов (*лат.*).

\*\*\* Психология восприятия (*нем.*).

За сферой «проявления» религиозной жизни мы должны признать наличие «чего-то», что создает во всем человечестве на самых низших ступенях культуры религиозную жизнь. Религиозная жизнь может быть груба, примитивна, целиком соскальзывать в магию, и все же человек неумышленно ищет, «чему поклониться», как выразился однажды Достоевский. Это «что-то», что стоит позади всякой религиозной «феноменологии», что «тянет» душу ввысь, может быть понято лишь так, что в самых своих глубинах душа уже сопряжена с Абсолютом, связана с Богом. Оттого при полном видимом отсутствии религиозных переживаний душа начинает «религиозно» относиться даже к тому, что по своему содержанию отрицает всякое Jenseits\*. Фанатизм – типичная болезнь религиозного сознания, равно как психология сектантства – все это в изоляции находится, например, у деятелей науки, социальных работников. Почему? Не ясно ли, что религиозное отношение и здесь диктуется этой сопряженностью с Jenseits?

Но как же понять, как осмыслить эту основную сопряженность души с Богом?

3. Здесь мы должны прежде всего посчитаться с тем, что дает для изучения веры трансцендентализм.

Ценная сторона трансцендентализма и здесь заключается в том, что он выводит религиозную сферу за пределы индивидуального сознания, устанавливает трансцендентальность самой категории религиозной жизни<sup>18</sup>, невыводимость ее ни из каких психических актов. Это очень ценно для анализа того, что стоит позади феноменологии веры, позади различных ее проявлений. Но надо иметь в виду, что трансцендентальные категории вступают в «действие» тогда, когда налицо есть соответствующий материал, – нельзя уже всерьез принимать систему Cohen'a, отрицающего во имя чистого трансцендентального идеализма всякое Vorsein\*\*. Трансцендентальные категории не порождают своего материала, а лишь его оформляют. И конечно, было бы невозможно думать, что

\* Потустороннее (нем.)

\*\* Посюстороннее (нем.).

любая категория (например, категория «святыни» по определению Windelband в его «Präudien») применима к любому материалу. Нельзя чувственные ощущения «сделать» предметом религиозной категориальной обработки: нужно хотя бы элементарное *ощущение*, вызывающее у нас переживание «mysterium tremendum», чтобы к этому ощущению привзошла трансцендентальная категория Божества или святыни, и тогда лишь возникает «религиозный опыт».

Мы не входим сейчас в общую критику трансцендентализма, для нас важно здесь отметить одно: верно или неверно применение построений трансцендентализма к сфере религиозной, но оно не дает нам ответа на поставленный выше вопрос – что стоит позади феноменологии религиозной сферы, что является онтологической основой этой феноменологии?

Прежде чем идти дальше в нашем анализе, воспользуемся одним очень существенным в общей гносеологии различием «первичного» сознания и сознания «вторичного». В русской философии это различие впервые развил А. А. Козлов; его позже использовал (в другом направлении) Н. А. Бердяев.

Под «первичным» сознанием надо понимать то состояние духа, в котором еще нет различения субъекта и объекта – их неотделимость и есть важнейшая черта этого первичного сознания. О том, что есть действительно такая фаза в нашем взаимоотношении с бытием, учил уже Jacobi и все последователи его учения о «непосредственном сознании» (не знающем противопоставления субъекта и объекта). Об этом же у нас писал Хомяков в своем учении о «живом знании».

Первичное сознание, не зная еще раздвоения на субъект и объект, заключает в себе, однако, характерную двойственность, которая и переходит в дальнейшем в форму «веры» и «разума». Эту двойственность мы могли бы выразить терминами «Богосознание» и «миросознание» – в одном (первом) мы не отделены еще от Абсолюта, обращены к Нему, Им живем и питаемся от Него, а в другом мы вбираем в себя все, что несет в себе мир, еще не отделяясь от него. Это есть двойственность уже в первичном сознании – и никогда не удастся нашей мысли



(кроме чистой абстракции) мыслить Бога (Абсолют) в Нем Самом, вне мира<sup>19</sup>, как не удастся мыслить о мире вне «реляции к Абсолюту». Это основное сочетание (в первичном сознании) Абсолюта и мира есть то, чего достигает в пределе естественная мистика (как на Востоке, так и на Западе)<sup>20</sup>, то сливающая мир с Богом (система акосмизма), то растворяющая мир в Боге (системы пантеизма), – но в обоих своих конечных выражениях акосмизма или пантеизма наша мысль не может мыслить Бога вне мира или мир вне Бога.

О реальности мирознания в первичном сознании говорить не приходится – мирознанием заполнена наша душа в знакомой всем более поздней стадии уже противопоставления «объекта» (мира) «субъекту» («познающему мир»). Но о Богознании, как входящем в первичное сознание (еще не знающим раздвижения объекта и субъекта), надо сказать еще несколько слов.

4. Русскому философу А. А. Козлову принадлежит очень удачное различение двух типов Богосознания – одно он называет «знание Бога», другое – «знание о Боге». «Знание Бога» и есть непосредственное Богосознание, живая и неустранимая, изначальная обращенность души к Богу, живая связь с Ним. Тут еще нет никаких «идей», или «верований», или «чувств», т.е. всего того, что войдет позже в феноменологию веры, в «знание о Боге». «Знание Бога» *не есть вообще «творчество души»*, а есть первичное данное и неустранимое ее достояние – *оно-то и стоит позади феноменологии веры*; оно, очевидно, связано с самой природой души – и, конечно, к нему и должно относить слова Иоанна Богослова о «свете Христовом, просвещающем всякого человека, грядущего в мир». Светоносная сила, исходящая от *Бога* в нашу душу, и создает это первичное Богосознание – *и от него неотделимо ничто, что происходит в душе*. Потому-то «реляция к Абсолюту» сопровождает все акты духа, что эти акты определяются светоносной силой, приводящей к нам свыше от Христа. Нам уже приходилось указывать на то, что «реляция к Абсолюту» сопровождает и те акты духа, которые по своему *содержанию* наотрез отвергают все абсо-

лютное, – получается тот парадокс, о котором часто говорят, что атеисты *верят* в свое неверие, т.е. религиозно относятся к самому отрицанию всякого Jenseits, фанатически и сектантски, горячо и страстно, т.е. абсолютизируют свое утверждение отсутствия всего абсолютного.

Основной фонд всякого религиозного сознания, то, из чего «вырастает» религиозное сознание («знание о Боге»), к чему может применяться религиозная категория, есть именно это первичное Богосознание. Оно неустранимо из души, пока душа способна к актам духа; первичное «знание Бога» живо у самых упрямых и сознательных атеистов, т.е. в своей глубине их душа сопряжена с Богом, обращена к Абсолютному, все хочет поднять до абсолютной формы.

Но в *пределах* этого первичного Богосознания есть, как мы говорили, и мирознание. «Знание Бога» (непосредственная связь души с Абсолютом) имеет рядом с собой первичное, нерасчлененное «знание мира», т.е. живую сопряженность с миром в его целом. Но как раз первичное мирознание и *вызывает к жизни наш разум, который рождается, таким образом, в лоне веры*, в лоне первичной сопряженности духа и Абсолюта, духа и мира. Самое отличие мира от Бога, «раздвижение» в пределах первичного (непосредственного) сознания происходит *по поводу мира* – в нем мы сразу натываемся на бесчисленное количество «различий». Как только мы «осознаем» это, начинается трансцендентальная обработка найденных различий, «рождается» разум, организуется сфера интеллектуальной работы – и «объект» (мир) уже противопоставляется познающему субъекту. Так «первичное сознание», не знающее в себе противопоставления «субъекта» объекту, переходит в свою вторичную фазу, т.е. непосредственное «знание мира» переходит в «знание о мире». Надо думать, что только *по поводу мира* и происходит этот переход души ко «вторичному» сознанию, – что же касается Богосознания, то оно переходит в свою вторичную форму (в «знание о Боге») уже тогда, когда «знание о мире» достигает значительных успехов. Именно тогда возникает потребность «знания о Боге» – *по аналогии «знания о мире»*.

5. Мы с возможной четкостью проследили – в нашем, конечно, *гипотетическом* построении – «возникновение» (лучше сказать, первое проявление) разума, и из всего сказанного нам надлежит теперь сделать выводы, в которых мы нуждаемся столько же для темы гносеологии, сколько и богословия.

Первое, на что мы должны обратить внимание, *есть неотделимость Богосознания и мирознания* в начальной стадии жизни духа. «Разума» в его форме, как он действует ныне в нас, еще здесь нет (как нет и «веры», если иметь в виду феноменологию веры); исходная основа разума и феноменов веры одна и та же – первичное сознание, в котором Богосознание («реляция к Абсолюту») неотделимо от мирознания. «Разум» – это уже *феноменология мирознания*, как есть феноменология веры. Лишь в плане *«психической феноменологии»* возникает тема о соотношении веры и разума – в плане же «первичного сознания» этой темы нет. Этот тезис в высшей степени важен как основа для дальнейших гносеологических изысканий.

Но к сказанному выше мы должны отнести и еще один вывод, бесспорный для христианского сознания, но своими итогами, собственно, вообще дающий впервые ясное истолкование деятельности разума. Первичное сознание мы связали со «светом Христовым», освещающим «всякую душу, грядущую в мир»; светоносная сила и веры (вся ее феноменология), и разума (возникающего тоже в плане феноменологии) *восходит, по нашему истолкованию, к одному и тому же источнику, к «свету Христову»*. И Богосознание в нас от света Христова, от него же и мирознание – это утверждает в отношении разума то, что в отношении феноменологии веры так легко принять, а именно – *христоцентрическую природу разума*. Разум есть то, что рождается из первичного мирознания благодаря той светоносной силе, которая привходит в душу нашу от Христа. Разум действительно может быть характеризуем своей *lumen naturale*; неправда классического учения о *lumen naturale rationis* заключалась не в учении о «свете» разума, а в том, что этот свет не был понят как раз-

витие и жизнь той общей светоносной силы, которая едина в начале по существу и остается единой и при обособлении разума и веры в плане феноменологии.

Но на основе всего сказанного мы можем пойти дальше, чтобы уяснить динамическую природу разума; учение о расширении познавательной силы разума по-новому ставит вопрос о соотношении веры и разума, вернее, о возвращении к их единству.

б. «История» разума осложнена тем, что в итоге грехопадения (как гласит христианское истолкование этого факта) возникло (в мирознании) *раздвоение познавательной силы* – лучше сказать, первоначальное единство теоретизирующего и оценивающего сознания перешло в отличие «разума» от «сердца». Однако обратим внимание на то, что именно в сердце нашем и донныне наличествует единство двух задач познания (познания факта и познания его нормы): в познавательном действовании, исходящем от *сердца*, неотделимы восприятие факта и его оценка (которая в основе всегда имеет сознание нормы<sup>21</sup>). Это разум «отделился» и стал отдельной, самостоятельной «познавательной силой», а сердце хранит в себе единство двух функций (познавательной и оценивающей). Однако и при этом зависимость работы разума от сердца все же остается – это выражается, например, в том, что никогда не бывает «чистой» работы ума – вне влияния тех или иных эмоциональных движений. Не будем входить в уяснение этого факта, относящегося к психологии познания, выделим лишь одну часть относящегося сюда материала – психологию *ошибок*. Познание не есть *автоматический* процесс рационализации материала, поступающего в душу (в мирознании); познание есть всегда функция всего человека в его живой целостности, т.е. связано оно рядом тончайших нитей с господствующими или вытесненными (*verdrangt, gefoule*) чувствами, с наличными или оттесненными в глубь души желаниями и стремлениями. Потому и привходят в нашу мысль ошибки, от которых невозможно убеждать. Поскольку в сердце нашем действуют страсти – а они, конечно, развивались и у прародителей еще до грехопадения по

дару свободы, а с грехопадением приобретают недолжную силу в душе, – постольку страсти влияют и на работу разума.

Единство разума и сердца («сведение ума в сердце» по определению отцов-аскетов) и возможно, и необходимо, но для восстановления этого единства необходимо, как учит нас Церковь, «очищение сердца», достигаемое через духовное сосредоточение, через духовную жизнь. Во всяком случае, наш разум, несмотря на невозможность совершенно оторваться от сердца, *стремится к этому обособлению*, замыкается в себе. В той или иной степени это и удается ему – и так и возникает тот *lumen naturale rationis*, который будто бы всегда равен самому себе. Фактически то, что для одного в свете его *lumen naturale* кажется ясным и бесспорным, не является таким для других людей. Восстановление же связи разума и сердца через преобразование сердца *имеет свои ступени* – и это объясняет нам динамическую природу ума и *невозможность уклоняться от углубления познавательной силы ума*. Сама истина в мирознании, благодаря раздвоению познавательной силы, двойится у нас – как истина о том, что есть, и истина о том, что должно быть.

7. Но, прежде чем вернуться к теме о соотношении разума и веры, мы должны остановиться еще на одной стороне в жизни разума – именно на том, что разум *не является функцией индивидуального сознания*. Это значит, что в некоторых своих функциях (собственно, во всех, когда они развивают себя до конца) «разум» не просто надындивидуален, но он вообще *не вмещается в пределы индивидуального сознания*, он всегда движется к надындивидуальной значимости. Сразу бросается в глаза непостижимая «одинаковая» работа разума, ее полная приемлемость другими сознаниями. До всяких гипотез о том, как это истолковать, мы должны констатировать, что в своей работе разум явно не «принадлежит» индивидуальному сознанию. Он «действует» в пределах индивидуального сознания, а в своем «смысле» не знает этих границ.

Дело сейчас не в том, что это значит в плане онтологии – мы займемся этим дальше (при обсуждении вопроса о «субъ-

екте» познания), – а в том, что само понятие «разума» должно быть построено в связи с его надындивидуальной значимостью. Тогда как «сердце» в человеке есть носитель и основа его индивидуальности, разум хотя проявляет себя в личности, но как «надличная» сила. Все предстает перед нами здесь в таких чертах, как будто бы какая-то надындивидуальная инстанция привходит в индивидуальное сознание и не просто регулирует работу разума, но и делает разум разумом. Ведь вне трансцендентальных категорий нет никакой работы в разуме – а эти категории и есть надындивидуальная инстанция. Если вспомнить учение об этом Пирогова, то при всей явной гипотетичности этого учения оно дает нам как бы первую «фотографию» того, что происходит. Пирогов учил о существовании «мировой мысли», «мирового сознания» – индивидуальные же сознания лишь «радиоприемники» (говоря языком современной техники) этого мирового сознания. Очень близко стоят к этому построения кн. Е. Трубецкого о том, что мы «через всеединый Ум видим и познаем бытие», в силу чего открывается «нераздельное, хотя и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной».

Это ставит со всей остротой вопрос о *субъекте познания* – к чему мы перейдем дальше, а пока остановимся на понятии *церковного разума*, которое после приведенных анализов не заключает ли в себе ответа относительно сочетания индивидуального и надындивидуального материала в познании? Ведь познание реализуется всегда в каком-либо индивидуальном сознании – *и вне индивидуальных сознаний оно ведь не осуществляется*, а в то же время познание не вмещается в пределы индивидуального сознания, имея надындивидуальную значимость. Это есть *парадокс познания*, разгадка которого дается в учении о «церковном разуме».

8. Понятие «церковного разума», или «разума Церкви», может быть признано одним из самых распространенных у религиозно мыслящих людей понятий. Оно усваивает Церкви некую познавательную активность, познавательную функцию, не определяя точнее ни ее компетенции, ни реальных проявлений. Обычно «разум Церкви» означает, что в своем историче-

ском развитии именно Церковь как целое, и, конечно, как «тело Христово», как благодатный богочеловеческий организм есть не только «хранилище веры» (*depositum fidei*), но и живая сила, которая на основе деятельности отдельных членов Церкви или Соборов Церкви кладет на все свою печать. Именно к разуму Церкви должны быть относимы слова: «Изволися Духу Святому и нам»: это разум Церкви сообщает высшую силу соборным решениям, литургическому материалу, каноническим установлениям. Разум Церкви не совпадает и, тем более, не тождествен с «*consensus patrum*»\* – ведь у святых Отцов есть немало разногласий, но подлинным субъектом догматических движений в Церкви, подлинной силой во Вселенских Соборах была сама Церковь при участии Св. Духа в жизни Церкви.

Однако нет и не может быть никаких внешних признаков участия Св. Духа в решениях Церкви – кроме одного условия: *рецепции самой Церковью* тех или иных высказываний в Церкви. Ни личная высокая авторитетность какого-либо деятеля Церкви, ни точное соблюдение всех канонических предпосылок при созыве Собора – *ничто не гарантирует участия Св. Духа* в высказываниях Церкви. Церковь, как таковая, непогрешима, но не все, что высказывается в Церкви (как бы высоко ни стояла личная авторитетность кого-либо), есть истина. Только рецепция самой Церковью определяет, где в каком-либо случае налицо участие Св. Духа. История Флорентийского Собора достаточно известна... Но тогда надо признать, что понятие «разума Церкви» становится совсем расплывчатым и неопределенным! Отрицать этого нельзя, но нельзя принять и того положения, которое стало определяющим в католической Церкви и было закреплено на Ватиканском Соборе 1870 г. Разум Церкви такими признаками, которые были установлены на Ватиканском Соборе, неуловляем. Но ввиду трудности иметь дело с *расплывчатым* понятием «разума Церкви», с признанием принципа рецепции нельзя не поставить вопроса о том, насколько реально само понятие «разума Церкви», насколько можно всерьез пользоваться им.

\* Единomyслие с отцами <Церкви> (лат.).

*Но и обойтись без этого понятия «разума Церкви» невозможно; только Церковь есть «столп и утверждение истины» – истина живет в Церкви, а как людям Церкви овладеть этой истиной, живущей в Церкви, – это остается вопросом. Одно ясно: раз истина связана с сочетанием нашей умственной зоркости с действием Св. Духа и раз «Дух дышит, идеже хочет», то Он и не подчинен никаким человеческим замыслам и узнается лишь голосом самой Церкви. Нет и не может быть какой-то неизменной «персонификации» церковного разума; тот синергизм, который лежит в основе уловления истины людьми, может осуществляться совершенно неожиданным, необычным образом, и может быть иногда реализован «устах младенцев».*

9. Теперь мы можем вернуться к исходной теме о соотношении веры и разума. Это бесспорно *два* пути в жизни нашего духа, отчего и возможно их расхождение и противоборство. *Но вера не отлична от разума в своей основе* – то и другое есть проявление светоносной силы, входящей в душу от Христова света. И Богосознание, и мирознание, неотделимые и субъективно, и в самом своем содержании, определяются этой светоносной силой, единой по своей природе. Именно потому Богосознание не может быть как-то отделено от мирознания и, наоборот, мирознание не может быть отделено от Богосознания. Их единство хранится и ныне в озарениях нашего сердца, но история разума, как *отдельной* функции духа, коренится все же в мирознании – на нем легче и отчетливее проступают функции разума. В путях Богосознания разум, по существу в него входящий, очень рано натывается на границу, за которой находится сфера «апофатики». И в мирознании есть своя апофатика, границы которой хотя и подвижны, но не устранимы совсем. И именно, когда в мирознании мы доходим до этой границы (которая, как сказано, может передвигаться, но никогда не исчезнет), тогда единство Богосознания и мирознания являет себя с бесспорной очевидностью. Хотим ли мы это сознать (что и осуществляется в религиозном понимании мира, в частности, в системе христианского знания) или не хотим и просто ограничиваемся признанием сферы



«непознаваемого» – это уже зависит от нашего устремления к единству духа или от нашего убегания от него.

Но если именно в сфере мирознания оформляются раньше всего и проще всего функции разума, то понятно, что на путях мирознания как раз и крепнет и развивается разум. Исторически ступени этого созревания и вытекающего из него *самообособления* разума особенно ясны в истории античной мысли, хотя очень ясны и на истории индусской философии. Но самообособление разума подкрепляется в дальнейшем тем, что *Богосознание растет и развивается лишь благодаря Откровению*, поэтому и в античной, и в индусской философии Богосознание по мере развития мирознания как бы тускнеет, сжимается, теряет свою неотразимость. Вне Откровения человеческий дух становится жертвой одностороннего развития разума на путях мирознания, и даже Богосознание подпадает под давление самообособившегося разума. Знаменитое *lumen naturale rationis* и есть как раз проявление этого самообособления разума, таящего в себе возможность и замысел «автономии». *Лишь при наличии Откровения*, которое дано нам лишь в христианстве, возможно не только равновесие веры и разума, но и новые перспективы для «верующего мышления», как выразился Киреевский. Расхождение веры и разума *не просто законно, но и неизбежно вне Откровения* – и только восходя к ступени «разума Церкви» возможно достигать сочетания веры и разума, возможно достигать их единства – не извне создаваемого, но изнутри светящего своим светом – единства Богосознания и мирознания.

Но чтобы окончательно рассеять туман, окутывающий тему о соотношении веры и разума, мы должны еще с новой стороны осветить его, обратившись к вопросу, который безмолвно все время присутствовал в наших анализах, – к вопросу о *субъекте познания*.

## ГЛАВА IV ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О РАЗУМЕ

### О СУБЪЕКТЕ ПОЗНАНИЯ

1. С христианской точки зрения, сила «разумения» хотя и проявляется в индивидуальном сознании, и только *через* него, но принадлежит она Церкви, как благодатному организму, в котором живет и действует Св. Дух. Поэтому гносеологическому индивидуализму, который исходит лишь из индивидуального сознания и только в пределах его хочет понять тайну знания (в лучшем случае усложняя это учением о трансцендентальных функциях, которые все же не выходят за пределы имманентной сферы), христианство противопоставляет учение о «разуме Церкви» как основном и главном вместилище познания. Иначе говоря, с христианской точки зрения, сила индивидуального разумения определяется *нашим приобщением к разуму Церкви* (что и возможно лишь при восстановлении целостности духа, при восстановлении единства разума и сердца – а это дается нам лишь через Церковь). Индивидуальный разум, в котором осуществляется познавательная активность, *не от себя ведь входит в истину*, но через тот синергизм, в котором индивидуальное сознание становится органом разума Церкви под благодатным воздействием Св. Духа. Лишь через нашу жизнь в Церкви, лишь через приобщение наше к тайне Церкви процессы познания получают полную свою силу – и та индивидуальная значимость работы разума, которую мы в себе находим, та пре-

тензия этой работы разума на абсолютность, которая присуща разуму как таковому, получает свой смысл, свое обоснование именно в идее церковного разума. Разум индивидуальный жив и силен лишь этой связью с церковным разумом, лишь приобретением своим к нему. Иначе говоря, разум индивидуален в его эмпирическом явлении, но он не вмещается в пределы индивидуального сознания, он шире его, т.е. *он и не принадлежит индивидуальному сознанию* (хотя только в нем и являет себя).

2. Однако если наш разум «не принадлежит» индивидуальному сознанию, то где же «субъект» разума? Можно этого вопроса не ставить, признать разум сам в себе последней доступной нам инстанцией и построить на этом, вслед за Гегелем, «историю» разума. *Но этим лишь более затемнится загадка разума.* В античном мире понятие мирового Разума легко поддавалось персонификации – и диалектика в развитии понятия разума (вплоть до Плотина) показывает постоянное тяготение к тому, чтобы превратить Разум в «субъект самого себя» (в «ипостась» по выражению Плотина).

Отсюда, правда, всего один шаг до персонификации Разума в понятии Второго Лица в Св. Троице в христианстве, но античный мир не знал, даже убежал от понятия личности. Причина этого ясна: понятие личности, по существу, должно быть относимо лишь к Абсолюту, вне Абсолюта оно неясно и противоречиво (ибо не существует *a se*\*) – но в отношении Абсолюта понятие личности может быть дано лишь через Откровение (что мы и находим уже в Ветхом Завете) – и отсюда, и *только отсюда*, понятие личности из сферы Богосознания и может быть перенесено в сферу мирознания, в частности, в учение о человеке как личности.

Обратим внимание на то, что, начиная с Платона вплоть до Плотина, в греческой философии развивалось учение о *kosmos noetos*\*\* как *содержанию* Логоса, как вместительнице идей, но не было понятия субъекта этих идей. Правда, как раз у Платона (особенно в диалоге «Парменид») вскрываются уже *диа-*

---

\* Как таковое (*лат.*).

\*\* Умопостигаемый космос (*греч.*).

лектические взаимоотношения в мире идей, что ясно говорит о какой-то «жизни» идей, об их включенности в какую-то «живую систему». Как известно, уже во II в. до Р. Х. в среде платоников стала развиваться концепция, согласно которой идеи суть «мысли Божиим»<sup>22</sup>, и этим уже намечалось, где надо искать «субъекта» идей; эта концепция стала быстро утверждаться (главным образом благодаря Филону) в развитии греческой мысли. Но все это движение мысли касалось вопроса об идеях, вопроса об их метафизической основе – а как же быть с вопросом о том, где искать субъекта познания?

До Декарта, в сущности, субъектом познания просто признавалось эмпирическое сознание, но позиция эта явно неверная, ибо эмпирическое сознание всегда выходит в познании за свои пределы. Но до Декарта это не тревожило мыслителей больше, чем намечалось еще Аристотелем в его и гносеологическом, и метафизическом различении *Logos pathetikos* и *Logos poietykos*\*. В Средние века это аристотелевское (первое в истории мысли) признание того, что в эмпирическом сознании проясляет себя надэмпирическая функция (*Logos poietykos*), занимало внимание лишь в *прикладной своей стороне* – в вопросе о бессмертии души (в вопросе, бессмертна ли всякая индивидуальная душа или только надындивидуальная творческая сила в ней?). Но уже у Декарта (что, насколько я знаю, впервые отметил и убедительно показал Вл. Соловьев в своих последних статьях под заглавием «Основы теоретической философии») с достаточной силой выступают *имперсоналистические мотивы* в истолковании знания. То «его», существование (имманентное) которого, по Декарту, неотделимо от его бытия (в смысле надэмпирическом), есть ведь то самое абсолютное «Я», диалектика которого позже у Фихте (в первый период его философии) определяет систему познания. Как абсолютное «Я» Фихте вовсе не тождественно с эмпирическим сознанием, так и декартовское

---

\* В. В. Зеньковский допускает неточность: соответствующие термины Аристотеля – *noys pathetikos* и *noys poietykos* – «пассивный или душевный разум» и «творческий ум» (*греч.*). Подробнее см.: *Трубецкой С. Н. Сочинения*. М., 1994, с. 78.

его не тождественно с ним – анализы Вл. Соловьева убедительно показали это. Уже Кант (в 3-й части «Критики чистого разума») решительно отделял понятие «гносеологического субъекта» от эмпирического субъекта, но далее этого различения он не шел. Но уже после Канта – через Фихте и всех тех, кто опирался на Фихте (а кто на него не опирался?), – мы встречаем странное понятие «сознания вообще» (*Bewußtsein überhaupt*). Смысл и функция этого понятия в том как раз и заключались, чтобы отделить «гносеологический субъект» (субъект познания) от эмпирического сознания, в котором разворачивается вся активность познания, но *от* которого она не исходит. Все же самый термин «сознание вообще» слишком грешит «психологизацией»: употребляя понятие «сознание вообще», мы гораздо больше затуманиваем, чем разъясняем, проблему познания: нельзя же в один и тот же (психологический) план сводить процессы познания, как они развиваются в индивидуальном сознании, и те трансцендентальные функции, которые надиндивидуальны и «надпсихичны». А в то же время активность познания, сочетающего эмпирический материал и трансцендентальные функции, протекает фактически в одном и том же эмпирическом субъекте. Мы не можем принимать и «бессубъектности» разума, который всегда проявляет себя в эмпирическом субъекте (хотя явно выходит за пределы его), но и не можем сводить активность познания всецело к эмпирическому субъекту: все то трансцендентальное, без чего нет познавательной активности, не из недр ведь индивидуального сознания привходит в познание. Как же построить понятие «гносеологического субъекта», раз познание необъяснимо из эмпирического субъекта?

Когда Фихте выдвинул понятие абсолютного «Я», ему удалось построить строго имманентную систему без всякого обращения к сфере «вещей в себе». Но это абсолютное «Я» не есть эмпирическое «я», и по отношению к нему оно является фиктивной инстанцией, по существу выходящей за пределы имманентной сферы. Можно, конечно, принять два понятия «имманентности» – эмпирической и трансцендентальной, но для эмпирического сознания трансцендентальная сфера *все же и*

*трансцендентна*. Грандиозная система Гегеля есть все же система абсолютного идеализма, дедуцировать в пределах которого эмпирическую сферу («феноменологию духа») Гегелю не удалось. Получилась у Гегеля *не дедукция эмпирического сознания*, а констатирование его фактического «существования» со сферой абсолютной идеи. Если же сближать понятие «абсолютного Я» с эмпирическим субъектом, то мы неизбежно приходим к метафизическому плюрализму (как это и получилось у Фихте-младшего), неприемлемому с точки зрения общей системы идей. Искомый «гносеологический субъект» должен быть *всеобщим* – раз он является носителем и источником трансцендентальных функций, но именно потому и единичным – как центр этой «всеобщности». Риккерт, который без колебаний пользуется понятием «гносеологического субъекта», оставляет, однако, это понятие неясным и даже загадочным, поскольку уходит от исследования онтологической природы гносеологического субъекта.

3. Уйти здесь от онтологической темы действительно невозможно. Если констатирование трансцендентального материала в составе познания достаточно в первой стадии анализа познания, то остановиться на одном констатировании этого (как это наиболее упрямо утверждала вся Марбургская школа) невозможно. Ведь чисто психический материал *мыслится нами онтологически* (он входит в жизнь эмпирического субъекта), но и трансцендентальный материал, *хоть он и внепсихический*, все же входит в онтологию эмпирического субъекта, т.е. в силу этого и сам, очевидно, онтологичен (хотя его онтология еще неясна из этого). Избежать этого заключения нельзя, иначе мы, без всяких оснований, будем строить *мифологию* познания в отношении трансцендентального материала. Этот материал не может же попадать в онтологическую сеть (в эмпирическое сознание), появляясь каким-то чудом в нем, чтобы за пределами эмпирического познания вновь провалиться в бездну небытия! Конечно, у нас *нет основания психологизировать* трансцендентальный материал, т.е. приписывать ему бытие в типе нашего психического бытия, – но это не зачеркивает самой онтологической темы относительно гносеологического субъекта. Остановка анализа в

духе Марбургской школы, т.е. устранение онтологической темы, *ничем не может быть оправдано*. Ясно одно: в составе эмпирического сознания наличествуют трансцендентальные, надэмпирические начала – и мы и должны исследовать, откуда эти начала, как и почему они овладевают индивидуальным сознанием.

Тот сдвиг в этих анализах, который связан с учением кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», важен потому, что он указывает нам, в каком направлении должны производиться поиски «онтологии» познания. «Гносеологический субъект» есть, конечно, пока *предварительное* понятие, вытекающее из открытия Кантом трансцендентального материала; отнесение же этого «гносеологического субъекта» у Трубецкого к «универсальному субъекту», «космическому Уму» или «мировому Логосу» дает тоже только предварительное *онтологическое* истолкование того, что выдвинул чисто гносеологический анализ. Ясно, однако, что движение здесь идет таким образом в *сторону* понятия «*всечеловеческого единства*» – сюда должно идти и наше дальнейшее исследование.

4. Скажем сразу: «общечеловеческое единство» (как то онтологическое «место», где мы ищем «субъекта» разума) не может быть понимаемо (говоря в терминах тринитарного богословия) в смысле «подобосущия». Если индивидуальные умы только «подобны» один другому, то чем же обуславливается и чем держится это их «подобие»? Для того чтобы подобие было и действительным, и постоянным, чтобы оно было имманентной нормой для индивидуального сознания, для этого необходимо искать основы их единства *за пределами* индивидуального сознания. Объяснить же факт «подобия», т.е. действительного и постоянного единства познавательных путей, в человечестве можно лишь с помощью понятия *единосущия* человечества. Только это метафизическое построение, конечно гипотетическое (в том смысле, что мы приходим к нему через рассуждение, а не в прямом его восприятии), и дает достаточное объяснение единства познавательной жизни.

Разъясним эту идею «единосущия», пользуясь аналогией с тринитарным богословием. «Единосущие» человечества не за-

черкивает факта индивидуальных сознаний, *многоипостасности* человечества. Каждое индивидуальное сознание обладает некоей основой своего своеобразия, своей «отдельности» – и это начало ипостасности, производное и ни из чего невыводимое, должно быть признано *метафизически* устойчивым, неразрушимым, бессмертным<sup>23</sup>. Но самое понятие ипостаси *не должно быть абсолютизировано*: совершенно ведь неприемлем метафизический плюрализм, при котором было бы уже неосуществимо никакое единство. Источник единства разума должен быть понимаем в реальном соотношении единства человечества с началом ипостасности – т.е. немислим вне его многоипостасного бытия, как немислима и ипостасность в человечестве вне его единой сущности (всечеловечества). Ясно, однако, что не верно и не нужно *ипостазировать эту единую сущность* – она является сущностью лишь для ипостасей. Коррелятивность этих понятий есть и их *взаимозаменяемость*<sup>24</sup>. Мы могли бы рискнуть сказать (в некотором, но очень отдаленном сходстве с учением Платона о соотношении мировой души и индивидуальных сознаний), что ипостаси «рождаются» из «сущности», в каковой они и пребывают. Но этот термин таит в себе другие трудности, уводя нас в Платоновскую и Оригеновскую идею о «предсуществовании» душ, что, по различным соображениям, для развития которых здесь нет места, не может быть принято.

5. В понятии «единосущия» человечества мы и имеем онтологическую базу для разыскания того, где искать нам «субъект» разума (еще раз подчеркнем недопустимость ипостазирования «единой сущности» всечеловечества). Если мы ищем все же «субъект» разума, то спрашивается: как же бессубъектное единосущное человечество может быть все же «субъектом» разума? Парадоксальность этого (мнимого) противоречия разрешается простым, но и категорическим утверждением, что единая «сущность» всечеловечества не существует вне ипостасей, как и ипостаси не существуют вне своей единой сущности. Ипостасное начало *всегда налицо*, когда дело идет о «единой сущности» человечества. Значит, «субъект» разума, искомый нами, и заключается в этой *метафизической связанности «единой сущности»*



и многоипостасности всечеловечества. Ни ипостаси сами по себе не являются «субъектом» разума (ибо, как мы уже достаточно это показали, разум не «принадлежит» индивидуальным сознаниям, хотя, как теперь нам ясно, *и не существует «сам по себе»*, т.е. вне индивидуальных сознаний), ни единая сущность всечеловечества не является «субъектом» разума (в чем, например, и ошибка учения кн. С. Трубецкого и вариантного учения кн. Е. Трубецкого). Субъектом разума является *нерасторжимая связь единой сущности человечества и его многоипостасного эмпирического бытия*. Мы дальше увидим, что это и есть то, что христианство именует Церковью, но пока остановимся еще на соотношении – фундаментальном для нас – сущности и ипостаси как двух нерасторжимо связанных начал в человечестве.

6. Мы нашли «место», где надо искать «субъект» разума, субъект познания – в понятии многоипостасной единой сущности всечеловечества дан нам ключ и к тому, почему познание *всегда* включено в эмпирическое сознание (т.е. вне его нет) и почему это познание надындивидуально, невыводимо в ряде своих сторон из эмпирического сознания (т.е. трансцендентально). Но мало найти «субъект» познания, надо уяснить себе его как *творческий источник познания*. Парадокс здесь заключается в том, что, как мы убедимся дальше, никакого особого «гносеологического субъекта» (как субъекта) нет, ибо *нет процесса познания вне эмпирических сознаний*, а в то же время, в единой сущности всечеловечества мы имеем подлинный «субъект» познания. «Единая сущность» сама по себе неипостасна, а в то же время она «субъект» познания!..

Формально эта нерасторжимая связь многоипостасного эмпирического бытия с «сущностью», т.е. всечеловечеством, и есть то, что нам нужно для уяснения, где искать «гносеологический субъект». Но дальше этого чисто формального утверждения нам некуда двинуться, пока мы не уясним себе, есть ли какая-либо *реальность* за этим формальным понятием. Тут, однако, для «естественного» разума только тупик, выход из которого и дает нам христианская мысль, раскрывая, что искомая нами реальность и есть Церковь, как ее понимает христианство. Если это

принять (а для христианского сознания это есть просто самоочевидность), то становится ясным, что *субъектом познания, субъектом разума является Церковь*. Церковь же для христианина есть «тело Христово»; Христос же есть глава Церкви, иначе говоря, Церковь живет во Христе, вся ее жизнь неотделима от Христа. Тут мы вновь – уже с другого конца – восходим к утверждению *христоцентричности познания*. Чтобы углубиться в новый аспект центральной идеи в христианском учении о познании, остановимся немного на христианском учении о Церкви.

7. В нашем понимании Церкви, как единосущия многоипостасного человечества, понятие Церкви онтологически *неотделимо от понятия человечества*, следовательно, в порядке времени идентично ему. Но ведь Господь сказал «создам Церковь...», значит, до Воскресения Христова и до Пятидесятницы Церкви не было? Конечно, не было, *если иметь в виду воплощение Церкви в истории, в исторической плоти ея*. Как «*историческое бытие*» Церковь «началась» со дня Пятидесятницы, но люди ведь были до этого и, следовательно, было их многоипостасное единосущие и, следовательно, была и Церковь. Конечно, да. Разве мы не читаем у ап. Иоанна, что Христос просвещает всякого человека и до Боговоплощения, *до явления его в истории?* Церковь Христова, понимаемая, как *многоипостасное единосущное человечество*, существовала от начала человечества, но тогда не было еще воплощения этого бытия Церкви в истории – она была в мире лишь в душах человеческих, каждая из которых Христом была просвещена и светом Его возведена в достоинство человеческое. Все люди получают свою человечность (*humanitas*) только от Христа; человеками не «становятся» животные тельца детские – они человечны уже в утробе матери, куда идет свет Христов, когда только зачинается человеческий зародыш. Христос живет в человеческих душах через их разум, совесть, свободу; мы «человечны» через эту светносную силу Христову, вошедшую в нас. Душа человеческая, от ее первого мгновения, живет Христом, все в ней от Христа, все христоцентрично. Поэтому и познание, и работа совести, и акты свободы свойственны людям по их *природе*.

Через эту христоцентричность всего в человеческой Душе и входит в мир Господь, в этой *христоцентричности и состоит Церковь*, бывшая на земле уже от создания первых людей. Мы могли бы сослаться здесь на видение св. Ермы, чтобы подкрепить эту концепцию. Но нам достаточно и сказанного, чтобы утвердить понятие «естественной соборности» человечества как «естественного», но многоипостасного единосущия человечества, что и тождественно понятию Церкви *до* ее воплощения в истории. Христос же, придя на землю в определенную точку истории, через Свое страдание, Воскресение сделал возможным (Ин. 7, 39) сошествие Св. Духа на апостолов, чем и была воплощена Церковь в истории.

8. Но тут возможно одно недоразумение, которое необходимо сразу разъяснить.

То понятие Церкви, о котором идет речь в настоящем рассуждении, явно *не совпадает целиком с* понятием исторической Церкви, хотя и не может быть от него *toto genere\** отделено. Человечество единосущно, собрано в единство через тот свет Христов, который живые существа наделяет образом Божиим, – и эта собранность во Христе есть залог и основа того, что не раз называли «естественной соборностью». Это *не благодатная соборность, какой является Церковь историческая* в Св. Духе, но все же *подлинная соборность* – прежде всего, через единство в разуме, совести, актах свободы. Здесь налицо духовное подобосущие, которого, конечно, и не было бы, *если бы духовная сфера в человеке не была бы христоцентричной*, т.е. если бы онтологически духовная сфера в человеке не зависела от Христа. Корни духовности у всех людей, во все времена и условия жизни, вообще все то, что выделяет человека из всей природы (*humanitas*), – во Христе. Но, конечно, это есть лишь потенция настоящего единения, т.е. единосущие, онтологически восходящее к свету Христову в людях, не овладевает еще в плане истории людьми и в эмпирическом плане феноменологически является «подобосущием». Однако всегда, когда люди хотят следовать разуму, совести, они «усваивают»

---

\* Полностью (*лат.*).

себе Христову силу. Много раз христианскими мыслителями высказывалась мысль, что все, что разумно, тем самым уже Христово, принадлежит Ему. Потенция же единения переходит в реальное (хотя и не сразу реализуемое эмпирически) единосущие человечества после создания исторической Церкви.

Все человечество есть «стадо Христово» – но эта принадлежность к Христу эмпирически *не идет дальше потенции единения*. Можно без колебаний утверждать поэтому христианскую основу (т.е. основу во Христе) всякого социального единения.

Единосущие человечества было до Боговоплощения, можно сказать, «метафизичным», храня в себе возможность единения, но лишь с созданием исторической Церкви эта естественная, но потенциальная соборность стала соборностью благодатной, основанной на «синергии» Св. Духа и человечества.

Свет Христов столько же формирует ипостась (и в этом тайна своеобразия, единичности, особенности каждой индивидуальности), сколько имеет в Христе основу нашего единосущия. Поэтому если человечество в целом в своей сущности не ипостасно, т.е. не есть, *как целое, особая* ипостась, особая личность, то оно, все же, *ипостазуется во Христе, как Главе Церкви, как Его тела*. Единосущие человечества держится не само собой, не само в себе, – и его нельзя поэтому мыслить метафизически, как нечто абсолютное (*aseitas*), – единосущие человечества *производно* в том смысле, что оно определяется и держится Христом, как своим главой. *Во Христе и через Христа единосущное человечество* и является действительным субъектом познавательной, моральной, эстетической жизни, как жизни духовной. Это и закрепляется в формуле о христоцентричности духовной жизни в человеке.

9. Все, что мы до сих пор излагали, позволяет нам вернуться к основному для христианской гносеологии вопросу о взаимоотношении разума и веры. Они едины в своем *источнике* – в той светоносной силе, которая вносится в душу каждого человека самим Христом, но, будучи едины в источнике, они все же являются различными в своем развитии. Их различие проявляется еще до того, как сознание станет проводником религиозных и позна-

вательных движений, – их различие создается тем, что светоносная сила, приходящая в нашу душу, дает начало двум различным перспективам – одна обращена к Богу (Богосознание или, лучше, Богознание, «знание Бога» по терминологии А. А. Козлова), а другая обращена к миру (миросознание). Два этих движения духа неотделимы одно от другого и в самом начале – и до самого конца своего развития. Обращенность души к Богу реализуется на «фоне» миросознания, миросознание реализуется в связи с обращенностью души к Богу. Нам не дано постигать Бога иначе как лишь в Его отношении к миру – вне этого о Боге мы можем знать лишь на основе Откровения. Вне же Откровения, на «естественных путях» жизни души в Боге, мы стоим перед Богом в Его связи с миром. Неотрываемость Богосознания от миросознания выражается с полной ясностью в так называемом естественном (т.е. вне Церкви реализуемом) «мистическом опыте», откуда и проистекает апофатизм, невозможность проникнуть в жизнь Бога, какой она является в самой себе.

Но и миросознание, которое дается душе одновременно с Богосознанием, неотрываемо и неотделимо от Богосознания. Что бы мы ни познавали в мире, мы все познаем на основе Богоприсутствия в мире. Мы этого, поскольку осознаем познавательные движения, не замечаем, но, как уже не раз подчеркивалось, всякое познание включает в себя «реляцию к Абсолюту».

На этом мы кончаем общий анализ взаимоотношения веры и разума по их «существованию» – теперь обратимся к уяснению того, что случилось в истории с этими двумя путями познания. Тот общий факт, что познание мира стало развиваться независимо и отдельно от веросознания, нарушает изначальное равновесие веры и знания. *Их пути исторически действительно стали расходиться очень рано в христианстве*, а теперь кажутся уже совершенно не связанными один с другим. Но так ли это? Разве невозможно христианское изучение мира, христианское познание его? Чтобы ответить на этот вопрос, постараемся выяснить, каковы вообще христианские предпосылки знания. Нам нужно, однако, предварительно разобраться в том, что есть самый *акт* знания.

## ГЛАВА V АКТ ПОЗНАНИЯ

1. Лосскому принадлежит очень удачная формулировка проблемы, связанной с актом познания, – он учит о *гносеологической координации* субъекта и объекта<sup>25</sup>. В его системе это понятие имеет специфический характер, в изучение которого нам незачем здесь входить, для нас важно другое. «Гносеологическая координация» субъекта и объекта выражает основной факт познания – не только в том смысле, что в познании субъект «обращен» (хотя и противостоит) к объекту, но и в том, что объект познания *включен* (именно как *объект* познания) *в систему сознания*. Онтологическому дуализму познающего субъекта и познаваемого внешнего объекта познания отвечает какой-то их субъективный монизм. В этом и заключена вся загадка познания, его онтология.

Проще всего этот вопрос решен в системе Лосского. Его учение не следует отождествлять с наивным реализмом, который твердо стоит на решительном онтологическом дуализме субъекта и объекта. Для Лосского объект не противостоит субъекту – для него хотя объект познания вовсе не входит в систему сознания, как мыслит это всякий имманентизм, но он находится «там», где мы его усматриваем, – и именно там, в его подлинном бытии мы его и познаем. Лосский исходит из того основного *чуда*, которое заключено в гносеологической координации, – субъект каким-то чудом познает объект именно «там», где он находится. Для Лосского «гносеологическая координация» субъекта и объекта есть та аксиоматическая база,

на которой вырастает все познание. Как объект, внешний субъекту, принадлежит субъекту (по крайней мере настолько, насколько это проявляется в актах познания) – Лосский себя не спрашивает. Не надо забывать, что его позиция родилась из отчаяния – он сам об этом пишет, – из неразрешимой проблемы, как чуждый субъекту объект, внешний ему, в то же время «входит» в систему сознания. Для Лосского важно снять самую проблему этого «вхождения» объекта в субъект – он прямо исходит из факта «координации», неотрываемости объекта от субъекта. Объекту незачем «входить» в субъект – и субъекту нечего «проникать» в объект – оба существуют на своем месте, и в чуде гносеологической координации открывается «Сезам», и мы познаем объект.

Чтобы критически отнестись к этой смелой и оригинальной, но странной теории познания, устраняющей всякий дуализм субъекта и объекта<sup>26</sup>, сначала обратимся к позиции наивного реализма, стоящего на позиции гносеологического дуализма.

2. Эта позиция наиболее примитивно представлена в так называемом «наивном реализме». Согласно этой теории, выражающей вполне точно то непосредственное переживание, которое мы имеем при всяком акте познания<sup>27</sup>, вне нас находится предмет познания и достаточно его «увидеть», «услышать», чтобы мы могли вступить на путь его познания. Наивность наивного реализма не в том, конечно, состоит, что он признает реальным все, что воспринимается чувственно – цвета, формы, звуки (а кто, рассуждая серьезно, а не «гарцуя» на коне легкой критики, будет решительно отвергать подлинную реальность красок, форм и т.д.?), т.е. что они так и существуют, как мы их воспринимаем. Основная же ошибка, т.е. критически не проверенная идея наивного реализма вообще, касается не момента *реализма*, а неучитывания загадочности «гносеологической координации». Мое знание складывается ведь из *моих* восприятий, рождающихся *во мне*, в системе *моего* сознания, – между тем, я переживаю предмет вовсе *не во мне, а вне меня*. И помимо чисто психологического (самого по себе законного) вопроса

о том, как происходит этот процесс «объективирования» предметов восприятия, тут есть чисто гносеологическая проблема. Как возможна «гносеологическая координация» того, что находится вне эмпирического субъекта, с самим субъективным миром во мне? Это и есть проблема гносеологического дуализма, которого никто – ни Лосский, ни другие интуитивисты – не может ни ослабить ни, тем более, свести к нулю.

Если взять точку зрения трансцендентализма, вбирающего весь процесс познания в рамки уже не эмпирического субъекта, но вмещающего его в весь загадочный трансцендентальный мир, то ведь и здесь «предмет» знания противостоит субъекту. У Канта это выражено яснее других – он в сущности *удваивает* бытие объекта (в чем чрезвычайно сходится с гносеологической конструкцией Фомы Аквината!): бытие у него есть, прежде всего, «вещь в себе», совершенно непознаваемая, – лишь благодаря ее «воздействию» в познающем субъекте происходят разные познавательные процессы. Но и то, что образует *познаваемое* бытие объекта, есть тоже некое бытие, но уже не «вещь в себе», а некий продукт переработки всех восприятий различными априорными формами восприятия и категориями. Этот двойной лик бытия («вещь в себе» и имманентный сознанию «объект» познания) настолько внутренне противоречив, что, как известно, все развитие трансцендентализма шло к устранению этого двойного бытия предмета познания. Так в трансцендентальном реализме стирается различие между непознаваемой «вещью в себе» и познаваемым, имманентным нам объектом познания, т.е. падает самая двойственность предмета познания. В трансцендентальном же идеализме, наоборот, все «непознаваемое», трансцендентное вбирается в трансцендентальную сферу – ярче всего это было развито Когеном и его школой. Но Когену, который принципиально исключает всякое *Vorsein* предмета познания, т.е. стремится его всячески имманентизировать, это не удалось – он должен был признать, что началом познавательных процессов является появление некоего *X*, который в последовательности разных трансцендентальных его модификаций преобразуется



в «предмет» познания. Но этот скромный *X* и таит в себе *всю прежнюю вещь в себе* – иными словами, устранение двойственности в объекте познания в трансцендентальном идеализме *не удалось* – чем, в сущности, рушится и вся система трансцендентального идеализма.

3. Итог этого анализа может быть выражен так: предмет познания должен в *каком-то единстве* заключать в себе и то, что в нем трансцендентно, и то, что в нем имманентно. При таком формулировании основной темы познания мы, прежде всего, *не искажаем действительного положения вещей*. Предмет познания в начальной стадии действительно находится «вне» субъекта, но именно через познание он «входит» в имманентную сферу. Это «вхождение» и таит в себе загадку в онтологии познания – но мы пока оставим ее в стороне. Для нас важно признать эти две формы двойственности: двойственность объекта и субъекта и двойственность в самом предмете; это мы должны сделать исходной базой нашего рассуждения, чем, конечно, мы приближаемся к позиции трансцендентального реализма. Чтобы не осложнять себе анализа в этой его фазе, мы оставим пока в стороне то, что наша позиция близка к трансцендентальному реализму, – мы обозначим свою позицию термином «критический реализм».

Чтобы выйти из затруднений, которые окружают акт познания, мы прежде всего подчеркнем, что в акте познания мы имеем всегда перед собой *взаимодействие объекта и субъекта*. Как это понимать?

Когда мы хотим познать что-либо – хотя бы одним взглядом, тем более, когда это познание является более сложным, как в систематическом наблюдении или эксперименте, – мы всегда «действуем» на то, что познаем. Это трудно уяснить себе в отношении вещей, но уже чуть понятнее в отношении живых существ, даже растений, тем более животных, тем более людей. Музейное правило: *oculis non manibus* (смотрите глазами, но не трогайте руками) – уже прямо подчеркивает некую опасность «прикосновения». Но в отношении людей нам становится понятным и действие просто «глядения»: пронизы-

вающие глаза Порфирия Петровича, приводящие в нервное напряжение Раскольников, недалеко от наглых взглядов, задевающих женщин, которые чувствуют, что эти взгляды как бы «раздевают» их. Суровый взгляд придирчивого педагога так же действенно сказывается на робких школьниках, как и обратное – ласковые глаза друга-педагога поднимают настроение растерявшегося ученика. В «экзистенциальных» отношениях одно стремление узнать человека, присмотреться к нему, прислушаться действует очень сильно на нас; всякий раз, когда на нас «обращают внимание», приятное или неприятное нам, мы не остаемся равнодушными к этому.

Но, скажут нам, все эти примеры свидетельствуют только о человеческой *sensibilité*\* – нельзя же всерьез верить «дурному» глазу, от которого могут портиться вещи? Разве на вещи действует созерцание их людьми? Да, для нас остается скрытым действие на вещи созерцания их – но ведь, отметим пока, созерцанием только начинается познание и никогда им одним не завершается. Познание требует часто очень большого и сложного воздействия на предметы, не говоря о всем микроскопе, который требует применения микроскопа, когда приходится постоянно брать в руки предмет или, может быть, его окрашивать (в микроскопической технике). Скажем общо, чтобы не входить здесь в подробности: предмет познания часто закрыт в своей сути, словно ядро в скорлупе. И самое познание есть некое действие, к которому никак не остается равнодушным предмет. Размятый для лучшего исследования цветков уже никогда не выправит своих лепестков.

Воздействие субъекта на предмет познания не есть нечто случайное или поверхностное – это есть лишь часть того *взаимодействия, в котором и состоит познание*. За действием познающего субъекта на предмет познания идет непосредственно воздействие самого предмета на познающий его субъект. Остановимся немного на этом.

4. И здесь, конечно, налицо целая гамма в степени воздействия предмета познания на субъект – от совершенно не-

\* Чувствительность, мягкосердечие (фр.).

обнаруживаемого, неосязаемого, до резких и даже катастрофических изменений в субъекте. Конечно, и здесь наиболее яркие формы этого мы находим в том, как действует на человека то, что кто-то хочет подойти к нему с целью познания. «Предмет», в данном случае, часто «противится», «укрывается», может быть, протестует; всякое «всматривание» в человека вызывает обычно или досаду и недовольство, а то и борьбу, равнодушие редко встретить в таком случае. Это обратное действие предмета познания на того, кто хочет «познать» данный предмет, тоже не оставляет его равнодушным – либо вызывает напряжение и раздражает, либо заставляет пойти не прямым, а косвенным путем.

Вообще познавательная установка (особенно в отношении к человеку как предмету познания) включает в себе некоторые эмоциональные моменты, которые легко могут разрастаться и изменяться. Если познавательная установка диктуется участием, жалостью, особенно любовью, она очень легко переходит границы условных отношений, легко переходит в формы, которые стесняют или давят на «предмет» познания; если же познавательная установка диктуется озлоблением, недоброжелательством и т.д., то она еще более включает в себе возможность перейти границы. Совершенное равнодушие, холодное отношение трудно совместимо с познавательной установкой, в которой, очевидно, заключена какая-то собственная эмоциональная сторона, смысл и сущность которой мы разберем позже. В познавательной установке, в стремлении проникнуть в «тайну» предмета есть некое воздействие на него, что и вызывает противодействие. Очень ясно это при изучении животного мира, где с этим встречным противодействием приходится очень считаться не только в смысле осторожности (работы с опасными животными, злыми и т.д.), но и в смысле тех реакций, которые испытывает познающий субъект. В отношении к неживой природе тут еще больше приходится быть осторожным – даже вдыхание некоторых запахов может быть опасным, многого нельзя трогать руками, от многого приходится защищаться

специальными приспособлениями (работы с радиоактивными материалами и т.п.).

5. Не будем умножать этих примеров – даже того краткого обзора, который мы дали, достаточно, чтобы установить факт *взаимодействия* в путях познания между субъектом и объектом. Это взаимодействие – предварительно, конечно, – оправдывает *онтологический* дуализм в понимании познания, а в то же время устанавливает изменчивость взаимных отношений между субъектами и объектами. Эта изменчивость есть следствие и выражение того взаимодействия, которое здесь имеет место, – но вместе с тем нетрудно видеть, что изменчивость в той напряженности, которая изначально характерна для дуализма субъекта и объекта, *имеет свое определенное направление*. Напряжение между субъектом и объектом не просто ослабевает, но оно куда-то идет... Куда? На этот вопрос ответим некоторым построением, которое может с первого взгляда показаться гипотетичным, но которое все больше будет оправдываться при непредубежденном подходе к затронутой нами теме.

Прежде всего, одно замечание в сторону. Есть огромное различие между разными объектами познания – люди, животные, растения, минеральное царство – в смысле их реакции на нашу познавательную направленность к ним. Самое «взаимодействие» может иметь разную напряженность, может быть более или менее динамичным. Однако во всех формах взаимодействия – хотя с разной степенью ясности и открытости – оно есть *форма взаимодействия*. Познавательный подход ко всякому объекту – это особенно ясно видно на отношении к людям – устанавливает некоторую форму общения, создает *близость*, которая ищет чего-то еще большего. Познавательная деятельность разбивает равнодушие к предмету знания, и душа познающего наполняется и живым вниманием, и испытующим интересом, связывается с предметом совсем прочно. Так врачи, занятые разгадкой трудной для диагноза болезни и входящие в общее знакомство с больным, становятся не просто друзьями своих больных, но хранят в своей душе чувство подлинной близости к ним. Познание, переходя во взаимодействие

ние, оказывается, в сущности, *лишь начальной стадией любви*, любящий связывает себя с тем, кто вначале был предметом только любопытства. Онтологический смысл познания, онтологическая сторона познания и состоит в *сближении с предметом познания, чтобы перейти в любовь к нему*.

Достаточно уяснить себе эту конечную задачу познания, чтобы понять, что так называемая теоретичность познания, понимая это в смысле греческого *Theoria*, вовсе не есть чисто созерцательное отношение к предмету – это есть движение духа к предмету, имеющее в виду *обнять его любовью и соединиться с ним* через эту любовь. Скрытая пружина познавательного пафоса есть именно движущая сила любви – и те, чьи познавательные интересы широки и склонны к дальнейшему расширению, свидетельствуют этим о широте любящей силы в их сердце. И обратно: все те, кто ограничивает свои познавательные задачи каким-либо одним циклом явлений, как бы неспособны (или не хотят) любить более широкий круг явлений.

При этом понимании открывается не только скрытая пружина познавательной активности, но впервые до конца раскрывается то, что познание вовсе не есть лишь интеллектуальная обращенность к миру. В тех случаях, когда ученые ничем и никем, кроме своей науки, не интересуются, они отказываются от того питательного начала, которым они уже живут, но в ограниченном объеме. Любовь, лежащая в основе познавательной активности, есть та самая любовь, которая связывает мир в живое целое, которая изнутри освещает одни части бытия для других. Все познать – значит, в итоге, и все обнять любовью.

Это не только по-новому освещает пути познания, проликая внутренние соотношения внутри познавательной жизни, но это вскрывает и неустранимость и ценность познания. Вспышки любви, которые не расцветают в познании, остаются неразгоревшимися искрами вечной движущей силы – любви. Что любим, то хотим познать возможно полнее и глубже – не во имя «теоретического интереса», а чтобы дать движениям любви возможно больший простор, возможно большую силу.

Познание – есть *дело* любви, внутренняя потребность любви, и именно потому «пафос» познания, широта познавательных интересов определяются силой и живой жизнью любви.

6. Но во всем сказанном остается одна неясность, которую необходимо преодолеть. Если в отношении к познанию людей, к познанию чужой души более или менее приемлем с первого взгляда тезис о внутренней основе и о смысле познания в любви, то можно ли это распространить на познание всей до-человеческой природы? Не действует ли здесь просто «интерес» к этой сфере без всякого замысла и возможности даже любви? Но не нужно забывать, что «интерес» (лежащий в основе познавательной активности) и *есть зачаточная форма любви*, есть ее начальное проявление. Эта начальная форма любви есть, так сказать, «душа» интереса, скрытая за той психологической оболочкой, которая феноменологически облекает или выражает «интерес». Влечение любви и проявляется, прежде всего, в «интересе» к предмету любви, и этот интерес и направляет познавательную активность.

В этом смысле оправдана характеристика познавательного акта как взаимообщения субъекта с объектом. Поэтому расширение на всю область до-человеческой природы того, что верно в отношении познания человека, в свете того, что познание есть выражение и начальное проявление любви, не встречает никаких затруднений.

Но теперь, когда мы добрались до последних глубин в онтологии познания, нам нужно вернуться к общей онтологии познания, чтобы извлечь из новой точки зрения не только уяснение разных гносеологических позиций, но чтобы именно до конца уяснить себе христоцентрическую природу познания – тайну единства в познавательном акте при несомненной двойственности объекта и субъекта.

Если онтологическая основа познавательного замысла заключается в движениях любви, то конечным итогом познавательной жизни (поскольку мы можем мыслить ее в охватывающей все бытие полноте знания) было бы то «упразднение» знания, о котором говорит ап. Павел в XIII главе первого по-

слания к Коринфянам. Знание, достигшее своей полноты, своего завершения, переходит в чистое движение любви и ищет, в соответствии с природой любви, полного слияния с предметом любви. Но в этой последней точке вся неотвратимость двойственности субъекта и объекта вновь обнажается с новой, страшной силой – пока мы ищем слияния через познание, мы в движениях любви стоим словно лишь на пороге слияния. Но как раз на вершинах любви и открывается ее незавершаемость, ее трагическая невыполнимость: слияние с предметом любви должно ведь быть восстановлением единства с предметом. Но в тварном бытии такая поглощающая любовь нереализуема или, что еще страшнее, ведет к смерти именно в силу своей последней нереализуемости.

Между тем, и в познавательных замыслах, и в движениях любви в нас расцветает живое сознание, что мы идем верным, истинным путем, что задача наша необманчива, не есть нечто фантастическое. Как найти выход из этого последнего, трагического разделения между субъектом и объектом, которое и обнаруживается с полной силой тогда, когда в субъекте достигнута максимальная полнота движений любви? Задача познания, как и задача любви, совсем не есть нечто призрачное – в нем «просвечивает» некая незыблемая правда. Почему же эта правда не реализуется нами?

7. Только христоцентрическое понимание знания как любви помогает нам найти выход.

Во Христе – *и только в Нем* – субъект и объект познания, будучи различными, едины, потому что Сын Божий есть одновременно и Творец Бытия, и через Свое вочеловечение Он в Себе самом имеет в субъективных движениях свое бытие. Единство субъекта и объекта реализуемо только в Том, кто, будучи человеком («субъект познания»), есть одновременно и Бог – Творец бытия (объекта). В Христе Иисусе Бог Творец и человек Иисус соединены нераздельно, но и неслиянно – и в единстве божественной Личности – и только в Ней – два ряда (субъективный и объективный) параллельны – нераздельны и неслиянны.

В последней глубине субъектом знания является, таким образом, Сам Господь, как Глава Церкви, как Личное основание ее, и в то же время, Церковь обнимает все бытие. В Церкви Христовой неотделимы субъект от объекта, и мы, т.е. каждый из нас в отдельности, через воссоединение с Христом *живем тем единством, которое реально предсуществует в Господе*. Поэтому и неложно искание наше слияния с объектом через познание – любовь, что все в нас держится о Христе и Христом. Тайна познания, она же – тайна любви – есть тайна пребывания в нас Христа.

Обратимся теперь к сопоставлению знания, развивающегося вне связи его со Христом, и знания, которое вытекает из этой связи знания с нашей верой во Христа. Это есть вопрос о христианских предпосылках знания.



## ГЛАВА VI ХРИСТИАНСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЗНАНИЯ

1. Современные теории знания, современная философия знания весьма легко и последовательно создают свои построения в духе секулярной культуры, в линиях учения об автономии разума. Они исходят из глубокого убеждения в самодостаточности разума (в его переработке материала знания, поставляемого опытом), верят в «самообоснование» знания – даже тогда, когда признают границы в познаваемости мира. Гносеология, построенная еще Кантом и, в общем, доминирующая доньше в философии знания, без всякой горечи отказывается от проникновения в мир «вещей в себе» и провозглашает принцип реализма в границах имманентного материала.

Когда в XIII в., благословением Фомы Аквината, «естественный свет разума» был признан вполне самостоятельной и «независимой» (от откровения веры) познавательной силой, позиция современных теорий знания получила как бы твердую основу. Даже Кант исходил из того, что знание возможно лишь в пределах чувственного опыта, – а колоссальные успехи науки в XIX и XX вв. разве не свидетельствуют о том, что знание стоит на верном пути? Правда, от этой установки пострадала вся религиозная область, которой остался один путь – или богословского рационализма (с признанием «естественного разума» верховной для богословия инстанцией), или богословского иррационализма – пример чего мы видим, например, в построениях Меля.

Надо сознаться, что восточное богословие, дух и традиции которого (от св. Отцов) так отличны от западного мышления, не выработало до сих пор своей гносеологии, т.е. не развило теории знания, отвечающей *нашему* религиозному сознанию. Это относится и к русской религиозной философии: у нас всегда довольствовались продуктами гносеологических построений Запада, даже не отдавая себе отчета в том, насколько эти построения существенно связаны с западным религиозным сознанием, во многом чуждым, во многом неприемлемым для нас. Впервые самостоятельный *православный* подход к темам гносеологии был намечен у И. В. Киреевского и Хомякова – только намечен, но не развит. В дальнейшем же русская религиозная философская мысль оставалась в плену у западной гносеологии и только изредка (например, у братьев Трубецких, у Тареева, о. Флоренского, В. Д. Кудрявцева) русская мысль обращалась к поискам гносеологии, соответствующей основам нашего православного сознания.

Еще раз вернемся к заветам ап. Павла в области познания мира – собственно, у него впервые были намечены основные идеи христианской гносеологии. К сожалению, высказывания ап. Павла по вопросам познания никогда еще не были, насколько я знаю, предметом изучения, а известная капитальная работа Dupont'a посвящена лишь вопросу об источниках *терминологии* (по вопросам познания) у ап. Павла.

Не считая возможным особенно долго останавливаться на приведении в систему высказываний ап. Павла по вопросам познания, мы коснемся лишь основных его идей, поскольку они нужны нам для нашей главной темы.

В центре всего мы должны поставить слова ап. Павла об «обновлении ума» (Рим. 12, 2). Тема «обновления» имеет и более широкий смысл – в связи с его учением о том, что «кто во Христе, тот новая тварь» (II Кор. 5, 17). Но это «обновление» имеет свои *ступени*. «Внутренний человек, – читаем мы во II Кор. (4, 16), – *со дня на день обновляется*», т.е. восходит *постепенно* к высшей жизни. Но особенное значение принадлежит здесь именно «обновлению *ума*»; в послании к Ко-

лоссянам читаем: «Новый человек обновляется в *познании*» (3, 10). В послании к Ефессянам Апостол призывает «обновиться духом *ума* и облечься в нового человека» (4, 23). Венцом этих указаний являются слова ап. Павла в I Кор. (2, 16) о том, что «мы имеем *ум Христов*». В свете этого надо толковать и упрек Апостола язычникам, что они «не заботились иметь Бога в *разуме*» (Рим. 1, 28) – точнее, «иметь Бога в познании». Он упрекает язычников за то, что познание Бога они не поставили в основу *всякого* познания и *потому* «осустились в своих умствованиях» (Рим. 1, 21).

Для вопросов христианской антропологии и христианской гносеологии чрезвычайно важны и основные для нас слова ап. Иоанна о том, что Христос есть «истинный свет, который просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Ин. 1, 9). Эти слова устанавливают зависимость от света Христа всей духовной жизни в нас – и работы ума, и велений совести, и даже свободы; вся духовная жизнь наша в своей основе, в своей онтологии является поэтому христоцентричной – она держится и направляется светом Христовым, который входит в нас еще в утробе матери и творит человека человеком. *Нам не дано, однако, непосредственно сознавать то*, что вся духовная жизнь, в том числе и познавательная сила в человеке, восходит к свету Христову; в силу этой *закрытости* христоцентрической основы духовной жизни все, что протекает в нашем *сознании*, одинаково и однородно и у христиан, и у язычников. То, что привходит в нашу душу с крещением во Святую Троицу, что дает нам благодатная жизнь Церкви – все это изменяет нас в глубине, но не в непосредственном сознании. С другой стороны, то, что свет Христов просвещает *всякого* человека, грядущего в мир, как раз и сообщает нашему уму тот *lumen naturale*, который, однако, сам по себе, конечно, еще не создает у нас «ум Христов». Восхождение к этой ступени в жизни духа и предполагает то «обновление ума», о котором говорит ап. Павел, т.е. предполагает, что не только глубина нашего духа, но и *наше сознание* становится проводником света Христова. Без этого мы все – и крещенные

в Св. Троицу, и не крещенные – остаемся при *lumen naturale rationis*, т.е. не поднимаемся до познания мира в свете Христовом. Поэтому мы со всей ясностью должны различать «*познание вне Христа*», которое есть подлинное, но не исполненное света Христова познание, и «*познание во Христе*».

2. Эти две формы познания – познание в свете Христовом и познание вне Христа, – суть, очевидно, разные *ступени* в работе разума. Здесь-то и получает свое значение то «обновление ума», к которому призывает ап. Павел. И уже в апостольскую эпоху был явлен яркий пример того, как от естественного света разума, от познания вне Христа мы можем подниматься до познания в свете Христовом. Я имею в виду замечательное повествование в 15-й главе Деяний апостольских о первом (Иерусалимском) Соборе. Заключительные слова постановлений этого Собора звучат так: «Изволися Духу Святому и нам». Эта формула покоится на признании того, что истина достигается нами *при содействии* Св. Духа, т.е. через Церковь. Индивидуальный разум или разум совокупности людей должен быть восполнен благодатной помощью свыше, и это признание идеи *синергизма* в познании и есть *основной принцип христианской гносеологии*, как она намечена в указанных текстах. Носителем истины в ее полноте является не *lumen naturale rationis*, а Церковь во взаимодействии естественного ума и силы Св. Духа; «обновление ума», о котором говорил ап. Павел, и есть его оцерковление, пронизывающее естественную силу разума благодатной помощью Церкви. Объективная христоцентричность нашего духа не означает поэтому, что мы имеем ум Христов, что мы видим мир в свете Христовом. Нам нужно связывать работу ума со *всей* целостной жизнью духа, чтобы из познания вне Христа мы достигали познания во Христе, ибо «обновление ума» не есть просто утончение или усовершенствование его, а есть его преображение, т.е. превращение в функцию *целостного* духа. Мы еще вернемся к этой драгоценнейшей идее христианского учения о знании, а сейчас укажем на то, что рецепция Церковью различных учений, которые развились в античном мире, т.е. независимо от христианства,

и состояла в том, что познание вне Христа становилось через его рецепцию в Церкви познанием во Христе. Это ведет нас к признанию подвижности, расширяемости, т.е. *динамичности* познавательной силы, что освобождает нас от плена нашему так называемому «естеству». Обновление ума есть поэтому, в то же время, и *преображение* его – рецепция Церковью внехристианского знания не ставит это знание (*до* его рецепции) *рядом* с прозрениями веры, не принимает раздельности веры и знания, но требует преобразования ума через вхождение наше в Церковь. Христианская гносеология не отвергает достижений естественного разума, но требует *их переработки, чтобы они светились* светом Христовым.

Вот почему у Фомы Аквината, который подвел итог длительным гносеологическим блужданиям западного богословия, естественный свет разума оказался *непроницаемым* для озарений веры. Когда он чисто внешне, т.е. без подлинной христианской рецепции, соединил Аристотеля с вероучением христианства, то это было, по верной формуле R. Otto, попыткой разрешить задачу о квадратуре круга. Заметим тут же, что именно через Аквината в западной гносеологии было закреплено учение Аристотеля о том, что в основе всякого знания лежит *опыт*. Учение же Платона о *внеопытном* источнике знания было если не забыто совсем, то отодвинуто в тень. Даже Кант, когда строил свою систему критического рационализма, исходил из того, что все наше знание начинается с опыта (хотя он же признавал в учении о трансцендентальных функциях, что не все в знании получается *из* опыта).

3. Если *lumen naturale rationis* наглухо отделен от веросознания, то из этого неизбежно вытекало – как это и случилось в истории философии – упомянутое уже учение о *самодостаточности* разума, т.е. тот самоуверенный рационализм, первым и наиболее сильным выразителем которого был Декарт. Идея синергизма, т.е. необходимости благодатной помощи свыше для овладения истиной, была забыта и отброшена. Познание вне Христа, т.е. на основе *lumen naturale rationis*, остается, по Аквинату, законченным в себе и *никак, ни при каких*

условиях не может перейти в высшую стадию, т.е. познание в свете Христовом. Здесь трогательно совпадают высказывания столь разнородных выдающихся богословов Запада, как католик Жильсона и протестант Меля. Заметим тут же, что это положение не было преодолено на Западе и Паскалем, этим гениальным зачинателем иррационализма. Паскаль вовсе не отвергает знаний, добываемых «Эвклидовым умом», по его выражению; он только устанавливает, что *рядом* со светом разума у нас есть познавательная сила, которая связана с озарениями сердца. Конечно, само по себе учение о двух источниках истины, т.е. учение о *загадочном раздвоении познавательной силы* в человеке, уже наносило решительный удар по чистому рационализму, *ограничивая* его компетенцию. Но как понять это раздвоение познавательной силы в человеке, к каким выводам в христианской гносеологии оно должно вести, Паскаль об этом не говорит ничего.

4. Путь познания, как мы говорили, определяется в современной науке *исканием материала* (через посредство опыта) и максимальной его *рационализацией*. Все в этом понимании казалось ясным и незыблемым, но вот с конца XVIII в. началось разложение этих «основ» знания. Сложность в процессах опыта с исключительной силой раскрыл Кант, установивший наличность в работе разума трансцендентальных функций, хотя и имманентных по своему смыслу и своим задачам, но выходящих существенно за пределы *индивидуального* сознания. Этим одним был нанесен уже сокрушительный удар системам гносеологического индивидуализма – тут впервые вскрылась труднейшая тема о *субъекте* познания. Насколько все казалось упрощенно ясным в системе Канта (в учении о *предмете* знания) через различение «вещей в себе» и эмпирического материала, настолько запутанным и сложным оказался вопрос о том, что такое «субъект» знания, раз таковым не является индивидуальное сознание.

Но одновременно началось разложение и понятия опыта; уже Гете хорошо говорил, что «всякий *факт есть наполовину теория*». Развитие психологии принесло огромный материал

для анализа этого в учении об «апперцепции» (имею в виду учение Гербарта). А когда к концу XIX в. Авенариус и Мах сделали попытку установить понятие «чистого опыта» (т.е. чистых данностей вне и до наших «привнесений» в материал опыта), то эта попытка, как известно, не только кончилась полной неудачей, но она скомпрометировала самую идею «чистого опыта». В составе «фактов», т.е. наших восприятий действительности, оказались *целые ряды* тоже данных, не воспринимаемых извне, но привносимых *нами* элементов. Все это сразу усложнило проблему восприятия, т.е. проблему нашего схватывания фактов. Новым ударом, еще больше усложнившим и запутавшим проблему, было все то, что выдвинул Гуссерль с его прославленной «феноменологической редукцией». Гуссерль повернул гносеологию от Аристотеля к Платону, он показал, что в восприятии есть не только то, что именуется «вещью», «явлением» или фактами, но в восприятии нам открывается через феноменологическую редукцию «сущность» (*das Wesen*), или, говоря языком Платона, мы *сквозь* вещи воспринимаем их *идею*, или, как один русский гуссерлианец сказал, в восприятии перед нами выступает 1) явление и 2) его «смысл».

На основе учения Гуссерля за последние 3–4 десятилетия чрезвычайно поэтому усложнилось понятие восприятия, т.е. *усложнилось понимание того, что же, собственно, нам «дано»?* Укажу только на две выдающиеся недавние работы, посвященные этой теме, – французского мыслителя Merleau Ponty (его книга носит название «La Perception») и американского философа Гурвича (его книга тоже называется «La Perception», она издана на французском языке). Нам незачем входить в эти анализы, но вот что, в итоге, можно установить. В состав нашего знания привходит много материала, который мы с полным правом можем назвать *предпосылками* знания, ибо они конститутивно связаны с познавательной работой, вообще *впервые делают ее возможной*, реализуют ее. Эти предпосылки мы назовем аксиомами знания – *по их «недоказуемости» и, вместе с тем, основоположности*. Наличие таких «предпосылок», или аксиом, т.е. недоказуемых, но и неизбеж-

ных основ знания, *расширяет примитивный рационализм* и устанавливает наличие *внерациональных начал в знании*. Таких аксиом можно назвать три: 1) аксиома реальности (формула В. И. Вернадского), 2) аксиома разумности мира (формула моя) и 3) аксиома обращенности всех актов духа к Абсолютной сфере (формула Б. П. Вышеславцева, близкая к формулам кн. Е. Трубецкого).

Остановимся немного на них – они *завершают* теорию знания, которую мы называли «познанием» вне Христа, а вместе с тем открывают необходимый простор для познания «в свете Христовом».

5. Что касается аксиомы реальности мира, то она конститутивно входит во все акты познания; неведомый «предмет знания» именно только в той мере и стимулирует познавательную нашу деятельность, в какой мере он реален для нас. Можно разно интерпретировать эту неотразимую «реальность» предмета познания – например, в духе интуитивизма Лосского или в соответствии с учением об интуиции у Франка, или в линиях трансцендентального идеализма или трансцендентального реализма, или, наконец, вслед за Юмом и отчасти Якоби учить, что реальность мира дается нам в актах веры, – но все эти различия в интерпретации не ослабляют значения самой аксиомы реальности. Добавим к этому, что она покрывает не только эмпирическую и рациональную сферу, *но и сферу идей* в бытии, за которыми, как превосходно показал Франк, стоит «сверхлогическое единство» в бытии. Идеальная сфера, или сфера идей, стоит вообще *между* эмпирической, во многом загадочной оболочкой бытия и между таинственным сверхлогическим единством в бытии. Всем этим хорошо обрисовывается существенная *неполнота рационализма*, как системы познания.

Что касается аксиомы разумности мира, то она есть тоже аксиома, т.е. недоказуемое и неустранимое «*предзнание*» нами того, что мир «познаваем». Это есть основоположная для познания *интуиция смысла в бытии*, определяющая всю динамику познания. Не все загадки мира мы умеем разрешить, но все они, по выражению Габриэля Марселя, только проблемы, сама



же разумность мира есть *mystère*, закрытая для рационализма тайна. По удачному выражению Эйнштейна, *самое необъяснимое в мире есть его объяснимость*. Действительно, что значит, что мир познаваем, что в нем мы находим различные закономерности, откуда вообще в мире его разумность? Мы движемся на пути исследования мира, руководствуясь этим странным, если угодно, «предзнанием», что в мире все разумно; даже бесспорные представления о случайности в бытии ум наш стремится ввести в известные рациональные рамки (например, в учении Cournot о случайности). Но движущая сила нашего разума, нашей познавательной способности покоится как раз на этой недоказуемой аксиоме, рационально не могущей быть оправданной. Самые успехи в «оразумлении» бытия лишь раздвигают эту «аксиому разумности», но ее, конечно, *не обосновывают*: мы ведь постольку и находим разумность в строении мира, поскольку мы ищем эту разумность, поскольку перед нами, независимо от нас, встает самая задача найти или установить разумность в потоке бытия.

Заметим тут же, что, согласно христианскому взгляду на познание, это искание разумности есть не что иное, как действие той светоносной силы, о которой сказано в Евангелии от Иоанна, что «свет Христов просвещает *всякого* человека, грядущего в мир». Этот свет Христов, формирующий в человеке его «человечность» (*humanitas*), столь резко отличающую человека от всех близко стоящих живых существ, присущ всякой душе – и крещенной и не крещенной во Св. Троицу, и верующей и не верующей. Он поистине есть *lumen naturale rationis*; а познание, осуществляемое с его помощью, доступно для всех, универсально, – хотя вне христианского понимания оно остается просто аксиоматической предпосылкой знания, необъяснимой загадкой. Для христианской же точки зрения и наша познавательная деятельность движется светом Христовым, и самое бытие держится Господом, «Им же вся быша». То же, что объективная разумность в мире и наше познавательное проникновение в нее совпадают – это остается вне христианства загадкой, решение которой займет нас позже.

6. За указанными двумя аксиомами, двумя предпосылками знания, стоит еще третья – она состоит в том, что в каждом акте знания мы не только проникаем в реальность, не только овладеваем рациональной стороной в ней, но *неизбежно движемся* и к тому, что стоит *позади* всей реальности, т.е. к Абсолюту. По выражению Б. П. Вышеславцева, все акты духа определяются «реляцией к Абсолюту» – и это не только наличествует в познавательной нашей деятельности, но и определяет и направляет самый познавательный замысел. Наше познающее «я» в своем замысле познания уже возвышается над бытием – и в этом таинственная *близость познающего «я» к Абсолюту*. Но, по верному выражению Вышеславцева, наше «я» лишь «абсолютopodobно», но не абсолютно. Хотя вся Вселенная, все мировое бытие в актах познания зависимы от нашего «я» (в чем правда трансцендентализма), но все же, наше «я» не существует *a se*, оно не абсолютно. И все же, мы во всех актах знания ищем абсолютного утверждения той или иной истины, мы в актах знания всегда «абсолютизируем» – и даже скептический релятивизм утверждает зыбкость нашего знания, как нечто подлинно Истинное, абсолютно истинное. Здесь открывается опасность абсолютизировать и то, что, несомненно, относительно, но самая обращенность к абсолютизированию входит в замысел познания и не может быть совершенно устранена. По удачному и верному выражению кн. Е. Трубецкого, «идея безусловного сознания» (т.е. Бога) есть необходимая предпосылка всякого акта *нашего* сознания. Искание истины, говорит он, есть стремление *вместить в мое сознание сознание абсолютное*. Это есть утверждение единства человеческой мысли и мысли абсолютной – *единства, но не тождества их*. Кн. Е. Трубецкой строит даже учение о всеедином Уме (т.е. об Абсолютном, о Боге), *через* который мы все познаем и видим. Кстати сказать, кн. Е. Трубецкой единственный в русской философии возвращается к учению об истине у В. Д. Кудрявцева. «Всеединый Ум, Абсолютное, – пишет кн. Е. Трубецкой, – заключает в себе сущий смысл того, что *есть*, и Божий замысел о том, что *должно быть*». Связанное с

этим метафизическое учение об идеальной стороне в тварном бытии, *ищущей воплощения в бытии его нормы*, широко распространилось в русской философии после Вл. Соловьева. Аксиома о постоянной обращенности нашего духа к Абсолюту сама по себе сверхрациональна – ее можно и должно освещать разными соображениями, но она психологически определяет и направляет наше познание.

Таковы те аксиомы, на которых покоится вся работа познания. Они, конечно, имеют, прежде всего, *психологический смысл*, как конститутивно присущий нашей познавательной активности, от которой они неотделимы. Эта *имманентная* характеристика исходных установок познания сама по себе ничего не говорит о том, имеют ли они транссубъективную значимость, но равным образом и не отвергает ее. Нам важно установить лишь внеопытный характер, аксиоматическую природу этих, в подлинном смысле, предпосылок знания, вне которых оно неосуществимо. Но самая наличность аксиом и невозможность ни рационально их дедуцировать, ни психологически отделить их от познавательной активности уже достаточно говорят об ошибочности учения о *lumen naturale rationis*. *Разум наш в своем движении к познанию мира покоится на предпосылках, которых разум не может ни обосновать, ни отвергнуть*, а это значит, что философия знания, которая не принимает во внимание три аксиомы, три предпосылки всякой работы разума, *явно не овладевает всей тайной знания*, явно останавливается как раз там, *где начинает просвечивать таинственная основа знания*. Если современное знание, не учитывающее своих аксиом, развивается все же с огромным успехом, то это не освобождает философию знания от анализа указанных аксиом. И если мы вспомним всю условность учения о *lumen naturale rationis*, исторические мотивы его формулирования, то мы можем сказать с полной убедительностью, что для построения христианской философии знания у нас нет надобности считаться с учением о *lumen naturale rationis*, как чем-то бесспорным. Обратимся поэтому к вопросу, каковы же христианские предпосылки знания?

7. Христианские предпосылки знания не могут быть, конечно, названы «аксиомами» – они светят лишь тем, кто хочет понять мир «в свете Христовом», и в этом смысле они являются *вольными* установками познания. То обстоятельство, что они оказываются связанными с нашей свободой, нисколько не уменьшает их ценности: ведь в религиозной сфере все держится свободой духа в его обращении к Богу. Они поэтому не могут быть названы «обязательными» даже для христианина. Можно ли, например, говорить об обязательности для христианина молитвы? Для кого Иисус Христос есть Сын Божий и Господь, как можно не молиться Ему? Если для христианина возможно постижение мира в свете Христовом, как можно не искать Его? Но только свободное устремление к свету Христову обеспечивает нам и первое, и основное условие того «обновления ума», к которому призывал Апостол.

Христианские предпосылки знания не являются аксиомами, внутренне всегда нам присущими и, в этом смысле, «обязательными» (т.е. просто неизбежными), – они касаются лишь той *установки* духа, которая является предусловием того, что мир предстанет перед нами «в свете Христовом». Но дело не только в «установке Духа», т.е. в тех субъективных условиях, при наличии которых нам доступен «свет Христов», – но нельзя не ожидать, что и самое *содержание* знания в свете Христовом окажется иным, чем мы это имеем в обычном знании.

Что касается первого, то должно с самого начала признать, что свет Христов, входя в нашу душу, касается не только ума, но и морального сознания, всех функций духа – он *един* и относится ко всему духу человеческому в *его целостности*. Поэтому чисто рациональные операции нашего ума, логические процессы, которыми движется познание, не внешне, а *внутренне связаны со всей нашей духовной жизнью*. Конечно, во всех движениях духа есть некая склонность к самообособлению, смысл чего может быть понят лишь в антропологии, т.е. при изучении природы человека. Но человеческая мысль, будучи связана со *словом*, испытывает от этого и благие, и роковые последствия. К числу последних относится большая легкость в обособлении

логических операций ума от целостной жизни духа. С христианской точки зрения необходимо постоянно *возвращаться* к целостности духа – только при этом условии познание может реализовать ту силу, которая присуща нам в свете Христовом. *A lumen naturale rationis* – это уже *извращение* целостной жизни духа, уход от нее.

В русской философии впервые Киреевский заговорил о «первозданной неделимости духа». По его словам, «главное отличие православного мышления в том, что оно ищет того, чтобы *поднять самый разум выше его обыкновенного уровня*, т.е. преодолеть неполноту *lumen naturale rationis*». Киреевский любил говорить о «верующем разуме», что имеет в виду не только новое освещение темы о взаимоотношении веры и разума, но касается и другого – связывания бытия и его нормы, реальности и идеальной задачи, вложенной в реальность.

8. Но из этого ясно, что «обновление ума» может открыть нам новые пути в постижении мира *лишь при общем преобразении человеческого духа*, при восстановлении поврежденной, благодаря первородному греху, целостности духовной жизни. Уже наличие *двух* проводников познавательной силы (разум и сердце), что в новой философии с такой силой выразил Паскаль, достаточно свидетельствует о нарушении целостности духа. Не менее существенно не совпадающее с указанной двойственностью (разума и «сердца») раздвижение разума и переживаний «веры». Ведь и вера, как правильно отмечал тот же Киреевский, «не относится к отдельной сфере в человеке, но обнимает всю цельность человека». «Поэтому, – пишет Киреевский, – главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все силы души в одну силу». Мы возвращаемся здесь к утверждению, что познание *мира* есть функция *Богосознания* в нас, поэтому необходимо утвердить *примат веры*, как залог того обновления ума, о котором говорит Апостол и которое, конечно, заключается не в усовершенствовании или утончении ума, а именно в восстановлении духовной целостности в человеке. Конечно, это не включает в себе никакого насилия над *lumen naturale rationis*, так как дело идет не о под-

чинении разума вере, а о внутреннем преображении *всего* человека, а потому и об «обновлении» ума. *Lumen naturale rationis* не уводит, конечно, нас от реальности (в силу чего и возможны изумительные успехи знания, которые превосходят все, о чем можно было раньше мечтать), но он раскрывает нам реальность в ущербленном, а иногда и в искаженном виде.

Однако «обновление ума» означает не только внутреннее преобразование духа, восстановление внутренней целостности – оно освобождает и от ограниченности индивидуальной познавательной активности тем, что связывает нас с церковным разумом. Познание (если дело идет не о частных истинах, а об истине в целом и основном) не может быть правильно понято в пределах индивидуальной работы ума – она есть функция некоего надындивидуального единства. Мы уже говорили о том, что это «надындивидуальное единство», с которым так интимно связано индивидуальное сознание, есть Церковь: индивидуальный разум должен таинственно питаться именно от «церковного разума». И как «обновление ума», тождественное с восстановлением утраченной (через первородный грех) изначальной целостности духа, осуществимо лишь в Церкви и через Церковь, так и знание, которое движется в пределах индивидуального сознания, должно изнутри связывать себя с церковным разумом, чтобы овладеть истиной в целом. Но необходимость укреплять и развивать эту связь индивидуального сознания с церковным разумом неизбежно ведет к тому, что и содержание знания, при «обновлении ума», будет уже иным, чем до и вне его.

9. Церковный разум дан нам в Откровении, запечатленном в Священном Писании, в решениях Вселенских Соборов, определяемых по формуле: «Изволися Духу Святому и нам». Но обогащение наше через церковный разум отнюдь не может быть выражено в терминах простого *подчинения* или даже *внешнего согласования*. Этот путь был до конца испробован на Западе в Средние века (он жив и сейчас на Западе) и был настолько дискредитирован для всякого, кто не утерял духа свободы, что *возврата к нему быть не может*. Дело идет о другом,

более внутреннем, если угодно, интимном и свободном обогащении индивидуального сознания через погружение в тайники церковного разума. Тут как раз уместно еще раз напомнить о том, что Церковь не отбрасывает заранее истин, добытых вне Церкви, но принимает во внехристианских материалах все, что может быть рецепировано Церковью (и тем из «познания вне Христа» стать «познанием во Христе»). Это обогащение индивидуального сознания в церковном разуме есть процесс свободный, и потому нет и не может быть в Церкви обязательного для всех церковных людей философского мирозерцания.

Именно поэтому Православие открывает широкий простор для *исследования* природы. Если фактически церковные люди обычно мало имеют интереса к этому, если замысел исследования природы гораздо больше (так было в истории культуры христианских народов) стимулировался всякого рода оккультными или магическими идеями, то не будем забывать того, что ап. Павел признал *спасительным* исследование природы, высоко вознеся (в послании к Римлянам, гл. 1, ст. 20) «рассматривание творений», т.е. их исследование и изучение. Во всяком случае, соотношение современного знания и коренных идей христианства может и должно быть взаимно свободным. Если некоторые положения современного знания никак не могут быть согласованы с христианским вероучением, то в этом – для обеих сторон – нет ничего трагического. Научные идеи и обобщения постоянно находятся *im Werden\**, одни гипотезы сменяют другие, одни идеи отступают, чтобы дать место другим. Свобода исследования есть основное условие научного творчества – но и текучесть научных идей есть неизбежное следствие ограниченности нашего ума. Вообще *не в согласовании* научных идей и основ христианского вероучения лежит путь христианского знания, а в том, чтобы самое исследование *изнутри* освещалось для нас тем, чему учит Церковь. Но именно потому перед христианским сознанием стоит неотложная задача глубокого изменения в самой психологии научного творчества. Современная наука выросла в атмосфере секуляризма,

\* В процессе становления (нем.).

нарочитого и насильственного разрыва между наукой и христианством. Поэтому, предоставляя полную свободу в изучении природы тем, кто не признает Бога или не связывает своего научного творчества с религиозным сознанием, мы хотим свободы и для себя – для тех, кто верует во Христа Спасителя и Его Церковь. Пора признать *возможность двух типов науки* – науки, *исходящей* из того, что мир создан Богом, и науки, которая не хочет исходить из этого. Камнем преткновения, водоразделом между двумя типами науки является *идея творения*, принятие библейского учения об участии Бога в жизни и развитии мира<sup>28</sup>. Господствующая же ныне мысль о непроницаемой для действия Бога универсальной эволюции есть, в сущности, зачарованность этой, во многом (но не всецело) верной идеей, есть *остановка ума на факте эволюции*. Не случайно в этом смысле то, что на Западе (в католическом богословии) затуманилась идея «творения» благодаря Аквинату, который, не будучи в силах преодолеть предпосылки Аристотеля, пришел к выводу, что идея творения, основоположная для веры, остается спорной с точки зрения «естественного разума».

10. Мы закончили рассмотрение вопроса о христианских предпосылках знания, и наш анализ подвел нас вплотную ко всем проблемам гносеологии, как их должно ставить с христианской точки зрения. Но если три «естественные» предпосылки знания, три аксиомы обуславливают *всякую* познавательную деятельность, то не такова природа христианских основ знания, христианских предпосылок его. Учение о субъекте знания, т.е. учение о том, что знание есть функция целостности человеческого духа; признание, что восстановление утраченной (через первородный грех) изначальной целостности возможно лишь через жизнь в Церкви; наконец, признание того, что есть раздвоение познавательных сил в человеке (разума и озарений сердца), как и раздвижение чисто познавательной активности и функции оценки, – все это впервые выступает как основное задание христианской гносеологии *лишь на путях веры*, лишь на путях свободной, но изнутри направляемой диалектики духа.



## ГЛАВА VII О ДВУХ ПУТЯХ ПОЗНАНИЯ МИРА

### (ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОГО ДУАЛИЗМА)

1. Принципиальная возможность двух путей познания – познания в свете Христовом и познания согласно *lumen naturale rationis* – ставит перед нами новый вопрос: как же надо мыслить взаимоотношение этих двух путей знания? Они, конечно, не исключают друг друга, но исторически одновременное существование двух путей знания привело к факту тягостного культурного дуализма. Не забудем, что признание автономии разума (вытекающее из учения о *lumen naturale rationis*) перешло постепенно к *общей системе* секулярной культуры. Не только философия и наука, но и моральное и эстетическое творчество, и хозяйственная, правовая, политическая сфера стали с ходом истории тоже «автономными», отделили себя от Церкви, от религиозного сознания. Вся новейшая культура развилась именно в этом направлении – и хотя связи с христианством при этом вовсе не порывались окончательно, но на самом деле культурный дуализм развивался в последние два века со все возрастающей силой. Как выразился один из наиболее тонких мыслителей конца XIX и начала XX в. Зиммель (стоящий вне христианства), религиозная жизнь в наше время, по его мысли, «может быть только музыкальной», т.е. совершенно вне связи со стихией слова, со стихией мысли. Но рядом с этой системой секулярной идеологии все время в истории проявлялась и проявляется потребность христианско-

го построения культуры – и эта тенденция (больше, впрочем, тенденция, чем реальность) стоит в решительном антагонизме со все возрастающим культурным творчеством именно на почве секуляризма. Христианский мир фактически живет, таким образом, *не одной, а двумя культурами* – и если во времена Фомы Аквината можно еще было говорить о «сосуществовании» двух направлений в культурном творчестве, то уже в XIX и особенно в XX в. секулярная культура настолько оттесняет религиозный подход к темам культуры, что для религиозного сознания поистине остается лишь «музыкальное» выражение его. Это и есть культурный дуализм, с каждым десятилетием все глубже разъедающий современного человека. Правда, секулярная культура, как мы сказали, не порвала все связи с религиозным сознанием, но эти «непорванные связи» надо искать в очень глубоких слоях души.

Для гносеологии, однако, факт культурного дуализма, собственно, уже и не существует – здесь как раз уже давно нет нигде места для религиозной установки. Правда, Паскалевский иррационализм, иррационалистические течения в XVIII в., возврат к интуитивизму в XX в. возрождают дуализм, но самое раздвоение познавательной силы, которое с полной силой выступает в различных формах иррационализма, остается загадкой, которая никого не томит и не волнует. Рационализм, поскольку «рядом» с ним открывается иррациональный подход к реальности, сохраняет по-прежнему свою непоколебимую самоуверенность, а перерождение рационализма, если оно возможно, то, конечно, лишь изнутри. Но как? Об этом уже много раз шла речь в настоящей книге, но сейчас нам должно войти в некоторые подробности, чтобы до конца осветить проблему взаимоотношения христианства и *современного* знания или, пользуясь нашей терминологией, взаимоотношения познания вне света Христова и познания в свете Христовом.

2. Надо не только открыто признать, но и до конца осмыслить самый факт, что в Европе (включая и Россию) существует не одна, а две культуры. Есть культура, которая *хочет* быть христианской, хочет быть верной Христу и видеть все «в свете

Христовом», – но есть культура, выросшая вне Церкви, боящаяся Церкви и чуждая ей, вовсе и не ищущая того, чтобы глядеть на мир в свете Христовом! Уже в самом начале христианства эта тема встала перед христианской мыслью во всей своей остроте, поскольку христианство, выходя за пределы иудейства, развивалось среди античного мира, обладавшего к этому времени огромной и значительной системой культуры. Позиция христианства в отношении античной культуры была, однако, очень ясной: совершенно отвергая религиозные элементы (т.е. «язычество» в точном смысле слова) в античной культуре, христианство стало на путь рецепции всего того, что могло в античности быть принято христианством. Из *этого*, собственно, и стала постепенно слагаться система христианской культуры в подлинном смысле этого слова – и в этом процессе Церкви пришлось пережить немало трудностей, которые были связаны с появлением ересей. Все ереси имели источник либо в прямолинейном ветхозаветном монотеизме, либо в язычестве – в обоих случаях христианство, пролагая свой собственный путь, посредством рецепции овладевало всем тем ценным, что давал и Ветхий Завет, и античный мир. Внутри христианского сознания не было еще никакого раздвоения, над всем доминировала единая правда Христова, единый свет Христов! Но исторически жизнь христианского мира слагалась таким образом, что духовные силы уходили преимущественно на догматическую борьбу, вопросы же познания мира и человека освещались лишь попутно. Между тем, естественный интерес к пониманию природы и человека находил немалое удовлетворение в античных учениях, христианской же переработкой этого материала никто, собственно, не был занят. Только в различных «Шестодневах» затрагивались вопросы космологии и антропологии, но без достаточного углубления в самую проблематику, которая здесь была сложна. Это было тем более опасно, что еще до христианства в пределах эллинистического мира делались одна за другой попытки связывать темы космологии и антропологии с религиозными данными. Достаточно напомнить о самой влиятельной форме этих построений – о

герметизме, который в первые века христианства овладевал умами с чрезвычайной силой. Поэтому, так как духовная энергия христианского мира уходила в это время на уяснение и разработку догматических проблем, нечего удивляться, что герметизм, сочетавший алхимию, медицину, астрологию, оккультную антропологию с возвышенными богословскими теориями<sup>29</sup>, привлекал к себе внимание тех, кто интересовался вопросами космологии и антропологии. Хотя христианство обладало ценнейшими идеями по этим вопросам (укажем особенно на идеи, развитые ап. Павлом), но те, кого влекло к себе изучение мира и человека, черпали свои идеи не из ап. Павла, а из мутных источников герметизма и аналогичных построений. Особую опасность представляло собой то, что кардинальная метафизическая идея христианства о том, что мир *сотворен* Богом, все более оттеснялась крупнейшей философской системой, появившейся в III в. по Р. Х., системой Плотина и его последователей. В этой системе, при всей возвышенности учения об Абсолюте (Едином), близкого в неоплатонизме к апофатическому богословию христианства, категорически отвергалась идея «тварности» мира. Мистицизм у Плотина (в его учении о Едином) и рационализм (в установлении *непрерывного*, а потому и рационального) «перехода» Единого в реальное бытие выдвигали перспективу, совершенно чуждую христианской (и библейской) метафизике. Здесь нам незачем следить за той борьбой между неоплатонизмом и христианской метафизикой, которая, начиная с Николая Кузанского, через Джордано Бруно, Спинозу, Шеллинга, Вл. Соловьева, до сих пор мешает христианскому пониманию мира. Но и герметизм, сочетавший почти апофатическое учение о Боге<sup>30</sup> с большим материалом эмпирического (часто и оккультно-эмпирического) характера, также мешал развитию естествознания на основе космологии и антропологии ап. Павла и Отцов Церкви. Фактически дуализм религиозных идей о мире и (тогдашнего) «научного» изучения мира намечается (почти исключительно на Западе) уже с полной силой к IX–X вв. Ко времени же Альберта Великого уже с полной силой определилась трудность рецепции того зна-

ния, которое с переводом Аристотеля на латинский язык прямо хлынуло в Западную Европу. Решительный ум Фомы Аквината только подвел итоги этому процессу, отделив все, где чувствует себя сильным *lumen naturale rationis*, от того, к чему призывало христианство. Но если у самого Фомы Аквината мы находим все же мирное «сосуществование» двух учений о мире, то очень скоро изучение природы не только совершенно эмансипировалось, но, при этом, напиталось боязнью Церкви и недоверием к ней. Культурный дуализм стал развиваться с чрезвычайной силой – и мы уже достаточно говорили в I главе («Идея христианской философии») о том, что идея автономии знания и философии находит и сейчас в религиозной мысли Запада решительную поддержку.

«Сосуществования» двух подходов к пониманию мира *давно уже нет*, если не считать разных апологетических построений, имеющих в виду приблизить религиозное понимание мира к современному научно-философскому знанию. «Знание вне света Христова» давно считает себя единственной формой знания.

3. Мы старались в предыдущей главе показать принципиальную возможность построения знания и на основе христианских предпосылок. Достаточно ли при этом ограничиться одной лишь рецепцией того в современном знании, что приемлемо для христианского сознания? Конечно, нет! Путь рецепции правильный, но совершенно недостаточный, потому что самая *основа* современного знания такова, что она *исключает* христианские предпосылки знания. Дело идет не только о признании возможности чудес, как действию Бога в мире, но и о целом ряде других принципиальных положений, которые лежат в основе современного знания и которые исключают раз и навсегда христианское понимание мира. Не христианство отвергает современное знание, но само современное знание, как оно строится ныне, отвергает христианское освещение тем знания. При таком положении было бы странно, если бы христианская мысль ограничивалась одной рецепцией в современном знании того, что для нее в нем приемлемо: христианская

мысль *должна заняться пересмотром основ знания*, чтобы вернуть христианству его законное место в развитии знания. Этот ревизионизм, конечно, может иногда (вполне законно!) переходить в прямую *борьбу* с современными теориями знания, но смысл ревизионизма заключается лишь в том, чтобы от системы культурного дуализма, что фактически имеет место в христианских народах, перейти к системе христианского знания – *не подавляя при этом, конечно, свободы* и тех течений, которые стоят на прежних позициях.

Краткий обзор относящихся сюда тем необходим для завершения наших построений.

4. Мы относим к основоположным идеям современного знания: 1) учение о «бесконечной эволюции», т.е. отвержение учения о творении мира Богом; 2) вытекающее отсюда отвержение участия Бога в жизни мира, т.е. принципиальное устранение идеи «чуда»; 3) принятие факта закономерности в мире с устранением вопроса о том, почему существуют законы в жизни мира и почему мир «повинуется» этим законам; 4) к числу основ современного естествознания надо, наконец, отнести тяготение к механическому истолкованию природы и устранение телеологии в ее жизни. Эти тенденции новейшего естествознания оказали огромное влияние и на теорию исторического знания, в котором давно нет места учению о Промысле Божиим.

Во всех перечисленных темах мы не имеем в виду *защиту* христианских идей и апологетическое опровержение основных идей современного естествознания<sup>31</sup> – в настоящей главе мы хотим показать на указанных темах смысл христианского подхода к ним и тем самым изнутри осветить неправду и необоснованность внехристианской трактовки указанных тем.

Обратимся прежде всего к кардинальной части христианской доктрины о соотношении Бога и мира. Христианскому учению о том, что мир сотворен Богом («из ничего») противостоят две идеи, владычествующие в современной научной мысли, – одна идет от Аристотеля, другая от Плотина. По Аристотелю, невозможно построить понятие *начала* (во времени)

мира, поскольку любая точка в ходе времени предполагает предыдущую точку. Этот *regressum ad infinitum*<sup>\*</sup>, конечно, сам по себе неопровержим иначе как *при признании акта творения*, которым и полагается «начало» времени. Аристотелю, как и всей греческой философии, была чужда идея «творения», а то, что о творении пишет Платон в «Тимее», было всецело связано с учением о вечных идеях (что отвергал Аристотель), не говоря уже о том, что у Платона Демиург не творит мир, а формирует его «по идеям» – опираясь на то, что позже именовалось у него «иное».

*Только ясное и четкое утверждение творения «из ничего» придает идее творения надлежащую силу.* Почему Фома Аквинату было трудно понять это, не будем здесь говорить; факт тот, что он признал философски неотразимой аргументацию Аристотеля, т.е. не понял всей *философской* значительности понятия творения. Но позиция Аквината, принимавшего идею творения лишь в плане веры (Откровения), освободила знание от необходимости исходить из идеи творения в понимании природы. Так вновь покорила себе умы греческая идея «вечного» движения в бытии.

К этому присоединилось влияние Плотина. Его система цельна, монистична, в ней идея «эманации», или «излучения» (основной термин у Плотина «*prodos*»), отвергает различие Бога и мира. Единое у Плотина «единосушно» Духу (Nous), а Дух «единосушен» Душе (миру); все бытие от его высшей точки («Единое») до последней реальности едино. Здесь нет места тому кардинальному различению Бога и мира, которое христианство кладет в основу понимания мира. Никакой «рецепции» в этом пункте в отношении современных идей о мире быть не может.

Несколько иное приходится сказать о принципе «эволюции», который для современного знания является основным принципом познания.

5. Эволюция форм жизни есть, бесспорно, основной и существеннейший факт – и христианское воззрение тем менее склонно его отрицать, что картина творения мира, как

<sup>\*</sup> Уход в бесконечность (*лат.*).

она изображена в Библии, говорит о все возрастающей сложности форм бытия. С другой стороны, Библия ясно и определенно говорит о том, что Господь призывает «землю» к самостоятельности («Да произрастит земля... да произведет вода...») Бытие 1, 11). Но библейское повествование, кроме признания самостоятельности, т.е. творческих усилий «земли», говорит об участии Бога в *переходе бытия от низших к высшим формам*, между которыми действительно трудно установить «непрерывность» в движении бытия<sup>32</sup>. Современное научное сознание, однако, упорно и настойчиво защищает идею непрерывности в жизни мира, в развитии форм бытия. Почему? Прежде всего, из постоянной, но вовсе не гарантирующей истины, вовсе не непреложной тяги ума к монизму, упрощающему загадки мира. На идею непрерывности, столь любезной именно стремлению к упрощающей рациональности, стоит и система Плотина – и один из секретов ее огромного влияния в истории мысли как раз и заключался в сочетании рационализма (в непрерывности бытия) и мистицизма (в учении о Едином, которое находится «по ту сторону бытия»), как это лучше других показал в своем этюде о Плотине Brehier. Но тенденция к учению о «непрерывности» в развитии бытия не имеет в себе никакой обязательной силы, и влияние этой тенденции в истории научной и философской мысли гораздо более определялось стремлением *понять мир вне Бога*, понять мир, как замкнутое в себе бытие, не прозрачное для Бога, не дающее место Ему в жизни мира. Эта тенденция, столь близкая к секулярному пониманию науки, и является главной причиной того, почему современная мысль не принимает библейского учения об участии Бога в жизни мира.

Мы должны признать открыто и определенно, что учение о «непрерывности» в развитии бытия не имеет в себе ничего непреложного, обязательного. *Ничто не мешает* нам принять (в этой части) библейское повествование. Но в теме об участии Бога в мире есть еще одна сторона, которую мы должны выделить особо, – это вопрос о принципиальной возможности *чудес*.



6. Мы не будем входить во всю проблематику идеи чуда и позволим себе отослать читателя к соответствующей главе в моей книге «Апологетика» – нам достаточно подчеркнуть *неустрашимость* идеи чуда для религиозного (христианского) сознания и всю *произвольность* в тех тенденциях современной науки и философии, которые ведут к отвержению чуда. Кажется, у Вундта мы наткнулись (при анализе психофизической проблемы) на аргумент: «Иначе, – пишет он по одному поводу, – нам пришлось бы принять идею чуда». Все это было бы смешно, если бы не было грустно. Люди науки и вообще носители современного сознания испытывают какой-то ужас при мысли о чуде – они *боятся* признать возможность его. Любой предлог становится «основанием» к отвержению чудес. Что донаучное сознание злоупотребляло понятием чуда, это бесспорно, но борьба с легковерием, с легкомысленным допущением чуда там, где вполне возможно «естественное» объяснение фактов, – все это бесспорно, как бесспорно и то, что с ростом знания многие загадки бытия были разгаданы и включены в цепь «естественных» явлений. Но отсюда до принципиального отвержения чудес – «дистанция огромного размера».

В другом месте (см. мою книгу «Апологетика») я достаточно ясно показал, что признание принципа причинности во все не включает в себе необходимости отвергать участие Бога в жизни мира. То учение о «случайности», которое в Новое время развил Cournot, вполне убедительно вскрывает принципиальную возможность вхождения Высшего Начала в жизнь мира. Это *принципиальное* принятие возможности участия Бога в мире (что и есть «чудо») не решает, конечно, само по себе вопроса о *реальности* чуда в том или ином случае. Необъяснимые сочетания фактов можно, при желании, сводить к тем загадочным явлениям, которые мы не умеем раскрыть до конца. Да, можно, но возможно и другое восприятие необъяснимых сочетаний фактов, т.е. сведение их к действию Бога. Есть случаи, в которых логика фактов *принуждает* нас признать реальность чуда (таково, например, все то, что рассказал в своем этюде о Лурде д-р А. Каррель, или то, что я рассказал

из жизни моей семьи в статье «Вера и знание» в сборнике, изданном профессором С. С. Верховским «Православие в жизни»), но есть немало случаев, в которых остается возможность допускать «естественное» развитие события, – вопреки тому, что открывается очам веры. Так или иначе, *принципиальное* признание возможности чудес принадлежит к числу тех вопросов, в которых религиозное сознание остается твердым, в которых оно не может «уступить». В этих вопросах дуализм неустраим – здесь восприятие мира верующим сознанием и отвергающим веру сознанием расходятся радикально.

7. Менее остро, но, может быть, тем более серьезно стоит вопрос о понимании того, что называют «законами» бытия. Самый факт закономерности настолько общепризнан, что дело может идти только об истолковании этого факта.

В античной философии была целая мифологема о «необходимости» (*ananke*), которая «определяет» путь всего<sup>33</sup>, – из этой мифологемы античная мысль рано перешла к понятию «закона», к понятию причинности. Эмпирический материал в обработке Аристотеля и его школы выдвигал понятие отдельных закономерностей, а в средней Стое (у Посидония) мы находим учение о космосе, пронизанном силами «универсальной симпатии». Так постепенно уже в античной философии оформлялось понятие всеобщей причинности, закономерности всего сущего. Но почему жизнь природы «подчинена» законам, и как надо мыслить это «подчинение»? Когда стало складываться (окрепшее к XVII в.) механическое истолкование явлений природы, тайна закономерности бытия, казалось, была найдена, но ценой исключения всякой телеологии. Венцом этого строя идей было учение Декарта о том, что животные не знают психической жизни, т.е. суть «механизмы», что было доведено до конца в учении La Mettrie (о том, что *l'homme – c'est une machine\**). В учении Дарвина о «естественном отборе» была сделана серьезная попытка понять эволюцию без активного «приспособления» организмов к окружающей среде. Хотя спор о факторах эволюции вовсе не закончен, но неоламаркизм, исходящий из

---

\* Человек – это машина (*фр.*).

признания «активного приспособления» организмов к среде, если и не до конца принят в современном естествознании, то все же не может быть полностью отброшен.

Христианство решительно и без колебаний признает телеологическое истолкование природы, что, конечно, вовсе не исключает и принципа причинности. Но христианская мысль устами еще ап. Павла выдвинула учение о *поврежденности* природы вследствие первородного греха, а это учение по-новому освещает идею закономерности. Здесь с полной силой вскрывается то, что в бытии – во всех его формах – заложено начало нормативное, значение которого как раз и заключается в признании, что «норма» в бытии не осуществляется как раз вследствие действия греха в природе (через человека).

В этих темах научно-философские размышления часто приближаются к христианскому пониманию почти всецело – и все же, и в этих темах остро выступает дуализм христианского и внехристианского понимания природы.

8. Мы не входим ни в какие подробности при анализе поднятых здесь тем, мы хотели только более конкретно показать действительность двух путей в познании природы. Как ни тягостен сам по себе факт дуализма в культуре, но, раз он возник, он может быть преодолен лишь на путях взаимной свободы. И если современное знание сознает себя настолько зрелым, что отбрасывает всякую мысль о питании себя из сокровищницы Церкви, то христианское сознание, поскольку оно направляет научное и философское творчество, справедливо требует свободы и для себя. Мы сознаем свой долг и утверждаем свое право изучать и толковать явления природы «в свете Христовом».

## ГЛАВА VIII О ПРЕДМЕРЕ ПОЗНАНИЯ

1. «Предмет знания» был когда-то темой замечательнейшего исследования С. Л. Франка, и мы можем в некоторых частях опираться на него, не проверяя его анализов. Франк прав, различая два слоя в бытии, как оно выступает перед нами в познании: 1) слой, уловимый чувственно, представленный разнообразными, связанными или просто внешне друг к другу примыкающими *восприятиями*, – уже здесь *начинается* тема знания; здесь, в этом чувственном материале представлена «поверхность» бытия, за которой мы всегда ощущаем какую-то более глубокую ее сторону. И внешний, и внутренний, и социальный мир – это три формы чувственно уловимого бытия, пребывающего в вечном потоке изменений. Тут *до дна* чувственного мира не достать; чувствуется и уловляется только то, что явно есть лишь оболочка бытия, подлинная его «поверхность». Сейчас нам незачем ставить законного вопроса о том, отвечает ли воспринимаемая нами поверхность бытия чему-то реальному, есть ли тут то *adaequatio rei*<sup>\*</sup>, которое естественно на первой ступени познания переживается как символ истины. Ни защищать «наивный реализм», ни опровергать его мы сейчас не будем, нам важно сказать: чувственно уловляемый мир, полный жизни, многообразных форм, движений есть только *тема* познания, его бесспорный «предмет», но сама по себе картина мира, чувственно нам предстоящая, повелительно требует своей «переработки» – прежде всего, той первич-

---

\* Соответствие предмета (*лат.*).

ной рационализации, о которой не раз у нас шла речь. Чувственный материал «требует» рационализации, сказали мы, но это не точно – сам по себе он ничего не требует, он жив сам собой. Но чувство «загадочности», неясности, расплывчатости все равно тут рождается – даже в эстетическом подходе к чувственной оболочке мира; если она «прекрасна», мы захотели бы задержать ее, но и в этом случае она лишь «оболочка».

Так или иначе, мы не можем не стать на путь первичной рационализации, она, можно сказать, бессознательно исходит из недр нашей души и постепенно преобразует картину мира, как она предстает нам при первом подходе к ней. Конечно, это сразу *обедняет* картину мира – лучше других изобразил это Шестов, который любит противопоставлять «непосредственно» встающее перед нами бытие и бытие уже обработанное в первичной рационализации. В результате первичной рационализации встает как бы «остов» вещей – краски тускнеют, а потом и просто выпадают, «плоть» мира сжимается – и остается «психологическая схема», без которой обойтись сознанию нашему уже невозможно. Чтобы «мыслить» о дереве, нужно хотя бы совсем схематически представлять его – вообще чистая, т.е. вне всяких предметных, словесных, символических образов, мысль только мельком бывает у нас<sup>34</sup>.

Но первичная рационализация неизбежно переходит во вторичную рационализацию, которая ведет к фиксации того, что Платон называл «идеями». Франк предложил назвать эти «лики» бытия, уже в себе неизменно самим себе всегда равные, – «определенности» – тоже не очень удачное слово. Суть здесь в том, что, благодаря процессу так называемой «идеации», мы прозреваем в чувственном материале разные «лики» – скажем, красный цвет, фигуру креста и т.д. – Идеация возводит нас в сферу платоновских идей, ибо то, что через вторичную рационализацию открывается нам, есть совокупность этих уже в себе неизменных «ликов», «ейдосов» бытия. Так позади чувственной оболочки открывается некий скелет, слагающийся из неподвижных, неизменных «определенностей», – и этот второй «слой» бытия уже стоит вне потока из-

менчивости. Платон, впервые открывший мир идей, считал именно их истинным бытием, – но этого нельзя принять. Известный спор в Средние века о том, считать ли идеи существующими *ante rem* или *post rem*<sup>\*</sup>, уже потому был бесплоден, что идеи неотрывно (в порядке познания) связаны с той сферой бытия, которая воспринимается чувственно: вне этого они нам недоступны и неизвестны.

Важно еще то, что всякая идея, «лики» вещей («определенности», по Франку) есть некий тупик, до которого мы доходим во вторичной рационализации. В этом смысле понятно, что идей бесконечно много – и их связь между собой остается загадкой. Однако есть случаи, когда идеи оказываются связанными в том или ином отношении – простейшим видом такой связи можно считать отношение рода и вида. Этот тип связей будем называть диалектическими связями, – постепенно они затем вскрываются одна за другой. Много есть условного, приблизительного и даже заведомо неверного в тех построениях, которые обращены к этим диалектическим связям внутри сферы «идей», но в общем самая возможность устанавливать эти связи ведет неизбежно к замыслу понять сферу идей как *систему*. Это есть законная *гипотеза*, законный замысел, окрыляемый теми внутренними директивами, которые раскрываются в процессе вторичной рационализации. Сам по себе законный замысел в разыскании системы в сфере идей был правильно сформулирован Франком как принцип «металогического единства». В понятии «единства» и выражена суть замысла системы, – а в «металогичности» этого единства выражено другое: многовековой опыт в построении системы давно привел к убеждению невозможности до конца довести систематизацию в сфере идей. Последний грандиозный опыт построения единой системы идей, сделанный Гегелем, убедительно показал не просто трудность, но и невозможность такой систематизации. Есть антиномии во взаимоотношении понятий, и вообще представить себе, хотя бы в трансцендентальном разрезе, единую систему в сфере идей явно невозможно.

\* До вещей, после вещей (*лат.*).

Уже Николай Кузанский выдвинул идею – правда, в отношении к Абсолюту – «*coincidentia oppositorum*»\*, но существенно здесь констатирование несводимых друг к другу «*opposita*»\*\*. Отсюда и вытекает признание, что искомое единство в сфере идей (если оно есть в реальности) должно быть признано «металогическим», превосходящим требования «рассудка», как логизирующей силы нашего духа.

2. Но принцип «металогического единства» нужен нам только для объединения в систему мира идей, которые, не забудем этого, просвечивают для нас в «вещах» мира. Нет никакого решительно основания включать в понятие «металогического единства» и тот полюс Абсолюта, который сопутствует всякому размышлению о мире. Можно оспаривать неустранимость самого момента Абсолюта при размышлениях о вещах мира, – но позиция принципиального релятивизма, если она принимает значение «абсолютности», тем самым свидетельствует, что нашему уму никогда не бывает дано освободиться от категории абсолютности, – и это значит, что дело может идти только о том, как нам философски разумно отвести «абсолютности» то место и то значение, какое мы в силах ему отвести. Во всяком случае, Абсолютное, по основному смыслу этого понятия, находится *вне* мира вещей, пребывающих в потоке постоянной изменчивости. Именно поэтому понятие «металогического единства» *не может* никоим образом включать в себя Абсолютное.

Чтобы обозначить ясным термином основное различие в бытии, перед которым мы сейчас стоим, возьмем старый термин, относящийся к космосу, к миру вещей, характеризуя его как «тварное» бытие. Этот термин, бесспорно осложненный всеми теми богословскими ассоциациями, которые с ним связаны, имеет ту *философскую* выгоду, что понятие «творения», как мы уже упоминали, и как мы будем иметь случай много раз убеждаться в этом, как раз и выражает наиболее «корректно» взаимоотношение Абсолюта и космоса. Сама тема «творения»,

\* Совпадение противоположностей (*лат.*).

\*\* Противоположности (*лат.*).

таящая в себе различные трудности, нас здесь не касается – ее мы слегка коснемся в общей онтологии, когда будем развивать принципы христианской космологии.

То, что до сих пор было нами установлено, дает основание нам сказать: предметом познания является для нас *все тварное бытие*. Это не значит само по себе, что в отношении Абсолюта невозможно познавательное отношение, но познавательное отношение к Абсолюту возможно только *там* и в *той мере*, где и в какой мере у нас существует допознавательное, живое отношение к Абсолюту (Богу). Так же как в отношении мира познание возможно для нас в меру того, как мы имеем непосредственное (с помощью органов чувств или в порядке действия) отношение к миру вещей, точно так же познавательное отношение к Абсолюту предполагает некий допознавательный фундамент (то, что именуется обычно «верой»).

3. Но если предметом познания (в точном смысле слова) является тварное бытие в целом, то согласно сказанному выше, мы имеем в познании мира три формы: познание того, что открывается нам через чувственный материал, познание сферы идей и, наконец, познание (насколько это возможно) «металогического единства» в мире, т.е. познание мира как целого. Нам надо рассмотреть, не входя, конечно, в детали, все эти виды познания, чтобы в итоге установить точно, что является «объектом» познания.

Прежде всего, совершенно ясно, что познавательная разработка чувственного материала непременно требует и первичной, и вторичной рационализации. Первичная рационализация вводит в чувственный материал «порядок» – группирует и классифицирует и (что есть самое важное) устанавливает причинные соотношения. Так возникают целые сферы в чувственном материале, отделенные одна от другой методологическими моментами: сфера «минеральная» отделяется от «царства растительного» и, тем более, «животного царства». Внутри этих сфер устанавливаются свои отдельные серии фактов, дающие начала отдельным наукам. Уже античное знание установило факт *возрастания сложности* в бытии природы, – и чем даль-



ше развивается знание, тем сложнее представляется система научных дисциплин. И конечно, во всем этом процессе познавательного овладения объектом познания все время принимает огромное участие вторичная рационализация, создающая (еще в эпоху античности) систему «отвлеченных» построений. Еще в античном мире началась эта кропотливая работа по выработке общих «идей», охватывающих все бытие – и, конечно, едва ли не наиболее значительной надо считать систему Демокрита, атомистическое учение которого обнимало и материальный, и психический мир. Особое значение уже в Новое время принадлежит тому монистическому течению, которое в основу истолкования всех материальных явлений поставило механические процессы. К эпохе Ньютона это механическое понимание природы достигло наиболее законченного своего выражения, – а под влиянием Декарта, в орбиту механического понимания природы было втиснуто все бытие, за исключением человека. В этом механическом понимании природы на первом месте стояло установление причинных рядов в явлениях, – сами «явления» (это слово чрезвычайно ослабляет ту полноту бытия, которая дана в чувственном опыте) отступают на задний план, а на первое место выступают «причинные отношения». Уже в процессах первичной рационализации устанавливаются эти причинные ряды и постепенно формулируются «законы» причинных связей. Античная наука также знала это понятие законов природы, а в Новое время процесс науки чрезвычайно расширил понятие закономерности в природе. Уже ко времени Ньютона, а тем более, при дальнейшем развитии науки, все в природе оказалось охваченным этим понятием закономерности, – тем более, что на установлении закономерностей в природе основаны все колоссальные успехи технического овладения природой. В этом двойном процессе – теоретического втискивания «явлений» в рамки закономерности и технического овладения бытием, данным нам в чувственном опыте, – само бытие как бы исчезло. Прежде всего, получилось то «развеществление» бытия, о котором давно уже шла речь в теории знания и которое привело к замене чувственной полно-

ты бытия математическими и не математическими формулами, законами. Математическая обработка закономерностей была большим завоеванием, открывшим новые перспективы в понимании бытия (достаточно припомнить историю учения Эйнштейна в разных стадиях его изысканий), – и вместе с тем, вместо живой природы наука создала для нас бесчисленные схемы, в которых чувственный материал играет роль иллюстрации, помогает наглядно усваивать научные построения.

Объектом познания в этой стадии научных изысканий является, конечно, природа, но именно в скелете ее закономерных связей и отношений. Живая природа скорее мешает, чем помогает этой задаче познания, – так, что создается впечатление, что чувственная оболочка («плоть бытия») как бы прикрывает таинственный скелет закономерностей. Давно были отмечены<sup>35</sup> черты *акосмизма*, все сильнее внедряющиеся в систему знания, – поскольку живая плоть бытия является лишь поводом для познавательного и технического проникновения в «суть» бытия. Интересно то, что это «испарение» живой плоти бытия не только не задерживает развития науки, но как будто даже содействует ему...

4. Конечно, во всем этом есть глубокое философское заблуждение, которое чрезвычайно пагубно отражается на правильном понимании бытия. Суть здесь в том, что развитие научного знания привело к неправильному пониманию самой задачи познания, которая действительно сводится сейчас к проникновению в систему причинных соотношений в данной части бытия или бытия в целом. Между тем, как ни ценно установление причинных соотношений для технического овладения природой, тайна бытия природы остается ныне *гораздо более закрытой*, чем это мы находим в наивно реалистическом подходе к бытию. Что чувственная оболочка бытия «подчинена» тем закономерностям, которые здесь имеют место, – это, конечно, бесспорно, но что «значит» это подчинение, как бытие (в его закрытой «глубине») живет согласно законам – этот естественный и законный вопрос остается в этой всей концепции не только неразрешенным, но и неразрешимым. Послед-

нее надо особенно подчеркнуть: и механическое понимание природы, и математизирующие обобщения просто исходят из того, что закономерность есть – она просто дана, и более ничего. Между тем, самый вопрос этот тем более существен, что он вводит в основную тему познания вопрос о взаимоотношении тех различных двух видов усвоения бытия, которое со времени Платона стало классическим, т.е. различие чувственной сферы и сферы идеальной (сферы идеи). Само познание всецело покоится на смыкании этих различных аспектов бытия: фиксация идеальной стороны происходит непременно на фоне чувственного материала, в отвлечении от которого во вторичной рационализации мы отчетливо имеем перед собой «идеи».

Чтобы разобраться в этом сложном вопросе, надо иметь в виду не только аспект противоположности единичного и общего. Конечно, этот аспект имеет чрезвычайное значение, вскрывая какую-то таинственную включенность идеальных моментов в чувственную оболочку бытия. Лосский очень смело предложил вернуться к средневековому реализму в том смысле, чтобы признать реальность идеальной стороны, общей для однородных предметов. Скажем, если существует на свете бесконечное количество берез, то все же все березы имеют те свойства, которые составляют, в нашем познании, содержание понятия березы, – и это «общее», по предложению Лосского, надо признать столь же реальным, как и отдельные березы. Это очень верно, но это лишь первый шаг на пути уяснения «предмета познания». Если мы признаем реальность общего рядом с реальностью индивидуального, то одно это признание не кончает, а *только начинает тему познания*. В подлинном бытии эти две сферы (общее и индивидуальное) не существуют «рядом» – одно (общее) ведь «пронизывает» другое (индивидуальные формы бытия).

5. Надо понять, что этот вопрос о соотношении индивидуального и общего в бытии есть лишь одна сторона общей проблемы, которой мы коснулись, говоря о причинных соотношениях, в которых наблюдается закономерность. Только здесь еще острее и, так сказать, непонятнее эта «подчиненность» частного

общему: «поток причинности» (как поток бытия), так сказать, облекается именно в ту самую форму, которая и есть закономерность в нем. Соотношение частного и общего имеет более *статический* характер, соотношение же потока причинности и торжествующей в нем закономерности имеет более *динамический* характер. Но сущность проблемы остается одной и той же.

То, что в порядке методологическом бытие предстоит перед нами в ряде отдельных секторов (физический, химический, биологический, психический, социальный, экзистенциально-человеческий), – это пытаются научное сознание преодолеть через введение иерархического принципа в бытие. Ярче и лучше других это пытался сделать Спенсер в своем эволюционизме, но Бутру был прав, когда утверждал, что от одного сектора (лежащего «ниже») к другому (лежащему «выше») нет лестницы, а есть скачок, который вводит сюда момент *случайности*. Но мы не будем сейчас заниматься этой темой, разработка которой принадлежит космологии, – мы обратим внимание на то, что единство природы в этом истолковании представлено очень туманно и расплывчато. Природное бытие действительно обладает единством – и диалектическая связанность внутри идеальной сферы, и стройность в системе закономерностей свидетельствуют об этом единстве, которое мы, вслед за Франком, называли «металогическим единством». Но эта характеристика лишь указывает логически отчетливо место понятия «единства» в системе понятий о бытии – и не более. Мы можем, тоже вслед за Франком, сказать, что уже в каждой точке чувственной сферы мы имеем дело с «непостижимым» – тем неуловимым «металогическим» единством, которое мы скорее предугадываем, чем надеемся познать. Во всяком случае, ничто не дает основания усомниться в целостности и, так сказать, «сплошности» бытия, – важна, однако, эта целостность тварного бытия. Если не впадать в мифологию, не писать слова «природа» с большой буквы, то мы просто должны признать, что единство и целостность бытия не только непостижимы, но и не могут иметь *в себе* свой источник. Природа не может быть мыслима так, что она «захотела» быть закономерной и единой, – это была бы детская

мифология. Начало единства (металогического) и цельности космоса лежит, очевидно, вне его – и именно это начало и есть сфера Абсолюта, поскольку она стоит вне потока изменчивости, вне ограничений пространства и времени. Познавая бытие через его чувственную оболочку, через сферу идей и систему закономерностей, мы все время приближаемся к запредельной основе бытия, к Абсолюту. Нигде и никогда мы не можем познать бытие вне отношения к Абсолюту, т.е. к Творцу бытия, – и наше познание нигде и никогда не может дойти до «истинного» познания, не приближаясь тем самым к Творцу. Наше познание может быть только *теоцентричным* – и это относится к каждой точке познаваемого бытия.

6. Но есть в познании природы еще одна сторона, до сих пор нами не затронутая. По верному указанию русского философа В. Д. Кудрявцева, истина о вещах имеет в виду раскрытие не только того, что *есть* (т.е. «действительности»), но и того, что *должно быть* (т.е. идеала вещи). Это очень верное и глубокое замечание, которое нам уже приходилось в другой связи отмечать в вопросе о субъекте познания (где силой познания является не только «ум», но и «сердце» – разумея под ним центр эмоциональных переживаний). Мы не только устанавливаем в познании, что есть та реальность, которую мы хотим познать, но и оцениваем ее. Эта оценка, как сейчас увидим, тоже сложна – во всяком случае, ясно выступают три ее типа: 1) биософская, 2) эстетическая и 3) моральная. Под «биософской» (термин неуклюжий, но другого придумать мы не смогли, не имея возможности, чтобы избежать недоразумений, брать уже существующие – «биологический» или «витальный») оценкой мы разумеем выяснение соответствия или несоответствия реального состояния данной вещи ее же «здоровому» состоянию. Это наиболее ясно в оценке живых организмов, – если мы видим искривленный ствол дерева, то, сопоставляя с другими, прямо растущими, без труда понимаем, что данное дерево развивалось «неправильно». Для всякого *живого* организма существует некая «норма» – его «нормальное» и здоровое развитие, *по отношению к которому* мы и оцениваем какое-нибудь от-

дельное растение. Есть некая «биософия», некий премудрый план в живой природе, в подлинном смысле «норма» – в росте, скажем, дерева, в развитии корней, листы и т.д. Если дерево, скажем, обычно обильное в листе, в данном конкретном случае оказывается скудным, мы справедливо усматриваем здесь некую «неправильность». Это есть оценка, которая, однако, существенно входит в самое познание данного бытия. В этой именно сфере диалектически нужно поместить и понятие «болезни» – понятие *оценочного* характера, для установления которого нужно знать «норму». Вся огромная сфера фито-, зоо-, антропомедицины как раз и занята «выправлением» болезни, всячески содействуя загадочной *vis medicatrix naturae*\*. Сама природа, «повинуясь» какой-то ей присущей во всех разнообразных явлениях норме, выправляет до нормы жизнь пораженного «болезнью» организма, и здесь становится ясным, что познание «болезни», основанное на оценочной функции духа, конститутивно входит в общую картину познания. Истина о растении, животном, человеке непременно включает и характеристику «здоровья», т.е. соответствия норме, – что и есть оценочная функция духа. Оценка и характеристика действительности дополняют друг друга – и здесь не только совершенно ясно, но, можно сказать, и бесспорно, что истина о вещи говорит и о том, что есть и что должно быть.

Гораздо сложнее уяснить себе функции эстетической оценки, которая все же кажется нам «естественной» и неустрашимой, но которая как будто ничего не добавляет к познанию бытия. Если дерево растет криво, если листва скудна и т.д., и все это эстетически нас «огорчает», то что здесь добавочного входит в познание сверх того, что уже дает биософская оценка? Как будто ничего? На самом деле это едва ли так – говорим осторожно «едва ли», так как в огромном числе случаев эстетическая оценка, по-видимому, ничего не прибавляет к познанию бытия. «Отвратительный» осьминог, безобразный носорог, толстопузая лягушка эстетически вызывают негативную реакцию, но они «биософски» нормальны, что тут скажешь?

\* Целительная сила природы (*лат.*).

Однако у нас все эти случаи «безобразия», всяких «монстров» (вроде допотопных животных) вызывают настойчивое ощущение, что *так не должно быть*. Случаи «нормального» (с биософской точки зрения) безобразия многочисленны, – и их не приходится игнорировать, – они таят в себе некую иную (не биософскую) неправильность в бытии и явно свидетельствуют о каком-то глубоком искривлении в природе. Забегая вперед в область космологии, мы могли бы сказать, что все явления «нормального» (т.е. не вызванного болезнью) безобразия являются *симптомами общей поврежденности природы*. Развитие этой мысли во всей ее сложности не может быть здесь дано (это мы должны будем развить в космологии), но для уяснения того, что является объектом познания, это имеет *самое непосредственное значение*. Мир как целое предстает перед нами в *некоем уже поврежденном состоянии* – и жизнь природы свидетельствует о «трещине» в бытии (что богословие связывает с первородным грехом) с такой силой, что только зачарованностью реальным бытием можно объяснить ошибочную мысль, будто в природе все «естественно». Болезни, искривления уже не есть нечто естественное – и *vis medicatrix naturae* лучше всего показывает это. Но и уродство, безобразие не меньше говорят о том, что все это тоже не «естественно» – только выправить это неестественное безобразие, все эти уродства природы сама не в силах. Та «эстетическая хирургия», которая в человеке выправляет разные мелкие уродства, не может быть осуществлена самой природой. Если возможно восстановление в красоте того, что в действительности оказывается невыносимо безобразным, то где искать того «эстетического хирурга», который был бы здесь нужен? Если есть таковой где-либо – он, очевидно, находится вне природы...

Обратимся к третьему виду оценки бытия – моральному, который кажется еще менее связанным с познанием, чем эстетическая оценка. Ярче других выразил это Спиноза в своем категорическом утверждении, что к природе неприменимы категории добра и зла, так как в природе все совершается по необходимости.

7. Конечно, когда мы различаем в природе добро и зло, мы переносим на явления природы наши человеческие моральные суждения, – но как решиться утверждать, что в самой природе не действуют моральные начала (в соответствии с которыми и можно было бы говорить, что «должно быть» в отличие от того, что «есть»)? Когда мы огорчаемся смертью какого-либо близкого нам домашнего животного (собаки, лошади и т.п.), то в чувстве утраты, кроме чисто личной скорби, что возле нас нет любимого животного, зло смерти тоже переживается нами – с большей или меньшей силой. Смерть и даже болезни в мире вызывают не одну «симпатическую тревогу», не одно чувство потери *нами* тех, кого мы любим или кто нам нужен. Отбрасывая всякие фантастические «вчувствования» (Einfühlung) в отношении живых существ, слишком антропоморфные (чем не зачеркивается, однако, правда этих вчувствований), мы, все же, всегда – с большей или меньшей ясностью – сознаем зло смерти, страданий. Борьба за существование, царящая в природе и как будто неотъемлемо связанная с законами жизни, вызывает у нас тем больший «протест», чем глубже чувствуем мы тайну *жизни* в мире. Мы не можем «принять» духовно, т.е. без протеста вместить в себя и случайные и не случайные страдания, смерть, которые окружают нас на каждом шагу. Как раз в свете той самой жизни, которой живет мир, в свете многообразия и красоты форм жизни, неистощимой силы в мире (*natura naturans* Спинозы) – в свете этой таинственной «рождающей силы» природы, обожествляемой в дохристианских религиях (культ «Матери-земли», «великой матери богов» и т.п.<sup>36</sup>) – факт борьбы за существование, ведущей постоянное истребление низших видов жизни высшими, факт смерти есть для нашего морального сознания *несомненное объективное зло*. И наше моральное сознание не есть просто перенесение наших человеческих оценок на явления природы, – наоборот, наше моральное сознание твердо говорит нам, что болезни, страдания, смерть *всюду есть зло*.

В этом заключено оправдание нашего права в оценках бытия, права при составлении полной истины о бытии *вно-*



сить сюда и моральный момент. Та идея поврежденности мира, которая с такой силой просится в сознание при эстетической оценке бытия, здесь получает новый, можно сказать трагический, смысл. Поврежденность мира не есть просто некое несчастье, вошедшее в мир, но есть *трагедия мира*, потому что именно поврежденность мира и обрекла мир на болезни, страдания, смерть.

Ну разве это не чистая фантастика, скажут те, кто привык к тому, что в мире разлита скорбь (как это глубоко чувствовал Шопенгауэр, у нас Сковорода, говоривший о «скрытых рыданиях мира»)? Какие основания «воображать» себе какой-то иной мир, в котором «лев ложится рядом с ягненком», не обижая его, в котором никто не стареет, не болеет, не умирает? Не чистая ли глупость воображать мир без этого? Но в этой «глупости» скрыта глубокая правда о мире, о котором так необыкновенно говорил ап. Павел, что «весь мир стенает и мучится, пока не войдет в славу сынов Божиих», что «мир подчинился суете не добровольно». Это замечательное Откровение о мире, которое мы находим у ап. Павла (Рим. 8, 20), есть основа христианского учения о мире – и мы в свете его понимаем всю правду и ценность внесения моральной оценки во всякую истину о бытии.

8. Мы говорили до сих пор о мире, как о предмете познания, но есть в мире одна его часть, которая требует (в вопросе о предмете познания) особого внимания и дальнейшего анализа, – это человек. Человек входит в мир, подчинен его законам, зависит от всей окружающей его живой и неживой природы, вообще есть «часть» мира, – а в то же время, эта «часть» мира как-то *оказывается больше* всего мира в целом, – ибо она, познавая мир, овладевает им, хозяйничает в нем, меняет лик природы, раскрывает ее скрытые в недрах мира силы. Эта мощь человека, *возвышающая* его над природой и не раз дававшая повод к учению о двойном составе человека – о тварной и нетварной природе в нем, – конечно, требует особого изучения. Философская антропология за века философской жизни накопила много разных теорий о человеке<sup>37</sup>, – и мы не будем входить в разные проблемы антропологии, которые должны нас

занимать в III томе задуманной нами трилогии. В настоящей главе нас занимает только та сторона проблемы антропологии, которая относится к *человеку, как предмету познания*.

Без всяких дальнейших рассуждений ясно, что познание человека во многом *иное*, чем познание природы в самых высших сферах ее, так как кроме внешнего изучения человека, аналогичного познанию мира вообще, человек доступен самому себе и изнутри – в том беспредельном внутреннем мире, который обнимает сферу сознания, полусознания и, наконец, бессознательную сферу<sup>38</sup>. Это поистине беспредельный мир, ибо душа, по известному выражению, «дна не имеет». Как хорошо сказал когда-то Герцен, в каждой душе «дремлют целые миры», которые могут остаться в этом состоянии «дремоты», не раскрывшись (даже для самого себя). Важно и то обстоятельство, что наличность социального общения, столь богатая у людей благодаря речи, делает возможным дальнейшее обогащение внутреннего мира какого-либо человека всем тем, что живет во внутреннем мире другого человека.

Насколько весь этот внутренний мир человека может быть объектом познания и насколько это познание может быть «адекватно» (*adaequatio rei*) внутреннему нашему миру? Самопознание *таится уже в глубинах самосознания*, которое можно охарактеризовать как первичный *материал* для самопознания. Однако этот материал часто является трудно уловимым; вокруг более ясной сферы самопознания располагаются другие сферы со все возрастающим потемнением их, – часто мы только чувствуем их наличие – и только. Так или иначе, в первичном самосознании, насколько этот материал задерживается в памяти, перед нами выступает именно материал познания. Однако нельзя при этом не считаться с тем, что давно характеризовалось как «ложь сознания». Самосознание вовсе не является «нейтральной средой», которая передает без искажения то, что в нее входит: на каждом шагу в самосознании мы имеем дело именно с искажением первичного материала, с его *обработкой* (в глубинах подсознательной сферы). Этот факт, не случайный во внутренней жизни души, в то же время

очень затрудняет познание, в строгом смысле «воспроизведение действительности». Но несмотря на это, познание нашего внутреннего мира все же возможно, – даже экспериментальное исследование (не само по себе, а по тем «протоколам», которые ведут исследуемые<sup>39</sup>) возможно.

В изучении «глубины» души много сделал Фрейд. Он напрасно, без серьезных оснований, окрасил в тона детерминизма те внутренние процессы, которые происходят за порогом сознания, но ему наука о душе действительно очень многим обязана в уяснении тех внутренних процессов, которые происходят в психическом «подполье». Работы Адлера и особенно школа Юнга продолжили работу по изучению Tiefenpsychologie\*, но все они напрасно думают, что они дошли до «дна» души. На дне души, позади даже той завесы, которую приоткрыли работы Фрейда, Адлера, Юнга и других, есть жизнь, которую мы можем познавать по ее последующим проявлениям – и тут мы совершенно вправе использовать многосмысленное библейское понятие «сердца» как средоточия *духовной* жизни. Все упомянутые исследователи зондировали только душевные процессы, – и там, где они касались духовной жизни, там они брали ее в ее психических отражениях, не отдавая себе отчета в *иноприродности* душевных и духовных состояний в человеке. Исследование духовной жизни, так далеко подвинутое у отцов аскетов христианского Востока и Запада, все же остается в начальной стадии; вся диалектика духовной жизни, сплетающаяся почти неисследимо с потоком психической жизни, остается во многом закрытой, и в многочисленных записях выдающихся духовных людей мы лишь приближаемся к жизни духа внутри нас.

Однако и здесь, в порядке уяснения «объекта» познания, приходится признать, что «позади» сердца (как центра и эмоциональной, и духовной жизни<sup>40</sup>) мы должны поместить тот таинственный центр личности, который порой зовут «глубинным я» или как-либо иначе. Там и находится подлинный субъект всего, что происходит в личности, – это есть «субъект», личность в ее основе; тут имеют место *акты свободы*, прини-

\* Психология подсознательного (нем.).

маются решения, творится «судьба» человека. Это *закрытая сфера* нашей личности, – и ее мощь, ее возможности, ее крылья – все это остается часто нераскрытым, неразвернувшимся, – порой люди только чувствуют в себе эту глубину, и их эмпирическое «я» так неадекватно этой таинственной глубине души, что на этом часто строят выводы, которые ведут к деперсонализации человека. Эта тема так важна и существенна, что мы должны остановиться на ней.

9. Персонализм, надо сказать прямо, до сих пор удавался лишь на почве плюрализма, при котором отдельные человеческие личности отделяются одна от другой непроходимой метафизической стеной. Я имею в виду не монадологию Лейбница, главная непоследовательность которого заключалась в том, что его монады, «не имеющие окон», могут соединяться в комплекты монад, образуя организмы большей или меньшей сложности и в силу этого живя какой-то общей жизнью единого организма, т.е. вбирая в себя влияния других монад и в свою очередь оказывая влияние на другие монады. Настоящий персонализм на почве метафизического плюрализма пробовал развить Фихте-младший, – так и не сумевший создать удовлетворительной концепции. Основная трудность, перед которой всегда стоит персонализм, заключается в умении в необходимом равновесии соединить полюс индивидуальности и полюс общности (связанной с единосущием человека) в человеке. Полюс индивидуальности как бы неисчерпаем – чем глубже входить в то, что есть индивидуальное в человеке, тем дальше открываются какие-то новые и новые слои, основы, перспективы индивидуальности. В последних своих глубинах индивидуальное в личности оказывается не только носителем свободы и творческих актов, но чувствует в себе необъятные возможности, чувствует что-то уже близкое к Абсолюту. В наивной форме выразил это Кириллов в «Бесах», говоря: если нет Бога, то я Бог, т.е. утверждая наличие абсолютного в человеке: если нет Абсолюта, превосходящего человека, то та «капля» абсолютности, которую в себе находит человек, как бы дает ему право претендовать на «божественность». Ту же мысль выразил Сартр, у которого по-

падают порой (в книге «Etre et néant») поразительные мысли. По утверждению Сартра, человек в глубине своей жаждет стать Богом, – т.е. та капля абсолютности, которая живет в человеке, как бы жаждет раскрыться до всецелости абсолютного начала. То же, в сущности, наблюдение легло в основу учения, по существу идущего от Плотина, но нашедшего яркое выражение у Шеллинга и особенно у его русских последователей – о том, что в человеке есть и тварное и *нетварное* начало. Что здесь заключается верного, пока не будем развивать, но неверное здесь сразу дает себя знать. Если глубина человека находится вне системы тварного бытия, то как же следует мыслить соотношение тварной и нетварной стороны в человеке? В Боге все нетварно и нет в Нем ничего, вошедшего извне – в Боге все *a se*; и обратно, в тварном мире *не может быть ничего абсолютного в точном смысле слова*. Поэтому было бы уже последовательнее принять метафизический плюрализм Фихте-младшего, чем создавать странное понятие о тварно-нетварном бытии.

Сейчас нам незачем (этим мы займемся в томе, посвященном антропологии) входить в анализ того, что есть верного в учении о *близости* человека к Абсолюту – близости столь глубокой, что, естественно, возникает соблазн считать эту близость за тождество. Мы хотим обратить внимание на другое – на то, что отрывая последнюю глубину индивидуальности от духовно-душевной индивидуальности, открывающейся нам в опыте, мы становимся на путь *деперсонализации* человека. Очень ясно эта позиция выражена в антропологии Франка, где личность в своих глубинах является лишь проводником (в сфере эмпирии) Первореальности. Все индивидуальное, как бы ни было оно значительно, тонет в этой Первореальности – и как любопытно, что тот моральный дуализм, который мы находим в человеке, оказывается перенесенным в самое Первореальность! Это противоречивое учение об Абсолюте (Первореальности), в котором не может быть никакого раздвоения, является как бы отместкой за деперсонализацию человека в его глубине.

Истина лежит, очевидно, в таком понимании индивидуальности, которое не ведет ни к метафизическому плюрализму,

ни к деперсонализации человека. Как построить учение о человеке, чтобы оно, учитывая все моменты реальности в человеке, избегло указанных крайностей, – это уже дело антропологии.

10. Мы можем теперь подвести итоги в нашем анализе познания, поскольку нас интересовал вопрос об объекте познания.

Объект познания сложен в путях его познавания – из стадии чувственного усвоения он переходит, сжимаясь, в стадию усвоения идеальной сферы, а затем металогического единства бытия. Космос как целое и есть тема познания, – но задача заключается здесь не только в констатировании того, что «есть» – сюда же привходит и оценочный момент в тех формах биософской, эстетической и моральной оценки, о которых мы выше говорили. Человек, конечно, до конца принадлежит космосу как тварному бытию, но в человеке раскрывается новая бездна – не безмерная бездна макробытия, не изумительная бесконечность микробытия, а внутренняя безграничность духовного бытия. В сущности, вся тайна мира – в человеке, ибо в нем все стяжено, связано – мир поистине с ним и в нем живет, страдает и умирает. Но в этой последней глубине бытия, во внутреннем мире человека вдруг открывается неотделимость мира от Бога. Мир не становится абсолютom, как без оснований утверждали Гегель, у нас Соловьев, – но мир жаждет Абсолюта, как это знал уже Аристотель, расширивший в этом общекосмологическом смысле учение об эросе. Эта запредельная близость мира к Абсолюту раскрывается в человеческой свободе как величайшем даре тварного бытия, – и во всем мире *через человека* сияет свет Христов. Познание мира пронизывается этим светом Христовым как последней глубиной бытия. Христоцентрично познание в его субъекте, но христоцентрично оно и в его объекте.

Но тут и возникает перед нами последняя тема познания – встает вопрос о том, как *возможно познание* – объект познания и субъект его – это ведь полярно отделенные моменты в познании. Что их соединяет, как субъект принимает объект, вне его пребывающий? Войдем в эту тему, касающуюся вопроса о реальности познания.

## ГЛАВА IX ПОЗНАНИЕ И РЕАЛЬНОСТЬ

1. В основе познавательной активности лежит «аксиома реальности» – мы ищем в познании возможности проникнуть в неведомую для нас реальность. Но чего достигает наше познание – только «оболочки» бытия или же его внутренней «сущности»? Не является ли предельной позицией познания только устранение противоречий в нашем знании? Не является ли критерием истины для нас эта имманентная гармония в материале, его познанная нами связность, единство в знании?

Конечно, устранение противоречий есть очень существенная задача познания, но самый замысел познания всегда проникнут пафосом реальности, всегда одушевляется и направляется надеждой проникнуть в бытие, как оно есть «само по себе» («на самом деле»). Это есть задание *трансцендирования*, и от него отказаться не может наш ум. Нам нужна реальность сама по себе, а не просто устранение противоречий в наших материалах и идеях! Та «гносеологическая координация» познающего субъекта и «предмета» познания, о которой мы уже не раз говорили, есть основной и неустранимый факт. Его нельзя никуда деть, его нужно, наоборот, разъяснить.

2. Вернемся еще раз к разбору позиции наивного реализма. Мы говорили о том, что в нем, конечно, есть много наивности – уже по одному тому, что он не различает кажущегося от действительного, поверхностного и случайного от основного и постоянного. Но, с другой стороны, это все же реализм, т.е. живое и яркое ощущение реального бытия, к которому и об-

ращено внимание, непосредственное прикосновение к самой «плоти» бытия. Однако критическая работа разума начинает менять постепенно картину, которая рисовалась сначала, – и чем дальше, тем больше. Сомнение, т.е. критический анализ, становится даже правилом познания – и здесь Декарт в своем «Discours sur la méthode» был прав. Поскольку исходным пунктом познания берутся непосредственные данные опыта, постольку критическая переработка этих данных нужна, чтобы освободить наше знание от всего случайного и поверхностного, – но вместе с ростом критицизма сама реальность как бы убегает от нас, становится более загадочной, чем это казалось вначале. В конечном итоге, гносеологические размышления – их довел до конца Кант – приводят к признанию такой «закрытости» подлинной реальности, что это превращает ее в некий *X*. Так вырастает обнаженная уже до конца антиномия имманентности и трансцендентности в познании; так же возникает и антиномия в понятии «истины». Для тех, кто ставит ударение на признании, что весь состав нашего знания чисто психический, критерием истины является имманентный признак – отсутствие противоречий. В дальнейшем же своем развитии перенос центра тяжести на имманентный материал ведет к тому, что категория реальности сводится к нулю, вся реальность в познании не выводит нас за пределы сознания, т.е. мы получаем систему гносеологического идеализма.

Для тех же, кто ставит ударение на неведомом предмете познания, этот предмет познания, ставший трансцендентным (ибо к нему не может быть относимо то, что мы находим в имманентной сфере), становится настоящим *X*, «вещью в себе», недостижимой и непознаваемой. Здесь познание тоже признается в своем составе слагающимся из чисто психического материала, но предмет познания стоит вне его. Это есть система реализма, переходящего в агностицизм.

Антиномия чистого имманентизма и чистого трансцендентизма может быть выражена иначе – в противопоставлении «содержания» познания и «предмета» его. Содержание познания слагается в познающем субъекте из тех или иных



психических материалов, входит в систему индивидуального сознания, т.е. оно до конца имманентно. Предмет же познания является внепсихическим, транссубъектным, т.е. не сливается с «содержанием» нашего знания. Но познание всегда обращено к своему предмету, хотя и слагается из внутриспсихического *содержания: одно неотделимо от другого*. Только то в субъекте и является «содержанием» знания, что имеет свой «предмет», а, с другой стороны, о «предмете» невозможно думать, не имея в сознании какого-то «содержания» о нем. Нет познания без предмета, но нет и без содержания – невозможно мыслить одно без другого.

3. Эта неотделимость *в познании* его содержания от его предмета есть неотделимость именно *в* самом познании – на большее не уполномочивает нас анализ. Но в неотделимости содержания познания от его предмета и заключается проблема. Почему и как соединены в познании имманентный материал и трансцендентная (для познания) тема («предмет») – в этом состоит основной и труднейший вопрос гносеологии. Вслед за Авенариусом мы можем назвать эту неотделимость содержания познания от его предмета «гносеологической координацией», т.е. координацией познания и его предмета. Но как возможна гносеологическая координация, каковы неизбежные последствия ее предпосылки?

Всю трудность и глубину этого вопроса с полной философской четкостью показал уже Кант; система *трансцендентализма* и есть первая попытка понять и осмыслить факт гносеологической координации познания и его предмета. Сам Кант решительно отмежевывался от эмпирического идеализма, т.е. от отрицания всякой транссубъективной реальности. Его система, как известно, покоится на твердом признании «вещей в себе», недоступных нашему пониманию, но действующих на нас. Это *как будто* трансцендентальный реализм, но только как будто. Уже Фихте занялся вплотную устранением загадочных «вещей в себе», но настоящей системой трансцендентального идеализма была система Гегеля. В этой системе нет никакой трансцендентальной реальности; само понятие

«реальности» означает здесь только охваченность содержания познания трансцендентальными формами, что придает им объективное значение. По существу здесь предмет познания тождествен субъекту познания, поскольку оба члена гносеологической координации имеют свой корень в трансцендентальной сфере. Обычное понятие «природы» с ее «независимостью» от нашего сознания, с ее закономерностью целиком укладывается в синтез, создаваемый вхождением трансцендентальных моментов в опыт.

В этой системе законченного трансцендентального идеализма, вне сомнения, дается объяснение факта гносеологической координации познания и его предмета – они ведь, по существу, тождественны, так как у них общая основа – в трансцендентальной сфере. Но если гносеологическая координация познания и его предмета здесь действительно объясняется, то зато *становится непонятной вся сфера эмпирии* – в ней уже нет той «загадочной» реальности, перед которой останавливается человеческий ум – так как *в ней вообще нет никакой реальности*. Истинное бытие в системе идеализма ни одним граном не заключено в эмпирическом материале; природа в подлинном смысле слова есть трансцендентально оформленное «явление» вечных идей, и только... «Загадка» познания разрешена лишь в отношении к немощи нашего ума, которому навязана эмпирическая картина, – и наука и философия должны, так сказать, *отделаться* от этой картины, чтобы сквозь ее непрозрачную оболочку добраться до подлинной действительности. Для идеалистической трактовки познания остается только уяснить *возникновение* темы познания, и Коген, конечно, только *договорил* систему Гегеля, создав учение, что самый предмет познания «возникает» уже в процессе познания. Это, конечно, чудовишно. Ничего, кроме чистой игры ума, затеявшего вобрать всю непобедимую, всю безграничную реальность в диалектические процессы духа, нельзя здесь видеть, но именно потому система Гегеля фактически утеряла (как система) свою ценность – рядом с ней и особенно после нее выросли и донныне развиваются

системы трансцендентального реализма, для которых «аксиома реальности» есть подлинная аксиома, есть необходимая и неотменимая основа познания. В этой «аксиоме реальности» вся основа познавательного пафоса, все вдохновение и динамика той напряженной работы духа, который мучится загадкой реальности. Система трансцендентального идеализма только тем и ценна, что она все же указала, где надо искать уяснения тайны познания, т.е. тайны гносеологической координации. Надо, однако, искать точки тождества познания и предмета не в человеческом сознании, в его высушенности до трансцендентальной «сферы», а где-то глубже.

4. Если трансцендентальный идеализм дает выяснение загадочной гносеологической координации ценой исчезновения в ней самой реальности, то трансцендентальный реализм, развитие которого началось с середины XIX в. (Риль, Вундт, Эд. Гартман, Зигварт, Виндельбанд, Риккерт, у нас в России Челпанов, Вышеславцев, Струве, Новгородцев, вся «школа» Соловьева), весь определяется непоколебимым чувством трансцендентной по знанию реальности.

Выгодной стороной в трансцендентальном реализме является то, что он твердо стоит за признание не только транссубъективной (эмпирической), но и трансцендентной (метафизической) реальности. Здесь делается попытка, не оставляя Кантовского открытия трансцендентальных элементов в знании, утвердить понятие трансцендентной сферы – и в этом смысле задача поставлена правильно и разрешена удачно. Разные авторы по-разному (разногласия здесь все же не слишком существенны) разрывают сеть имманентизма и утверждают не только транссубъективную, но трансцендентную познающую реальность. Но надо прямо сказать – при всей ценности позиции трансцендентального реализма, факт гносеологической координации познания и его предмета становится только *более загадочным*. В этом камень преткновения для системы трансцендентального реализма: каким образом имманентный материал знания может быть относим к трансцендентной реальности? Что эта реальность существует – в этом всячески

прав трансцендентальный реализм, но каков смысл познания, как возможно познание, остается совершенно необъясненным. Можно, конечно принимать познание просто как факт, исходить из гносеологической координации как факта, но тогда, значит, мы просто отказываемся осмыслить и объяснить факт гносеологической координации.

Если взять концепцию С. Л. Франка, усвоившего и в новых тонах развивавшего систему «всеединства» (в линиях отчасти Плотина, отчасти Николая Кузанского), то здесь мы имеем своеобразное сочетание (в вопросе о смысле и предпосылках гносеологической координации) схемы Гегеля с основным положением трансцендентального реализма. Познание есть для Франка (это яснее всего выражено в его посмертной книге «Реальность и человек») самооткровение Первореальности, но таким же самооткровением ее является и космос. Поэтому факт гносеологической координации возводится сам к сфере трансцендентной (к Первореальности). Это, конечно, очень удачное решение, совсем близкое, с нашей точки зрения, ко всецелой истине, – но неустранимой слабой частью системы является идея всеединства<sup>41</sup>.

5. Иную позицию все в той же теме выдвинул Н. О. Лосский; начиная с первой его большой работы «Интуитивизм» вплоть до последнего времени (см. особенно 2-е издание книги об интуитивизме под заглавием «Интуиция чувственная, интеллектуальная и мистическая») он развивает ту основную идею, что в гносеологической координации познания и предмета нет вообще никакой загадки, потому что нет разъединенности познания и предмета, нет между ними ни трансубъективного, ни трансцендентного «расстояния». Это «расстояние» существует для эмпирического сознания в его наивной стадии, равно как и во всех формах гносеологического индивидуализма, который нарочито *обособляет* познающий субъект от предмета познания. Но что значит «необособление», как надо мыслить взаимоотношение познания и его предмета, чтобы бесспорная гносеологическая координация не делала предмет знания имманентным? Как *охранить под-*

*линность реальности в познании и, в то же время, избежать разъединенности субъекта и объекта?*

Лосский выдвигает смелую гипотезу, при которой и разъединенности нет, и опасность имманентизации объекта исчезает, – он просто заменяет гносеологическую координацию признанием, что предмет *познания* *вовсе не имманентен субъекту* – что познание мнимо слагается из «психического» материала. Когда мы «видим», скажем, дерево, то в акте видения есть, конечно, «наш» психический аккомпанемент, но предмет познания и есть само дерево в *его подлинной реальности*. Это тоже гносеологическая координация, но не имманентного материала знания трансцендентному объекту, а координации только *субъекта* познания объекту. Нет ни эмпирического, ни трансцендентального «расстояния» между субъектом и объектом; субъекту присуща чудодейственная способность видеть мир, видеть предметы. Это непосредственное *вхождение* субъекта в объект и есть первичный акт знания; его называет Лосский старым термином «интуиция». Особенность учения Лосского об интуиции не в одном признании непосредственности в актах знания, но именно в отрицании эмпирического или трансцендентального «расстояния» между ними.

Я не буду входить здесь в критический разбор учения Лосского об интуиции<sup>42</sup>, – обращусь к вопросу, которым мы заняты: что дает учение Лосского для выяснения взаимоотношений субъекта и объекта в познании. Отметим, прежде всего, положительные стороны этого учения.

Существенно у Лосского восстановление полной реальности объекта познания, который, по его выражению, «присутствует» в самом акте познания. Последнее утверждение можно спокойно оставить в стороне как гипотезу, *запутывающую и осложняющую анализ познания*. Но этим одним – утверждением действительной и всецелой реальности предмета познания – и исчерпывается все положительное в теории Лосского. Ее отрицательной стороной, делающей неприемлемым и все учение Лосского, является *отказ от объяснения* факта гносеологической координации субъекта и объекта. Конечно, отказ

от какой-либо проблемы всегда «выгоден» тем, что уменьшает количество загадок – но и только. Ограничиться тем, что признать как исходную (т.е. непостижимую) позицию – гносеологическую координацию, это есть *testimonium paupertatis*\*. Задача гносеологии не может быть на этом пути разрешена.

6. Из нашего анализа вытекает, что в понятии гносеологической координации мы имеем факт, при истолковании которого нужно признать: а) трансцендентность познания его предмету и в *этом* смысле полную реальность предмета и б) их «встречу» в актах познания, «вхождения» объекта в субъект. В трансцендентальном реализме утверждается первое, но умалчивается о втором – а само обращение к трансцендентализму (который в проблеме гносеологической координации дает ценные указания лишь в системе трансцендентального идеализма!) является, по существу, пустым. Почему трансцендентный познанию предмет гносеологически координирован с познанием? Ведь «встреча» предмета с познанием его осуществляется в индивидуальном эмпирическом сознании; если этой «встрече» способствует трансцендентальная сфера, то где же источник *деятельности* этой сферы, ее динамики, властвующей над индивидуальными сознаниями? Трансцендентальная сфера стоит *над* индивидуальными сознаниями, мало этого – над *всеми* сознаниями. Здесь причина того, почему гносеология Нового времени настойчиво, хотя и тщетно, пытается построить понятие «гносеологического субъекта» – неуловимого, но необходимого, чтобы осуществлять «гносеологическую координацию». Все это, конечно, есть чистейшая мифология с неизбежным «овеществлением» того, что изначально мыслится вне мира. «Гносеологический субъект» – это какой-то *deus ex machina*\*\* – чисто фиктивное и бесплодное построение.

Чтобы понять власть трансцендентальной сферы над индивидуальными сознаниями, кн. С. Трубецкой выдвинул идею «соборной природы сознания» («Сознание не единолично, не безлично; оно более чем лично – оно соборно») – гласит фор-

\* Свидетельство несостоятельности (*лат.*).

\*\* Бог из машины (*лат.*).

мула Трубецкого). Трубецкой не успел развить своей идеи о соборной природе сознания и, видимо, склонялся к тому, чтобы приспособить сюда понятие «гносеологического субъекта» («универсального субъекта»), строил даже понятие «вселенской чувственности». Но все это осталось незаконченным. Все это (как и интереснейшие построения кн. Е. Трубецкого) расчищает путь для решения загадки гносеологической координации на основе трансцендентального реализма, но явно стоит лишь на пороге решения.

7. Лишь на основе христианского учения о познании, как мы его изображали до сих пор, возможно понять соотношение познания и реальности. Приведем основные соображения, относящиеся сюда.

Эмпирическим субъектом познания является, конечно, индивидуальное сознание, но участие индивидуального сознания в познавательной активности все же лишь частично объясняет нам тайну познания. Предмет познания для индивидуального сознания не только транссубъективен, он ему *toto genere трансцендентен*, реальное бытие со всех сторон охватывает индивидуальное сознание, предстает ему как неведомая реальность. Весь пафос познания, мобилизующий все познавательные ресурсы индивидуума, определяется как раз закрытостью, недоступностью реальности, проникнуть в которую и стремится индивидуальное сознание. *Смысл* этого стремления *не может быть адекватно выражен* в терминах «познавательного интереса» – корни этого стремления, как мы увидим, глубже; они совершенно не исчерпываются интеллектуальной его стороной.

Но если познавательный процесс осуществляется в индивидууме, то от индивидуума здесь очень немного – значительная часть в познании не от индивидуума – она либо «дана» ему как исходный материал и как самая тема познания, либо уже в первичной, а тем более, вторичной рационализации в индивидууме приходят трансцендентальные моменты, благодаря которым материал познания и охватывается нами в «познании», формируется и приобретает надиндивидуальное значение.

Предмет познания «как-то» координирован со всей этой работой познающего духа, корень же этой координации при первом приближении кажется лежащим в трансцендентальной сфере. Но если принять это положение, то тем самым эта трансцендентальная сфера является творческой силой, создающей «видимую природу» (как это лучше других развивал Шеллинг). Но каким же образом трансцендентальная сфера может быть творческой? Усваивая ей творческую силу, мы сразу «уплотняем» ее, придаем онтологическую массивность трансцендентальной сфере, какой она – в свете гносеологических анализов, благодаря которым для нас впервые открывается эта сфера, – *не обладает*. Надо, очевидно, разграничить трансцендентальную сферу, как таковую (т.е. в том ее аспекте, в каком она открывается нам в итоге гносеологических анализов), от того *«творческого корня»*, из которого *вырастает реальность в познаваемом бытии* и откуда исходит и самая трансцендентальная сфера. Таким творческим корнем можно признать только *сферу Абсолюта*, так как только в нем лежит первооснова всякой реальности: та творческая сила, от которой исходит и реальность, и трансцендентальные формы, есть, как это теперь мы можем высказать с достаточной ясностью, *Премудрость Божия* со всей полнотой божественных идей и божественных энергий. Премудрость Божия (Слово Божие, Единородный Сын Божий) через божественные энергии творит реальное бытие – она же вселяет божественные идеи уже как *logoi spermatικοί\** в это бытие. *Так возникает гармоническая структура в бытии, закономерность и стройность в нем.*

В Премудрости Божией и только в ней *ordo idearum* и *ordo rerum\*\** от века едины – в реальном же бытии они если едины, то уже вторичным единством, ибо это не от себя имеет мир, а от своего Творца.

В познании же человеческом, хотя и развертывающемся в индивидуальном сознании, но сверхиндивидуальном по своему значению, христоцентричном по своему происхождению,

\* Сперматические (осеменяющие мир) логосы (*греч.*).

\*\* Порядок идей и порядок вещей (*лат.*).



свет Христов является той силой, которая, прежде всего, *формирует самый замысел познания*: мы «видим» мир благодаря свету Христову, т.е. видим и всю поверхность мира, и глубину его, видим (интуитивно) его гармонию. Мир в этой полноте и красоте своей влечет нас к себе, ибо он сам возник и держится на Христе – Премудрости Божией. Поэтому замысел познания есть не что иное, как *интуиция смысла*, интуиция стройности в мире, переходящая в потребность ближе охватить этот смысл. Потребность познания мира есть поэтому первое и основное проявление *любви* к миру – познание есть путь, диктуемый потребностью охватить предмет любовью; совершенное знание потому и упразднится в будущем веке (I Кор. 13, 8), что оно достигнет своей цели, т.е. охватит мир в любви.

Замысел познания проистекает из интуиции смысла, но самый познавательный процесс в нас реализуется не нашими познавательными силами. Те категориальные синтезы, которые превращают материал познания в некую картину мира (дублирующую бытие и в этом смысле фиксирующую трансцендентальное расстояние между субъектом и объектом<sup>43</sup>), – они есть не что иное, как *действие света Христова в нашем сознании*. Иначе говоря, категории не нами созидаются и не существуют сами по себе «где-то» – они *суть восприятие нами божественных идей, как они вошли в бытие* (категории субстанции, причинности, взаимодействия). Познание строится *в нас, но не от нас*; категории для нас суть только «трансцендентальные моменты», но мы не можем усвоить им только «трансцендентальное» бытие, они не только вписаны в бытие, они и сами «существуют» – но где и как? То, что в Христе есть божественные идеи, то для нас есть светящие начала в мире. Как же они овладевают, будучи во Христе, индивидуальными сознаниями? Этот вопрос возвращает нас к развитому выше учению о том, что подлинным субъектом познания является Церковь. Конечно, мы берем здесь понятие Церкви не в историческом ее аспекте, а как некое универсальное понятие, реально осуществленное в бытии еще до Боговоплощения. Мы не можем развивать этот более космо-

логический, чем антропологический аспект понятия Церкви, оставляя это на другие части нашего труда. Для нас важно принять то, что свет Христов, сияющий без преград в Церкви исторической, *действует, однако, и там, где он не сияет*. Мир был создан Сыном Божиим, вечно обновляется в Нем, вечно приемлет свет Христов («просвещающий всякого человека, грядущего в мир») – и отсюда понятна универсальная действенность Церкви в мире.

Правда, тут неизбежно возникает вопрос: свет Христов, бывший в мире и до Боговоплощения, сияющий в нем после Вознесения, он во всем и всегда один и тот же – между тем каждая личность даже эмпирически, а тем более, метафизически не тождественна с другими? Если свет Христов, наша связь с Христом через Его свет, есть, так сказать, самое «дно» личности, самая ее основа, из которой развивается разум, совесть, свобода (вся духовная наша природа, по которой мы друг другу «единосущны»), то что же обосновывает эмпирическое, а тем более, сверхэмпирическое *своеобразие* каждой личности? Как совместить то, что основа личности, ее своеобразие формируется светом Христовым, если свет этот один и тот же? Но из этого затруднения нетрудно найти выход – основа своеобразия личности (при единосущии со всем человечеством ее природы) определяется той *задачей*, которая возлагается на каждую отдельную личность. Свет Христов один, но каждой личности, приходящей в мир, он несет ее «талант» по Евангельскому выражению или Евангельскому же слову ее «крест», который определяет и обеспечивает «своеобразие» личности.

Свет Христов сияет в Церкви, ибо Церковь есть тело Христово. Христос, как Сын Божий, творит во Св. Троице («Имже вся быша») мир, – и оттого в Нем от века наличествует единство: а) мира в объективной его предметности и б) мира в познании, что мы называли гносеологической координацией. Гносеологическая координация запечатлевает в себе единство Сына Божия как одной из Ипостасей в Св. Троице и как Главы Церкви: предвечная Премудрость и воплощение ее в Церкви, а через Церковь в мире сливаются в Сыне Божиим – и это слиа-

ние остается в мире свидетельством воплощения Предвечной Премудрости, Сына Божия, в бытии.

Отсюда исходит все в мире, что, будучи подчинено гносеологической координации, дает нам единство познания и его предмета. Свет познания – от Христа, его предмет – создание Христа; через Церковь струится свет познания бытия, и это бытие предстает индивидуальному сознанию как трансцендентное ему.

Мы набросали схематически – что и невозможно иначе без развития основоположных идей антропологии и космологии – то разрешение проблемы познания, которое, по нашему мнению, вытекает из основ христианства. Вернемся теперь, в свете намеченного учения, к проблеме познания *реальности*.

8. Мир как предмет познания трансубъективен, но он и трансцендентен; только во Христе, как Творце мира и как Источнике света в мире, мир имманентен познанию. Принцип имманентности полностью поэтому верен *только для Сына Божия, Божественной Премудрости*<sup>44</sup>. Для нас мир трансцендентен – его основа уходит в Непостижимое, в таинственную глубь Творческой силы Создателя. Есть поэтому *ступени* в постепенном раскрытии реальности в нашем сознании – мы бегло пройдем эти ступени, и мы увидим, что ступеням открывающейся реальности отвечают ступени в развитии познания во Христе.

Первая и основная ступень реальности, открывающейся нам в познании, есть внешний мир. Первоначально нам открывается «плоть» мира – в своей материальной массивности, в блеске красоты, игре форм, в гармонии или дисгармонии звуков. Эта чувственная оболочка мира не призрачна ли? Несколькими веками назад из закона специфичности энергии делали вывод о чистой субъективности чувственной оболочки мира – и это ослепление ума определило надолго нечувствие всей силы реальности мира в его плоти, в его чувственной оболочке. С середины XIX в., вслед за развитием трансцендентального реализма, все чаще стали возвращаться к признанию полной реальности чувственной стороны мира – в разных формах,

по разным основаниям ныне отбрасывается гиперкритицизм, и снова принимают реальность зрительно или акустически усвояемой плоти мира. Уже Декарт, пришедший в итоге своих сомнений к признанию, что достоверна только реальность познающего разума, все же выдвинул мысль о *veracitas Dei*\*. Для чего бы Бог одарил нас зрением, слухом и другими способностями восприятия, если то, что мы видим, слышим и т.д., существует только в нашем сознании? Этот принцип *veracitas Dei* сохраняет свою полную убедительность и для нас – но не менее сильны в защите полной реальности, чувственно воспринимаемой плоти мира, и другие соображения. Органы восприятия, если взять данные сравнительной анатомии, развиваются в мире, совершенствуются – например, зрительная чувствительность в простейших формах жизни еще не сосредоточена в особом органе зрения, а потом очень медленно развивается орган зрения. Сравнительная анатомия дает такую яркую картину этого! Как можно осмыслить факт эволюции органов чувственного восприятия, если в этой анатомической эволюции не развивается ориентирование в мире благодаря развитию, скажем, зрения? С другой стороны, утончение нашего зрения при употреблении увеличительных стекол разве не открывает новые тайны в бытии? Параллельные анализы убеждают нас скорее в том, что чувственная оболочка в мире богаче, полнее, многообразнее даже, чем она предстает первоначально перед нами.

9. Не будем продолжать этой темы – в настоящую эпоху доказывать реальность чувственной оболочки мира – значит, в сущности, ломиться в открытые двери. Обратимся к вопросу о реальности всего того, что дает нам рационализация опыта – как первичная, так и вторичная: все ли здесь должно признать реальным и в каком смысле? Уже в простейших актах первичной рационализации мы выделяем «общие» черты в той или иной группе предметов опыта, и тут возникает вопрос: какова реальность этого «общего»? Известна та альтернатива, которая идет от Платона и Аристотеля: для первого именно

---

\* Правдивость Бога (*лат.*).

общее и есть реальное, а индивидуальное есть тень, или подражание, или же слабая доля реальности, которая определяется «участием» индивидуального в общем. Для Аристотеля же реально как раз только единичное, индивидуальное, а общее мы находим в единичном. Средние века привнесли сюда еще свое учение о полной имманентности общего – это есть чистый «концептуализм», т.е. усвоение всему общему только психической реальности. При общем развитии вкуса к имманентизму новейшая философия целиком восприняла средневековую теорию, и впервые только у Гуссерля и почти одновременно, но по-иному, у Лосского мы находим учение о реальности общего. Для Гуссерля, кроме реальной чувственной сферы, «есть», реально «существует» и общее, или идеальное (т.е. независимая от пространства и времени сфера<sup>45</sup>). У Лосского в его теории, что предмет познания непосредственно «присутствует» в познании, общее обладает той же степенью реальности, что и индивидуальное – никак не меньше.

К проблеме реальности общего, или идеальной сферы, примыкает совершенно однородная проблема о реальности, или реальном смысле «законов», и о реальности математической сферы. Что касается законов, то их особенность не ограничивается тем, что им подчинены бесконечное множество вещей или событий, но состоит и в том, что эти вещи и события именно «подчинены» законам, «повируются» им. Как это понимать?

С другой стороны, факт применения к вещам и событиям категорий числа, а в то же время невозможность усваивать числам и вообще математическому бытию такую же реальность, какую мы усваиваем вещам и событиям, ставит вопрос о том, какова же реальность математической сферы? Всеобщая применимость математических соотношений означает их *сопринадлежность* к реальности – но в каком смысле?

Нетрудно увидеть принципиальную однородность всех трех тем, нами сейчас отмеченных: «общее», или идеальное, бытие так же находимо в чувственной реальности, как находимы в ней «законы» и математические соотношения, – но все это мы находим в известной реальности; обладают ли эти три сферы

своим особым бытием, и как они «проникают» в чувственную реальность? Обойти этот вопрос, отбросить его невозможно.

10. Мы не раз указывали, что современная гносеология не справляется с такими проблемами, и причина этого лежит в нарочитой *внеонтологичности* современной гносеологии. Просветы, намеченные Гуссерлем и Лосским, всецело связаны с новой онтологической установкой, с антипсихологизмом. Но оба указанных мыслителя прежде всего не замечают однородности трех указанных выше тем и заняты лишь вопросом о том, что думать о них и куда, так сказать, поместить общее, или идеальное бытие. Оба решения (и Гуссерля, и Лосского) приемлемы, но оба эти решения только негативны – оба они отвергают чисто психологическое истолкование «общего» и тем самым утверждают вообще позитивный смысл его. На этом они ставят точку...

Помимо того, что сюда же приходят космологические две темы (о закономерности в бытии, о математическом бытии), в решении Гуссерля и Лосского (хотя и по-разному) не ставится вопрос о связи и соотношении двух типов реальности. Что совместность и взаимопроникаемость чувственной плоти и идеальной сферы вскрывают перед нами два типа реальности, в этом, конечно, нет сомнения, но нет сомнения и в том, что оба типа реальности *неотделимы* один от другого, *один без другого немислим*. И даже больше – тут налицо своеобразное *иерархическое* отношение – плоть мира, чувственная сфера подчинена всем трем видам внечувственной реальности. Как все это связать и объяснить?

Для христианского понимания познания и бытия все виды внечувственной реальности связаны с понятием Премудрости Божией, «царящей» в мире. Премудрость в космосе есть, правда, только *образ* Премудрости Божией, но, будучи «образом», Премудрость в космосе есть реальность, и *притом высшего типа, чем реальность чувственная*, чем и определяется иерархическое взаимоотношение двух типов, или двух слоев реальности. В настоящей части нашей работы нам незачем входить в обоснование этого тезиса и в раскрытие указанных

трех типов внечувственной реальности. Мы лишь утверждаем их несомненную реальность, а вместе с тем утверждаем, что и чувственная реальность, и внечувственное в ней коренятся в том, что космос, как целое, есть единое, живое и живущее бытие, заключающее в себе образ Премудрости Божией, запечатленной в космосе. Чтобы обозначить единство космоса, его живую целостность, самую силу жизни, неистощимой, призванной (в акте творения) к вечной жизни, необходимо ввести дополнительное понятие «души мира». Мы не можем в этой части нашего труда ни раскрывать смысл этого основного понятия космологии, ни обосновывать его, но мы должны указать, что многообразие индивидуальных форм бытия держится их укорененностью в «душе мира» (что и определяет их связь с запредельной основой мира в «общем», или идеальном бытии), что жизнь этих индивидуальных явлений (вещей и событий) регулируется центром космоса («душа мира»), что и есть подчинение бытия определенным законам, в которых открывается высшая реальность Премудрости в мире. Наконец, математическое бытие в мире есть не что иное, как *структура в самой Премудрости мира*, – и то, что математическое бытие обладает каким-то непостижимо бесконечным богатством внутри себя, дает нам некое (хотя и отдаленное) представление о тайне Премудрости в мире, а всюду заявляющая о себе беспредельность есть *образ Беспредельности в Боге*. Мы не можем сейчас ни раскрывать, ни обосновывать всех этих утверждений – для нас здесь существенно лишь утверждение *внечувственной реальности* в космосе.

11. Но мы говорили до сих пор о той реальности, которая доступна всякому человеку, «приходящему в мир» через свет Христов, сияющий в мире. Отсюда знание, доступное всем – христоцентрическое по своей сути, в своей онтологии, но не в феноменологии, т.е. не сознаваемое людьми, что оно во Христе и от Христа.

Что же дает в отношении космоса *христианское сознание*? Основное «добавление» к тому, что вне Христа познается нами в мире, есть *явление силы Божьей в мире, т.е. «чудеса»*.

Обычно не замечают того, что категория «чуда» есть *специфически христианская* (а отчасти и библейская) категория. В дохристианском и внехристианском мире нет глубокого расстояния между божественной сферой и видимым миром – и то, и другое принадлежит одному и тому же порядку бытия. Божественная сфера выше, могущественнее для внехристианского и дохристианского сознания – и это все, что можно сказать о Божественной сфере. Именно на почве «естественных» религий легко и возникает магия, как стремление овладеть божественными силами. Только в христианстве (завершившем библейское учение) Божество *toto genere* отлично от космоса, как мира тварного, сотворенного. Только в христианстве мир есть: а) целое – ибо весь мир есть создание Божие, и б) живое целое – ибо творение и есть сообщение живого бытия тому, что до того не было бытием. Поэтому понятие Премудрости в мире есть понятие, которое впервые обосновывает познаваемость мира. Но та же Премудрость, будучи лишь образом Премудрости Божией, не затмевает, не оттесняет ее – только связью с Премудростью Божией держится премудрость в мире, но не может ее охватить, ограничить. «Отец Мой доныне делает», – сказал Господь, и это значит, что творение мира и в мире продолжается, и всякое новое действие Бога в мире и есть чудо, которое не разрушает, а дополняет, изменяет, направляет то, что вложено изначала в бытие.

Но существенно здесь то, что лишь некоторая часть действий Бога в мире опознается нами, значительная же часть остается сокрытой и *непознаваемой*. Обилие в мире делания Божия и ныне остается закрытым для нас. И если суть чуда *не в необычности* его, а именно в действии Бога, то понятно, что оно открывается в полноте своей *только вере*, т.е. живому восприятию Бога в чудесах. Восприятие, познание чуда и есть, прежде всего и больше всего, восприятие, познание непосредственного вхождения Бога в мир. Только очам веры это и открывается – но и разум, если он просветлен верой, может ощутить близость Божества. Тема чуда, объем чудесного в мире совпадает с *христианским* сознанием нашим, сознани-



ем вездеприсутствия в мире Господа, в воплощении ставшего в новую близость к миру. И конечно, чем духовное зрение сильнее, тем больше видим мы в мире действие Бога. Это не означает вовсе легковерия, часто свойственного людям нерассудительным; духовная жизнь всегда сопровождается ростом духовной трезвости, исключающей всякое легковерие. А с другой стороны, лишь на низшей ступени наша умственная зоркость одинакова – а затем мы с этой средней зоркостью уже не можем «попеть» за тем, что открывается людям, духовно зрячим. Поэтому для средней зоркости рассказы о чудесах, о Божиих вхождениях в мир кажутся просто выдумкой (вольной или невольной). Ни в чем так не сказывается вся бескрылость и в то же время упрямая тупость рационализма, как когда в этом неприятии чудес он критикует мнимое легковерие или болезненное «визионерство» духовно дальнзорких людей. Вся особенность познавательных сил человека в том и заключается, что до известного уровня сила умственной зоркости приблизительно одинакова, но по мере духовного утончения нашего зрения то, что открывается людям духовной высоты, уже никак не импонирует, ничего не говорит людям среднего уровня. Духовно зрячие люди становятся все более одинокими, обреченными на непонимание. В этом все своеобразие тех записей духовного опыта, который чем дальше, тем менее понятен и приемлем для огромной массы людей. Одно лишь смягчает эту преграду – это преклонение перед Церковным разумом: что принимает Церковь, то и верно, говорят люди верующие. Беда только в том, что часто за голос Церкви принимают застрявшие в церковном сознании случайные и посторонние идеи и концепции. *Засорение церковного сознания* неизбежно в истории Церкви; оно вовсе не дискредитирует идеи церковного разума, но только ставит проблему «рассудительности», критического ревизионизма всего, что относят к церковному разуму.

12. Но духовная зрячесть, подымая нас над средним уровнем умственной зрелости, не может быть отождествляема с так называемым мистическим чувством, которое открывает нам более глубокие стороны в бытии, не будучи, однако, *«позна-*

нием во Христе». Этот мистический опыт, столь сильно звучащий в так называемых «естественных религиях», дает нам ряд удивительных идей о мире – таковы замечательные созерцания в индуизме (Упанишады!), в мистериях Египта, ближней Азии, Греции. Это все *космологические идеи*, всю глубину которых мы не всегда даже можем оценить. Это не лжеидеи, это подлинный мистический опыт, т.е. приобщение к закрытой и запредельной стороне *Космоса*, но в них всегда есть неполнота и часто фальшь. Достаточно сравнить учение Будды о разлитом в мире страдании с учением ап. Павла о том, как мучится и стонет вся тварь, чтобы сразу увидеть различие естественно-мистического опыта и просветленного во Христе духа.

Только через приобщение к Церкви благодатная помощь Св. Духа подымает естественную, хотя бы и утраченную, зоркость до познания во Христе! Слова св. Исаака Сириянина о «пламени вещей» нельзя не только отождествлять, но даже и сблизжать, скажем, с учением Гераклита о том, что сущность вещей – огненная.

Познание во Христе раскрывает духовному взору сияние Христова в мире, Его вездеприсутствие, Его благодатную связь с нами в Церкви, Его искупительное и спасительное дело на земле, имеющее быть завершенным во втором Его пришествии. Познание этой стороны в реальном бытии, стороны, образующей ядро видимого бытия, невозможно без видения сияющего вездеприсутствия Христова, т.е. возможно лишь в плане живой веры, на основе духовной жизни.

Но есть ли в реальном бытии у его пределов (т.е. охватывающая весь космос, все видимое и невидимое в нем) непрерывный переход к сфере Божества? Ведь мир не отделен от Бога пространственно, а с другой стороны, он и не сливается с Ним. Приближение к Божественному свету, свету «неприступному» возможно, но лишь на высотах духовной жизни. Это есть видение «Фаворского света», видение славы Божией. Здесь не место входить в уяснение и раскрытие этого – нам здесь достаточно упомянуть, что реальное бытие неотделимо от Перво-реальности, но перейти от созерцания космоса к созерцанию

Божественного света, т.е. взойти на высшую ступень познания, дается лишь на высотах духовной жизни.

13. В настоящем кратком нашем труде намечены основы познания во Христе. Познание наше определяется тем светом, который дается Христом «всякому приходящему в мир». Этот свет можно было бы назвать «естественным светом разума», если бы не было грехопадения в раю, если бы первородный грех, живущий в каждом человеке в силу единосущия человечества, не поколебал бы душевного строя, не внес бы расстройств в душу. Приобщение к Церкви открывает путь к восстановлению утраченного «естественного света разума», который был присущ людям в раю, – но это восстановление есть *восхождение* по лестнице духовной жизни, требующее усилий в восстановлении, прежде всего, утраченной целостности духа, соединения интеллектуальной зрелости и озарений сердца. Путь познания связан не только с работой одного интеллекта, но связан со всей жизнью человека. В общении с благодатными силами Церкви человек научается искать в церковном разуме восполнение своей ограниченности – и на этом пути расширяются силы разума, рождается единство ума и сердца. Коренная христоцентричность знания, закрытая для самосознания, открывается через это вольное вхождение в разум Церкви – и вера, как основная сила духа, оттесняемая интеллектом в глубь души, возвращает себе свое основное положение в составе души. Познание на этом становится силой единения с миром – преодолевается ограниченный интеллектуализм познания, открывается истинный смысл той первичной интуиции гармонии в космосе, которая влечет нас к живому общению с космосом. Открывается, что познание есть лишь начальная стадия в том воцарении в мире любви, которая ныне еще неосуществима.

Познание во Христе означает, что в свете Христовом стремимся мы увидеть и познать мир, чтобы полюбить его и через любовь воссоединиться с ним.

# ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О МИРЕ

## ВВЕДЕНИЕ

*1. В эпоху исключительных успехов точного знания уместно ли выпускать в свет книгу, посвященную христианскому учению о мире, христианской метафизике? Разве недостаточно тех завоеваний науки, тех широких научных обобщений, которые сейчас покоряют себе умы? Но христианское учение о мире, не отвергая никоим образом тех фактов, которые установлены научными исследованиями, имеет, однако, все основания относиться сдержанно и критически к различным гипотезам и обобщениям, к которым приходит современное знание. Христианское учение о мире, естественно, не конкурирует с научными построениями, вообще не претендует на то, чтобы заменить их. Но христианству есть что сказать о мире; все то, что было сказано о мире ап. Павлом (не говоря уже о ветхозаветном учении), св. Отцами, сохраняет и сейчас свою значительность и силу, несмотря на все бесспорные успехи знания. Заметим, однако, тут же, что христианство, определенное в своей богословской доктрине, не выдвигает никакого обязательного для верующих мировоззрения, т.е.*

обязательного учения о мире: есть основные пункты, которые являются для христиан определяющими их восприятие и оценку мира, но вне этих коренных начал остается еще огромный простор для создания тех или иных гипотез или учений. Правда, в каждую эпоху делались и делаются попытки синтеза христианских принципов и данных современного эпохе знания – и, конечно, такие попытки вполне законны и оправданны. Но надо прямо сказать, что для нас, православных, многое в том, что в этом направлении делалось на Западе, является уклонением от самого духа христианства. Так, в построениях блаж. Августина, имевшего огромное влияние в истории христианской культуры, так односторонне, а потому и неверно освещена и истолкована человеческая природа, что это привело к глубоким искажениям Христовой правды в учении о человеке. А то, что утвердил по вопросу о соотношении веры и знания величайший богослов Запада Фома Аквинат, имело прямо роковые последствия в истории мысли на Западе.

Сознание этих уклонений от полноты Христовой истины в западном христианстве ставит перед православной мыслью неотложную и ответственную задачу выявления всей полноты Христовой правды – именно в проблеме мира и человека. Необходимо освободить христианское сознание от всего того, что уводит его с путей Христовой истины, необходимо со всей определенностью выдвинуть забытые или односторонне понятые основные начала Христовой истины в теме о мире и человеке.

2. Ап. Павел, глубочайший христианский мыслитель, зовет христиан к «обновлению ума», требует того, чтобы «иметь Бога в разуме». Этот призыв определял многое в творениях ранних апологетов, в произведениях великих учителей Церкви – и как раз в их созерцаниях мы находим рецепцию целого ряда учений, которыми был богат античный мир. Христианство, четко и ясно отделяя себя от античного мира, в то же время смело брало из античной мысли то, что было приемлемо для христианского сознания. Тут особенно надо иметь в виду различные «Шестодневы», в которых Отцы

*Церкви, излагая христианское учение о мире, многое заимствовали из античной философии и науки.*

*При всем том, раннее христианство не выработало учения о самих принципах познания мира и человека, не искало своих путей для изучения природы. Хотя такое изучение признавалось возможным, но оно было, в то же время, периферическим для духовной жизни в раннем христианстве. Трудно упрекать в этом раннее христианство: будучи духовносным, часто подымаясь до последних высот созерцаний, оно ставило основной акцент на вопросах богословия, а не на проблемах мира. Но не нужно удивляться и тому, что по мере общего упадка духовности в развитии христианства, по мере того как возрастал особый интерес к пониманию мира, а не к богословским темам, в христианской мысли стали сказываться влияния, которые постепенно уводили мысль от основ христианства. Быть может, наибольшее значение принадлежало здесь так называемому герметизму, в котором рядом с глубокими религиозными идеями говорилось много о магии, алхимии, медицине и т.д. Увлечение герметизмом, естественно, захватывало тех, у кого испытующая мысль обращалась к пониманию тайн природы, – так и окреп в западном (отчасти и восточном) христианстве внехристианский подход к изучению мира. Не забудем, что еще у Аристотеля (IV в. до Р. Х.) была своеобразная энциклопедия знания. Поэтому когда в XIII в. стали появляться латинские переводы Аристотеля, то они захватили умы, а с другой стороны, неоплатонические концепции, не умиравшие и в раннем христианстве, несли с собой стройное и глубокомысленное истолкование бытия.*

*3. Такова «предыстория» научной жизни в Европе. Уже с конца XII в., как раз под влиянием латинских переводов Аристотеля, начинается в западном мире интенсивное развитие научных интересов. Достаточно углубиться в историю средневековой философии в изложении Жильсона или Шевалье<sup>46</sup>, чтобы почувствовать, как все еще в рамках религиозных идей, но по существу уже независимо от них зреет и растет интерес к исследованию природы. Достаточно напомнить ве-*

личавую фигуру Рожера Бекона, смелого и яркого мыслителя XIII в., чтобы почувствовать начало новой эпохи.

Особое значение в формации научной психологии (все еще развивавшейся в пределах христианского сознания) имели труды Коперника, позже Кеплера, Галилея, которые подготовили гениальные построения Ньютона (XVII в.), развившего стройную систему механического истолкования мира. Научная мысль в сознании своей зрелости шла прямо к утверждению «автономии науки» (согласно общим принципам, развитым Фомой Аквинатом). Но западная Церковь, можно сказать, проглядела то, что совершалось в ее же пределах с XIII в., – и роковое разделение научного и религиозного сознания, развитие принципов секуляризма стало совершаться без всяких задержек.

4. Мы достаточно говорили в предыдущей части нашей книги (см. I главу «Идея христианской философии») о том, как укрепилась на Западе автономия научной мысли, как забылось то единство разумения и веросознания, которое в раннем христианстве направляло интеллектуальные запросы верующих. Здесь особенно важно отметить то, как слагалась та психология научного творчества, которая уже в XVIII-XIX вв. всецело овладела деятелями науки, как крепло недоверчивое, а порой и враждебное отношение к Церкви. Научное творчество не питалось из вдохновений христианского сознания, но развивалось в прямой и сознательной оппозиции к Церкви. Еще Декарт (XVII в.) скрывал иногда свое авторство, чтобы не дать основания к преследованиям.

Так совершился и закрепился на Западе пагубнейший отрыв научного творчества, научных исканий от Церкви, от христианства.

Наука становилась все более независимой, чтобы постепенно подчинить критическому исследованию и само христианство. Правда, еще в XVIII в. в биологии торжествовало учение о неизменности видов животных на основании (мнимом!) библейских указаний (хотя они не заключают в себе никаких данных для учения о неизменности видов). Но в середине XIX в.,

благодаря трудам Дарвина и его последователей, это учение было окончательно отброшено и принцип всеобщей эволюции (как ключа к постижению мира) победоносно оттеснил прежние теории. Оставался, да и ныне остается еще трудно разрешимый вопрос о реальности чудес (как прямого вхождения Бога в жизнь мира). Частая легковёрность в признании чуда там, где позднейшая научная мысль выдвигала «естественные» объяснения, как будто давала и дает основание для принципиального отвержения чуда во имя идеи всеобщей причинности. Признание чуда, говорят и ныне, было бы отрицанием науки, ищущей во всем «естественного» объяснения, – и это и сейчас для многих является *idée fixe*\*. Добавим к тому, что когда уже в XIX в. был открыт факт самовнушения, то с помощью этого понятия (и понятия «исцеляющей веры»), казалось, найдено неотразимое естественное объяснение того, что оставалось необъясненным, и давало, как будто, основание для применения понятия чуда. Надо сказать, что вся эта «чудобоязнь» покоится на настоящей мифологии в современной науке<sup>47</sup>, прискорбной и затрудняющей подлинное проникновение в тайны природы. Почему, собственно, так боятся понятия чуда? Ведь оно не только не отрицает принципа причинности, но прямо предполагает его. После того, как Cournot восстановил высказанное еще Аристотелем учение о случайности, понятие чуда, как «встречи» двух независимых причинных рядов (что открывает простор для всякой «третьей» силы – людей и, конечно, Бога – воздействовать и корректировать такие встречи), понятие чуда перестает быть противоречащим самым основам научной мысли. Укажу, например, на небольшой этюд Карреля (Lourdes), где этот выдающийся ученый со всей ответственностью утверждает реальность чуда, свидетелем которого он был.

5. Мы достаточно говорили в предыдущей части нашего труда об одинаковой с методологической точки зрения законности двух путей в знании – как знания, исходящего из веры в Бога, так и знания, игнорирующего свет веры. Это, конечно,

\* Навязчивая идея (фр.).



*очень тягостный «культурный дуализм», как мы назвали это в нашей книге, но, требуя свободы для христианского построения миропонимания, мы защищаем свободу и для той научной мысли, которая развивается вне христианства.*

*Переходя теперь к разработке христианской метафизики, мы имеем в виду следующий план: в первой части, где мы анализируем основные идеи христианской метафизики, мы касаемся идеи творения, иерархической структуры бытия и идеи поврежденности природы. Во второй части, посвященной проблемам христианской метафизики, мы говорим о составе бытия, о жизни в мире (проблема эволюции) и о месте человека в мире. В третьей части («Бог и мир») первая глава посвящена теме «Бог в мире», вторая глава – теме «Действие Бога в мире», третья – касается тем эсхатологии.*

# ЧАСТЬ I ОСНОВНАЯ ИДЕЯ ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

## ГЛАВА I ИДЕЯ ТВОРЕНИЯ

1. Основная и центральная идея христианской метафизики есть идея *тварности* мира; это есть утверждение, что мир не имеет своих корней в самом себе, что мир возник благодаря некоей надмирной силе. Мир не вечен, он сотворен Богом – это есть и основная интуиция христианского сознания о мире и основная идея христианской метафизики. Сама идея тварности мира была впервые выражена со всей четкостью в Ветхом Завете – в общей же форме она утверждалась и вне его, но только в Ветхом Завете мы находим ясное и последовательное учение о тварности мира, призванного к бытию Богом, и о Боге Едином, как Творце мира. Как мир нельзя мыслить вне идеи Бога, как Творца мира, так и Бог открывается нам не в своем Существо, закрытом для нас, а лишь в своем отношении к миру, Им созданному.

Идея творения сочетает понятия Бога и мира, Абсолютного и относительного бытия в форме, которая оставляет обе сферы бытия в их полноте и реальности. Без идеи творения соотношение Абсолюта и относительного бытия неизбежно ущемляется в нашем уме, – либо Бог мыслится в слишком тесной связи с миром и тем теряет свою абсолютность, либо мир

мыслится вне идеи Бога и тем самым получает значение божественного, абсолютного целого. Обе крайности (релятивирование идеи Бога или абсолютирование мира) дают ущемление или неправильную характеристику и Бога, и мира. Надлежащее же соотношение Бога и мира должно быть таким, чтобы охранить начала абсолютности в Боге и учесть несамобытность мира. Это и дает идея творения.

Но то, как идея творения была выражена в Ветхом Завете, заключало в себе в одном пункте неясность – это касалось вопроса: «из чего» Бог создал мир? Всю неустранимость этого вопроса и всю трудность его разрешения в пределах ветхозаветного учения вскрыл впервые Филон. Будучи иудеем по рождению и по вере, Филон был в то же время поклонником античной философии, в частности, был последователем Платона, а также и учения стоиков. Так родилась в его уме идея сочетания ветхозаветного учения о том, что мир сотворен Богом, с античным учением о Логосе, об имманентности Логоса миру и о вечности мира. По Филону, «материя», из которой состоит мир, не сотворена, творение же мира заключалось лишь в формировании отдельных вещей. Это учение о вечности материи и о сотворенности отдельных вещей расшатывало, конечно, понятие творения – Бог является у Филона (как Демиург у Платона в диалоге «Тимей») лишь «художником» мира, сама же основа мира (материя) вечна.

2. Это учение Филона вносило дуализм и в учение о Боге, и в учение о мире. Если материя вечна, не сотворена, то она, обладая качеством вечности, очевидно, сама божественна, чем умалывается абсолютность в Боге. С другой стороны, если материя вечна, то отчего не признать вечным формирующее начало в самой материи (как учили древние греческие философы - гилозоисты)?

Чтобы восстановить истинный смысл понятия творения и устранить недостатки филоновского учения о творении, ранние христианские философы внесли в понятие творения добавочный момент, приняв, что Бог сотворил мир «из ничего» (*ex nihilo*)<sup>48</sup>. В этом учении, действительно, прежде всего

восстанавливается абсолютность в Боге, который ничем не ограничен, не имеет «рядом» с собой никакого вечного, но внебожественного начала. А с другой стороны, понятие не-самобытности мира относится здесь и к «содержанию» мира (его материальному составу), и к его форме. Бог и мир в этом учении действительно *toto genere* различны, что и договаривает до конца то восприятие мира, которое видит в мире лишь постоянное движение и изменение (*γενεσις* – бывание), к чему и сводится все бытие мира. Но все ли? В мире, правда, нет вечной материи, но в мире мы находим идеальную сферу, которая, открываясь в мире, тем и отлична от материальной стороны, что она открывается нам *sub specie aeternitatis*\*, т.е. так или иначе связана уже с вечностью. Отвергая вечность материи, как должны мы отнестись к той несомненной истине, которую выдвинул Платон, а именно, что идеи (которые определяют формы мира, т.е. принадлежат *εμου*) вечны, неизменны и находятся вне мира? Надо признать, что дуализм, впервые выдвинутый Платоном, прежде всего усложняет само понятие мира (поскольку в нем есть преходящие вещи и непреходящие идейные формы), а с другой стороны, вносит осложнение и в понимание Бога. Если мир не обладает самобытностью, весь находится в беспрестанных изменениях, то, прежде всего, что значит наличность в самом мире идеальной сферы, которую нельзя оторвать от мира, но которая не знает в себе движения, обладает «какой-то» вечностью – хотя бы и иной, чем вечность в Боге?

3. Аристотель, усвоивший от Платона учение о вечности идей, отверг, однако, их независимость или отдельность от мира, подчеркнув, наоборот, имманентность «идей» миру, – но именно потому Аристотель, будучи противником дуализма, впервые в философии выдвинул понятие *развития*. Идеи (или, по терминологии Аристотеля, «формы») суть *нормы* мира, – и это значит, что они являются творческой силой, движущей отдельные вещи к норме. Сущность мира в таком истолковании бытия заключается в *одинаковой реальности* и

\* С точки зрения вечности (*лат.*).

материальной основы мира, и его нормативной стороны (энтелехии), движущей мир по его целям. «Развитие» и состоит в том, что в материальном субстрате мира происходят различные изменения для осуществления той цели, которая «вписана» в бытие. Идеи («формы» по Аристотелю) пребывают в мире и определяют его жизнь как ряд изменений, ведущих к осуществлению идеи, т.е. ни материальная сторона не существует вне энтелехийных задатков в ней, ни эти энтелехийные (идеальные по своей природе) задатки не существуют сами в себе и для себя, но существуют в мире и для мира. В такой концепции обе стороны бытия имманентны друг другу; Платоновский дуализм в Аристотелевской переделке превращается в чистейший монизм. Если в метафизике Аристотеля мы и находим учение о Боге, то лишь как о «чистой форме», заполненной самосознанием (*νόησις τῆς νοήσεως*). Бог у Аристотеля *сопринадлежит миру*, являясь лишь высшей ступенью в иерархии бытия. Правда, Бог у Аристотеля является «первым двигателем», но если это учение трудно согласуемо у самого Аристотеля с учением о Боге как чистом самосознании, «знающем» только самого себя и не «знающем» мира<sup>49</sup>, то это не устраняет сопринадлежности Бога миру или, лучше говоря, неразрывного их сопребывания в бытии, построенном иерархически. Именно в этом акценте единства в бытии (единства всего, что существует вне Бога, и Бога) и есть основа многозначительного учения Аристотеля о том, что мир «движется к Богу в порыве любви – *κινεῖται ὡς ἐρῶμενος*». Взаимоимманентность Бога и мира не исключает, правда, вторичного дуализма материи и идеи («форм»), но это есть уже *внутрибытийный* дуализм, а не дуализм двух видов бытия.

4. И все же монизм Аристотеля не похоронил окончательно Платоновского дуализма. Учение Платона о надмирности и о трансцендентности идей, которые, по Платону, находятся «по ту сторону бытия» (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), не могло до конца раскрыть сущность и природу того идеального начала, которое имманентно материальной основе мира. Уже у стоиков в их учении о Логосе, как душе мира (т.е. имманентной основе

мира), заключались мотивы восстановления дуализма именно в учении об идеях. От Логоса исходят «семянные логосы» (Λογοὶ σπέρμασικοί), но сам Логос не исчерпывается этими своими излучениями. Логос есть Κόσμος νοητός, вместительница идей. Если идеи, как «семянные логосы», пребывают в мире, то сам центральный Логос существует независимо от этих семянных логосов. Иначе говоря, сущность Κόσμος νοητός (мира идей) *не исчерпывается* функцией идей в форме «семянных логосов». Прежняя «апория», заключававшаяся в учении Платона (мир построен по идеям, но идеи существуют независимо от мира и не для мира), стала тем ярче выступать в диалектике философской мысли, чем больше в самом ходе античной культуры в III и II вв. до Рождества Христова стала осознаваться трансцендентность Бога. Этот новый дуализм (Бога и мира) остро ставил тему о том, куда же относить сферу идей? Как понять, что идеи сопринадлежат миру (как нормы его бытия) и что они в то же время принадлежат Богу, трансцендентность которого стала осознаваться в это время с необычайной силой?

Попытку решить эту апорию, и именно в теме об идеях, впервые предпринял Филон в его учении о Логосе, который стоит между Богом и миром. Эта новая категория о третьем бытии (τρίτων γένος), о бытии «μεταξύ» («между»), не давая настоящего решения вопроса, замечательна как раз тем, что она вскрыла реальную проблему в теме об идеях.

5. Решение, предложенное Филоном, заключалось в установлении *двойной функции идей*, чем и был впервые поставлен вопрос о *двойном смысле самого понятия идеи*. Сам Филон именно для того и выдвинул учение τρίτων γένος, чтобы поместить Логос между Богом и миром. Λογος, по Филону, принадлежит и сфере Бога, и сфере мира. Это и заключало в себе выход из намеченной апории: если, по Филону, идеи имеют двойную функцию, принадлежа Богу (Сенека в те же годы писал «Deus *intra se ideas habet*»\*), но принадлежат, в то же время, и миру (Λογοὶ σπέρμασικοί), то нужно было сделать еще один шаг (его сделал св. Афанасий Великий) и внести *различение*

\* Бог содержит идеи внутри себя (лат.).

между идеями в Боге (Премудрость Божественная) и идеями в мире (премудрость в мире, премудрость в тварном, т.е. сотворенном бытии). Что для обозначения двух различных сфер было взято одно и то же слово («идеи»), это, конечно, заключало в себе какую-то незаконченность (пока в учении великих Отцов Церкви не было до конца уяснено и различие двух смыслов в понятии идеи и *неустранимость* одного и того же слова для обозначения двух различных смыслов).

Когда-то С. Трубецкой послал упрек Платону, что в его учении нет никакого указания на то, кто же является *субъектом* идей, о которых он говорит. Действительно, в силу этого идеи у Платона *получают черты вещности* – они суть какие-то вечные вещи; лишь учение о том, что идеи суть *мысли* Божий, что субъектом идей является Бог, освобождает учение об идеях от момента овещствления. Впрочем, у Платона, с присущей ему исключительной пронизательностью, есть (уже в «Пармениде» и дальше в последующих диалогах) прямое раскрытие того, что мир идей есть некая *система*, диалектически связанная внутри себя во взаимоотношении и в взаимосвязи идей. И даже больше: в трактате «Государство» Платон говорит – не развивая дальше этой мысли – о «солнце идей» – о том, что идея блага центральна в системе идей и что ею определяется весь мир идей. Но все это намеки, все это недоговорено.

Великие Отцы Церкви (больше всего св. Григорий Богослов) развили учение о Премудрости Божией, о том, что Бог «от века созерцал идеи», которые и являются «мыслями Божиими». Учение о Премудрости в Боге есть уже в Ветхом Завете в последних по времени его книгах, но там мы находим лишь первые робкие приближения к проблеме Премудрости Божией. Но все же, Премудрость трактуется (и в «Премудрости» Соломона, и в книге Иисуса сына Сирахова) как сила, снисходящая *свыше*.

Беспорная принадлежность идей, как мыслей Божиих, к существу Божиему, к божественной сфере, имеет, таким образом, рядом с собой такую же бесспорность связи идей с

миром. Именно этот космологический аспект в понятии идей, связывая их с миром, и выдвигает указанную двойственность понятий идеи.

6. Мы имеем здесь дело с реальной, а не мнимой проблемой, разрешение которой и дает нам только христианская метафизика<sup>50</sup>. Надо одинаково признать бесспорную реальность Премудрости в Боге и бесспорную реальность идейных корней в тварном бытии. Но как же соотносятся эти два понятия идеи между собой, и зачем давать один и тот же термин для обозначения столь различных вещей? Ответ на это напрашивается сам собою: идеи в тварном мире, как его идеальная основа, как «корни» вещей, по своему *содержанию*, по своему смыслу ничем не отличны от идей, входящих в Премудрость Божию – но идеи в Боге суть действительно вечные мысли Божии. Есть вечная, божественная Премудрость, сопринадлежащая к сфере Божества. Идеи в мире есть *либо «отражение»* божественных идей, *либо вхождение в тварное бытие идей Божиих*. Божественные идеи вечны по своей природе; входя в мир, «живя» в мире, они сохраняют это качество вечности, но, с другой стороны, жизнь идей в мире *подчинена судьбам мира*. Как раз именно в *акте творения* вечные божественные идеи, «засеменяя» тварное бытие, живут с этого момента нераздельной от мира жизнью. Так создается эта двойственность, как раз *исходящая от акта творения*, – творение мира не есть поэтому лишь творение материальной основы мира, но есть, в то же время, «засеменение» в этой материальной основе тех или иных форм, таящих в себе нормативный, и потому и интеллектуальный характер. Идеи в мире *не созданы*, не «сотворены», но, «засеменяя» мир собой, они живут уже новой жизнью, приобщаются к тварному естеству (не теряя качества вечности, но являясь уже «образами» идей в Боге).

7. Но отсюда, и именно отсюда, и вытекает резкое противопоставление христианской метафизики той метафизике бытия, какая в наиболее совершенной форме была выражена Платином. С христианской точки зрения тварное бытие, хотя и засеменное божественными идеями, все же *toto genere*, в



самой сущности своей отлично от сферы Божества – тварное бытие сотворено, *призвано* к жизни, т.е. имеет жизнь не от себя. Никак поэтому нельзя вслед за Франком в один и тот же план вмещать тварное бытие (с идеальными в нем началами) и то, что называет Франк «металогическим единством». Как правильно указал Лосский, если мир есть «система», то его основа лежит вне его – «в сверхсистемной сфере». Мир, будучи создан Богом, носит во всем «следы Божию» (что особенно выдвигал в своих построениях Бонавентура) в тех идеальных началах, которыми определяется и которыми держится мир, но мир все же сотворен: и материальная основа не существует сама от себя, и идеальные начала в мире не существуют сами от себя, а приходят в мир свыше для его устройства. В мире – и в его чувственной оболочке, и в его идеальном «костяке» – нет ничего от себя. Если идеи в мире нельзя назвать «сотворенными», то они все же приходят извне, они посланы свыше и *не от себя засеменяют мир*. Различие мира (в его чувственной оболочке и в его идеальной стороне, энтелехийно направляющей жизнь мира) и Бога, различие мира, не от себя живущего, но имеющего все в себе в акте творения, и Бога остается в силе и получает в учении об идеях свое окончательное оформление. Мы не можем отвергать наличность в мире идеальной стороны, но эта идеальная сторона не имеет в себе своего начала, она не существует в мире от себя. Идеи в мире – от Бога, но в мире они не есть Бог и не делают мир Богом; они «пребывают» в тварном мире, *который не имеет в самом себе ключа к пониманию того, откуда в мире идеи*. Лишь в идее творения, устанавливающей основной дуализм Бога и мира, бытия Абсолютного и бытия неабсолютного, перед нами раскрывается то, что в акте творения есть два аспекта: в акте творения возникает материальное бытие, но в акте же творения вечные, божественные идеи входят в мир, засеменяют его и в этой стороне уже неотделимы от мира.

8. Таким образом, учение об идеях, раскрывая нам существенное различие между идеями в Боге и идеями в мире, утверждает значение понятия творения, через которое до

конца уясняется различие Бога и мира, бытия Абсолютного и бытия неабсолютного.

Но этим не кончается проблематика мира в его отношении к Богу – новые трудности и новые апории связаны уже не с темой идей, а с темой времени или, лучше говоря, с темой бесконечности. Это понятие бесконечности охватывает не только тему времени, ставя вопрос о вечности, но в понятии бесконечности есть свой, если угодно, математический аспект. Проще всего это можно выразить в такой форме: всякий отрезок бытия (в смысле времени или в смысле его содержания) есть именно «отрезок», т.е. предполагает бытие бесконечное: все конечное есть лишь отрезок в бесконечности и *вне этого немыслимо* – нельзя просто говорить о чем-либо, что оно есть «отрезок», есть «конечное» бытие, не опираясь на понятие того целого, частью которого является данный отрезок.

Греческому сознанию это понятие бесконечности (в смысле времени) было присуще изначально – мир мыслился античными мыслителями как бесконечное бытие. Очень рано в античном сознании это перешло в идею «вечного повторения» (*retour éternel*), и это вполне понятно: в самом мире нет точки, *от* которой можно было бы начаться миру, а с другой стороны, над миром царит *ανάγκη* (необходимость). Из сочетания этих идей, из признания гармоничности мира, в котором все построено рационально, вытекала идея «вечного повторения». Мир для античного сознания безначален, так как никакая точка в мире не может быть принята как начало мира – всякая точка предполагает иную, стоящую перед ней – и так до бесконечности. Так и в понятии числа есть условная начальная точка («единица»), но она условна и в приложении к бытию. Это соотношение бесконечности и конечности в применении к бытию оставалось в античном сознании как нечто бесспорное, само по себе ясное. У Плотина оно было завершено признанием, что бесконечность в мире охраняется и регулируется тем, что все в мире от Единого, к которому и обращено бытие. Бесконечность в мире не отвергала его единства, точнее говоря, само единство мира

раскрывается именно в том, что все конечное неотрываемо от бесконечности через свое «происхождение» от Единого. Надо иметь при этом в виду принципиальное единство всего бытия по Плотину, что выражается в понятии эманации или, точнее (и ближе к греческому термину), в понятии «излучения» («исхождения» – *πρόδος*).

Для христианского сознания, которое всецело опирается на идею тварности мира, на острое и радикальное различие в бытии двух сфер – бытия Абсолютного самобытного и бытия не самобытного и зависимо от Бога, – идея творения не только связывала эти два вида бытия по-иному, чем у Плотина, но и ставила тему бесконечности по-иному. С одной стороны, идея творения решительно отвергает идею эманации, т.е. отвергает идею *единосущия Бога и мира* (что лежало в основании всей системы Плотина), а с другой стороны, эта идея относит тему бесконечности к миру по-иному. Для христианского сознания мир бесконечен «вперед», но не «назад» – мир начался в акте творения, но призван к бесконечному бытию, а Бог бесконечен «в обе стороны» – Он безначален, и в Нем нет условий его конца.

Идея творения и здесь является водоразделом между античным и христианским сознанием. Углубимся в некоторые детали.

9. Аристотель, разделявший с другими греческими мыслителями идею бесконечности мира, впервые пытался обосновать этот принцип бесконечности в отношении к миру. В основе своего рассуждения Аристотель положил тот факт, что в мире нет и не может быть такой точки, которая могла бы претендовать на то, чтобы быть «начальной». Всякая точка бытия имеет за собой другую точку – и нет возможности остановиться в этом *regressum ad infinitum*. Безначальность мира есть следствие бесконечности мира.

Но для христианского сознания с его учением о творении мира безначальность мира неприемлема. Когда Фома Аквинат коснулся этой темы, то он не смог выпутаться из философских затруднений, а разрешил вопрос через отделение веры от раз-

ума, через отделение того, что дано нам в Откровении, от того, что нам открывается в свете разума. По разуму Аквинат готов считать мир безначальным, во всяком случае, он не видит выхода из диалектики Аристотеля в данном вопросе – но по вере, т.е. по указанию Откровения, он без колебаний признает мир имеющим начало в акте творения.

О том, что раздвижение озарений веры и аргументов разума принесло роковые последствия для всего дальнейшего развития метафизики, не будем сейчас говорить – равно как и о том, что идея творения, хотя она и вытекала для Аквината из Откровения, но она не осветила Аквинату ничего в его размышлениях, осталась мертвой, ничего не значащей для разума. Эта двусмысленная позиция Аквината в течение веков замутила совершенно идею творения. Вот что мы находим у лучшего из комментаторов Аквината, выдающегося представителя неотомизма – Sertillanges<sup>а</sup><sup>51</sup>.

Sertillanges настойчиво проводит мысль, что сущность «творения» сводится к тому, что мир не обладает самостоятельным бытием (*a se*) – он «зависит» от того, что по ту сторону мира. Эта «зависимость» мира от Бога и есть, по Sertillanges, то, что заключается в понятии «тварности» мира. Что в понятие тварности входит этот момент «*dépendance totale*»\*, это, конечно, совершенно бесспорно, но разрывать связь понятия творения и момента «начальности» мира – это значит просто *играть словами*. Если Луна следует за Землей, то из этого не следует, что она «произошла» от Земли, – и если мир, как целое, будучи безначальным, «следует» за Богом, будучи от Него зависимым, то незачем употреблять здесь слово «творение». Все неотомисты, во главе с Sertillanges, пытаясь утверждать одновременно безначальность мира и его зависимость от Бога, хотят утвердить это противоречивое суждение. В самом деле, «зависеть» от Бога может значить только одно – что мир «создано» Богом и, следовательно, имеет начало, – если же мир вечен, безначален, то как же понять его несамобытность, его зависимость от Бога?

---

\* Полная зависимость (*фр.*).

Если мы захотим отдать себе отчет в том, где находится самая основа апории, то, несомненно, это связано с соотношением понятия бесконечности и конечности. Если позиция Аквината, за которым *à tout prix*\* хотят следовать неотомисты, имеет в основе исторические основания (неумение христиански переработать метафизику Аристотеля), то это не должно закрывать глаза на основную апорию, о которой мы только что сказали.

10. Как надо мыслить соотношение понятий бесконечного и конечного бытия? Простейшее решение заключается в признании конечного бытия «частью» бесконечного, в признании, что конечное бытие есть просто отрезок бесконечного, что его «онтология» целиком определяется этой зависимостью конечного бытия от бесконечного. Но какие принципиальные трудности могут быть усмотрены в привлечении сюда понятия творения? Если есть бесконечное бытие (Бог), почему же нельзя мыслить, что Бог создает, творит бытие, которое в силу этого и есть конечное, имеющее свое начало, хотя, быть может, бесконечное в будущем? *Никаких* внутренних трудностей в таком понимании соотношения конечного и бесконечного бытия нет – весь вопрос должен быть сведен с принципиальной плоскости в плоскость фактическую, т.е. перемещение *questio juris* в *questio facti*\*\* . И что может быть убедительнее при анализе мира и его начальности и конечности, как то, что мир не может быть объясним из самого себя, что все в мире не выходит за пределы «бывания», вечного изменения? Именно *dépendance totale* и есть убедительнейшее основание для признания мира тварным.

Судорожные попытки неотомистов доказать соединимость учения о безначальности мира с понятием творения имеют свой корень только в желании спасти авторитет Аквината. Сам по себе неотомизм и есть попытка в новых линиях укрепить и утвердить учение Аквината. То, что при этом понятие творения лишено всякого реального содержания, этого,

\* Во что бы то ни стало (*фр.*).

\*\* Юридический вопрос в вопрос фактический (*лат.*).

конечно, нельзя никак прикрыть искусственными и лукавыми рассуждениями.

11. Совсем по-другому утверждение безначальности мира (и потому устранение – явное или прикрытое – понятия творения) развивали и развивают те мыслители, которые следуют за Плотинем, т.е. исходят из признания *единосущия* Бога и мира.

Первым, кто ярко и определенно встал на эту позицию, был уже Скот Эриугена, у которого номинально сохраняется категория *creatio*<sup>\*</sup>, но лишь как диалектический «момент» в системе бытия. У Скота Эриугены *natura creata non creans*<sup>\*\*</sup>, обозначающая реальное бытие, признается видом бытия, но почему и как это вечное бытие есть все же *natura creata*, это остается нераскрытым. Ту же позицию занял и Николай Кузанский, у которого, однако, сразу выступает вся диалектика его утверждений. Николай Кузанский с презрением отвергает упрек в том, что его система есть пантеизм, – и он прав, поскольку он имеет, очевидно, в виду *статическую* форму пантеизма (позже классически выраженную в учении Спинозы о *Deus sive natura*<sup>\*\*\*</sup>). Но Николай Кузанский совершенно оставляет без внимания тот *динамический* пантеизм, который впервые развил Плотин и в котором утверждается *единосущие* Бога и мира. Для Николая Кузанского единосущие Бога и мира не есть ни уравнение, ни отождествление их – но в силу того, что он понимает взаимоотношение конечного и бесконечного в смысле онтологической их однородности, он (как и Плотин, за которым следует Николай Кузанский) признает, что Бог есть в линиях бесконечности то же, что мир, как бытие конечное. Николай Кузанский не думал о том, что как раз через понятие творения может быть установлено иное соотношение конечного и бесконечного.

---

\* Творение (*лат.*).

\*\* Природа сотворенная и нетворящая (*лат.*) – мир конкретных чувственных вещей. Подробнее см.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979, с. 114–117.

\*\*\* Бог или природа (*лат.*).

Вся завуалированность пантеизма у Николая Кузанского рассеивается, обнажая существенное тождество Бога и мира, у Джордано Бруно, который уже не ощущает *абсолютности* Бога. Тенденция имманентизма воскресает у Джордано Бруно, мыслителя глубокого и сильного, с непреодолимой силой. Метафизика в христианском Западе уже теряет кардинальное различие Бога и мира, возвращаясь, в лучшем случае, к Плотину. По-новому эта же тема единосущия Абсолюта и мира освещается у Фихте, который, построив на основе трансцендентализма идею абсолютного «Я», и затем, восстанавливая реальность мира в понятие «не - Я», создает фиктивное понятие «второго абсолютного», что с такой чрезвычайной силой выразил позже Гегель. Независимо от трансцендентализма Гегеля, его учение о мире, возникающем в процессе диалектического развертывания исходного начала в «понятии», категорически утверждает даже не единосущие, а просто решительное тождество Абсолюта и мира. Это тождество по-иному выражает Шопенгауэр, позже Ed. Hartmann – и на этом метафизические построения окаменевают, не будучи в силах преодолеть роковую идею тождества Абсолюта и мира.

12. В русской философии идея единосущия Бога и мира (т.е. устранение понятия творения и учения о радикальном различии Бога и мира, как двух форм бытия) пустила, по разным причинам, глубокие корни. Первым защитником единосущия Бога и мира был Вл. Соловьев, который свою метафизику построил на том, что мир есть «становящееся абсолютное», по своему содержанию тождественное с Абсолютом, но отличное тем, что в мире мы находим те же элементы бытия, какие есть в Боге, но только в мире они находятся в недолжном порядке. К этой основной метафизической идее, от которой Вл. Соловьев никогда не отходил, присоединилась тема Софии в ее двух редакциях.

В первой редакции («Чтения о Богочеловечестве») София есть душа мира, есть основа мира; через ее соединение с Логосом «недолжное» в мире постепенно освобождается от всего, что мешает миру («становящемуся Абсолютному»)

приблизиться к Богу. Софиологический детерминизм (в соответствии с детерминизмом в системе Гегеля) определяет ход космического и исторического процесса. Во второй редакции Вл. Соловьев уже не видит в Софии души мира, но видит в ней Ангела, зовущего мир (в его хаотическом строе) к преодолению хаоса. Но хаотическая природа в мире есть, все же, «второе, т.е. становящееся, абсолютное» – Бог допускает хаосу царить в мире, спасая его через действие Софии в мире.

Эти софиологические построения Вл. Соловьева не устраняют основного единства Бога и мира, их единосущия. Эта же мысль со всей силой захватила о. П. Флоренского, у которого, однако, выступает как основной мотив его построений *космологическая тема*. Для Флоренского характерно как раз признание реальности души мира – и София, как идеальная основа мира, заключающая в себе «корни всего в бытии», и есть душа мира. В этом построении воскресают идеи Филона – София у Флоренского есть, по существу, «третье бытие» – она принадлежит миру, но она имеет, в то же время, Божественную сущность, является даже четвертой Ипостасью. В Софии, как идеальной основе мира, все тождественно с Богом – и это и означает принадлежность Софии к миру тварному, но и к Богу – поэтому она идеальна, она определяет собой жизнь мира, она вечна, но ею определяется временный порядок в мире.

Эти же идеи по-своему переработал в своих учениях о. С. Булгаков, который сильнее, чем это было у Флоренского, подчеркнул тождество Бога и мира, но с тем отличием от Флоренского, что у него воскресает и идея различия Бога и мира, – но это различие касается лишь Бога, как Св. Троицы, – «сущность» же Бога и сущность мира тождественны. Исходя дальше из различения (богословски бесспорного) сущности в Боге и Личного (троичного) бытия в Нем, Булгаков пытается восстановить учение о творении мира, исчезнувшее у Вл. Соловьева. По учению о. С. Булгакова, «творение» состоит в том, что Бог, как Св. Троица, «погружает свою сущность в поток времени» – в силу чего, через этот своеобраз-



ный кенозис сущности Божества, мир хотя и тождествен по сущности Богу, но в многоипостасном своем лике претерпевает различные перипетии в актах свободы.

Все эти построения о. С. Булгакова являются, все же, лишь номинально сходными с основами христианской метафизики – и как раз потому, что идея творения является, на самом деле, мнимым понятием у о. С. Булгакова. Помимо того, что совершенно немислимо противопоставление Св. Троицы к Ее «сущности» в Боге (ибо классическое различие в Абсолюте «сущности» и Личного (Троичного) начала не допускает никакой свободы в отношении Троицы к Ее же сущности, никакой «акции»), само понятие творения у о. С. Булгакова является чисто словесным, ибо как же Св. Троица может «погружать» свою сущность в «поток времени», раз время – логически – не предшествует акту творения, а возникает вместе с ним?

Тот же цикл идей неоплатонического отождествления или единосушия Бога и мира находим мы и у последнего представителя русского неоплатонизма – у С. Л. Франка. Но Франк исходит не из идеи тождественности Абсолюта и мира, а из идей Николая Кузанского. Он уже не принимает различия Бога и мира, которое, все же, существенно и для учения о «становящемся Абсолютном» у Вл. Соловьева, и для построений Флоренского и Булгакова. Для Франка бесконечное (абсолютное) бытие есть основа и всего конечного; в книге своей «Непостижимое» Франк указывает, что видимый мир с его множеством внешних форм в своих корнях есть все та же Первореальность. Иерархический строй бытия (что признает Франк, различая чувственную сферу от сферы идеальной, но за ними стоит всюду «металогическое единство» в бытии) не отодвигает и не ослабляет внутреннего тождества различных слоев бытия.

13. Таковы судьбы идеи творения у русских мыслителей в их метафизических построениях. Нельзя, конечно, отрицать наличности серьезных, диалектически трудно преодолеваемых мотивов этих построений, но надо со всей решительностью

сказать, что они никак не соединимы с христианской метафизикой, которая вся проникнута онтологическим дуализмом. Само разложение идеи творения у Аквината и в неотомизме, в неоплатонических построениях западной и русской философии, конечно, не случайно – здесь мы имеем дело с проблематикой, заключающейся в теме «Бог и мир» или «Абсолют и мир». Их нельзя разъединить, так как то самое понятие о Боге, какое мы находим в христианстве, носит *анофатический* характер – Бог непостижим в своей сущности, Он открывается нам лишь в мире. Есть бесспорная параллель между тем, как Бог открывает Себя в мире, и тем, как Он через мир открывает Себя нам, – и отсюда, из этой параллели, так соблазнительно пойти по стопам Плотина и создать всю систему на основе единущия Абсолюта и мира. И все же, христианство, всецело примыкая к ветхозаветному Откровению, связано до самых последних глубин с онтологическим дуализмом, с кардинальным различием Бога и тварного бытия. Основы христианской метафизики лежат в раскрытии и осмыслении онтологического дуализма, но этим не устраняется вся проблематика тварного бытия. К одной из этих проблем – к иерархической структуре – мы и перейдем сейчас, – прежде чем перейти к вопросу о составе тварного бытия.

## ГЛАВА II ИЕРАРХИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА БЫТИЯ

1. Мир есть живое целое – такова наша основная и первичная интуиция мира. Но что значит эта интуиция, как надо понимать то, что мир есть единство, и притом «живое» единство? Это требует не простого истолкования, но и анализа скрытой в интуиции диалектики. В самом деле, мир есть, прежде всего, бесконечное «многообразие», и в полноте его единства все в этом «многообразии» живет «своей» жизнью, движется по особой траектории своего развития. Из этого наша мысль легко переходит к утверждению именно неизменного многообразия бытия, что выражается в различных видах «плюрализма». Самой ясной, но и самой упрощенной формой плюрализма была теория Демокрита, утверждавшего, что мир состоит из бесчисленного количества мелких единиц бытия («атомов», т.е. неделимых, неразложимых единиц), друг от друга независимых. В системе Демокрита эти атомы, как единицы бытия, одинаковы (различия между ними определяются лишь внешними моментами), но уже в системе Анаксагора, родоначальника химии, единицы бытия качественно неоднородны, что и объясняет реальное многообразие в бытии.

Но если мир слагается из независимых друг от друга единиц бытия, то что же «сопрягает» их в некое, хотя бы и нестойкое единство? Из плюрализма, если принимать серьезно его основное утверждение, никак нельзя вывести того (хотя бы и относительного) единства, какое мы находим в мире.

У Демокрита это единство проистекает из некоей внемирной, таинственной «необходимости», которая царит в мире и определяет его путь, тем самым создавая и охраняя единство в мире. Но хотя понятие необходимости (*ἀνάγκη*) ко времени Демокрита утратило тот первоначальный мифологический характер, какой оно имело в дофилософских религиозных построениях в античном мире, все же мифологическая суть «необходимости» в нем осталась. Почему и как эта «необходимость» вообще подчиняет себе самостоятельные единицы бытия? Проблема, которая здесь встает, есть та же, по существу, проблема, которая остается и в современной науке, которая тоже, подгоняя бытие «законам», неизбежно усваивает этим законам непостижимую магическую силу и власть над явлениями (что значит, что элемент *мифологии*, по существу, имеется и в современных научных построениях).

2. Шаг вперед все же сделала философская мысль у Анаксагора, который построил особое понятие внемирной силы «духа» (*νοῦς*), которая и определяет жизнь мира. Правда, у самого Анаксагора это понятие «духа» имеет скорее материальный характер – и тут мы имеем дело с той же недостаточной выраженностью чисто духовного начала, какую мы находим и в другом греческом термине – *πνεῦμα* (тоже = дух), который первоначально тоже еще не свободен от материального оттенка. Так или иначе, надо признать, что у Анаксагора философская мысль уже овладела темой плюрализма, поскольку над многообразным бытием возвышается начало, определяющее единство мира. Такова диалектика понятия плюрализма – если в мире есть единство, то оно *не от мира*, но оно привносится «свыше» в него. Если мир есть «система» (что есть иное выражение единства мира), то его системность обуславливается «сверхсистемным» началом (формула Лосского). Иначе говоря, начало единства нельзя мыслить *имманентным* миру – оно трансцендентно миру, т.е. приходит в мир «извне». С христианской точки зрения единство мира определяется актом творения: в единстве Творца мира залог и основание единства мира. Все попытки понять единство мира как момент, имманентный

миру, по существу, обречены на следование Плотину – но у Плотина мир и Абсолютное просто единосущны одно другому. Никогда христианское созерцание мира не сможет принять этого, как бы замечательны ни были системы имманентизма (от Плотина до Вл. Соловьева и С. Л. Франка).

3. Самое единство мира, хотя и дано нам лишь в непосредственной интуиции мира, все же бесспорно, как бесспорно и необозримое многообразие в мире. Философское выражение этого многообразия и дает нам идея плюрализма – но, конечно, лишь *относительного* (а не абсолютного) плюрализма. Но тема мира состоит, конечно, не только в учете необозримого многообразия в нем, но и в факте его единства – первые и категорические проявления этого единства даны в самом составе мира. Действительно, по мере развития научного изучения мира наука выделяет в мире отдельные «секторы» – и прежде всего, по *методологическим* соображениям. В физике мы пользуемся одним методом исследования, но то же материальное бытие при химическом исследовании требует уже других методов – и это еще более неизбежно в биологии, психологии, в социальном знании. Но это рассечение мира на отдельные секторы встречает сопротивление в нашей основной интуиции мира, – и отсюда и вытекает потребность научного синтеза, т.е. сведения к единству наших знаний. Если мир един в интуитивном восприятии его, то самое рассечение его на отдельные секторы определяется лишь методологическими соображениями. Но в таком случае не только оправдана задача синтеза научных идей, но она просто необходима. Методологический плюрализм не может сам собою быть превращен в онтологический плюрализм.

Войдем ближе в эту тему.

Научное изучение мира начинается с классификации форм бытия. Обычно в бытии мы различаем как бы отдельные «царства» – минеральное, растительное, животное, человеческое, социальное – в самом этом обобщении, в различении отдельных «царств», есть уже начало *иерархического* связывания мира в одно целое. Но здесь вполне уместно провести и другое

широкое обобщение, принадлежащее W. Stern'у и развитое им в известной книге «Person und Sache». Этот трактат Штерна по метафизике выделяет в качестве основных форм бытия два понятия – «вещи» и «личности». Заметим тут же, что термин «личность» по-русски не знает различия (встречающегося и в других языках) Person und Personlichkeit. По-русски же оба эти понятия соединены в термине «личность», что не охватывает того существенного различия, которое так легко выражено в других языках. Поэтому, чтобы считаться с различием Person und Personlichkeit, мы будем переводить Personlichkeit как «личность», а Person как «существо». При таком переводе различие, намеченное Штерном, может быть выражено словами «вещь» и «существо».

В чем же основная мысль Штерна? В том, что в Person есть «жизнь», «развитие» – и притом, жизнь «для себя» («автотелия» по Штерну): живые существа питаются, ищут себе питание, размножаются, – а «вещи» могут быть малыми или большими, могут разбухать, морщиться (всякие «кучи»), но по сути своей представляют простое внешнее соединение, «совокупность», и никакой жизни «для себя» не знают и не имеют. Надо признать, что это различие имеет фундаментальный характер, но и здесь не без элемента иерархизма в себе: все ведь живые «существа» нуждаются в «вещах» – для питания, устройства себе условий удобного существования, в этом смысле «зависят» от «вещей», от физического бытия. Но вся иерархичность этой зависимости высших форм от низших этим и ограничивается – тут, бесспорно, нет «перехода» низшего в высшее.

4. При более детальной классификации видов бытия открывается, однако, картина более сложная, чем ее рисует Штерн. Впервые Aug. Comte наметил в своей классификации наук онтологические «ступени» (в смысле сложности) в бытии, но у Comte это относилось, собственно, к классификации наук. Онтология же, соответствующая тому, как располагаются «ступени» знания, до конца разработана последователем (в этом вопросе) Comte – замечательным французским филосо-

фом Voutroux<sup>52</sup>. Он как бы «перелагает» в категории онтологии то, что дает Comte в классификации знания, – и вот какую картину находим мы у него.

Бутру указывает на то, что бытие можно (и должно) расположить по «этажам», – и нижний этаж у него заполнен *математическим* «бытием». О «природе» математического бытия мы сейчас говорить не будем<sup>53</sup>, но как бы мы ни объясняли математическое бытие, какой бы вид «существования» мы ему ни приписывали, мы не можем отвергать реальности математической стороны в мире. Однако все же ко всему миру вещей и «существ» математическое бытие относится только как «нижний этаж», из которого *ничего реального* вывести нельзя. Никакие операции над математическими величинами не дадут ни одного грамма материи – а между тем, материальное бытие (следующий «этаж») всецело подчинено математическим соотношениям. Действительно, все в материальной сфере измеримо, исчисляемо, как бы «подчинено» математической сфере.

Второй этаж в мире – это материя; и в том, что от математического бытия нет никакого «перехода» к материальному бытию, есть уже некий *скачок*: высшее подчинено низшему, но из него никак выведено быть не может. Мы увидим, что такой же скачок наблюдается в соотношении дальнейших этажей бытия в отношении их друг к другу.

Однако само материальное бытие внутри себя тоже имеет «скачок»: материальное бытие, взятое с точки зрения физики, все и везде подчинено одним и тем же законам, имеет одну и ту же структуру, законы которой изучаются в разных отделах физики. Законы механики, оптики, акустики и т.д. сохраняют свою силу над всяким материальным бытием. Но в материальном же бытии мы находим различные химические «индивидуальности» (начиная с легчайшей материи – водорода и кончая тяжелыми металлами). Если даже признавать (к чему и ведет еще не до конца философски раскрытая «периодическая система» элементов), что есть некая «протоматерия», различные формы которой (в зависимости от так называемого атомного веса) дают разные химические индивидуальности, то все же

это единство материи, признание некоей «протоматерии», дает возможность переработки одних «элементов» в другие (например, свинца в золото), но не устраняет самого загадочного факта *устойчивости химических элементов*. Химическая картина бытия никак не может быть *выведена* из общих физических свойств материи. Факт химических индивидуальностей есть по отношению к общим свойствам материи новый факт – и нельзя было бы говорить, что материальное бытие в своих физических свойствах *порождает* химическую индивидуализацию материи. Химический этаж в бытии, опирающийся и на физический и на математический этаж, невыводим из них – и тут мы снова имеем дело со *скачком* в структуре бытия.

5. Но *над* миром чисто материальным (в его физическом и химическом аспекте) возвышается *биосфера* с ее новыми законами – возникают «существа»; каждая клетка, как простейшая единица жизни, хочет жить, развивается, размножается. Эта *жизнь* есть уже новая ступень бытия, опирающаяся на физико-химическое бытие, но только пользующаяся им, а в своем бытии движущаяся неким *elan vital\** – «жаждой» жизни. Между физико-химическим бытием и биосферой опять скачок – все попытки объяснить живое из мертвого до сих пор ничего не дали. Живое «питается» из физико-химической среды, но *omne vivum e vivo\*\**; этот пастеровский принцип остается и сейчас в силе<sup>54</sup>. Но даже если бы лабораторным путем удалось получить живую клетку, все равно остается вопрос о возникновении первых клеток, сразу обнаруживающих новые свойства. Идея Teilhard de Chardin, о *forces evolutionnistes\*\*\**, которые движут протоматерию в высшие «этажи», есть чистейшая мифология – *petitio principii\*\*\*\**, ссылка на эти *forces evolutionnistes*, которые в какой-то момент в жизни материального бытия просыпаются к действию, все же не отрицает того, что в бытии здесь есть скачок.

\* Жизненный порыв (*фр.*).

\*\* Все живое – из живого (*лат.*).

\*\*\* Движущие силы эволюции (*фр.*).

\*\*\*\* Вывод из недоказанного (*лат.*) – логическая ошибка.



Но от биосферы никак не может быть отделена ее психическая сфера. Можно оспаривать наличность психического бытия в простейших единицах живого бытия, отвергая в них и психические и «психоидные» (по выражению Driesch'a) процессы, но бесспорно то, что весь прогресс жизни есть действительно *evolution greatice\** и не может быть понят вне учета психической стороны. Тем не менее, между биосферой, как таковой, и сферой психики должно признать (в порядке их познания) настолько существенное различие, что растворить психическое бытие в биосфере невозможно. Психическое бытие обнаруживает – и чем дальше, тем больше – столько своеобразия, что никакими натяжками в применении сюда идеи эволюции этого нельзя объяснить. Правда, психическое бытие развивается лишь в *организмах*, всецело зависит от своего организма – но все же, оно своеобразно, что свидетельствует о том, что и здесь перед нами снова скачок в бытии. То же должно сказать и о высшей психической жизни (духовной жизни), которую часто называют «ноосферой» (от греческого слова «νοῦς» – дух); вся ноосфера, насколько нам дано ее знать, предполагает психическую ткань, в которой возникает духовное бытие, но ни в одной области духовной жизни (познание, моральная, эстетическая, религиозная сфера) ее нельзя *вывести* из соответствующей психической ткани<sup>55</sup>.

Все это можно графически изобразить в формах ряда «этажей», опирающихся один на другой:

- духовное бытие
- психосфера
- биосфера
- химическое бытие
- материальное бытие (физическое)
- математическое бытие.

Всякая высшая ступень опирается на низшую, *но не есть продукт ее*; эта прерывность в строении бытия и может быть выражена лишь понятием *иерархической* структуры бытия.

\* Творческая эволюция (*фр.*).

Конечно, можно оспаривать то, что между ступенями бытия нет непрерывности, т.е. можно отрицать «скачки» в бытии. В частности, предмет постоянных исканий в науке является установление «постепенности» в переходе от царства материального к биосфере и т.п. Эти искания совершенно законны, но то, что доньше мы знаем – помимо мифологии Teilhard de Chardin, forces evolutionnistes, – постоянно убеждает в бесплодности этих исканий.

б. Надо прямо сказать: «Непрерывность в мире есть только наша идея, а вовсе не реальность – реальное же бытие на каждом шагу являет нам “прерывность” в бытии. Пусть методологически допустимо, даже законно искажение в бытии непрерывности, пусть законно желание установить, что мир есть *сплошное* целое, но это есть лишь *постулат*, хотя бы и подсказываемый нашей непосредственной интуицией. Сама же по себе эта интуиция единства является *лишь мотивом* философских размышлений, но использование ее в смысле того, что мир есть сплошное целое, не может быть принято, как само собой разумеющееся».

Но, кроме того, что к утверждению непрерывности нас влечет непосредственная интуиция единства в мире, в защиту идеи сплошного единства в мире как будто достаточно говорит и то, что всюду в мире «отдельные» секторы его связаны диалектически между собой. Достаточно указать на *энергетическое* единство мира – все формы энергии переходят одна в другую. Это взаимное превращение энергии из одной формы в другую имеет, правда, свое ограничение в факте *энтропии*: тепловая энергия переходит, например, в механическую не вполне – но и при этом ограничении взаимопревращаемость всех форм энергии остается в силе. Это подчеркивает единство мира, тем более что и при факте энтропии количество энергии в мире как будто остается одним и тем же. Это положение, правда, сильно поколеблено фактами «дематериализации» материи через «переход» ее в чистую энергию. Все же энергетическое единство мира, некая «энергетическая сплошность» в мире как будто остается.

Но вот в самом начале XX в. знаменитый ученый Планк установил замечательный факт «квантового» характера энергетических процессов. Это открытие, не нарушая (само по себе) идеи энергетического единства мира, разрушает в корне *непрерывность* в энергетических процессах, так как энергия оказывается всегда сгущенной в *отдельные* сгустки, или «пучки» (кванты). Открытие Планка сначала не было принято в его полноте, но затем... утвердило с полной силой квантовую теорию, утвердило тем самым факт непрерывности в энергетических процессах<sup>56</sup>.

Не менее важно крушение идеи непрерывности в биологии – в проблеме развития одних видов животных из других. Сначала – после работ Дарвина – идея непрерывности имела огромный успех, но более внимательное изучение фактов показало, что построить генеалогическое дерево в развитии «видов» животных одних из других невозможно: целые группы видов оказываются никак не связаны с другими.

Такое же поразительное торжество принципа прерывности в бытии находим мы и в области психологии – та примитивная картина психического развития, которая строилась когда-то в линиях непрерывного развития одних функций из других (например, в теории ассиционизма), давно уже потерпела полный крах. Так восприятия, которые раньше трактовались как «сумма ощущений», ныне оказываются невыводимыми из ощущений (по формуле Вундта «не восприятия из ощущений, а ощущения из восприятия»)<sup>57</sup>. Все высшие мыслительные функции также оказались непроизводными из низших.

Эти «скачки» в бытии не нарушают, однако, ни единства бытия, ни иерархических взаимоотношений – только здесь нет места для сплошности, для непрерывности.

7. Наличие скачков в бытии привела Бутру<sup>58</sup> к выводу, что отдельные сферы бытия (см. схему его, приведенную выше) «случайны» друг для друга. Термин этот едва ли удачен – особенно после работ Cournot трудно назвать случайностью простую диспаратность одних сфер от других. Существенное значение здесь имеет факт прерывности в бытии – и

с христианской точки зрения эта прерывность, устраняющая мнимую эволюцию одних форм бытия из других, возвращает нас к библейскому указанию, что различные формы бытия являются по слову Божию («И сказал Господь...») относится ко всем «дням» творения, как действие Бога).

Но можно ли говорить при этом об *иерархичности* бытия? Конечно, да – необходимо только строго отличать иерархичность в бытии от непрерывности его. Конечно, в понятии «эволюции» уже есть идея иерархичности – появление высшего из низшего входит в порядок эволюции и являет начало иерархичности. Но иерархичность *может быть и при прерывности* в бытии, что мы и находим в действительности. Распределение бытия по рядам в порядке сложности и дифференциации дает полное основание для утверждения иерархичности в бытии.

Но при признании прерывности можно ли говорить о единстве бытия? Правда, реальность причинных соотношений всюду, подчиненность всего в бытии числу, пространству, времени свидетельствует о единстве бытия. Но как тогда понять *появление* различных видов бытия, раз нет непрерывности, и, с другой стороны, чем охраняется и держится это единство в бытии?

Что касается первого вопроса, то здесь, конечно, совершенно *невозможно обойтись без понятия творения*. Чистая эволюция бытия *предполагала бы непрерывность* в нем – а раз этой непрерывности нет, то появление новых ступеней в бытии можно понять лишь при использовании понятия творения – новые формы бытия действительно не развиваются из предыдущих, а творятся, т.е. призываются к появлению силой «свыше». Ничто так не подтверждает всю силу идеи творения, как именно прерывность в бытии, невозможность выводить высшие формы из низших. Но та же идея творения настойчиво подчеркивает и единство бытия – все бытие от Бога Творца, и это и есть основа и смысл единства в бытии. Но не в этом одном смысл учения о единстве бытия – единство бытия означает, что оно есть некое «целое», изнутри связанное какими-то силами. Единство бытия поэтому связано не только с тем, что

все бытие произошло из единого Источника, – но бытие *продолжает* быть единым, остается «целым». Как иерархичность в бытии, наличность в нем «ступеней» в отношении сложности, а главное, зависимости всякого «высшего» бытия от нижележащих сфер бытия – все это предполагает наличность связующих сил, а вместе с тем, ведет неизбежно к признанию в бытии какой-то *центральной оси*, центрального начала, реализующего связь разных сфер бытия и охраняющего эту связь. Но, прежде чем мы перейдем к раскрытию и уяснению этого существенного пункта в метафизике бытия и прежде чем обратимся к раскрытию того, надо ли считать мир «живым» целым, необходимо еще вернуться к теме об иерархичности в бытии, о ступенях в его составе.

8. В системе мира особое место принадлежит человеку. Человек есть высшая форма бытия, насколько оно доступно нам, но Св. Писание, религиозный опыт говорят еще о существах, стоящих выше, чем человек, – об ангелах. Обычно творение ангелов связывается с тем текстом книги Бытия, где сказано, что «Бог сотворил в начале небо и землю», – и это понятие «неба» почти все святые Отцы толкуют как сферу ангельского бытия. Есть, впрочем, и другие толкования этого текста, т.е. толкование слова «небо» в физическом смысле неба, – но нам незачем входить в анализ этой экзегетической темы. Так или иначе бесспорно, что христианское истолкование «творения» обнимает создание как чисто духовного бытия ангелов, так и чисто материального бытия, равно как и того сочетания духовного и материального бытия, какое мы находим в человеке.

Реальность ангельского бытия не подлежит сомнению с христианской точки зрения – и это более ясно дано нам в опыте зла, чем в опыте добра. Христианство не знает и не принимает понятия зла, как особой «сущности» – оно знает зло всегда в *личном* его воплощении – недоброе дело в мире творят *духи* зла, и христианское сознание с большей или меньшей отчетливостью, но и с достаточной силой устанавливает эти проявления действий злых духов. Духи, несущие добро, не менее близки и живы для христианского сознания, но реальность злых духов

более остро переживается всеми. Нет зла как сущности, но нет и безличного зла – зло всюду живо в личном чьем-нибудь бытии; только недостаточная бдительность сознания иногда пропускает в наши мысли мотивы манихейского дуализма.

Согласно «Ареопагитикам»<sup>59</sup>, в ангельском мире существуют свои иерархические отношения, в характеристику которых мы не будем здесь входить. Но, касаясь ангельского бытия, нам важно сказать о двух темах, встающих здесь. Прежде всего ангелы – и добрые, и злые – как сказано, суть *личные* существа, иначе говоря, им присущи все те дары, которые свойственны личному бытию<sup>60</sup>. В этих свойствах основное место принадлежит дару *свободы* – и как раз этот дар обуславливает собой разделение в ангельском мире, т.е. появление злых духов, которое мы уже отметили. Уже в высшей сфере бытия, в ангельском мире наличествует, таким образом, трагическое разделение и вытекающая отсюда борьба добрых и злых сил. Есть все основания полагать, что основная деятельность ангелов связана с *человеческой* сферой, что само по себе не означает ограничения их творческой силы.

9. Таким образом, мы имеем настоящую лестницу бытия – от чистой материи (изучаемой физикой и химией), через биосферу, через человеческое бытие мы поднимаемся до бесплотных духов. Однако если принять толкование книги Бытия в указанном нами смысле, то творение мира началось с творения ангелов как чисто духовного бытия, и уже после этого дело идет о творении «земли», т.е. материи. Сам библейский рассказ, располагающий творение по дням, устанавливает несомненно иерархический строй бытия. Конечно, без особой натяжки можно (и должно) принять толкование понятия библейского «дня» как периода, эпохи – и тогда библейское повествование ведет нас от периода к периоду, начинаясь творением ангелов и кончаясь творением человека. Круг творения замыкается в человеке – в нем, как высшей ступени бытия, связанного с материальной сферой, мы находим и духовную сторону, генетически не связанную с материальной сферой, с формами дочеловеческого бытия. Но если тема о человеке поставлена в

Библии особо, если она выделяет человека из общего развития мира, то, с другой стороны, человек все же является вершиной творения. Человек увенчивает те формы жизни, какие были призваны к бытию до него, но он потому и увенчивает, что *примыкает* к дочеловеческому бытию. Есть непреходимая граница между высшими формами дочеловеческого бытия и человеком – и здесь христианская позиция тверда и не может колебаться. Но наличность такой непреходимой границы не нарушает единства в бытии, не отрывает человека совсем от дочеловеческого бытия. Мало того: христианская космология, основываясь на прямых указаниях книги Бытия (гл. I), утверждает в человеке возможность и обязанность властвовать над природой, быть хозяином природы. Так было в первичном плане мироздания – и если грех нарушил это положение человека в природе, если вместо того, чтобы властвовать над природой, человек в силу греха стал рабом природы, зависящим от нее, то это изменение не нарушает принципа иерархической структуры бытия. Человек остается высшей точкой в тварном бытии, связанным с материальной сферой; ослабление его мощи не разрушает царственного строя в природе человека.

10. Характерной особенностью библейского повествования о творении является признание *самодеятельности* «земли», т.е. всего дочеловеческого бытия, чем утверждается как раз то, что является самым существенным в теории эволюции. Evolution creatrice (беря это понятие независимо от контекста его у Бергсона) есть факт, настойчиво подчеркнутый в Библии, где (начиная с третьего «дня»), к которому надо отнести появление жизни на Земле) каждая новая эпоха в творении начинается словами: «И сказал Господь: да *произведет* земля...» Земля в этих словах *призывается к творчеству*, к самодеятельности, что есть признание *внутренних движущих сил*, присущих земле<sup>61</sup>. Конечно, здесь нет указаний на то, как и в каких границах осуществляет земля призыв Божий – одно лишь ясно: различные периоды в истории бытия начинаются с призыва Божия к самодеятельности «земли». Эта черта – участие Бога в переходе от одних форм бытия к другим – есть характерная особен-

ность именно христианской космологии. В этом смысле уже в этом пункте метафизика бытия, развитая Teilhard de Chardin, никак не соединима с христианской космологией. Если идея *forces evolutionnistes* и сама по себе не может быть удержана в той универсальной функции их, как это развивает Teilhard de Chardin (см. об этом ч. II, гл. «Жизнь мира»), то тем более устранение участия Бога в развитии бытия совершенно расходится с христианской космологией.

Но надо тут же отметить: библейское повествование не отрицает внутри различных периодов в истории бытия, внутри больших групп в биосфере факта эволюционных процессов – отбрасывая универсализацию идеи *forces evolutionnistes*, христианская космология без колебаний признает наличие эволюции внутри биосферы. Будем только все время иметь в виду, что эта эволюция не зачеркивает *прерывности* в истории форм жизни. Искусственное выведение всех форм жизни из некоей начальной формы не оправдывается фактами.

11. Но понятие мира как единого целого настоятельно требует рассмотрения вопроса – *чем держится, чем обуславливается то, что это единство остается ненарушенным?* Мир действительно не может быть понят вне учения о том, что он есть *живое* целое, а не простая «совокупность» форм бытия, не простая «сумма» отдельных вещей и существ. А priori не нужно, однако, принимать, что мир есть *органическое* целое – что впервые выдвинул Шеллинг, применяя новую тогда идею «организма» в бытии в целом. В русской философии с большим успехом идеи «органической» структуры мира защищал Лосский. Но факты уполномочивают нас на более скромное признание – на признание, что мир, будучи «цельм» и единым, держится в этом своем качестве какими-то силами. Но какими?

В античной философии Посидоний (принадлежавший к средней Стое) выдвинул принцип «универсальной симпатии»; в этой формуле учение о том, что мир есть живое целое, было связано со стоической метафизикой, с признанием, что в мире всюду есть «логосы», которые назывались «семянны-



ми» (Λογοί στερμασικοί), уподобляясь живому «семени», основе всякого организма. Принцип «универсальной симпатии», основывавшийся на этом начале «симпатии», влечении, тяготении одних частей мира к другим, и был выражением именно *жизни* в мире как единого целого.

Но учение Посидония выродилось постепенно (особенно это ясно у Ньютона) в чистую мифологию, поскольку дело идет о сознательном построении механического понимания природы при помощи понятия «притяжения». В самом деле, что следует понимать под этим загадочным учением о «всемирном притяжении»? Понятие взаимного притяжения тел можно вместить лишь в признание мира *живым*, целым – а при том учении о материи (как «основе» бытия), которое сводило все процессы к механическим явлениям, о *жизни* в мире говорить не приходится. Или «всемирное притяжение», как основное понятие всей жизни, есть вариант учения о «всемирной симпатии» – и тогда мир есть живое целое, или «всемирное притяжение» есть чисто словесная и потому пустая, не онтологическая категория.

Между тем, в христианской метафизике Посидониевское учение получило новое развитие, раскрыв более глубоко самую основу того, что мир есть и остается «единым целым». У св. Отцов мы находим ряд замечательных формулировок, углубляющих наше понятие о единстве и цельности мира и продвигающих дальше то, что дано уже в первичных интуициях.

12. Вот что мы читаем у св. Василия Великого в его «Шестоднев»: «Весь мир, состоящий из разнородных частей, Бог связал каким-то *неразрывным союзом любви* в единое общество и единую гармонию, так что части, весьма удаленные друг от друга, кажутся соединенными посредством симпатии». У св. Григория Богослова та же мысль выражена несколько иначе: «Доколе мир стоит в мире с самим собой... доколе в нем ни одно существо не восстает против другого и *не разрывает тех уз любви*, которыми все связало Творческое Слово... доколе он есть мир (κόσμος) и красота несравненная».

В русской художественной литературе есть одно удивительное выражение этого, лишь в христианстве договоренного до конца, восприятия мира. Мы имеем в виду одно стихотворение А. К. Толстого, которое и приведем здесь:

Меня, во мраке и пыли Досель влачившего оковы, Любви крылья вознесли В отчизну пламени и слова. И просветлел мой темный взор, И стал мне видим мир незримый И слышит ухо с этих пор, Что для других неуловимо. И слышу я, как разговор Везде немолчный раздается, Как сердце каменное гор С любовью в темных недрах бьется, С любовью в тверди голубой Клубятся медленные тучи, И под древесною корой Весною свежей и пахучей С любовью в листья сок живой Струей подьмется певучей. И вещим сердцем понял я, Что все, рожденное от Слова, Лучи любви кругом лия, К Нему вернуться жаждет снова И жизни каждая струя, Любви покорная закону, Стремится силой бытия Неудержимо к Божью лону. И всюду звук, и всюду свет, И всем мирам одно начало, И ничего в природе нет, Что бы любовью не дышало.

Эти прекрасные стихи верно передают то учение об «узах любви», которыми, по слову св. Отцов, все связано. Добавим только, что у св. Григория Богослова сюда привносится еще указание на свободу, какой полно тварное бытие («пока ни одно существо не восстает против другого»).

13. В свете *этого* учения теория Ньютона о «всемирном тяготении» является лишь потускневшим и слабым отражением христианского учения об «узах любви», связующих мир. И только при признании этого принципа христианской метафизики можно впервые понять то, над чем не задумывается, к удивлению, наука. Я имею в виду вопрос (которого нельзя отбросить) о том, *как* «законы», которым «подчинено» бытие, овладевают им? Выражение, обычное в трактатах о природе, что природа «подчиняется» законам, кажется ясным и само собою разумеющимся, но если мы употребляем термин «подчинение», то здесь может ли он быть применен? Ведь всякое «подчинение» относится к взаимоотношениям *только живых существ!* Если человек или животное «подчиняются», напри-

мер, человеку, то это выражение нам знакомо и, так сказать, прозрачно в своем «как». Но как и почему бытие (материальное или духовное) мира может подчиняться «законам»? Ведь «законы» это не суть живые существа, требующие и силой подчиняющие себе бытие?

Когда-то Wundt насмешливо изобразил эволюцию понятия «закона» в такой форме: первоначальные «законы» мыслились исходящими от Божества или божественных сил, затем – в связи с развитием механического истолкования природы – они стали трактоваться как общие «принципы», или «начала», которые управляют «мирами», а после Канта, и особенно в Новейшее время, они стали трактоваться как субъективные принципы, устанавливаемые исследователями, и даже как проявления «экономии» в мышлении (Max). В общем эта картина верна, но поверхностна – как вопрос о том, почему и как природное бытие «подчиняется» законам, остается здесь совершенно без разрешения.

Прежде чем обратиться к этой проблеме, укажем на эволюцию понятия, близкого к понятию «законов», – понятия «необходимости». На заре античного мышления понятие «необходимость» было в мифологической форме некоей божественной силой – в греческой мифологии это было *ανάγκη*. Постепенно в самом греческом сознании одна мифология вокруг понятия необходимости сменялась другой – родилось понятие «слепой» необходимости (у Платона – *ανάγκη αλόγος*), безличной, но всеми владеющей. Свое высшее выражение это понятие, как мы уже говорили, нашло у Демокрита, где оно положено в основу всей метафизики, – но мифологический момент в этом понятии не только не исчез, но приобрел некую новую неотразимость и таинственность. «Необходимость» в бытии мыслилась (как мыслится и ныне) именно как слепая «сила», как слепая «власть» над бытием – причем эта власть и эта сила мыслятся вне всякой персонификации. Но самая тема властвующей над бытием силы остается *мифологическим придатком современного научного сознания*.

14. В католической философии развилось любопытное понятие «*potentia oboedientialis*»<sup>\*</sup> – в этом понятии фиксируется тот факт, что бытие «повинуется» законам необходимости, т.е. признается, что бытие обладает способностью (*potentia*) следовать за требованиями необходимости. Здесь бытию тем самым усваивается способность «слышать» эти требования – бытие мыслится здесь *живым*, со способностью «повиноваться». Это, конечно, тоже мифология, но она имеет то достоинство, что до конца обнажает тайну следования бытия своим законам. Но, конечно, только в христианской метафизике рассеивается мифологический туман вокруг понятия «необходимость», так как здесь над бытием стоит Бог Творец, «Имже вся быша». Бытие, Им созданное, не перестает «слышать» голос Божий и следовать за ним. Понятие необходимости, слепой и загадочной, заменяется понятием *живой связи* всего природного бытия с Тем, Кто ее и создал. Природа жива в этом «вездеприсутствии» в ней Божества, в этом резонансе ее на все, что исходит от Бога. Св. Василий Великий в своем «Шестоднев» высказывает следующую глубокую мысль. «Божии глаголы (при творении мира. – В. З.), – говорит он, – остались на земле и на последующие времена – то же повеление Божие действует в мире и поныне».

Эта действенность повелений Божиих в мире до наших дней дает разгадку понятий закона и необходимости, разъясняет, как и почему законы действуют в бытии. Мир, как *живое* целое, жив о Боге и в Боге, и та же тайна, какая скрыта для нас в акте творения, в том, что «из ничего» (*ex nihilo*) рождается бытие, – та же самая тайна в том, что бытие «слышит» (как бытие живое) повеление Божие.

Но тем самым мы подходим к тому пункту в учении о «живом» бытии, который, по разным причинам, является чуждым и научно философской, и богословской мысли, – к вопросу о реальности некоего «центра» в бытии. Обычно это понятие «центра бытия» (или, по евангельской терминологии, «сердца земли» – Мф. 12, 40) связывается с понятием «души мира» – и

\* Возможность послушания (*лат.*).

как раз это понятие «души мира» (идущее еще от Платона) и создает указанные трудности. Но раньше, чем мы войдем в обсуждение этой темы о «душе мира», остановимся немного на учении о «центре» бытия.

15. Центра не имеет и не может иметь простая механическая «совокупность», которая допускает те или иные внешние оформления, но не знает никакого «средоточия» в себе. Но мир не есть простая сумма составляющих его явлений – мир есть некое единство, которое продолжает оставаться этим единством. Силы, связывающие мир в единое целое, не могут быть поняты иначе, как при признании, что они исходят и зависят от какой-то центральной основы, – иначе связывающие силы не могли бы ни создать, ни, тем более, удержать единства мира. Конечно, совершенно допустимо и даже необходимо мыслить *множество* таких узловых точек, чем онтологически и может быть объяснена всякая «индивидуализация» бытия – химическая или биологическая. Но такие «узловые» точки, такие отдельные «центры» не могли бы ни создать единства всего бытия, ни его охранить. Единство всего бытия, тем более бытия живого, может быть понято лишь при наличности связанности всех частей мира в какой-то его центральной точке. Вне этого даже случайно возникшее единство мира (как, например, в учении Демокрита или, несколько по-иному, у Эпикура) должно было бы быстро расползтись, привести к полному хаосу.

Но если признать неустрашимость признания некоей центральной сферы в бытии, можем ли мы применить сюда понятие «души мира» (по очевидной аналогии с тем, что единство в организме охраняется его душой)? По существу, это как будто вполне допустимо, и потому многие философы (начиная с Платона в античной философии и нередко в средневековой философии, где иногда отождествляли понятие души мира и Св. Духа, и затем в новой философии, начиная с Дж. Бруно) и принимали учение о душе мира. Но, конечно, и затруднения, связанные с этим понятием, велики; коснемся их.

16. Прежде всего коснемся *богословских затруднений*, что для системы христианской метафизики имеет первостепенную важность.

После Платона идея «души мира» воскресает у стоиков, сочетаясь у них с их пантеистическим восприятием мира. В *этом* сочетании понятие души мира остается и дальше (особенно ярко у Посидония), но часто переплетается с понятием Логоса (как это было уже у ранних стоиков). Но пантеистический смысл этого понятия сохранился и дальше – и *это* делало его совершенно неприемлемым для христианских мыслителей. Ранние Отцы (например, св. Василий Великий) категорически отвергали понятие мировой души именно потому, что это понятие смыкалось для них в одно целое с пантеистической концепцией.

Тем не менее, потребность понятия «центра» мира вытекает ведь из идеи единства мира – поэтому натурфилософские воззрения в западной схоластике не раз возвращались к понятию «души мира», отождествляя иногда это понятие со Св. Духом, т.е. вновь сводя в один «план» трансцендентный и имманентный моменты. Неудивительно, что, например, у Джордано Бруно душой мира является сам Бог, чем будто бы достигается сближение трансцендентного и имманентного принципов. Иначе выдвигается идея души мира у Якоба Бёме, который привлекает сюда понятие Софии; от Бёме, однако, – вплоть до Бердяева – идет различие Софии, как идеальной основы мира, от мировой души, которая через грехопадение лишилась связи с Софией и тем обнаружила свою хаотическую основу (что легло в основу учения и Вл. Соловьева о Софии во *второй* редакции).

Новый смысл и новое обоснование идея мирового «центра» (или «мировой души») находит в так называемом *биоцентрическом* понимании мира. В русской литературе, если не считать Велланского, верного последователя Шеллинга, основы биоцентрического понимания мира находим мы у Пирогова в его замечательном «Дневнике врача»<sup>62</sup>. Решительно отбрасывая материализм, Пирогов ставит в основу всего бытия «оке-

ан жизни» – согласно Пирогову, жизнь есть первичный, ни из чего не выводимый и основной факт бытия (в чем и состоит биоцентрическое понимание жизни). Пирогов вводит сюда и понятие «мирового разума», но позднее он признал, что *над* миром надо принять наличность Абсолютной сферы – Бога. Все же в соотношении понятий «океана жизни» и «мирового разума» у Пирогова нет достаточной ясности: ведь «мировой разум» предполагает «мировой субъект», ибо понятие безсубъектного разума неприемлемо. Но и само понятие «океана жизни» можно ли последовательно мыслить *вне установления центрирующей силы*? Античная метафизика (впервые у стоиков) усваивала Логосу такую центрирующую силу (осуществляемую через «семенные Логосы»), но она в понятии Логоса мыслила *единство трансцендентной и имманентной сферы*, что противоречиво и недопустимо. Христианство же, отодвигая тварное бытие от Абсолюта (Бога), нуждается в утверждении некоторой самостоятельности тварного бытия.

В признании того, что мировое бытие остается единым, целостным, не распадается на отдельные «куски» бытия, есть, очевидно, некое объединяющее начало, благодаря которому те «узы» любви, которыми, по учению св. Отцов, Господь связал мир, владеют бытием и определяют его жизнь.

Для христианского сознания неизбежно признание того, что носителем единства мира является Церковь, понятая, однако, уже не в историческом ее аспекте, а в более широком *космическом* смысле. Как *историческое* бытие, Церковь создана на земле Господом Иисусом Христом, но и до Боговоплощения не только мир, но и все бытие управлялось Богом, т.е. было Церковью в *метафизическом смысле*. Церковь (в этом ее натурфилософском значении) и есть источник и основа единства мира, его живучести, его гармонического строя; Церковь, понятая метафизически, есть начало, объединяющее все бытие, т.е. есть некая «душа мира». Конечно, тут возникает вопрос, насколько такое расширение понятия Церкви богословски приемлемо: ведь в плане натурфилософском Церковь как бы теряет свою *богочеловеческую* природу, поскольку дело идет о душе мира

в его целом, т.е. мира и в дочеловеческом бытии. Но поистине верна была мысль, высказанная еще в античное время, о человеке, как микрокосме. Человек был задуман Богом как руководящая миром сила, поэтому во всем процессе развития мира как его конечная цель было появление человека. Потенциально человеческое естество все время соприисутствовало миру (в дочеловеческую фазу) именно потому, что мир был нечто целое, как единое бытие Церкви.

Это натурфилософское применение понятия Церкви никоим образом не разрушает того, что мы связываем с привычным для богословия понятием Церкви, как исторического (и мистического) понятия. После того как в I томе мы установили неустранимость использования понятия Церкви для гносеологии, мы теперь в другом порядке устанавливаем центральность понятия Церкви для метафизики. Все бытие, созданное Богом, и есть Церковь, а с появлением человека на земле Церковь *существовала уже как историческое бытие в раю*. Грехопадение, приведшее к поврежденности бытия, не прервало связи мира с Богом, а лишь внесло те темные линии (в духовном смысле), которые нарушили изначальную красоту («лепоту» по-славянски), какая существовала раньше.

Вводя в систему космологии понятие Церкви, как основное понятие, мы тем самым связываем все бытие с человеческой сферой (которая и есть субстрат Церкви) и даже подчиняем бытие ей. Это есть новый аспект, новая *антропоцентризма* в метафизике – и мы будем иметь возможность более подробно войти в это, когда обратимся в следующей части (гл. I и II) к изучению «состава» бытия. Сейчас нам важно связать темы космологии с понятием Церкви, и тут мы подойдем к новому циклу идей – к *софиологической теме*.

17. «София» («Премудрость») есть, собственно, ветхозаветное понятие, возникшее в позднейшем иудействе перед явлением Христа, – но понятие Софии было усвоено и христианством, получив здесь определенный и точный смысл через отождествление Софии с Христом как Сыном Божиим, «Имже вся быша». Христианская софиология в течение мно-



говекового развития богословия обогатилась очень важными дополнительными понятиями, но как раз в Новое время (начиная с Бёме и кончая Вл. Соловьевым и его школой) она подверглась целому ряду искажений, так что самое понятие Софии оказалось затуманенным (особенно через сближение с мариологией<sup>63</sup>) и вместо уяснения того, что дает софиология для метафизики бытия, получилось недопустимое смешение разных планов бытия.

Мы не можем сейчас входить с необходимой полнотой в эту, прежде всего богословскую, тему, но она имеет столь важное значение и для метафизики христианства, что мы все же должны уделить софиологии немного внимания, чтобы распутать тот узел, который особенно в новой русской философии (со времени Вл. Соловьева) затруднил все анализы в метафизике.

Если Церковь есть «душа мира», т.е. объединяющая и гармонизирующая бытие сила, то здесь существенны два разных момента – прежде всего, то, что через «душу мира» в мире поддерживается жизнь, мир обладает какой-то неисчерпаемой мощью и творческой силой. С другой стороны, мир был и остается космосом – в нем есть постоянное начало гармонизации, мир поистине вмещает в себя «премудрость», творческое начало гармонизации. Мир «создан» и в том, что он живет непрерывной жизнью, и в том, что он остается космосом, не распадаясь и не превращаясь в хаос. Такова космическая сила, космическая функция Церкви (в ее натурфилософском аспекте).

Нечего удивляться поэтому, что софиологическая тема издревле занимала и религиозную, и философскую мысль, – так и возникло то, что мы могли бы назвать дохристианской (языческой) софиологией (хотя самый термин этот, как мы указали, есть термин ветхозаветный и новозаветный). Тема космоса требовала и того, чтобы понять его гармонический строй, и того, чтобы найти в мире или вне его источники его живучести. Нечего удивляться, что философская и религиозная темы здесь неотрываемы одна от другой – «премудрость» в мире ведет к тому, чтобы искать источник гармонии в «горней» (надмир-

ной) сфере, а живучесть мира побуждает связывать эту «премудрость» с творческой мощью природы. Так и развивалась языческая софиология, главным понятием которой является распространенное во всех религиях учение о «Матери-земле», как рождающем лоне бытия. Отсюда основоположное значение в «естественных» религиях учения о «Матери-земле» – в разных формах «естественных религий».

Христианская космология стоит вне мариологической темы (не будем забывать, что Матерь Божия стала Царицей Небесной лишь после Ее успения), – и то, что в католической, а отчасти и в православной философии как бы возродились элементы языческой софиологии (для которой и характерно поставление в основу культа «Матери-земли»), – это столько же искажает софиологическую тему (Вл. Соловьева, о. Флоренского, отчасти у о. С. Булгакова), как и запутывает и проблемы космологии. Душа мира есть Церковь, но глава Церкви есть Господь Иисус Христос. Все толки о «вечно женственном», всякое сведение *natura naturans* к женственному началу проходят мимо того, что мир управляется и живится Господом Иисусом Христом. Поэтому и дохристианская софиология, и новые софиологические мифологемы *не могут помочь в разрешении вопросов космологии* – и как раз в силу этого естествознание Нового времени, не нашедшее опоры в христианской космологии, до сих пор топчется на все том же «механическом истолковании природы». Христианская же космология, до сих пор еще не раскрытая до конца, покоится на понятии *жизни* мира, определяемой теми силами любви, которые имеют свое средоточие в Господе Иисусе Христе как Главе Церкви, которая и есть «душа» мира.

Не можем не сказать два слова о *гностической* софиологии, которая связана с проблемой зла. В гностической софиологии мир не есть создание Бога, а есть создание падшей Софии (Софии Ахамот) – все это особенно развито у Василида. Но вся система гностической софиологии (в разных ее вариантах) никак не может быть соединена с христианской метафизикой, которая не знает того дуализма, что пронизывает гностические

системы. И как типично для этих систем, что в них всегда имеет место теогонический процесс (абсолютно чуждый христианству), что мир возникает как «отпадение» от Бога, а не как свободное Божие творение. Неприемлемо для христианской метафизики и отождествление премудрости в Боге и премудрости тварной. Премудрость Божия предвечна, сопринадлежит к сущности Божества, – премудрость же в мире есть создание Божие, ибо она есть Церковь. Глава Церкви есть Господь Иисус Христос, но Церковь принадлежит к миру тварному, входит в состав космоса. Мы, таким образом, избегаем недолжного отождествления Премудрости Божией (Софии Божественной) и премудрости в мире (Софии тварной): как Бог Творец отличен от сотворенного Им мира, так София Божественная отлична от Софии тварной – единство же имени («София») подчеркивает, что София тварная есть образ Софии Божественной.

18. Если всякое их отождествление неизбежно ведет к пантеизму, то, с другой стороны, было бы неверно забывать и о том, что божественные энергии *пронизывают* мир – через эти энергии мир держится Богом и управляется Им.

Это учение св. Григория Паламы, охраняющее апофатический момент в понятии Божества и, в то же время, уясняющее «вездеприсутствие» Бога в мире в божественных энергиях, не только важно для богословия, для чистоты учения о Боге, оно важно и для метафизики, для *понимания мира*. В мире существует не только его поверхность («оболочка»), измеримая и чувственно воспринимаемая, – через все в мире проходят лучи божественных энергий и творят свое оживляющее и преобразующее действие. В порядке обычного познания никогда не бывает дано распознать, где кончается чувственная и рациональная «суть» мира и где проходят линии этих излучений божественных энергий. Но вот в молитве на первом часе читаем такие слова, обращаемые к Господу Иисусу Христу: «Да знаменается на нас свет Лица Твоего и *да в нем узрим свет неприступный*». Неприступный свет – это и есть свет божественный, излучения божественных энергий; он «неприступен», он непознаваем, но он может стать «видим», т.е. воспринимаем через

«свет Лица Господня». Вся тайна молитвенного восхождения к Богу заключена в *этих* словах, но в них же указывается и на то, что *мир живет не вне Бога*, а с Богом и в Боге. Правда, «мир во зле лежит» – и эта темная оболочка зла закрывает от нас то, что происходит «позади» зла. Оттого Церковь в одной из молитв на Литургии говорит о «явленных» и «неявленных» благодеяниях Божиих. Часто они и остаются «неявленными», т.е. непроницаемыми для нашего созерцания и познания, но они не только реальны, но *ими и держится вся познаваемая реальность мира*. Надо только беречься в установлении этого слияния тварного и нетварного в мире.

К этим темам мы должны будем еще раз вернуться, когда основные начала бытия будут все изучены нами.

19. Ко всему сказанному должны мы добавить то, о чем говорил уже св. Григорий Нисский, который, указав на апофатический момент в Боге, указал, *что есть апофатическая сфера и в человеке* (*homo absconditus*\*). Мы можем отнести это и ко всему миру. Эта апофатическая сторона в мире – не те нетварные лучи божественных энергий, о которых сейчас шла речь, но это и не «хаотическая основа» мира (первобытный хаос). Что же такое эта апофатическая сфера в мире? Она, конечно, принадлежит к *тварному* бытию, ибо все, что есть в мире, тварно; она не слагается и из тех «идейных» корней всего чувственного бытия, которые образует идейный «скелет» мира. Конечно, этот идейный «скелет» находится как бы позади всей чувственной сферы, но он открыт для нас, в нем нет ничего апофатического. Но есть одна сторона в бытии, которая неотразимо реальна, но «суть» которой остается закрытой для нас. Я имею в виду самое «дыхание жизни», которое не есть «продукт» или «функция» идейной или чувственной сферы, но *которое, наоборот, сообщает жизнь и чувственной, и идейной сфере*. Эта сила жизни, присущая всему тварному бытию (тот самый «пламень вещей», о котором говорит св. Исаак Сирианин), она всегда налицо в своих *проявлениях*, но кроме этих проявлений силы жизни она остается закрытой, поистине

---

\* Человек сокрытый, непознаваемый (*лат.*).

апофатической основой бытия. Оставаясь тварной, но призванной к вечному бытию, она всецело от Бога, только Им («Вседержителем») держится, только от Него зависит. Как неисчерпаемая основа реальности, она сообщает жизненную силу этой реальности, самые же формы бытия реальности определяются диалектикой «развития». Все попытки трансцендентально определить эти формы бытия реальности (впервые у Гегеля, позже у Вронского), конечно, дают мнимую диалектику бытия: *так как основа жизни мира апофатична, то она не поддается никакой рационализации*. Все попытки трансцендентальной дедукции форм бытия являются тщетными и не идут дальше того, что дает нам опыт.

20. Подводя итоги всему сказанному, мы утверждаем иерархичность в бытии, но и его единство, и живую связность в целостное (хотя и заключающее в себе «перерыв») бытие. Мир построен иерархически, но эта иерархичность не зиждется на «сплошности» в бытии; наличность «скачков» в бытии, не разрушая единства его, сдерживается тем, что в мире есть его центральная сфера, которую мы вправе считать «душой» мира (которая есть Церковь, понята в космическом своем аспекте). Мир как целое связан с Богом и в этом порядке должен быть понят как «дом Божий», как Царство Божие, как Церковь. Но сквозь все ткани мира проходят лучи божественных энергий; не принадлежа к тварному бытию, не будучи «сотворенными», эти излучения не могут быть отождествляемы с закрытой для нас «сущностью» в Боге – без твердого признания этого различия «сущности» в Боге и Его божественных энергий мы ни мира не можем понять как живого целого, ни Бога понять без впадения в чистый трансцендентализм.

Но в тварном бытии, как оно *ныне* предстоит нам, есть еще одна сторона, без участия которой не может быть правильно усвоено понятие творения, не может быть договорена метафизика бытия. Говорим о «поврежденности природы» – к чему и обратимся в следующей главе.

## ГЛАВА III

# УЧЕНИЕ О «ПОВРЕЖДЕННОСТИ» ПРИРОДЫ

1. То, о чем идет речь в настоящей главе, глубоко чуждо, может быть, и непонятно, и недоступно современной науке. Христианская же мысль – впрочем, различные варианты этой идеи можно найти в различных и внехристианских религиях – изначально учила и учит, что вовсе не все «естественно» в природе сейчас, что *natura pura* (естество в его сущности) закрыто некоей уродующей ее оболочкой. *Основной* категорией при изучении природы, как она предстает нам, не может не быть категория *болезни*, т.е. постоянное отступление от здорового, «нормального» развития. С исключительной глубиной выразил это в своем космическом видении, в своем прозорливом восприятии природы ап. Павел. В послании к Римлянам (8, 19–22) читаем: «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно *стенает и мучится донныне*». Это есть прежде всего поразительное восприятие ап. Павлом *страданий* в природе (она «стенает и мучится»), никогда и никем не выраженная в таких словах. В буддизме есть, правда, учение о всеобщности страданий, но это учение есть просто утверждение неизбежной гибели всего, – это скорее есть утверждение того, что смерть всюду царит и губит все. То же, о чем говорит ап. Павел, есть утверждение, что вся тварь *больна*,

вся «стенает и мучится», но что это «рабство тлению» не погашает надежды на «освобождение» от «рабства тлению», т.е. *надежды на выздоровление*. Мир, по утверждению ап. Павла, находится в состоянии болезни, в состоянии ненормальном и тягостном, но жив надеждой на выздоровление».

Это учение ап. Павла как будто расходится с библейским повествованием о первичном светлом и радостном состоянии бытия (все было «добро зело»), – но на самом деле, речь идет о *двух разных этапах* в жизни мира. Начальная эпоха, райский период в жизни мира был свободен от «рабства тлению», был прекрасен и гармоничен, – а в новую эпоху мир оказался уже больным («мучится»). Между двумя эпохами стоит какая-то грань (мир покорился суете «не добровольно», по слову ап. Павла, т.е. новый период в жизни мира не был следствием его жизни, его развития – воли мира к «рабству тлению» не было и не могло быть). Мир, каким мы его знаем теперь, есть *мир поврежденный*, в котором нет именно «естественных» движений, но всюду слышится стон и мука, всюду царит смерть. Конечно, можно признать «естественным» и тот порядок бытия, какой мы сейчас находим, т.е. можно отбросить категорию «болезни», признать, что мир пребывает именно в «естественном» для него порядке или беспорядке. Так и поступала и поступает наука о природе, так она принимала и принимает болезненное состояние мира за его *natura pura\**, за его подлинное «естество». Для современного знания христианская идея о «поврежденности» природы представляется и ненужной, и неприемлемой, – хотя и сама наука признает в тех или иных случаях болезни в природе как отклонение от «нормы», – но само понятие «нормы» берется именно от нынешнего состояния природы. Можно говорить, например, об «искривлении» дерева, но потому, что перед нами есть много прямых, неискривленных деревьев. Но наука не знает никакого первичного, уже исчезнувшего «райского» состояния природы и не имеет потому основания расширять категорию болезни на мир как целое.

---

\* Здесь: настоящая, подлинная природа (*лат.*).

2. Между тем, учение ап. Павла о поврежденности природы, о том, что она ныне в рабстве тлению, но не «добровольно», т.е. не в порядке «естественного» развития, чрезвычайно важно для понимания бытия. Учение ап. Павла есть, действительно, *существенный пункт в метафизике бытия*, как ее строит христианство. Правда, учение ап. Павла не получило развития в святоотеческой мысли, которая более выдвигала момент изначальной гармонии в мире. По слову св. Григория Нисского («Шестоднев»), Господь при творении вложил в мир «творческое (ποίητικόν) слово», которое и определяет жизнь каждой единицы бытия. Это так, но ведь слово Божие есть *норма* для бытия – и как творческая сила, эта норма сохраняет свою силу и сейчас, но в природе шли и идут не только процессы здорового развития, но и болезненных искривлений. Для современной науки типично как раз отождествление status quo\* бытия с его «сущностью», неразличение двух смыслов в понятии «естественности». Ведь и заведомые извращения, уродство, болезненные явления в каком-то смысле «естественны», т.е. развиваются согласно реальным условиям и жизни, но все это и неестественно, т.е. есть именно извращение, болезнь, уродство. Этот двойной смысл понятия «естественности» очень мешал и мешает метафизической мысли, как мешал он и мешает в сфере морали, правосознания. Есть, например, понятие «естественного права» (jus naturale римской юридической мысли), которое принято толковать в терминах идеализма, – но и все правовые нормы, как бы дики они ни казались, созревают, действуют в порядке реальных условий их бытия. Более сложно понятие «естественности» в сфере морали, где обычно «естественное» отождествляется с фактическим, а не с нормой, с идеалами. Жестокость, например, может быть «естественной» – но она и противоестественна, будучи нарушением вложенного в сердца наши закона правды.

Эта двойственность в понятии «естественности» в науках о природе давно привела к устранению понятия «нормы» в изучении природы – или, лучше сказать, к резкому отделению

\* Здесь: Настоящее состояние (лат.).



нормы от фактического положения. Все в природе естественно, если сливать понятие естественности и фактического положения, – *но не все в природе естественно* в свете нормы, вложенной в каждое отдельное бытие. Именно потому и получает универсальный характер категория «болезни», что она означает несовпадение двух смыслов в понятии «естественности». Всякая болезнь естественна как результат фактических соотношений в данном бытии, но она есть именно болезнь, – искажение, ущемление бытия.

Понятие «поврежденности» природы и призвано к тому, чтобы выразить всеобщий факт уклонений бытия от вложенной в него нормы. Чтобы понять всю важность использования понятия «поврежденности» природы, надо отметить прежде все то, что об этом говорит Слово Божие. После грехопадения Господь говорит Адаму: *«Проклята земля в делах твоих»*; грехопадение привело не только к коренной перемене в жизни человека, но отчасти и в его природе: «поврежденность» в человеке, по свидетельству Слова Божия, распространилась на всю природу, которая стала подвержена извращениям, болезням, уродствам, смерти, – оказалась «проклятой». Не будем сейчас останавливаться на выяснении того, почему грехопадение прародителей получило *метафизическое* значение, распространившись на всю природу; обратимся сначала к раскрытию того, в чем можно видеть поврежденность в природе в нынешнем ее состоянии.

3. То, что прежде всего бросается в глаза при первом же сравнении библейского (и потому и христианского) подхода к природе с тем, что видит и находит наука в природе, – это есть контраст между первичным, райским состоянием природы, о котором сказано в Библии, что все было «добро зело», и той всеобщей, часто страшной и беспощадной борьбой, которая существует в животном мире – достигая в человечестве до постоянного истребления друг друга в войнах. Наблюдая то, что мы находим в природе и что теперь, при исключительных достижениях киноъемок, предстает в ужасающих своих формах, – мы видим, что закон «борьбы за существование», открытый Дарвином, есть действительно непреложный факт, неотразимый и

существенный. Никаких, как будто, намеков на «райский период», на мирное сосуществование не только нет в природе, но трудно себе и представить, что мог быть и реально существовал «райский период», когда лев мирно жил рядом с ягненком, когда никакой хищный зверь не посягал на гнезда птиц и т.д. Поэтому и кажется сама идея «поврежденности» природы идеей, не имеющей никакой опоры в реальной жизни природы.

Но если Господь, созидавая мир, всюду вложил «творческую силу», то эта творческая сила была *нормой* для данного бытия, его «идейной» формой, – и это значит, что в самом бытии было и есть, сохраняется донныне нормирующее его начало... Откуда же потребность уничтожать другие существа? *Сейчас* это диктуется борьбой за существование, – и в этом направлении хитрость, ловкость, злая жадность явно развиваются и прогрессируют. Но для христианского сознания ясно, что Господь *не создавал этой борьбы за существование* – иерархически строя мир, Он создавал лишь зависимость каждого этапа бытия от нижележащего – так животное царство зависит от мира растений, жизнь растений покоится на использовании минерального материала. Это вложено в бытие, но невозможно думать, что Господь создал внутри животного царства дикую борьбу за существование. Правда, в тех условиях, в каких *ныне* живут животные, вне борьбы за существование жизнь невозможна, – и к ней приспособились все, как те, у кого развились способы самозащиты, так и те, у кого развились способы нападения. История живых существ в мире усиливала эти взаимно противоположные способности, – но где же следы или намеки на то, что вся эта борьба «неестественна»? Библейский рассказ может ли быть учтен натурфилософски? И если принять за истину учение о райском периоде («золотом веке» в различных верованиях), то почему он исчез?

4. Некоторый просвет на эти вопросы проливают факты, свидетельствующие о *взаимопомощи* среди живых существ, и современное учение о «живой среде» (Umwelt по немецкой терминологии)<sup>64</sup>. Что касается взаимопомощи среди живых существ<sup>65</sup>, то она несомненна, хоть и не очень часта и связана

почти всегда с определенными внешними условиями. Но самый *факт* взаимопомощи не только *ставит границы* учению о борьбе за существование, но вскрывает то, что *жизнь возможна и без борьбы за существование*. Те, кто любят иметь домашних животных, на каждом шагу убеждаются в этом – так курица наседка, высидевшая утят, волнуется о них, когда они лезут, по инстинкту, в воду, как если бы это были ее цыплята. В этом случае можно, пожалуй, говорить, что она, не разобрав различия между своими и утиными яйцами, соединяет их в одно целое. Но как часто кошки и собаки, иногда с ними и птицы мирно едят из одной и той же посуды... Правда, в последнем случае им не нужно *добывать* пищи, но когда, привыкши вместе есть из одной посуды, они почему-либо оказываются без пищи, то все вместе разыскивают ее и, найдя что-либо, вместе пользуются тем, что нашли.

Конечно, такие факты и немногочисленны и, так сказать, *тонут* в безмерном распространении борьбы за существование. Отрицать это невозможно – да и не нужно: извращение, вошедшее в строй природы, отделено (и по христианской метафизике) непреходимой стеной от «райского периода». Но тогда что же нам дает идея «поврежденности» природы – при таком «массивном» обилии вражды, связанной с борьбой за существование, обилии зла, страданий и массовом уничтожении одних живых существ другими?

Прежде всего, важно само *признание* факта «поврежденности», признание болезненности в природе, которая «стенает и мучится». Это не только освобождает нас от примитивного натурализма, который просто берет факты, как они есть, не замечая того, что сами факты уже заключают в себе ущемление бытия в силу отхода от вложенной в бытие нормы. Признание скрытой в природе тоски и страдания, понимание того, что многое в природе является выражением и следствием болезненного состояния, извращения и затвердения случайных аномалий, помогает нам приблизиться к тайной жизни природы. Тут кстати указать на то, что в современном естествознании установление математических формулировок в соотношении

различных явлений ведет к *развеществлению* для нас бытия<sup>66</sup>, что совсем закрывает от нас истинную жизнь природы. Конечно, для каждого овладения всеми соотношениями в природе это «развеществление» не очень мешает, скорее даже помогает – здесь оправдываются критические замечания Бергсона о том, как в наших интеллектуальных построениях утериваются непосредственные данные восприятия, которые подменяются схемами, позволяющими овладевать тайной различных закономерностей в природе, но эти построения зато отделяют нас от того подлинного, что открывается в восприятиях. «Расстояние» между *непосредственными* данными восприятия и теми построениями, которые создает наш интеллект, очень велико, – и оттого исследователям природы (занятым разысканием именно закономерностей в бытии, изучением не живой его плоти, а «скелета» ее) не слышна тоска в природе, ее мучения, т.е. не видно, что в природе, как она предстоит нам ныне, есть в ее глубине расстройство, аритмия, есть зло.

Тут может быть одно недоразумение, которое нужно сразу же рассеять, а именно: можно ли применять моральные категории к бытию, – не в смысле, конечно, некоей субъективной оценки (право на что, конечно, сохраняется за нами, но лишь в субъективной значимости этой оценки), – а в смысле того, что в природе «объективно» существует зло. В истории философии ярче и последовательнее других подчеркивал неприменимость моральных категорий к бытию Спиноза, который допускал применимость моральных категорий только в отношении человека. Это вполне соответствует и тому направлению в естествознании, которое часто изгоняло и теперь изгоняет всякий теологизм в изучении природы и развивало механическое истолкование процессов в природе.

Да, таковы тенденции естествознания, которое не только не слышит того, что «вся тварь стенает и мучится», но и не хочет их слышать, не хочет принципиально принять эти мысли о «зле в природе». Не отрицая фактов страданий и мучений (связанных с борьбой за существование), естествознание отвергает зло (как таковое) в живом (дочеловеческом) мире, а тем более в

мире чисто материальном. Животные в борьбе друг с другом *не ищут, однако, зла*, а просто уничтожают друг друга. Это, конечно, верно в том смысле, что *влечение ко злу, как таковому*, мы находим только у людей, и тут кстати сказать, что среди других признаков, отличающих человека от дочеловеческой природы, это занимает очень веское место. Нанося страдания друг другу, убивая и уничтожая одни других, животные «невинны», так как ищут не зла, как такового, не борьбы, как таковой, но борьбы за существование. Поэтому категория зла, моральная по существу, как будто совсем неприменима к дочеловеческому бытию.

5. Прежде чем мы попробуем разобраться в этих рассуждениях<sup>67</sup>, укажем еще на одно затруднение, связанное с применением моральных категорий к дочеловеческому бытию. Мы говорили уже о том, что с христианской точки зрения зло существует в *личных носителях зла*, т.е. имеет свой корень в личном бытии, как таковом. Но личное бытие в мире начинается только с человеком, поэтому в *дочеловеческом бытии нет субъектов зла*, нет личных носителей его. Если в дочеловеческом бытии мы все же находим зло, то это может быть понято лишь так, что оно *привносится* в дочеловеческое бытие либо людьми, либо ангелами. Но по общехристианскому учению ангелы могут действовать (будучи духовной природы) на бытие только через людей. И тут получают свое надлежащее истолкование слова Господа, уже приведенные нами: «Господь говорит Адаму “проклята земля в делах твоих”», т.е. все злое, что может быть найдено в дочеловеческом бытии, исходит от людей. По слову ап. Павла, «тварь подчинилась суете *не добровольно, т.е.* не по своей воле, а по воле покорившего ее», т.е. человека. Грехопадение прародителей имело, по христианскому сознанию, *космические последствия*, внесло смерть («единым человеком смерть вошла в мир», говорит ап. Павел) (Рим. 5, 12) и беспорядок.

Поэтому с христианской точки зрения страдания и сила смерти в природе («вся тварь стонает и мучится») есть последствия грехопадения прародителей, – в силу чего природа лишилась своего «хозяина», лишилась направляющей ее силы. Зло в природе (страдания, мучения, взаимное уничтожение)

есть факт, оправдывающий применение наших моральных понятий, – но источники зла лежат не в природе, как таковой, а в той космической катастрофе, которая возникла вследствие грехопадения прародителей.

Прибавляет это что-нибудь к тому пониманию мира, какое устанавливает позитивное знание? Конечно, да: при усвоении христианской точки зрения на бытие, при признании «поврежденности» природы становится ясным, что то, что мы сейчас находим в дочеловеческом бытии, *прикрывает* таинственную зависимость до-человеческого бытия от судеб человека. Если человека с достаточным правом называют «микрокосм», то мир можно с таким же правом характеризовать как «микроантропос», – ибо всюду в бытии есть подчиненность дочеловеческого бытия человеку. Это есть своеобразный *антропоцентризм* в изучении бытия, – без чего многие стороны в дочеловеческом бытии оказываются непонятными и неизучаемыми<sup>68</sup>. Учение о «поврежденности» природы вообще по-новому освещает нам загадку мира. Ведь признание того, что «творческое слово», по которому в бытии возникали и возникают отдельные формы жизни, есть признание *нормы*, вложенной в бытие – и то, что эта норма ущемляется, искажается, и позволяет, и требует применения к бытию категории *болезни*. Одно лишь добавим – природа и больна, и здорова одновременно – она полна жизненной силы, данной ей Богом изначала, но не может во всем и всегда развернуть в себе ту норму, какая вписана в нее Богом. Природа «надломлена» – она движется в противоречиях, она знает и страдания и уродства и все же живет.

Но все же зачем применять к болезненным моментам в жизни природы понятие зла, раз в дочеловеческом бытии в природе нет субъектов зла? Конечно, если бы человек не был частью природы, ее внешней формой, то говорить о «зле» в природе было бы невозможно. Но человек живет с природой одной жизнью – и через него входят в природу силы неправды (как через человека входят и силы добра). В человеке именно и выступает в полной силе поврежденность природы. Обратимся поэтому к этой теме.

6. Проблема человека в полноте тех загадок, которые характерны для него, составит содержание следующего тома. Здесь же, в настоящей главе, я хочу обратить внимание на то обилие противоречивых черт, которые превращают жизнь человека в постоянный внутренний антиномизм. Призванный жить в Богообщении, человек, по чудному выражению блаж. Августина, «не может успокоиться, пока не найдет Его», – а в то же время человек уходит всей душой в окружающую жизнь, до ослепления, до самозабвения погружается в нее, забывая о себе. Рациональная стихия тоже выражена с чрезвычайной силой в человеке, и он всюду ищет «смысла», хочет все рационализировать, приводит все в порядок и систему, а в то же время иррациональные движения, противящиеся всякой рационализации и всячески от нее уклоняющиеся, властвуют над человеком с огромной силой. Разнородность устремлений разума и движений сердца, отмеченная в свое время Паскалем, есть реальный факт, – и несовпадение этих двух источников идей и замыслов достигает часто непосильной для души остроты. Живя так, как если бы он был бессмертен, как бы имея в этом мире закон вечной жизни, человек подчинен смерти, боится ее, всячески отдалает час смерти, но не может преодолеть ее.

Антиномий, противоречий в самом строе души у человека множество. Он принадлежит природе, подчинен ее законам, но вся история человечества заполнена различными победами над природой, окрашена постоянной борьбой с ее законами. Если человек не всецело подчинен природе и в нем есть нечто «свыше» (*au dela*), почему он так прилепляется к жизни, так слепо и безраздельно отдает свои силы, свою жизнь тому, что проходит без всякого следа? Все эти противоречия никак не позволяют думать, что человек *сейчас* построен «добро зело»; насыщенность его противоречиями понятна только как выражение *поврежденности человеческой природы*. Без этого понятия (о поврежденности человеческой природы), без признания, что человек, созданный по образу и подобию Божию, бывший сначала в раю, вследствие греха потерял всю гармонию и устроенность в своей природе – нельзя даже приблизиться к «загадке челове-

ка». В другом нашем труде мы разовьем подробнее мысль, что только христианское учение о человеке позволяет нам глубже проникнуть в природу человека, в те различные проблемы, которые связаны с расстройством первоначального строя в человеке. Именно в человеке поврежденность природы находит свое наиболее острое и разнообразное выражение, – и именно здесь все освещается библейским учением о том, что человек был создан с тем, чтобы «владычествовать» в природе, быть ее хозяином. Утрата человеком этого положения обрекла все бытие на несчастья, беды, на жестокую борьбу за существование – на то, что выражено в словах Господа: «Проклята земля в делах твоих».

7. Учение о поврежденности бытия, как мы до сих пор его излагали, касается морального беспорядка в бытии (появление борьбы друг с другом и т.д.). Но поврежденность бытия сказалась не менее сильно и остро в *эстетической основе* бытия. Здесь, естественно, выступает с полной силой некая *биологическая функция* эстетической стороны в бытии, связанность этой стороны с *творческой силой, вложенной в бытие*. Но, прежде чем мы войдем в раскрытие того, как сказалась поврежденность природы в эстетической стороне бытия, уместно поставить вопрос: возможно ли вообще рассматривать бытие с эстетической стороны, т.е. реальна ли *эстетическая космология*? В новейшей эстетике<sup>69</sup> с особенной напряженностью выдвигалась мысль о том, что красота есть явление реальное лишь в нашем сознании, что сама по себе она есть лишь некая «видимость» (Schein по-немецки), – иначе говоря, красота не связана с жизнью мира и его развитием, не участвует в творческих процессах в природе. Такой взгляд на сущность красоты, сводящий ее к некоей трансцендентальной категории, расходится решительно и с обычным (хотя бы часто и наивным) пониманием красоты, как движущей, творческой силы, и с философским *реализмом* в сфере эстетики, впервые ярко выраженным еще Платоном, усвоенным и Аристотелем и Плотиним, в новой философии с большой глубиной развитым Шеллингом, всей немецкой романтикой, в русской философии – Вл. Соловьевым, Н. А. Бердяевым, Вяч. Ивановым, о. С. Булгаковым.



Конечно, уже те проявления биологической функции эстетического начала, какие мы находим в растительном мире, свидетельствуют с полной несомненностью о силе и значении эстетической основы в мире. Пестрая окраска цветов, запахи, идущие от цветов, – все это, конечно, *не случайное явление* – это «играет» жизнь в растениях, которые как бы идут всем этим навстречу эстетической восприимчивости насекомых, без участия которых было бы невозможно оплодотворение у высших растений с их половым диформизмом. Еще сильнее «играет» эстетическое начало во взаимоотношениях животных – об этом хорошо и вдумчиво писал еще Дарвин. Окраска у насекомых, у птиц, пение птиц – наиболее яркие проявления *биологической функции эстетического начала*. То, что сказано в 1-й главе книги Бытия, что все, что было сотворено, было «добро зело» – эта эстетическая сторона в бытии так и осталась в нем донныне. Нельзя забывать и слова Спасителя о том, что сравнительно с красотой лилии «сам Соломон во всей своей славе не одевался», «как одевает их (лилии) Бог». Красота признается здесь делом Божественного Художника, который «одевает» растения в красоту, – и эта красота в природе возвеличена так, что она поставлена выше самых высоких достижений людей. В красоте мира сияет нам то, что выше мира, – красота не есть случайный «продукт» в бытии, она *привходит* свыше в мир. Не будем сейчас входить в вопрос о красоте – мы будем иметь случай вернуться позже к этому вопросу, – но напомним глубокую и верную мысль Шеллинга, что человеческое творчество, достигающее часто необычайной высоты, есть *продолжение* того творческого процесса, который проходит через всю жизнь мира. Это значит, что сама жизнь мира, как творческий процесс, определяется эстетическим началом.

8. В человеке действие эстетического начала исключительно велико. Нет ни одного самого примитивного народа, который не украшал бы свое жилище всю свою жизнь; эта «эстетика быта» всеобща, и вместе с тем в ней заключены бесспорные ценности. Так, народные песни часто определяют музыкальное творчество в самых высоких его проявлениях, на-

родный орнамент, народная архитектура заключают в себе все элементы будущей живописи, строительства. А что сказать о художественной содержательности человеческого слова в его поэтической обработке у простого народа?

И несмотря на всю красочность в проявлениях эстетического начала в бытии, в этом эстетическом аспекте «поврежденность» в природе сказывается с огромной силой. Прежде всего, мы находим какое-то странное соседство тончайшего изящества в бытии – и грубость форм и нелепость диссонансов (с эстетической точки зрения). Это «соседство» имеет рядом с собой и нечто худшее – *превращение* прекрасного в уродливое, изящного в грубое. Есть что-то подлинно трагическое в том, что бытие на каждом шагу прорезается темными линиями нелепых уродств, искривлений. Тютчев хорошо сказал об осени, что в ней чувствуется «стыдливость увядания» и даже больше – явное или неявное страдание. В рассказе Толстого «Три смерти» о смерти дерева, когда оно надломилось, описывается тоже мучительный надлом, как бы стон в дереве. Страдания в природе безмолвны – лишь в мире животных они проявляются внешне, – и здесь уже сказывается расхождение двух сфер в живой жизни – эстетической и моральной. Но все это достигает крайнего напряжения именно в человеке, – и трагическая дисгармония в человеке достигает порой исключительной остроты. Эстетические движения оказываются глубоко оторванными от сферы моральной, и этот разрыв хотя и есть несомненное *извращение* в природе человека, но он развивается с огромной силой. В человеческом творчестве постоянно воспевается, по едкому выражению Леонтьева, «изящная безнравственность». Наивная вера во внутреннее единство красоты и добра, эстетических и моральных движений исчезает при более внимательном отношении к тому, что дает нам действительность.

Это и есть глубокая поврежденность человеческой природы. В системе богословских идей это связывается – и правильно – с тем, что является «первородным грехом». Дело идет не об индивидуальных извращениях, а о лежащей в самой на-

шей природе греховности, которая и проявляется в трудно победимом расхождении эстетической и моральной сферы.

9. Ко всему сказанному примыкает еще один момент в проявлениях поврежденности природы – наличие в большом объеме *нецелесообразностей*. Вообще говоря, в природе, в строении живых существ, в их взаимоотношениях мы всюду находим целесообразность. Отрицать это могут лишь те, кто принципиально отвергает категорию целесообразности. В действительности строение организмов, их развитие так целесообразно, что лишь упрямство мысли может это отвергать.

Но при изумительной целесообразности в жизни организмов нельзя отвергать и многочисленных проявлений нецелесообразности (имеем в виду всю биосферу). В свое время, когда Дарвин выдвинул свою теорию естественного отбора, которая объясняла факты целесообразности в живом мире, Wallace, в общем защищавший теорию эволюции, указал на многочисленные проявления сохранения в организмах тех органов или их частей, которые не нужны организму и которые все-таки не уничтожались естественным отбором. Но, конечно, особенно много уклонений от целесообразности мы находим в человеческом организме. Самый яркий пример этого – appendix в толстой кишке, который так часто является источником заболеваний.

От этого беглого, но достаточного для нашей цели обзора поврежденности в природе обратимся еще к одному проявлению «поврежденности» природы. Мы имеем в виду появление «чистой», «слепой» случайности в жизни мира.

10. Случайность, мы уже говорили об этом, не есть нарушение закона причинности, но является следствием причинности (как «встреча» двух независимых причинных рядов). В этом смысле случайность входит в жизнь природы, но нельзя не думать, что, когда все было «добро зело», случайности регулировались общей гармонией, царствовавшей в мире. В живом мире величайшим регулятором в смысле использования полезных для организма случайностей и преодоления или устранения вредных для организма случайностей являются инстинкты – о «зрячести» которых так хорошо писал Бергсон в своей

«Evolution creatrice». Но в человеке его рассудок (и в этом прав Бергсон, хотя он несколько преувеличивает соотношение рассудочной и инстинктивной сферы) постоянно отстраняет то, к чему зовет инстинкт. Это расхождение рассудка и инстинктов, являющееся само по себе свидетельством поврежденности в человеческой природе, имеет в жизни и судьбах и отдельных людей, и коллективов часто роковое значение. Конечно, над всей сферой случайностей стоит Божий Промысл, но Господь предоставляет много свободы стихийной «игре случайностей»; за той же сферой случайностей следят, конечно, и духи зла. Как хорошо было сказано (Вл. Соловьевым), что, когда в человеке разгорается огонь эроса, «и небо, и ад с пристальным вниманием следят за человеком». Но тут же действует и воля человека, свободная не в смысле творческой инициативы, а в смысле чистого произвола («хочу по своей глупой воле пожить», по формуле «Человека из подполья»), отстраняющая иногда и действие злых сил, и не принимающая, с другой стороны, помощи Божией. В этом случае мы имеем перед нами действительно чистую, слепую игру случайностей.

То, что в мире уже не действует примиряющая сила «всеобщей симпатии» (по формуле Посидония), что «узы любви» (которыми, по слову св. Василия Великого и св. Григория Богослова, Господь связал в единство весь «космос», все бытие), благодаря неразумию и слепоте людей, ослабевают, – это вхождение (через человека, но и помимо него) «чистых» случайностей есть свидетельство того, что в мире уже нет той первичной гармонии, какая была внесена в мир при творении. Что через щель чистых случайностей привходят в бытие силы хаоса (конечно, не первичного – ибо понятие «первичного хаоса» есть понятие фиктивное, не могущее быть принятым), что через это человек может психически утратить равновесие и «уйти» в психическую болезнь, что через наследственность все это закрепляется и растет в бытии, – все это есть свидетельство именно «поврежденности» природы.

11. Несмотря, однако, на «поврежденность» в природе, она полна творческих сил, она сияет красотой, а главное – природа

живет и развивается. Обобщая все это, мы приходим к тому коренному моменту в христианском восприятии мира, который уясняет нам *антиномичность* в мире (как он есть сейчас). Однако важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие скрытой и явной тоски в космосе, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотвратимость увядания и смерти. Наличие одновременно этих двух восприятий не дает основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на одностороннем его понимании (или «все в мире хорошо», или «все в мире плохо»). Христианство не дуалистично и не односторонне, оно, по существу, есть восприятие *трагизма в мире*. О трагизме можно серьезно говорить именно при одновременной наличности силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведет ни к пессимизму (но мир жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть). Мир, трагически воспринимаемый нами, безмолвно говорит нам о том, что он *жаждет спасения*, жаждет избавления от «рабства тления».

Трагическое восприятие мира оправдывает и светлый космизм, столь глубоко присущий христианству и не угасший лишь в Православии, – но он заключает в себе и постоянную память о Голгофе. Эта память о Голгофе, это ощущение всемирной тоски имеет такую же тенденцию всецело окрашивать ощущение мира, – как такую же тенденцию заключает в себе и светлый космизм. Избежать крайностей того и другого обязательно для нас, если мы хотим до конца понять, что дает нам христианское понимание мира.

12. То, что до сих пор мы развивали, имело целью установить *исходные понятия* в понимании мира. Идеи творения, иерархической прерывности в мире, поврежденности в природе, суть как раз такие *idees directrices\**, опираясь на которые мы можем заняться *проблемами* мира, т.е. теми его сторонами, которые вскрывают нам загадки мира. Обратимся теперь к этим загадкам мира – и прежде всего, отдадим себе отчет в составе бытия.

\* Руководящие идеи (фр.).

## ЧАСТЬ II ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

### ГЛАВА I СОСТАВ БЫТИЯ

1. Переходя к систематическому рассмотрению с христианской точки зрения общих проблем, касающихся бытия, остановимся, прежде всего, на вопросе о *составе бытия*.

Мир нам дан прежде всего в его *чувственной реальности*, которая, впрочем, не во всей полноте открыта нам – лишь развитие техники привело к установлению целого ряда сторон в чувственной оболочке мира, которые прямым образом нам недоступны (инфракрасные, ультрафиолетовые лучи, радиоактивность, вся богатая и закрытая «жизнь» внутри атомов и т.д.). Чувственная сторона в бытии дана нам как нечто *сплошное*, в чем лишь искусственно отделимы одни «части» от других. Но искусственная «переработка» в мысли данного нам чувственного мира не только не исчерпывает всего состава его, но отчасти, по-видимому, и *искажает* его. Не следуя до конца за Бергсоном, мы все же должны различать между «непосредственно» данным нам материалом бытия и той (уже всегда, в той или иной степени) рационализованной картиной, какая складывается в нашем восприятии. В книге, посвященной проблеме знания, мы достаточно говорили о неуловимости «чистого опыта»; наше «восприятие» мира не пассивно, но активно – и

эта активность познающего субъекта в восприятии обнимает и то, что действительно является «эмпирическим», и то, что неэмпирично (имею в виду прежде всего трансцендентальный материал, входящий в состав того, что мы имеем в опыте).

Современная разработка темы о восприятии, о его составе все более усложняет тему о том, что такое данная нам в опыте чувственная «оболочка» мира и что стоит «за ней». Мы уже касались этого в первой части нашей книги, когда разбирали вопрос о тварности мира, – уже там мы говорили о сфере «идей», находимых нами в основе чувственного материала. Напомним, что к идеальной сфере (в мире) надо относить *все* то, что открывается в данных опыта – *sub specie aeternitatis*. Так учил впервые Платон, и это учение сохраняет свою силу до наших дней – за чувственной оболочкой мира есть его «идейный костяк». Идеи в мире, говорили мы выше, суть нормы бытия, суть движущие силы, наличность которых проявляется в эмпирической сфере в факте «развития». Мы имеем в виду, конечно, идеи, действующие в мире, отличая от них идеи, сопринадлежащие Божеству, как Его Премудрость; идеи в мире, указали мы выше, хотя и вечны, но они «вносятся» в мир Богом в акте творения, засеменя материальную основу и образуя «энтелехийную» сторону в эмпирическом бытии. Потому-то и должно различать Софию (Премудрость) тварную от Софии Божественной; их соотношение есть соотношение первообраза и образа (отражения) Первореальности, трансцендентной миру, и эмпирической реальности. Через внесение в материальную основу бытия идей, через «засеменение» материи идеями осуществляется движение в мире, развитие (*γενεσις*, по терминологии Платона). Божественные идеи, говорили мы выше, суть «мысли Божии», по удачной формуле Сенеки «*Deus intra Se ideas habet*», но, будучи внесены Богом в мир, идеи в мире раскрываются, как творческие силы, как «энтелехии» в бытии, как нормы бытия. Но отсюда ясно, что чувственная «оболочка» мира, воплощающая идеи, есть, конечно, *подлинная реальность*, что она не является мнимым бытием. Это не значит, конечно, что наше восприятие точно и полно

охватывает чувственную реальность, – действительно, развитие техники позволило заглянуть в такие стороны чувственной сферы, о которых раньше не догадывались.

Различая таким образом в эмпирическом составе бытия чувственную его сторону и идеальный костяк, мы все же стоим перед вопросом огромной трудности – что же такое эта чувственная оболочка мира? Мы подходим здесь к темному и трудному вопросу о *природе материи*.

2. Еще в античном мире тема материи занимала философов и ученых – и уже в самый ранний период античной философии мы находим различение материи, как таковой (например, четырех «стихий» – земля, воздух, вода, огонь), от тех «сил», благодаря которым осуществляется движение в материи. Особенно типично в этом отношении учение Эмпедокла, который, принимая учение о четырех «стихиях», учил о двух движущих началах, которые он называл «любовь» и «ненависть» (т.е. притяжение или отталкивание). Аристотель, развивая те же идеи, учил о материи как о чистой «потенции», что значит, что материя *«сама по себе» не обладает бытием* и только в соединении с «формой» (что соответствует у Аристотеля Платоновской идее) получает то или иное бытие. Древний «гилозоизм», наделявший самую материю живой силой, окончательно, после Аристотеля, исчезает, и в дальнейшем развитии проблемы материи она признается не обладающей сама в себе силой<sup>70</sup>. Это различие «материи» и «силы» определило все развитие новой физики, причем *раздвижение* материи и силы порой доходило до настоящего «развешествления» мира, что особенно усилилось с того времени, когда математическая обработка данных опыта стала проникать в изучение действительности. Научное изучение мира постепенно стало переходить в изучение «причинных соотношений», в составление причинных «уравнений» (как говорил Вундт), при которых само материальное бытие отодвигается в тень: изучаются «законы явлений», а не сами явления. То, что теряет «вещь» ходячего образа мира в своих свойствах, писал когда-то Кассирер<sup>71</sup>, то она *приобретает в отношениях*, так как она оказывается неразрывно



связана с совокупностью опыта с помощью логических путей. Тут мы имеем если не единственный, то главный корень так называемого окказионализма, разрывающего связь понятий причинности и закономерности. Мы не будем здесь входить в эту интереснейшую тему, отсылая читателя к моей старой книге<sup>72</sup>. Но не можем тут же не указать на то направление в современной физике, которое ведет к своеобразной «дематериализации» материи. Взаимоотношение понятий материи и силы (энергии) не только подрывает таким образом основы классических теорий о постоянстве материи и постоянстве энергии, но ведет к тому «развеществлению» мира, которое фатально овладевает различными научными течениями.

3. Новую фазу в понимании материи начинает Лейбниц, для которого все бытие состоит из живых, самостоятельных единиц («монад», по терминологии Лейбница, или «субстанциональных деятелей», по терминологии Лосского). Монады *не материальны*, но они «облекаются» в материальную оболочку (т.е. проявляются как материальные) при взаимодействии с другими монадами. В этом построении Лейбница мы имеем перед собою *динамическое понимание материи*; у самого Лейбница это учение имеет все черты спиритуализма, но сама идея динамического понимания материи пустила глубокие корни в новейшей физике – материя мыслится здесь как центр сил. Было бы, конечно, ошибочно в этом *разложении* понятия материи переходить в крайности – материю нельзя свести к нулю (в онтологическом смысле или при гносеологическом превращении ее в чистое «представление»). Пронизанность материи лучами энергии не означает, конечно, что материя есть чистая «видимость» (Schein), кажущееся бытие, – не случайна в этом смысле идея Оствальда (одного из крупнейших химиков конца XIX и начала XX вв.) о том, что существует особая «энергия объема». Это *фиктивное* понятие понадобилось Оствальду для того, чтобы истолковать объемность и массивность в том, что является «материальным». Невозможно примкнуть и к Декарту, отождествлявшему материю и протяженность – если бесспорно, что невозможно принять

мысль о «пустом» пространстве (что делало бы невозможным движение, например, лучей, исходящих от звезд, и т.д.), то все же понятия материи и пространства слишком различны, чтобы их отождествлять. Материальное бытие имеет свои особые свойства, которые изучаются физикой, химией, – и если материальное бытие подчиняется геометрическим соотношениям, т.е. связано с пространством, то это не дает права говорить о тождестве материи и протяженности. «Сущность» материи, беря ее независимо от ее проявлений, остается закрытой для нас – нашему сознанию «понятна» (и то – в какой степени?) психика, поскольку само сознание (по крайней мере, для нас) психично, а материя остается чуждой и потому мало постижимой формой бытия.

Но эта «загадочность» материи не дает решительно никаких оснований строить учение о «самодвижении материи», как это пытается сделать так называемый диалектический материализм. Само это учение о «самодвижении материи» усваивает материи начало динамическое, т.е. усваивает ей духовную или психическую природу. Такой перенос на материю понятия, построенного Гегелем, ничем не может быть оправдан. Если же иметь в виду, что основным свойством так называемой материи является свойство «инерции», то отсюда вытекает (это ясно формулировал еще Ньютон), что всякое изменение в материи связано с действием какой-то силы, находящейся вне данной единицы материи. Понятие «самодвижения материи» есть либо воскрешение античного гилозоизма, еще не делавшего различия между материей и силой, но соединявшего их в понятия «стихий», либо (что и есть на самом деле) искусственное понятие, которое никакой реальности не соответствует.

4. С новой стороны проблема материи предстает перед нами, как только мы обратимся к вопросу о соотношении материи и психики. Относительно психического бытия мы знаем из опыта о неотрываемости психики от материи – но можно ли утверждать обратное, т.е. принимать неотрываемость материи от психики? Как известно, в учении Спинозы, утверждавшего параллельность материальной и психической стороны, эта

параллельность имеет универсальный характер, т.е. нет нигде материального бытия, которое не было бы связано с психикой. Но идея универсального психофизического параллелизма в Новейшее время подвергалась такой острой критике, что она не может быть больше удерживаема<sup>73</sup>. Чтобы разобраться в поднятом вопросе (о неотрываемости материи от психики), обратимся к характеристике психического бытия.

Что психическая сфера есть существенная, а может быть, и основная черта мира, мировой жизни, это не сразу можно принять – хотя бы ввиду трудности связывать с психикой весь материальный, а может быть, и растительный мир. Тут на пороге стоит затруднение, которое давно (еще со времени Лейбница) преодолено, но которое продолжает действовать как некая *arrêter-pensee*\*, а именно – отождествление понятий психики и сознания. Лейбниц впервые разъединил эти понятия, введя учение о внесознательной психике, – и с тех пор это вошло настолько прочно в изучение психики, что сфера сознания ныне мыслится лишь как «верхний этаж», ниже которого идет огромная психическая жизнь (бессознательная и подсознательная). Новейшая психология настолько переносит центр тяжести в ту жизнь души, которая идет ниже сознания, что можно категорически утверждать, что главная жизнь души идет за порогом сознания. Конечно, мы не можем мыслить иначе эту жизнь души за порогом сознания, как только в формах и особенностях сознания, т.е. *по аналогии* со сферой сознания, – так, например, об инстинктах, корни которых уходят в подсознательную сферу, хорошо сказал когда-то Кювье, что *«инстинкты суть сонные идеи»*. Удача этого замечания Кювье в том, что мы должны усваивать инстинктам, чтобы понять их проявления, те же черты в их развитии, какие мы знаем в себе – в своих сознательных осуществлениях какого-либо проекта, плана, идеи. Но у животных, живущих почти исключительно инстинктами, их «идеи» суть «сонные», т.е. несознаваемые, *как идеи*, а переживаются просто как импульсы к действию. Верно в этом замечании Кювье именно

\* Задняя мысль, подоплека (*фр.*).

то, что процессы, происходящие ниже порога сознания, *аналогичны* процессам, идущим в сознании.

Но как далеко можем мы распространять понятие «подсознательной» или «внесознательной» психики? Мы могли бы утверждать с известной настойчивостью, что «чистой материи» без психического аккомпанемента не существует, в каком-то смысле примыкая к Аристотелевской метафизике. Было бы еще точнее сказать, что никакая частица материи не существует «сама по себе», но что она всегда включена в мировое целое, судьбу которого она разделяет. Вместо теории «всеобщего одушевления» или Геккелевских психомов мы должны сказать иначе – мировое бытие есть живое целое, связанное со своей центральной сферой («душой мира»), и в этом биоцентрическом понимании бытия материю возможно понять как таковую, не как особое бытие: оно лишь тогда может быть перед нами жизнь, когда уже сама жизнь замирает<sup>74</sup>. Эта формула «не живое из мертвого, а мертвое из живого», этот тезис романтической натурфилософии может быть удержан в полной силе. По-видимому, есть, впрочем, достаточные основания вслед за Driesch серьезно различать психические и психоидные состояния бытия (понимая «психоидные состояния» лишь по принципу *«аналогии с подлинно психическим бытием»*).

5. Все сказанное ни в малейшей степени все же не ослабляет значение того скачка, который отделяет материальное бытие от биосферы в точном смысле слова. Живое бытие обладает, по терминологии W. Stern'a, «автотелией» – она живет для себя и «хочет» жить для себя, чего нет в царстве минеральном. И так же, как из физических свойств материи нельзя вывести принцип химической индивидуализации (водород, кислород и т.д.), так же из материальных процессов, хотя и связанных с миром как целое, и в этом порядке связанных с психической сферой, нельзя вывести живого бытия (т.е. клетки). Правда, сам библейский текст говорит, что Бог сказал: «Да произведет земля...», что значит, что не Бог создает живое бытие, но оно возникает из недр чисто материальной сферы, *но по слову Божию*. Предполагать же, как это делает Teilhard de Chardin,

особые *forces evolutionnistes* в материальном бытии – значит создавать новую мифологию.

В психическом бытии – как это становится совершенно ясным лишь на вершинах психики – мы должны различать *акт* и *содержание* в каждом психическом процессе (как в сфере сознания, так и за пределами его); каждый психический процесс есть живой акт, действие некоего целого – и, конечно, это не есть какое-то внутриматериальное движение, а именно акт. Даже такие простые акты, как рефлексы, которые признаются нами, хотя и возникают «непроизвольно» (без участия «воли»), все же *суть акты*. Понятие «акта» прозрачно для нас вполне лишь в актах воли, т.е. в актах *решений* – тут мы справедливо считаем себя «авторами» решений, берем на себя ответственность, – но и вневольные акты *суть* наши акты (в чем справедливо уверяет нас Церковь, уча о «вольных и невольных» прегрешениях – «невольные» прегрешения мы не можем не признать *своими* актами).

Психическое бытие *есть по существу бытие актов*. Хотя о психике хорошо было сказано (James), что она есть «поток» (переживаний, чувств, образов, мыслей), но психика всегда имеет свою центральную сферу, которая, впрочем, только в человеке дорастает до того, чтобы быть «субъектом» переживаний. Всякая живая индивидуальность есть действительно Person («существо»), хотя и не Personlichkeit (личность), – но Person носит в себе зачаток личности (ипостаси), которая, однако, никогда не актуализируется сама по себе. Христианская антропология – мы уже говорили об этом в 1-м томе – учит нас, что человек становится личностью только потому, что Христос «просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Ин. 1, 9).

Но психическое бытие всегда имеет свое «содержание», иначе говоря, оно всегда «интенционально», направлено на какой-либо объект с *определенным к нему отношением*. Это отношение может быть оценивающим (приятно или неприятно, красиво или некрасиво и т.д.), но может быть и познавательным, т.е. быть *зачатком* мысли. Один немецкий психолог (Lippmann), написавший любопытную книгу «Die naive

Physik», справедливо указал на то, что познавательное качество восприятий у животных, у детей таково, что хотя бы оно и не развилось в «мысль», но именно оно определяет наше поведение, нашу ориентацию в окружающей нас среде.

6. Но внутри психической сферы – по крайней мере в человеке – мы находим еще нечто *сверхпсихическое* – в том смысле, что здесь открывается новое бытие, целый новый мир. Это есть «ноосфера», как часто характеризуют сверхпсихический мир – мир мыслей, идей, мир «смыслов». Этот мир фактически проявляется *лишь внутри психической сферы*, но он из нее *невыводим* (почему и возможно считать его «сверхпсихическим»): из восприятия и образов, которыми заполнена наша душа, нельзя «вывести» акты мысли, которые непроецируемы, хотя и не существуют вне психической ткани. Этот тезис современной психологии (который очень связан с влиянием Гуссерля на изучение духовной сферы), не позволяющий отрывать духовную сферу от психического мира, но утверждающий в то же время разнородность «духовного» и «душевного», «ноосферы» и чисто психической ткани, можно с уверенностью считать бесспорно вытекающим из анализов высшей психической жизни. Подчеркнем еще раз: высшая психическая жизнь (духовная жизнь, ноосфера) нам всегда дана в неотрываемой связи с психической тканью. Чистой духовности, свободной от психической ткани, мы в себе не находим – но если жизнь духа и проявляется лишь внутри психической сферы, то она все же *не от нее*, она невыводима из психики, образуя особый «этаж» бытия.

К ноосфере, к жизни духа принадлежат не только «смыслы» – идеи, мысли, но к ней принадлежит и вся *сфера ценностей*, которая тоже доступна нам лишь на фоне психической жизни, но из нее невыводима. Истина, красота, добро, святость – это высшие реальности, к которым всегда и во всем обращена наша душа, и их «невыводимость» из психики хорошо выражает термин, созданный Кантом: мир ценностей есть мир «трансцендентальный». Термин этот нужен здесь не для обозначения того, что мы имеем здесь дело с особым «этажом»

бытия, – термин этот только фиксирует *особое положение ноосферы* (идеи, ценности), но сам по себе ничего не разъясняет. В самом деле, какой тип *существования* должны мы приписать трансцендентальной сфере?

Из анализов Канта вытекает только одно: включенность в психическую сферу ряда функций, невыводимых из опыта, но в то же время создающих возможность познания. Эти функции (восприятие всего в пространстве, во времени, познание в категориях субстанции, причинности, взаимодействия) имманентны нашему сознанию, но в то же время невыводимы из данных опыта – они транссубъективны, но не трансцендентны. Именно это у Канта означает термин «трансцендентальные функции». Но из их имманентности нашему сознанию вытекает их *сопринадлежность* миру, и это и ставит настойчиво вопрос: как надо мыслить их «существование»? По Канту, они априорны, предваряют (не в хронологическом, но логическом порядке) наш опыт, их «существование» связано с нашим сознанием – *но лишь в процессах познания*. Это значит, что вне процессов познания (или оценок моральной, эстетической, религиозной) их нельзя «найти» в сознании. Иначе говоря, они *сопринадлежат не эмпирическому субъекту, а субъекту гносеологическому*. Но само понятие гносеологического субъекта очень трудно мыслить вне всякой онтологии – и мы уже пришли к выводу (см. т. I, гл. V), что гносеологическим субъектом надо признать Церковь. Церковь, глава коей есть Христос, «Имже вся быша», и *есть основа «совпадения» познавательных функций и объективной истины* – это «совпадение» осуществляется в Христе, как Сыне Божиим и как Логосе, и от Христа оно живо, и в Церкви. Но это значит, что модус их существования связан с Церковью: они «существуют» лишь в Церкви и для Церкви.

Здесь лежит ключ к разъяснению того понятия «сферы ценностей», которое играло и играет громадную роль в современной философии и которое, однако, не соединимо с христианским миропониманием. Современная философия (поскольку она опирается на Канта) определяет сферу ценностей в терминах трансцендентализма, но неизбежно *впадает в трансцен-*

деннизм при этом, т.е. мыслит сферу ценностей, как мыслил Платон сферу идей, существующих над чувственным миром и потому существующих в вечности, т.е. метафизически.

Но с христианской точки зрения сферу ценностей нельзя мыслить вне Бога. Нельзя приписать истине, или добру, или красоте какое-то самостоятельное существование, но в то же время нельзя здесь впадать и в номинализм, т.е. считать их стоящими вне реальности. Нет, и истина, и добро, и красота существуют, они принадлежат бытию, космосу, но они суть явления в мире Бога, суть формы Его самооткровения. Истина существует не в себе самой, как и красота и добро не существуют сами по себе – это есть отдельные аспекты самооткровения Бога – в мире, т.е. как формы божественных энергий, неотделимых от Бога, но и не сливающихся с непостижимой для нас «сущностью» в Боге. Мы вправе сказать, что *сфера ценностей принадлежит миру* как явления Божественных энергий, – они и трансцендентальны, т.е. даны нам в нашем сознании, но и трансцендентны, будучи выявлением Божественных энергий. Здесь перед нами та же проблема, которой мы уже касались в учении об идеальной стороне мира, которая имеет свои корни в Боге (как Божественная Премудрость), но имеет в себе животворящую силу, сходящую в мир и действующую в мире («тварная София», «тварная Премудрость»).

7. Но в составе бытия, кроме «сверхпсихического бытия», о котором сейчас была речь, в человеческой сфере есть еще особая форма, особый модус бытия, который должно выделить потому, что в нем проявляется своя особая закономерность, есть своя особая эволюция – я имею в виду *историческое бытие*. Истории в дочеловеческом мире нет, а человеческое бытие, даже у самых примитивных народов, раскрывается именно как новое бытие, со всеми его особенностями, – ибо в человеке творится «история». От поколения к поколению накапливается «традиция», и в ее развитии обнаруживается особая закономерность, которая тем самым вскрывает особенности этого «третьего» (т.е. стоящего рядом с материальным и психическим) бытия (по формуле одного социолога «Drittes



Geschehen»<sup>\*</sup>). Но тем самым выступают новые проблемы в бытии – и на этом нам должно остановиться.

Исторический процесс есть процесс прежде всего стихийной кристаллизации в человечестве в целом и в отдельных народах различных творческих явлений. И здесь, прежде всего, надо остановиться на понятии «человечества в целом» и выяснить, что человечество не есть просто сумма людей или совокупность народов, а есть *субъект исторического движения*, именно как человечество в целом. В книге, посвященной антропологии, мы постараемся развить и обосновать понятие *единосущия человечества*, здесь же мы просто выдвигаем это понятие, не развивая его. Упомянем только, что впервые у Вл. Соловьева (не без влияния его отца, известного историка С. Соловьева) была со всей силой выражена мысль, что субъектом исторического движения, субъектом истории является человечество как целое. Единосущие человечества есть онтологическая предпосылка этой идеи, совершенно бесспорной как с религиозной точки зрения (единство Творца обуславливает единство перед лицом Божиим и всего человечества), так и с точки зрения метафизики, поскольку нельзя не придерживаться теории моногенизма, т.е. признания, что весь человеческий род произошел от одной пары прародителей<sup>75</sup>.

Единство человечества не устраняет дифференциации в нем – расовой, языковой, культурной, не устраняет и возникновения из этнических группировок, живущих в различных геополитических условиях, тех образований, которые мы называем «народами» и которые имеют возможность, при определенных исторических условиях, становиться «нациями». История расселения первичных человеческих масс и образования отдельных этнических групп нам сейчас не важна – важно то, что внутри этнических групп идут сложные исторические процессы. О них впервые в связной картине писал Wundt в своей многотомной «*Volkerpsychologie*», которая и посвящена изучению различных творческих процессов (по Вундту, они таковы: 1) развитие языка, 2) развитие «нравов» – социально

\* Третье развитие событий (нем.).

связующих и социально формирующих образований,3) развитие искусства и 4) развитие религиозной жизни). Во всех этих сферах не просто идет творческое продвижение от примитивных форм до высших, но всюду обнаруживается своеобразная закономерность, которая и подтверждает то, что историческое бытие есть действительно бытие *sui generis*\*. Философия истории все еще колеблется в истолковании истории между упрощающим логизмом Гегеля и эмпирическими построениями<sup>76</sup>, но в обоих направлениях историософии с бесспорностью выступает то, что историческое бытие есть бытие *sui generis*.

8. С христианской точки зрения, исторический процесс не просто имеет свое особое, своеобразное содержание («третий вид бытия»), но имеет свой особый *смысл*, с христианской точки зрения, единое (перед Богом) человечество *движется к спасению* – смысл истории именно в этом и заключается. История не есть бессмысленная растянутость человечества на серии поколений, но в ней совершается во многом таинственный и закрытый, но подлинный процесс движения человечества (и космоса) к Царствию Божию. Пути Божий в истории нам действительно непостижимы, и думать, как это все же с несомненным блеском развивал Гегель, что в истории во всем есть действие Логоса, в диалектике которого ключ к пониманию исторического бытия, не приходится. В истории (с нашей, человеческой точки зрения) есть много алогичного и антилогичного<sup>77</sup>; в ней есть частое творчество зла и сжатие добра (кенозис добра), в ней действует так часто слепая воля людей и злая сила злых духов. Закрывать глаза на это и искать всюду, как этого ищет Гегель, диалектику Логоса невозможно, но это вовсе не означает *бессмысленность* истории. Один остроумный немецкий философ озаглавил свой трактат по философии истории именно так – «История, как внесение человеком смысла в бессмысленный стихийный процесс». Но зигзаги исторического бытия, судороги истории действительно создают впечатление полной алогичности истории, но все же это не может быть принято христианской мыслью, иначе нам пришлось бы

\* Своего рода (*лат.*) – своеобразное, специфическое.

стать на позицию деизма, т.е. отрицать в Боге Промысл, отрицать Его заботу о мире. Как ни мучительны для нашего сознания те проявления зла, которые в известные эпохи достигают небывалых размеров, мы не можем не сознавать, что ничто в мире, а тем более в истории не совершается без воли Божией. Проблема теодицеи («оправдания» Бога), особенно в острой ее постановке у Достоевского («Я не Бога не принимаю, – говорит у него Иван Карамазов, – но мира не принимаю»), есть *мнимая* проблема с точки зрения христианского восприятия мира и жизни в нем. Наше моральное сознание – при всей чистоте сердца – может быть так же близоруко, как близоруко, т.е. не проникая в самую глубь бытия, может быть и познавательное отношение к миру. Могут быть такие роковые страницы в истории, быть соучастником или просто свидетелем которых человеку совершенно не по силам. Но на все века остается примером для нас Авраам, когда он услышал от Бога повеление принести в жертву своего сына, который родился чудесным образом (и Авраам, и жена его были совсем стары, когда родился Исаак) и которого дал ему Бог в обетование грядущей жизни потомков Авраама. Что пережил Авраам тогда, когда он услышал повеление Божие принести в жертву Исаака, Библия нам не рассказывает, но нам нетрудно себе представить всю печаль и муку, тяжелое недоумение и духовную растерянность Авраама, когда он узнал, что чудесно данный ему младенец должен быть принесен в жертву. И все же он не усомнился, не поколебался, но приступил к исполнению воли Божией – и только в последний момент, когда Исаак был связан и Авраам занес нож над ним, Бог остановил его. Это испытание веры на все века является столько же примером силы веры, сколько и призывом к тому, чтобы не колебаться в сомнениях, когда сердце раздирается печалью и недоумением.

Реальность Промысла в истории, то, что можно назвать «священной историей» в истории внешне нам доступной, не может быть рационально показана – тут мы имеем дело с той тайной («сумерки»), которая покрывает некоей тьмой для нас и существо Божие, и действия Бога в мире. Наше сердце мо-

жет быть пронзено тяжким недоумением перед лицом того, что совершается в мире, но лучи веры, хотя и не могут проникнуть в закрытые тайны Божий, разгоняют все же мрак в душе, утверждая не только грядущее торжество Добра, но и его живую реальность ныне.

9. Историческое бытие вообще не может быть поставлено рядом с другими видами бытия по внутренней своей «содержательности»: действительно, в истории разворачивается тема «спасения». В этом *смысл* истории, и это понятие «смысла» в истории иное, чем это мы находим в наших восприятиях, хотя здесь тоже открываются «смыслы», «идеи». Но то, что нам просвечивает в наших восприятиях, есть нечто отдельное, в себе заключенное; любая идея есть как бы некий «тупик», в котором некуда дальше идти. Правда, идеи, находимые в мире, связаны между собой различными диалектическими связями, а при известной умственной зоркости слагаются даже в систему – но связующая их сила заключена в познающем субъекте, который еще должен «открыть» эти диалектические связи, которые как бы ждут того, кто их откроет. То же, что мы находим в истории, хотя часто и состоит (при первом приближении) из отдельных фактов, но история есть поистине непрерывный «поток событий», некое непрерывное следование одних событий за другими. Само историческое бытие как бы «оседает», кристаллизуется в каких-то точках, история все время *творит* самое себя. Так накапливается традиция, так развиваются «нравы», развивается язык, создаются этнические объединения, становящиеся народами, нациями. Все это как будто никем не направляется, совершается «стихийно», хотя размышления и исследования показывают наличность исторической причинности, как бы некий, хотя бы лишь частичный и куда-то затем проваливающийся «логос». История творит самое себя, но уже никто не сможет повторять Гегеля и думать, что «за кулисами» истории действует Логос.

С христианской точки зрения, история определяется изнутри темой спасения, она движется именно к этому «концу» – история, имеющая своим субъектом все человечество в

его единосущии, есть *вершина и космического бытия*. Все развитие в космосе заканчивается на человеке, и дальше уже идет не эволюция бытия, а совершается исторический процесс. Вначале этот исторический процесс недостаточно выявляет тему спасения – вначале как бы реализуется единосущие человечества (творчество языка, нравы, экономический и социальный строй, наконец, политическое формирование, через которое совершается формирование национального объединения) – но все это объединение и формирование внешней исторической жизни заключает в себе тему спасения, тему Царства Божия.

Мы не будем сейчас развивать эту тему, которой мы коснемся в III части настоящей книги, – нам было важно уяснить как своеобразие исторического бытия, так и включенность в него космического процесса. Космос живет и развивается именно для того, чтобы создать условия и возможность истории – и в этом, как мы уже говорили, и заключается основной антропоцентризм в метафизике бытия.

10. Таков общий очерк «Состава бытия». Космос переходит в историю, история, с другой стороны, есть история «завоевания» космоса, подчинения его человеку. В этом безмерном целом, в котором и все его составные «части» тоже безмерны, царит все же единство. Бытие космическое не разрушается через действия человека, а та внутренняя дисгармония, которая все ярче, все глубже раскрывается в самом историческом бытии, не уничтожает того, что человек есть Божие создание, а не случайный продукт слепых процессов в природе. Все бытие – и космическое, и историческое – есть бытие тварное, есть Божие создание – и если грех нарушил первичную гармонию в мире, внес начала дисгармонии и беспорядок, то все же жизнь в мире «жительствоует» и движется к той конечной цели, для которой пришел Спаситель на землю.

Но вот что важно отметить в историческом бытии – его внешнюю и внутреннюю бесконечность. История движется как поток, увлекающий индивидуальность, народные массы, оставляя свою печать на всем, но вне темы спасения, как бы глубоко притаившейся в самой глубине исторического потока,

в ней нет никакого Логоса, никакого «смысла». «Смысл» вносится в историю деятелями истории, которые куют события, создают те или иные сочетания людей, учреждения, идеи, а поток истории движется *внешне* бесконечный. Может потухнуть Солнце, не будет Земли, не будет и истории, но все это идет «извне», а история сама в себе все движется или, как Герцен говорит, «импровизируется». Поток истории движется всюду, где ему открыта дорога, – и нет в нем самом Логоса, определяющей силы. В этом смысле история бесконечна, т.е. в ней самой нет потребности конца.

Но еще более бесконечна она внутренне. История касается государств, народов, этнических групп, семейных, отдельных людей – и ей как будто все равно, как и кого она задевает. Она в своем потоке губит и возрождает, помогает и мешает – и в этом как бы безразлична история к тому и к тем, кого она задевает, она не имеет внутренней потребности конца, ей самой не нужен «смысл».

Если угодно, история в этом «естественном» своем течении загадочна. Меняются эпохи, приходят и уходят «деятели» истории, творятся политические, национальные, идейные образования, но все это в истории, это не история сама в себе. Философия истории, взятой эмпирически, есть смесь не связанных друг с другом фактов, а между тем в истории – большой и «малой» (*petite histoire*, как говорят французы) – действительно совершаются события. Безразличие истории (как исторического потока) к тому, что в ней совершается, означает одно – *она не существует сама по себе и сама для себя*, ее «смысл» где-то извне. С христианской точки зрения история растянулась потому, что так нужно Богу, чтобы «все спаслись» и «в разум истины» пришли. Поэтому безрелигиозно понятая история есть просто бессмысленный поток, который течет, потому что есть силы, этот поток движущие. «Смысл» истории, смысл самого исторического бытия вложен в нее сверху, т.е. Богом, а вне Бога, Который стоит над историей и ее (неведомо для нас) куда-то направляет, она есть просто исторический поток, и больше ничего.

## ГЛАВА II СОСТАВ БЫТИЯ

(ПРОДОЛЖЕНИЕ)

1. Мы коснулись до сих пор, говоря о составе бытия, отдельных «сторон» его – разных «качеств» бытия. Но в бытии есть моменты, которые связаны с бытием «формально», хотя проявляются лишь в нем и через него. Сюда относятся пространство, время, причинные соотношения и, наконец, «измеримость» бытия, выражаемая в числах.

Что касается пространства, то здесь прежде всего надо отбросить всякое превращение его в нечто нереальное, не существующее «само по себе» – как это можно было бы утверждать, усваивая пространству реальность только в нашем сознании. Эта позиция («эмпирического идеализма») просто абсурдна по одному тому, что пространство предстает нашему сознанию как нечто подлинно объективное. Говорим не о том, как возникает у нас «восприятие пространства»<sup>78</sup>, а о том, что есть пространство «само по себе». Наивный реализм, наоборот, утверждает полную реальность пространства без всяких колебаний – как бы усваивая ему бытие вроде бесконечной «коробки», в которой находятся вещи. Но такое представление о пространстве, если его додумать до конца, как-то *материализует* пространство. Мы не можем принять *такого* понятия о пространстве – это есть чистая фикция ума, – на самом деле пространство неотделимо от материального содержания бытия и вне его просто не существует. Это, однако, не значит, что мы должны вслед за Декартом

отожествлять пространство и материальное бытие: пространство все-таки есть нечто иное, чем материальное бытие. Оно есть *порядок* в материальном бытии – причем своеобразие этого порядка (в сравнении с тем порядком, который связан с временем) заключается в *обратимости* пространственного порядка. Мы можем, исходя из какой-либо точки, двигаться сколько угодно направо, а затем совершить то же движение обратно – и это будет тот же порядок, какой был при первом движении.

Пространство мы мыслим бесконечным, т.е. за всякой его «границей» ожидаем опять же пространство. Именно эта презумпция бесконечности пространства, не могущая быть выведена из данных опыта, легла в основу построений Канта в «Критике чистого разума»; «форма» пространства *логически* действительно предваряет восприятие отдельных вещей (иначе говоря: воспринимая отдельные вещи, мы уже воспринимаем их *в* пространстве). Форма пространства необходима, общеобязательна для восприятия вещей, а в то же время пространство мыслится как бесконечное. Все это и выделяет «форму пространства» в «априорную форму созерцания», как говорит Кант.

Не отвергая всей значительности анализов Канта, мы должны отложить сейчас вопрос, что *значит* трансцендентальность формы пространства в наших восприятиях. Пока мы можем сказать, что пространство есть категория порядка в вещном бытии, и в этом смысле пространство *реально в объеме вещного мира* – и только. Самая бесконечность пространства для нашего сознания не есть, конечно, какая-то субъективная прибавка к тому, что мы воспринимаем. То, что дает нам наш опыт, позволяет нам все же видеть в бесконечности пространства лишь одно из проявлений Божественной бесконечности – потому что бесконечность, мыслимая нами в отношении пространства, не есть нечто мнимое, не есть какая-то ошибка нашего сознания – но не есть и следствие самого строя бытия. Ведь все бытие тварно, не имеет своего корня в самом себе – откуда же тогда бесконечность в этом конечном тварном мире? Ни объективно (в вещном бытии), ни субъективно (в нашем сознании) *нет основания для бесконечности пространства*. Трансцендентальная



природа этой бесконечности (как и бесконечности времени и универсальности причинности) может быть правильно истолкована лишь как «проявление» Божественной бесконечности, *как ответ бесконечности Абсолюта*. Не будем сейчас углублять эту тему, к ней мы должны будем вернуться позже, когда посмотрим проблематику времени, причинности и числа.

2. Если от анализа пространства обратиться к анализу времени, то здесь прежде всего приходится обратить внимание на *необратимость времени*. Время движется всегда вперед, для него нет и невозможно движение «назад»: прошлое исчезает навсегда. Если мы можем мыслить пространство не заполненным вещами или вообще материальным бытием (например, когда вытягивают воздух из трубки), то время всего как бы заполнено собой – нет никакого мгновения, когда бы «не было времени» – оно течет непрерывным потоком. Могут остановиться измерители времени (например, часы), но время все равно «течет». Эта текучесть времени, его непрерывное движение как раз и образует его свойство необратимости. При стремлении нашем «понять» природу времени мы можем сказать только то, что оно определяется *объективной текучестью бытия* – время не есть какая-то субстанция, особое бытие или особая «коробка», в которую попадают те или иные события. В этом смысле мы не можем ничего сказать, кроме того, что время есть «порядок» в течении объективных «событий», есть формальная сторона в бытии, имеющая, однако, над собой объективную текучесть бытия. Бергсон, конечно, был прав, когда на основании анализа непосредственного переживания времени (в его первой книге «*Les données immédiates de la conscience*») проводил различие между обычным восприятием времени, которое формируется через перенесение пространственных схем в переживание времени (что, между прочим, позволяет нам «измерять» время), и тем, как воспринимается время, если не вносить сюда пространственных схем. Время тогда не «делится» на свои три части (прошлое, настоящее, будущее) – оно есть некая «длительность», как говорит Бергсон. Для понимания того, что дает нам непосредственное сознание в вопросе о времени, очень важно учесть то, что *опыт времени не-*

*отрываем от опыта вечности.* Lavelle<sup>79</sup> справедливо выдвинул такой тезис: «Во всяком мгновении скрещиваются время и вечность» (*L'instant est precisement la croisee du temps et de l'eternite*). Переживание вечности само по себе не очень отлично от того, что Бергсон называет «*la duree*»<sup>\*</sup> – и все же, пульс вечности бытия наличествует действительно в каждом мгновении как точки «времени». При этом нельзя ни слишком сближать, ни слишком раздвигать понятия вечности времени; формула Платона, что «время есть подвижный образ вечности», мало освещает соотношение времени и вечности. Время, как мы его непосредственно знаем, не есть «образ» вечности – и это тем более важно иметь в виду, что вечность *входит в наше время, как бы по-особому освещая время.* Это вхождение вечности в поток времени действительно имеет место в каждое мгновение – и вечность не есть ни «бесконечное время» (ибо бесконечность вечности иная, чем бесконечность времени), ни совокупность или сумма отдельных частей времени. Вечность связана с иным типом бытия – а время само себя уничтожает (каждое мгновение устраняет предыдущее, но и его уже нет, когда прошло данное мгновение). Само наше бытие, хотя и пронизывается лучами вечности, подчинено все же закону необратимости времени; если память «восстанавливает» прошлое, то это есть лишь образ прошлого, а само прошлое невосстановимо. Вечность же есть как бы «всевременность» (по определению русского философа А. А. Козлова), и потому вечность не подчинена закону необратимости. Когда мы коснемся вопроса о природе причинности в бытии, мы увидим, что между причинностью и необратимостью времени есть внутренняя связь. Поэтому слова ап. Павла о том, что после конца бытия в форме, в какой оно сейчас существует, «времени больше не будет», означают, что бытие станет иным, преображенным – и, конечно, не застывшим, но сохранит динамичность, будет иметь «события», но не будет необратимости потока бытия. Именно в этом смысле тогда «времени больше не будет», хотя будет жизнь, движение. Сейчас же время подчинено закону необратимости – но ничто не дает основания связывать это с той космической ка-

---

\* Длительность (*фр.*).

гастрофой, которую мы называем «грехопадением». Совершенно неверно считать «нынешний» строй бытия «падшим временем», как это особенно подчеркивал Бердяев.

Но с временем, присущим нашему бытию, связана другая апория – она касается идеи бесконечности в отношении времени. В нашем восприятии времени оно «по существу» бесконечно – и в прошлом и в будущем. Отсюда рождается мысль как о безначальности мира, так и о бесконечном его существовании в будущем. Что касается «безначальности» мира, то впервые Аристотель обнажил всю апорию в этом пункте: какую бы точку во времени мы ни приняли бы за начало мира, мысль наша ставит вопрос – а что же было до этой точки? Для мысли нашей *regressum ad infinitum* неизбежен – найти «начальную» точку невозможно. Отсюда учение Аристотеля о безначальности мира – против всех мифологических и полумифологических представлений о возникновении мира.

Христианское учение о мире твердо учит о творении мира, т.е. говорит о «начале» мира – и, поскольку время есть форма бытия, говорит и о *начале времени* – что решительно не согласуемо с учением Аристотеля. Фома Аквинат, опиравшийся на философию Аристотеля, не смог преодолеть затруднений, возникших перед ним, не смог раскрыть идею «начала времени» при помощи идеи творения. Чтобы выйти из этих затруднений, Аквинат решился на утверждение, что в «порядке веры» мы должны принять начальность мира (в акте творения), а в порядке философском он примкнул к Аристотелю. Не только Аквинат, но, как мы уже говорили, и весь неотомизм учит о возможности признания безначальности мира при признании акта творения. На самом деле апория, перед которой стоял Аристотель, разрешается тем простым соображением, что время есть один из аспектов бытия, и, следовательно, оно действительно «началось» тогда, когда началось бытие. Конечно, можно с насмешкой об этом сказать так: «было время, когда времени не было», но действительно, *пока не было бытия* (т.е. до акта творения), *не было и времени*. Нет никаких трудностей это признать, если твердо усвоить то, что время есть вообще проявление те-

кучести бытия. Но до акта творения времени и не могло быть, поскольку не было текучести в том, к чему соотносится время. А вечность? Да, вечность «была», как свойство Бога, как проявление Его бесконечности; для нашего ума бесконечность времени в том смысле реальна, что это есть свойство, проявление бесконечности Бога, но проявление в тварном бытии. Объективная основа времени (как оно существует в бытии и для бытия) есть текучесть бытия – а не мир вечных сущностей (идей). Как раз идея творения, как *начала* бытия, включает в себе и тему о начале времени. У нас нет объективной почвы, чтобы считать «наше» время (т.е. время, свойственное бытию) бесконечным (в отношении прошлого<sup>80</sup>), а к Абсолюту, который и вызвал к жизни бытие через акт творения, «наше» время неприложимо. В порядке не серьезной апории, а лишь *привычки* ума можно отсчитывать время и в сторону прошлого, и в сторону будущего без остановки, но это лишь привычка ума, овладение и преодоление которой так же возможно, как и в отношении других умственных привычек, затуманивающих духовные перспективы.

Еще раз подчеркнем: как вечность входит в порядок времени, так и временной порядок «входит» в вечность, т.е. открыт, прозрачен для вечности. Невозможно мыслить (как это иногда утверждалось богословами), что Бог созерцает мир в его идейной стороне, в его вечных идеях, – это означало бы, что то, что происходит в порядке времени, закрыто для Бога, иными словами, участие Бога в жизни мира оказалось бы невозможным, что несогласуемо с самыми основными и глубокими нашими религиозными переживаниями. Если Абсолютное бытие не ограничено ни пространством, ни временем (по свойству бесконечности в Боге), то оно *заключает их в себе*. В тварном же бытии основной категорией, как мы видели, является категория развития<sup>81</sup>: бытие «развивается», чтобы воплотить и реализовать в себе ту норму, которая в него заключена. Это «развитие» и создает объективную текучесть в бытии – *что и есть «порядок» времени. Ничего другого в понятии времени нет.*

3. Надо тут же указать, что само восприятие времени возможно только в чем-то, что стоит *над* временем. То, что нам

дано воспринимать время, как таковое, есть свидетельство нашей свободы от времени или вневременной природы нашего «я»<sup>82</sup>. Наше «я» в этой своей функции восприятия времени оказывается свободным от подчиненности времени – наше «я» тем самым являет свою надвременность, *в нем нет времени*, т.е. в нем *есть* вечность (но тварная, ибо все в нашей личности – в полноте ее даров – начинается с того момента, когда Христос посылает каждой человеческой индивидуальности Свой свет, «просвещающий всякого человека, грядущего в мир»). Потому только для нас и только в нас постоянно (в каждом мгновении) пересекаются вечность и время – и отсвет этого ложится на нашу душу, на всю внутреннюю жизнь ее, ее духовный рост.

4. Из единства тварного бытия как бы вытекает его *сплошность* – непрерывность его жизни; то, что здесь есть верно-го, входит в то, что зовется «причинность». С этим понятием связан целый ряд труднейших проблем, что и понятно: идея причинности есть *сердцевина метафизики*, основное и определяющее понятие. Нам нет, однако, надобности входить во всю сложную проблематику причинности (чему я посвятил свой ранний труд «Проблема психической причинности»<sup>83</sup>), но нам следует с должной обстоятельностью войти в те стороны понятия причинности, которые важны для нас в настоящем труде.

Выдвинем прежде всего несколько предварительных указаний.

Прежде всего, при анализе причинности надо всегда отделять самое понятие причинности и связанный с этим «закон» причинности (по формуле: «всякое явление имеет свою причину») – от принципа причинности, который связан с идеей «закономерности», т.е. повторяемости причинных соотношений (это последнее отвергается всем учением об «индивидуальной», т.е. не повторяющейся причинной связи, что многие относят ко всей области исторического бытия<sup>84</sup>).

Говоря о «законе причинности», мы должны тут же ввести понятие «самопричинности», относя это к Абсолюту, существующему *a se* и ничем не обусловленному. Это понятие «самопричинности» может быть относимо, однако, не только к

Абсолюту, в коем по существу нет причинной подчиненности ничему, – но отчасти и к тварному бытию, в частности к человеку, которому в известной мере присущ дар свободы, т.е. отнесенной независимости ни от чего, способности «от себя» начинать те или иные акты. Это, конечно, лишь относительная самопричинность, но ее беспорная реальность (в человеке) ограничивает закон причинности (детерминацию).

Но, принимая эти два ограничения (абсолютной и относительной самопричинности), мы должны признать *фундаментальное значение закона причинности для понимания бытия*. Но и тут должно сразу же ввести два очень важных разъяснения. Первое касается так называемой «финальной причинности», т.е. телеологического истолкования явлений, как это впервые было сформулировано Аристотелем, где у него это связано с понятием «энтелехии», т.е. той движущей силы, благодаря которой возможно «развитие», т.е. движение данного бытия (например, семени какого-либо растения) к его «норме», к его «конечной цели». Это понятие «конечной причины» как будто таит в себе противоречие, поскольку то, чего еще нет («цель»), признается причиной реальных изменений. Но противоречие это мнимое: «цель», к которой «стремится» данное бытие, уже есть, уже наличествует как норма, вложенная в данное бытие. Норма эта еще не осуществлена в бытии, но она наличествует как скрытая, но реально действующая сила: так в семени березы наличествует сила, движущая жизнь семени к тому, чтобы стать именно березой, а не деревом вообще – не дубом, не тополем, а именно березой. Отрицать правильность данного здесь описания фактов, т.е. отрицать, что в семени, скажем, березы «предзаложена» задача довести жизнь семени до того, чтобы выросла именно береза, никак невозможно. Но в Средние века, когда очень злоупотребляли понятием «конечной причины», заходили так далеко в телеологическом истолковании явлений природы, что это вызвало реакцию. Наука Нового времени выросла из борьбы с телеологизмом, в противовес которому выдвинулось *механическое истолкование* явлений природы, при котором моделью, образцом причинных соотношений были

признаны явления чисто механического характера (где одна материальная частица толчком порождает движение в другой материальной частице и т.д.). Из этого постепенно развилось то широкое обобщение – «механическое истолкование природы», при котором нет места никакой финальной причине.

Это механическое истолкование природы, с успехом примененное в физике, развилось позже в общее учение о причинности, устранявшее совершенно идею финальной причинности. Тут присоединилось еще одно обстоятельство, которое как будто подтвердило правду механического понимания причинных соотношений – я имею в виду то, что причинные соотношения *необратимы* (как необратимо время, конститутивно определяющее причинность): если *a* есть причина *b*, то никак из этого положения нельзя вывести положения, что *b* есть причина *a*. Это, конечно, верно, но финальная причинность, при которой цель, стоящая впереди, определяет ход явления, не означает вовсе «обратимости» причинных соотношений. Чтобы иметь силу действия, цель должна как-то наличествовать в настоящем (как живая «норма», заложенная в бытие).

Развитие биологии привело постепенно к восстановлению идеи телеологии – как раз в живых организмах на каждом шагу развитие определяется не тем, что предшествует данному состоянию организма, а той «задачей», которая «вложена» в данный организм. Весь *elan vital*, по выражению одного из виднейших представителей телеологизма Бергсона (см. его «*Evolution creatrice*»), движет жизнь клетки организмов к тому, чтобы осуществить их «норму».

5. Но механическое истолкование природы не только должно было быть подвергнуто ограничению, внесенному развитием биологии, но в самое понятие причинности развитие науки внесло очень существенное изменение – я имею в виду идею *творческой причинности*<sup>85</sup>. При механическом причинном объяснении фактов признается, как нечто само собою разумеющееся, что *causa aequat effectum*<sup>\*</sup>, т.е. в следствии нет ничего «сверх» того, что есть в причине, т.е. нет никако-

\* Причина равна следствию (*лат.*).

го прироста в бытии. Между тем, в биосфере на каждом шагу мы констатируем в «следствии» прирост сравнительно с тем, что было в причине. Классическим примером можно считать деление клетки, при котором из одной клетки возникают две новые, что ведет уже к дальнейшим процессам в каждой. Учение о творческой причинности, столь существенное для всей биосферы, освобождает от ошибок, присущих механическому пониманию причинности. *Причинность движет развитие*, т.е. обогащает бытие, вносит в бытие то, чего до этого не было.

Это, между прочим, вскрывает перед нами истинный смысл понятия причинности – причинность означает *созидание*: причина «созидает», творит то, что мы находим в следствии. Иначе говоря, причинность состоит не в том, что после *a* возникает *b* – такое чисто феноменалистическое понимание причинности, сводящее самую сущность причинных соотношений к тому, что за причиной просто идет следствие, не может быть удержано<sup>86</sup>. Причинность выражает тайну *не движения в бытии*, а тайну творчества, тайну появления новых и новых явлений.

При изучении причинных соотношений мы можем устанавливать «законы» причинности, – и на этом пути перед нами предстают «и соотношения» между вещами, между событиями. Изучение причинных соотношений, как таковых, постепенно как бы отодвигает то, что дело ведь идет о вещах, о материальных явлениях. Венцом изучения причинных соотношений является установление причинных «уравнений», в которых выступает, так сказать, идеальный скелет в событиях. Это все законно, несет с собой огромные выгоды в метама-тизировании бытия – и не случайно Кант считал, что всякая наука тем более научна, чем более она охватывается математическими соотношениями. Но именно на этом пути все сильнее в научном изучении бытия выступает упомянутое уже «развеществление» бытия. Наука, устанавливающая причинные соотношения и тем овладевающая движением в бытии, все больше как бы уклоняется от реальной плоти бытия. Тут присоединяется еще одно обстоятельство – все более строгое различение, а затем и раздвижение энергической стороны в бытии



и материальной стороны. Не раз было отмечено в истории знания, что это раздвижение силы и материи переносит центр тяжести именно на силу, а материя как бы отстраняется. Это есть то, что один остроумный мыслитель (Leibmann) справедливо назвал «окказионализмом» естествознания, напоминая этим ту метафизическую систему (особенно ярко представленную французским философом Мальбраншем), в которой всякая действительность относится к Богу, в мире же есть только «поводы» для действий Бога. Это, в сущности, уже не только до конца доведенное «развеществление» бытия, но и настоящий акосмизм. Мир в таком понимании не «обладает» своим бытием; такое чисто докетическое восприятие бытия уже совершенно отходит от реалистического понимания его.

6. Все эти зигзаги в развитии знания, как оно слагалось в истории, имеют свои глубокие корни в том учении о *двойной причинности*, учении, которое различает *causa prima* [Первая причина (*лат.*)] (что в обычной христианской интерпретации – с полной ясностью у Фомы Аквината – есть Бог) и *causa secunda*\*. Мы не будем входить в более детальный анализ этого учения о двойной причинности, отсылая читателей к нашему этюду «Об участии Бога в жизни мира»<sup>87</sup>, заметим только, что правильное само по себе учение (Платона), что причина каждого явления *не только в том*, что ему предшествует, *но и в том*, что находится за пределами данного явления, вовсе не заключает в себе основания для всецелого трансцендирования того, что стоит вне самих явлений. Однако если эту *causa prima* относить к Богу (например, в формуле Аквината: «*Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causa primae*»\*\*), или по другой формуле: «*Effectus causae secundae reducitur in causam primam*»\*\*\*), то мы на пороге чисто феноменалистического понимания причинности; такой докетизм в понимании причинности, по которому реальная связь находится не в явлениях, а в том, что стоит позади явлений, ведет действи-

---

\* Вторая причина (*лат.*).

\*\* Следствие второй причины не превосходит следствие первой причины (*лат.*).

\*\*\* Следствия второй причины заключаются в первой (*лат.*).

тельно к акосмизму, а затем к признанию Бога субстанцией мира, что уже в принципе не соединимо с доктриной творения.

Чрезвычайно ценно в этом вопросе то, на чем настаивал в свое время Николай Кузанский, а потом Лейбниц, – в утверждении нерасторжимой связи субстанциональной и эмпирической сферы. В отношении идеи причинности сделал надлежащие выводы тонкий немецкий мыслитель Лотце, который принимает учение о двойной причинности, но уже в *пределах космоса*, чем решительно отвергается отождествление *causa prima* и Абсолюта. *Causa prima*, которая действует в отдельных связях вещей, есть *мир как целое, а не Бог*: Бог, создавший мир, сообщил миру силы действия, – и мир, *как живое целое, как бытие в его единстве*, и стоит «позади» отдельных причинных соотношений. Этим, конечно, не исключается и действие Бога в мире, но это действие Бога покоится не на отсутствии субстанциональной основы в самом мире – действие Бога в мире есть как бы особый тип «причинности», а в тварном бытии есть эмпирическая сфера, живая, действенная, не докетическая, но есть и мировое целое, обнимающее все конечное, отдельное в мире и сообщающее всему отдельному, всякой *causa secunda* мощь *causae primae*. *Субстанциональная основа мира имманентна самому миру* – и именно она есть *causa prima* в отношении к отдельным причинным соотношениям (*causa secunda*). В учениях западного богословия, поскольку оно, принимая учение о двойной причинности, относит *causa prima* к Богу, со всей ясностью выступает то, что идея творения становится номинальной, что существенное различие Бога и мира в одном направлении ведет к окказионализму и акосмизму, а в другом (в том, которое сохраняет за миром его активность) отделяет мир от Бога, замыкает мир в замкнутое целое с его всецело имманентной причинностью. На всем этом мы еще и еще раз убеждаемся в фундаментальном значении идеи творения для построения основ христианской метафизики.

7. В понятии причинности есть еще одна сторона, которая важна для метафизики, – я имею в виду вопрос об *объеме* понятия причинности. Относительно Абсолюта не может быть, по самому понятию Абсолюта, затруднений в признании в Аб-

солоте всецелой «самопричинности». Но есть ли в мире какое-либо проявление самопричинности?

Конечно, вопрос идет о *человеке* – о проблеме свободы в нем. Понятие свободы в точном смысле этого слова, т.е. признание, что человек является действительным и свободным источником хотя бы части его активности, тем самым утверждает беспричинность актов свободы, т.е. сопричинность (хотя бы и не абсолютную) человеческого духа. Можно ли допустить такое предположение? Не будем здесь входить в разбор темы свободы, ограничимся только признанием, что хотя активность человека ограничена со всех сторон, но он может все же некоторые акты «начинать».

Вопрос о «свободе воли» в человеке сложен, и мы не будем его сейчас подробно разбирать, оставляя эту тему на следующий том, посвященный антропологии, но и сейчас надо сказать со всей определенностью, что хотя свобода в человеке ограничена со всех сторон, но это *не устраняет ее реальности*. О том, что свобода в человеке осуществляет себя лишь при действии благодати (то, что католическое богословие называет *concoeurs divin\**) – это касается *силы* свободы в человеке, но не самой реальности свободы. Свобода в человеке «неустойчива» – и не напрасно ап. Павел писал Галатам (гл. 5): «Стойте в свободе, которую даровал нам Господь». Свобода во Христе, впрочем, не совпадает с так называемой «естественной» свободой (о которой сейчас идет у нас речь). Однако нам важно подчеркнуть именно то, что человек действительно обладает свободой – и в этом смысле в актах свободы он выходит из действия закона причинности. Учение защитников трансцендентализма (Кант и все кантианцы), в этом вопросе признающих, что человек в эмпирической действительности всецело подчинен закону причинности, но в трансцендентальном плане (где, по Канту, действует «чистая» воля, т.е. не связанная никакими эмпирическими мотивами) мы свободны, это непонятное сосуществование двух планов в человеке – трансцендентального и эмпирического, – конечно, не выдерживает критики (хотя

\* Божественная помощь (*фр.*).

мотивы этой дуалистической доктрины серьезны). Именно в *составе эмпирической активности человека* могут быть акты подлинной свободы, стоящие вне причинных связей<sup>88</sup>.

На этом мы кончаем обсуждение вопроса о причинности, как свойстве бытия.

8. Мы переходим к самой загадочной стороне тварного бытия – к «подчиненности» его «числу». Эта тема очень трудна, почти, можно сказать, ускользает от нас – ведь «число» не есть какая-то особая реальность, не есть какая-то часть тварного мира – это явно есть категория нашей мысли, охватывающая все бытие – и в целом, и в его частностях. Но вместе с тем мы можем с полным правом ставить проблему числа в *онтологическом* плане, т.е. утверждать *математическую структуру* бытия. Если число не есть какая-то особая реальность, как бы часть бытия, то оно все же связано со всем бытием, со всем в бытии: нет реальности, ускользающей от числовой характеристики. Даже когда идет речь о «Едином», как называл Плотин Абсолютное, то это наименование исходит из сферы числа.

По удачному выражению С. Л. Франка<sup>89</sup>, число есть «выражение вневременной стороны самого времени». Если время необратимо, то числовой ряд, подобно пространству, обратим: когда мы, например, от «одного» переходим к «двум», от «двух» к «трем», то мы можем считать и обратно, ибо начало ряда (единица) не исчезает, когда выступает следующий член ряда. Числовой ряд именно потому и обнимает реальность – между тем время есть, так сказать, интимная суть реальности, находящейся в потоке движения. Это значит, что «природа» числа, если можно так выразиться, иная, чем «природа» времени, теснейше связанного с реальностью; число является, по легкости его перебрасывания в любую сторону реальности, «идеальным». Мы уже говорили, что в любой точке времени «встречаются», однако, время и вечность – в этом тайна времени, неотрываемого от вневременной сферы, – а число при этом остается идеальным. Оно – вне внутренней связи с той реальностью, к которой мы прилагаем число. Франк употребляет и такую формулу, что число выражает «стихию дви-

жения в сфере вечности» – отчего числовые характеристики вполне приложимы и к пространству. Я должен, впрочем, тут же отметить, что в системе Франка число (как и время) суть «производимые от всеединства», что решительно неверно (под всеединством Франк понимает и бытие и Абсолют – «всеединство» есть выражение Платиновского пантеизма – у Плотина, впрочем, есть и иная формула: «*παν και εν*» – единое и все – из чего впервые Вл. Соловьев, а затем его последователи образовали термин «всеединство»).

Нельзя тут же не отметить одного как бы побочного факта из сферы музыки, *сферы музыкальной природы бытия*: музыкально ценным является лишь взаимоотношение простых чисел в гамме (1, 2, 3, ...). Всякое отклонение ( $1^{1/5}$ ,  $1^{1/6}$  и т.д.) дает нам «шумы», неприятное звучание. Это не есть только психический факт, субъективное переживание; числовая структура бытия, ритмичность в бытии имеют *эстетическую силу*, связаны вообще с вхождением эстетического начала в бытие, в его жизнь и развитие. Если «логосы», засеменяющие бытие, являются нормой, то не только в моральном, но и в *эстетическом смысле*. Применяя слова Леонтьева (но чуть-чуть их изменяя), мы могли бы сказать, что числовая измеримость бытия есть свидетельство эстетической структуры, эстетической задачи бытия. Оно задумано и сотворено так, чтобы вместить в себя красоту – и для этого и нужно «ограничение» бытия числом, как ограничение в кристаллах нужно, чтобы выявить красоту, которая без этого оставалась бы невыявленной.

То, что числу подчинено не только все бытие, но и его временная и пространственная организация, его имманентные причинные соотношения, это ставит число *над* всем – число «действует» не только в мире тварном, не только по отдельным точкам бытия, но и по всему миру в его единстве. Числа не суть идеальные (в обычном смысле) начала (идеи), овладевающие миром, они не суть проявления «порядка» в бытии (как пространство и время), его внутренней связности (как в принципе причинности) – но они все же реальны, ибо «являют себя» в реальности. Что же это за вид бытия?

Эта загадочность математического бытия несколько уясняется тем, что оно приложимо и к сфере «Абсолюта»: об Абсолюте мы знаем по Откровению, что оно Едино, но и Троично. Это, конечно, уже не *власть чисел* над абсолютной сферой – но, очевидно, числа сами принадлежат к Абсолютной сфере – и тогда приложимость их к тварному бытию связана с актом творения. Однако указание на принадлежность числа к Абсолютной сфере не разъясняет еще «бытия» чисел, в которых остается для нас какая-то мистическая их закрытость. Неудивительно, что мистику числа мы находим во всех, даже примитивных религиях.

9. В связи именно с этим стоит вообще *сияние* Абсолюта в бытии, Слава Его; однако следовало бы говорить не только о «сиянии» (оптический аспект), но и о звучании Славы Божией. Церковь возглашает: «Свят Господь Саваоф, *исполни небо и земля Славы Твоея*». Слава Божия (в ее оптическом и акустическом аспекте) не принадлежит тварному бытию, но она как бы пронизывает, окутывает и охраняет тварное бытие. Слава Божия наполняет мир, но она нам не видна – лишь изредка ее лучи доступны нашему зрению. Если прав – а, конечно, прав – св. Исаакий, говоривший о «пламени вещей» как сокровенной огненной основе мира, – то еще с большей справедливостью должно быть сказано о сиянии славы Божией в вещах. Мир отличен в своей сущности от Бога, но он *не отделен от Него*, и даже те темные лучи, которые прорезают тварное бытие, не могут ослабить света Божиего в мире.

Чтобы понять это до конца, надо иметь в виду, что *Боговоплощение как бы раздвинуло бытие* – оно ввело уже в *состав бытия* (что трудно выразить, не нарушая сущности тварного бытия) силу Божества. Боговоплощение было не просто *вхождением* в состав бытия божественной силы, но в Боговоплощении произошло «нераздельно и неслиянно» совмещение природы Божества и природы человека – и именно так, что одна природа не утесняла другую. В Боговоплощении в тварное бытие вошло Божество, чтобы пребывать в Господе Иисусе Христе (а позже в таинственном Вознесении Воскресшего во плоти

Господа и во всем человечестве). С этим «сопретыванием», не нарушающим свободы в человеке, не изменяющим тварности в твари, вошло в мир таинственное Богоприсутствие, что и есть Его «слава» – ею же «исполнены небо и земля». Не видит этого наш взор, не ощущает внешне, не примечает наш ум, но в святости (как это поразительно раскрыто в беседе преп. Серафима с Мотовиловым) раскрывается рядом с внешней реальностью иная реальность. Мир еще не преображен, но ведь и Преображение Спасителя было до Его смерти и воскресения, т.е. было прообразом будущего преображения.

Сияние Божие в мире стоит *как бы рядом*, но оно тут же, и восприятие этого и определяет то, что в восточном христианстве, не утратившем целостного христианского восприятия мира, все время *доминирует* восприятие Славы Божией в мире. Именно оттого Восточное христианство есть вообще *система светлого космизма*, радостного восприятия мира в Свете Христовом, который не есть нечто добавочное к нашему обычному восприятию бытия, а есть его подлинная сущность, его живая творческая основа. В этом смысле трудно согласиться с теми построениями, которые встречались иногда и в святоотеческой письменности, что в бытии тварном как бы все еще просвечивает то, что мир создан из ничего. Это «ничто» порой начинает мыслиться почти как какая-то полуреальность, темная личность которой как бы присутствует в бытии, как его темная сила. Надо, однако, иметь в виду, что святоотеческое богословие напряженно боролось с космологизмом в определениях Божественности Христа и иногда заостряло то, что тварное бытие *toto genere* отлично от Бога. Так и у св. Афанасия Великого есть (в его «Слове на язычников») такие слова: «Естество сотворенных вещей, как *происшедших из ничего*, само по себе взятое есть что-то текучее, немощное, смертное». Но этот мотив, как бы зачеркивающий или ослабляющий подлинную реальность тварного бытия как такового, потонул в дальнейших (хотя и редких) космологических высказываниях св. Отцов, особенно в учении, о котором мы уже говорили, что Бог «связал мир узами любви». Эта имманентная миру связующая сила так же от Бога, как и самый мир

от Бога, но призванный к бытию мир подлинно существует, и глубина его неизмерима. Расширяя одно выражение св. Григория Нисского о человеке, мы могли бы говорить в параллель к учению о *Deus absconditus* (т.е. учении о непостижимой сущности Божества) и о *Mundus absconditus*\*. Глубина мира, как он сотворен, остается тоже непостижимой, и это именно потому, что тварный мир неотделим от Бога, что он полон сияния Божества, что в составе мира есть связи любви, скрепляющие его.

10. Здесь снова мы подходим к основному пункту в учении о мире – к признанию, что мир во всем составе предстоит нам как *живое целое*. Как причинность, связующая отдельные вещи или процессы, не может целиком уложиться в эти эмпирические соотношения, восходит своими корнями к миру как целое, – так вообще имманентные миру силы стягивают все бытие в одно целое. Нашей мысли трудно понять его сущностное единство мира при наличии в нем столь различных сфер, как царства минеральное, растительное, животное, человеческое. А между тем, все эти царства суть ступени в бытии одного и того же мира, суть разные аспекты единого тварного бытия. Именно отсюда и раскрывается неустранимость понятия *центра* мира, который мы называем «душа мира», не внося в это понятие никакого психологизма, а имея в виду сказать, что дело идет о *живом* центре, активирующем все бытие. Никто так не чувствовал единства всего бытия, как Шопенгауэр, который приблизил метафизику мира к этому восприятию единства в ней. Нет надобности, конечно, разделять учение Шопенгауэра о «мировой воле» или его последователя Эд. Гартмана в его замечательных анализах бытия, вскрывающих его единство. С христианской точки зрения не нужно ни приуменьшать, ни преувеличивать это единство – во всяком случае, единство мира есть живое и живущее единство, а не сумма отдельных сторон его. Мир призван к бытию как нечто целое, – и эта его целостность есть функция его жизненности. Мир живет как целое, – и не может быть иного подхода к миру при памяти, что он весь есть создание Бога.

---

\* Бог сокрытый... мир сокрытый (*лат.*).



## ГЛАВА III ЖИЗНЬ МИРА

### (ПРОБЛЕМА ЭВОЛЮЦИИ)

1. Рассмотрев различные виды бытия, мы пока не выделили особо тот новый и своеобразный вид бытия, какой связан с человеком. Человеческая сфера есть действительно *особый* вид бытия – хоть и связанный с дочеловеческим бытием, но в то же время настолько выделяющийся своими новыми чертами, что ему необходимо отвести отдельное место в составе бытия. Но бесспорность этого положения станет нам ясной лишь после того, как мы рассмотрим эволюцию внутри «живого бытия».

Из того, что было сказано выше, ясна сложность бытия по его составу – но чем же обеспечивается единство бытия при такой его сложности? Прежде всего, *иерархической структурой* бытия, тем, что различные виды бытия образуют некую «лествицу». Разнородность видов бытия, прерывность, отсюда вытекающая, не устраняют иерархичности во взаимоотношениях разных видов бытия, и это может быть понято лишь как следствие и выражение единства бытия. С другой стороны, то, что различные виды бытия, входящие в его состав, соподчинены друг другу, не есть факт статического порядка – наша мысль естественно склоняется к признанию, что иерархичность бытия связана с эволюцией, с жизнью мира. Иначе говоря, иерархическая соподчиненность одних видов бытия с другими проще всего могла бы быть объяснена как свидетельство эволюции бытия от одних форм к другим – но, очевидно, при условии того, что должен быть учтен

факт прерывности в бытии, наличие скачков в нем, что ведет неизбежно к признанию действия Высшей Силы в разворачивании мира. Единство мира, при отсутствии непрерывности в нем, не может быть вразумительно понято вне признания участия Творца в появлении новых и новых видов бытия.

Уже в первых словах книги Бытия, после указания, что «вначале Бог сотворил небо и землю», мы читаем, что «Дух Божий носился над бездной». Эта «бездна» не есть первичный хаос, как часто изъясняют эти слова, – «бездна» есть «земля» (в широком смысле, как синоним «праматерии»). Дух Божий носился над праматерией, устроая ее, – и *отсюда* уже надо начинать учение о жизни мира, о его эволюции.

Мир был вначале «неустроен», но в нем, благодаря действию Духа Божия, начались внутренние процессы. Тут нам весьма уместно вспомнить интересную гипотезу Лувенского астронома Lemaître<sup>90</sup> – по этой гипотезе создание мира началось с «первичного атома» (*atome primitif*), который был создан, как основа мира. По этой гипотезе, процессы дезинтеграции внутриатомного характера, развивая постепенно огромные массы энергии, привели к созданию всего, ныне безмерного мира. Эта эволюция, сначала внутриатомная, а затем вышедшая за пределы первичного атома, продолжается, как полагают ученые, и ныне. Весь безграничный мир развился таким образом благодаря эволюции внутри материальной сферы.

Та сложная картина формирования мира, которую нам рисуют физика и астрономия и которая насчитывает давность мира в миллиардах лет, осложняется в современной физике теми новыми учениями о свете, развитие которых больше всего обязано замечательному французскому ученому L. de Broglie. «Описание физического мира было бы неполным, – говорит он, – если бы мы, говоря о материи, не упомянули о независимой от материи иной реальности – реальности света»<sup>91</sup>. Так или иначе, внутриатомная и световая энергия от начала мира определяли эволюцию материального мира, – этим началась жизнь мира. Само понятие «эволюции» предполагает, конечно, и субстрат эволюции, основу, которая в своем движении дает

эволюцию. Как ни понимать ту «зарю бытия», когда была создана материальная основа мира, когда зажегся свет<sup>92</sup>, но этим началась жизнь мира в его материальной стороне. Все то, чему сейчас учит астрономия в отношении бесчисленных галактик, о «рождении» и эволюции звезд – все это включается в таинственную «жизнь» мира. Тут загадки за загадками встают перед нашим сознанием, – и развитие науки не проясняет эти загадки, а скорее умножает их, раздвигая перспективы знания. Все удивительное учение современной физики о внутриатомных процессах как-то перекликается с теми, что дает астрономия, – и в микрофизическом мире так же, как и в макрофизическом, идут процессы, изменения, возникают новые и новые отношения. С полным правом можно сказать, что, когда начался мир, началась его жизнь, его эволюция, которая не расщепляла мира, не раздробляла его, но возводила его к все более сложным формам.

2. В эту жизнь мира входят постепенно качественные различия, связанные с *химической дифференциацией*. Эта дифференциация, приведшая к образованию устойчивых химических элементов, может быть измеряема и количественными соотношениями («атомный вес»), но загадка химической дифференциации все же при этом остается. Химические индивидуальности (водород, кислород и т.д.) имеют столь отличительные химические свойства, что никакие количественные сопоставления (вплоть до периодической системы) не могут этого нам объяснить. Одно лишь ясно – та *жизнь* материальной основы мира, которая завершилась образованием химических элементов, не была просто *эволюцией* праматерии – тут не было никакого «самодвижения» материи. Мы должны отвергнуть и ту концепцию, которую развивает в своей метафизике Лосский, который признает исходную тождественность всех монад, а появление различных элементов сводит именно к эволюции отдельных монад<sup>93</sup>. Единственно, что может быть принято как объяснение химической дифференциации, – то, что она бесспорно была определена *актом творения*. Мы не превращаем этим акт творения в *asylum ignorantia\**, а только утверждаем,

\* Прибежище незнания (*лат.*).

что никакого «самодвижения» праматерии в сторону возникновения химических элементов принять невозможно.

Не в порядке эволюции или самодвижения, а просто в порядке различных случайных движений в атомах обычно объясняется их сочетание в молекулы – и тут, конечно, нетрудно допустить действие внешних факторов. Никакой эволюции, в точном смысле слова, здесь и нет, но образование молекул, конечно, есть проявление *жизни* мира. Но какие силы могли здесь действовать? Конечно, прежде всего та энергия, которая выделяется при расщеплении атомов; эта энергия так значительна, что ею вполне покрываются все движения внутри праматерии, атомов, молекул. Но эта внутриатомная энергия *никуда не направляет жизнь мира*, между тем, жизнь мира движет его ко все более высоким формам, более богатым в тех возможностях, какие здесь открываются. *Mutatis mutandis\** мы могли бы уже здесь применить закон, установленный Вундтом для живого бытия, – закон «гетерогонии целей». Суть этого закона заключается в том, что следствия какого-либо изменения (в живом бытии) могут вести бытие (когда эти следствия образуются) по путям, которые никак не намечались в первичном движении, т.е. сами изменения открывают *новые* пути (что и есть «гетерогония»). Вот и в движениях, создаваемых внутри атомной энергии, могут открываться пути, ничем и никак не соответственные тому, что было в исходной позиции. Это *расширение* путей в движении жизни может объяснить многое в жизни мира, вплоть до случайного возникновения высших форм материального бытия, но все это было бы *только случайно* и никак не могло бы объяснить нам *торжества высших форм жизни над низшими*. Конечно, понятие «высших» форм получает реальный смысл и силу лишь в свете дальнейшей «лестницы бытия». Более сложное становится «высшим» в свете того, что появится дальше в бытии, а взятая сама в себе «высшая» форма жизни, так сказать, «слепа» в отношении своего иерархического положения. Даже смыкание какой-либо части бытия в новое (временное) соединение (образование «системы», что так важно для любой космологической

\* С известными оговорками (*лат.*).

теории) тоже возможно, но также легко эта «система» вновь может распасться, если нет «дирижирующей» силы.

Проблема, которой мы здесь коснулись, имеет огромное значение для понимания жизни мира. Если эволюция и существует, то, будучи по существу «слепой», она, конечно, сможет привести к возникновению новых и притом высших форм, – притом по закону гетерогении целей из этих случайно возникших форм может открыться новый путь для всяких изменений. Это, конечно, так, но надо не видеть фактов, чтобы не признать того, что слепой эволюцией нельзя объяснить той целесообразности, которая так явно выступает в появлении новых и новых форм бытия.

3. Это с особой силой выступает в появлении живого бытия (биосферы). Конечно, можно, хотя и с натяжкой, допустить случайное возникновение таких сочетаний молекул, при котором в них вспыхнет огонь жизни – и новое бытие (первая клетка) после этого начнет жить и развиваться. Но в этом новом бытии законом гетерогении целей совершенно невозможно объяснить ту специфическую *закономерность*, которая проступает в жизни клеток. Откуда эта новая закономерность, новая линия развития? Случайное возникновение клетки не может объяснить *устойчивость* новой формы бытия, способности в ней «автотелии», т.е. того, что эта новая клетка начинает жить «для себя» – питается, размножается. Если бы в порядке «случайности» и родилась клетка, то нельзя найти причины, почему эта клетка стала жить, размножаться. Если все развивается «снизу», то ведь *causa aequat effectum*, и этого закона никак нельзя здесь отвести в сторону. Мы говорили в другой главе о понятии «творческой» причинности, но именно это понятие не соединимо с признанием, что жизнь во всем новом, что в явлениях жизни есть, возникла «случайно». Явление «творчества» в жизни клетки не может быть сведено к случайности.

Появление биосферы *необъяснимо* в порядке чистой «эволюции» материи – и это надо определенно признать. «Мы не говорим, что невозможна *случайная* вспышка жизни в недрах чисто материальных процессов, но нужно твердо подчеркнуть, что такое случайное возникновение живого бытия не могло бы

создать новой, устойчивой линии развития, т.е. дать начало беспредельной (как мы ее знаем) биосфере. Научное изучение, несомненно, будет все больше сближать живое и неживое бытие, но будет все определеннее идти к биоцентрическому пониманию мира, т.е. к признанию *примата* живого бытия, и потому угадывать в чистой материи уже “*потенции*” живого бытия. Но и при этом, как бы глубоко ни проникало научное изучение в тайну соотношения живого и неживого бытия, можно с уверенностью сказать и предсказать, что это останется тайной, т.е. тайной будет не простой переход от “потенциально живого” бытия к живому бытию, а то будет тайной, почему этот переход (который мыслится здесь *лишь случайным*) оказался лишь ступенью в беспредельной лестнице бытия».

Лишь одна идея может здесь пролить свет на эту загадку в жизни мира – это идея участия Бога в творении мира в его ступенях. Нельзя ведь мыслить акт творения как бы сгущенным в его первый, начальный момент – творение не могло бы, конечно, ограничиться этим моментом, не могло бы не проявляться и дальше. Конечно, для нас остаются закрытыми, непроницаемыми «следы Божии» в мире – и тут наша мысль вплотную приближается именно к исходной религиозной интуиции, к признанию неисповедимой тайны в бытии. В религиозном восприятии мира мир *жив в Боге и перед Богом* – и из этого ощущения жизни мира в Боге рождается тот первичный *космизм*, который был изначально присущ христианству (не пантеизм, а именно космизм, как утверждение подлинной – хотя и не самобытной – реальности мира в Боге и перед Богом). Бог – Творец мира, но Он и Отец мира – и в свете этого тайны мира становятся как бы несколько прозрачнее (как и красота в мире становится не только сознанием внешней красоты, но живым ощущением *сияния* Бога в мире – что и есть онтологическая основа красоты<sup>94</sup>).

Отсюда надо исходить в истолковании жизни мира в затронутым нами вопросе о возникновении в мире живого бытия. Серьезная научная мысль никак не может остановиться на гипотезе, что случайно вспыхнувший «огонь жизни» мог положить начало новой ступени бытия, затем пышно разросшейся. Мож-

но, конечно (следуя по существу метафизике Аристотеля в той ее интерпретации, при которой признается наличие в бытии «жажды Бога»<sup>95</sup>) – это соответствует формуле Аристотеля, что мир движется к Богу в порыве «любви» (*ωσερμανος*), – усвоить уже праматерии эту силу развития и тем более сгусткам ее в молекулы. Это есть движение «ввысь», т.е. усвоение праматерии потенциальной «биологической» силы, – но все это никак не может объяснить возникновение не случайного, отдельного факта жизни, а целой сферы бытия («биосферы»). Только при признании того, чему учит первая книга Бытия, т.е. при признании, что Бог *повелел* земле (т.е. материи): «Да произведет она...» те или иные формы жизни, можно вдвинуть в жизнь мира появление новой ступени в бытии (биосферы). Но это уже не эволюция «снизу вверх», это прямое повеление Божие земле (что и предполагает в земле потенциальную биогенность, но только земля не сама по себе, а по слову Божию создала биосферу).

4. Всем сказанным мы решительно отгораживаемся от того упрощенного подхода к жизни мира, который известен под названием «механического понимания» жизни. Эта тенденция объяснять появление жизни целиком с помощью своеобразного *автоматизма* в ходе эволюции жива до сих пор, но она несомненно связана с нарочитой тенденциозностью в науке. Что сложное возникает часто из простого, это верно, но там, где сложное обнаруживает новые качества, как можно оставаться при идее «эволюции снизу», как можно забывать о принципе «*causa aequat effectum*», столь характерном именно при механическом истолковании мира? Однако, отвергая механическое истолкование появления жизни на Земле, мы не имеем никаких оснований говорить еще и о какой-то специфической *vis vitalis*\*; биогенное начало *амеханично* и не может быть уподоблено силе в ее механическом трактовании. Более приемлемая формула Спенсера о том, что живое бытие отличается наличием «динамического начала», может быть удержана, пока эта формула берется в неопределенном, расплывчатом смысле. Пора, однако, принять то, к чему все чаще склоняет-

\* Жизненная сила (*лат.*).

ся биология, – пора принять, что живое бытие отлично от неживого *наличностью психики* или, по *выражению* Driesch'a, «психоидного» начала. Тут с полной силой выступает старая идея Аристотеля об энтелехии, т.е. о силе, ведущей бытие к определенной цели. Можно вслед за Бергсоном выдвинуть, как общую идею, учение об *elan vital*, но тут все мы должны напомнить, что уже было развито нами в теории причинности, что жизнь мира есть *жизнь всего целого*, что отдельные явления и движения жизни должны быть возводимы к общей жизненности мира – к *natura naturans*, т.е. той творческой мощи, которая хотя и проявляется в отдельных точках бытия, но есть функция мира *как целого*. Мы отвергаем именно поэтому метафизический плюрализм, как его, например, развивает Лосский – тайна жизни не в отдельных точках бытия («субстанциональных деятелях»), по терминологии Лосского), а в бытии как целом. Эволюция бытия есть *жизнь мира, взятого как целое*. Этим преодолевается чисто имманентное понимание эволюции, – и вся эволюция мира предстает перед нами не в отрыве от ее основы в Боге, а как раз в свете постоянного участия Бога в мире (напомним слова св. Василия Великого, что «глагол Божий звучит в мире донныне»). Нам неприемлема и идея спиритуалистического понимания эволюции Teilhard de Chardin, который, не принимая участия Бога в мире, строит понятие «автоматически» развертывающейся эволюции (благодаря мифологии *forces evolutionnistes*). У Teilhard de Chardin Бог в мире «открывается» лишь в конце эволюции, а в пределах жизни мира в системе Teilhard de Chardin перед нами некое «самодвижение материи», хотя и понимаемой спиритуалистически (ибо в конце эволюции является подлинная творческая сила – «Omega»), но не дающей места для участия Бога в мире<sup>96</sup>.

Если бы эволюция в мире определялась одним «самодвижением» бытия, мы оказались бы в тисках решительно неприемлемой для христианского сознания *деистической* доктрины. Доказывать ее богословскую *нелепость* (ибо внутренне противоречиво и потому и нелепо учить о том, что мир сотворен Богом, и затем отвергать Его участие в созданном Им мире) не



стоит труда, но необходимо уяснить и ее *философскую неприемлемость*. Признание, что над миром есть Высшее Начало, которым сотворен мир, связывает мир с этим Высшим Началом. Одинаково неприемлем всякий акосмизм (например, в форме окказионализма), отрицающий собственную (хотя и относительную) самодеятельность мира, как неприемлемо сводить отношение мира к Высшему Началу только к акту творения. Это было неправильно даже для Аристотелевского учения о «Первом Двигателе», ибо Абсолют не на один только момент, конечно, стал «Первым Двигателем», но и на все века (по самому свойству Абсолюта, имеющего в Себе все в линиях вечности).

5. Отвергая и акосмизм, и деизм, принимая учение о творении мира Богом, мы видим в иерархической структуре мира достаточное свидетельство реальности ступеней в творении, т.е. свидетельство внутренней эволюции в мире. Но для абсолютирования понятия эволюции тоже здесь нет оснований, поскольку в мире нет *сплошного* бытия, но есть прерывность и скачки. Вот почему появление жизни на Земле и *несводимо к эволюции материи самой по себе* – здесь неизбежно принять участие «Первого Двигателя». Все мифологические построения (которые особенно досадно читать, например, у Teilhard de Chardin) о том, что «однажды» живое вещество (первая клетка) возникло «само собой» как «вспышка» (*elan vital*), должны быть окончательно и бесповоротно отброшены. В библейском тексте мы читаем о третьем дне: «И сказал Господь: да произведет земля...» – но без этого призыва к самодеятельности земли те изменения и перемещения, которые имели место в жизни Земли, в геохимических изменениях, не могли бы дать начало первой клетке. Приписывать такое *чудо* самой в себе Земле, тем геологическим и геохимическим процессам, какие в ней происходили, мы не можем.

Два свойства всякого живого существа стоят здесь на пороге и не допускают случайности в их истолковании – первое свойство мы можем вслед за В. Штерном назвать автотелией, способностью защищать свое существование (питание и затем размножение), способностью быть новым, устойчивым быти-

ем. Второе, не менее важное, свойство всякого «живого вещества» – это его *внутренняя целесообразность*, т.е. наличность руководящей силы в жизни и развитии клетки. Во внутренней целесообразности, присущей уже всякой клетке, лежит условие дальнейшей эволюции, которая вся направлена как на защиту самого бытия (например, клетки), так и на *приспособление* ее к внешним условиям жизни. Здесь мы вплотную подходим к тому понятию *elan vital*, которое с таким блеском развивал Бергсон в своей книге «*Evolution creatrice*».

Это понятие *elan vital* Бергсон строит для устранения тех двух идей о целесообразности в организме, которые существовали в биологии. Первое течение, которое Бергсон характеризует как «внешний финализм», видело источник целесообразности в той или иной внешней для организма области (например, в идее Бога Творца), которая извне приходит в организм и направляет его жизнь. Конечно, считать, что все формы целесообразности не имеют корня в самом организме и только извне приходят в него, – значит просто не замечать постоянного проявления в самих организмах движения к изменениям, к приспособлению к внешним условиям жизни. Невозможно всерьез думать, что организмы сами по себе не имеют никакой «автотелии», никаких тенденций к устранению и улучшению своего бытия.

Конечно, внешний финализм, как бы раздробляющий целесообразность на бесчисленные отдельные акты, не может быть удержан. Не может быть применена сюда и идея Дарвина о «естественном отборе», о том, что наличность случайных благоприятных для развития организма условий определяет целесообразность в них. Нельзя, конечно, отвергать самый факт «естественного отбора» по схеме Дарвина, но, чтобы этот естественный отбор мог создать преимущество для тех, у кого случайно оказались благоприятные для жизни свойства, нужно, конечно, принять, что в организме изначально есть способность приспособления к среде и способность использования ее – лишь при этих условиях естественный отбор может выдвигать одни организмы, отодвигая другие. Вообще внешний финализм удержан быть не может.

Это как будто предопределяет перенесение тяжести вопроса о целесообразности в живом бытии к внутренним факторам – к финализму внутреннему.

6. Простейшей формой внутреннего финализма является идея *активного приспособления* организма к условиям существования, что впервые с огромной силой выдвинул Ламарк. Его идеи были позже отодвинуты и даже отброшены построениями Дарвина, система которого исключает всякое активное приспособление организмов. Но гипноз теории Дарвина довольно скоро сменился трезвым пониманием реальности – и уже в последние десятилетия XIX в. мы наблюдаем чрезвычайное развитие неоламаркизма<sup>97</sup>. Но прав и Бергсон в критике этого «внутреннего финализма» – приспособление не может быть достаточным для объяснения *творчества* в развитии организмов. Дело не в одной «активности» организмов и не в одном их приспособлении к окружающей среде – но в признании «творческой эволюции», в признании изначальной «способности творчества». Отвергать это указание Бергсона никак невозможно, факт «творчества» новых форм в истории жизни есть факт бесспорный и действительный. Однако сразу же видно, что в понятии «творческой эволюции» мы не найдем и намека на то, что при изучении форм жизни предстает перед нами, как некий *план* в развитии бытия. Возникновение из начатков жизни царства растительного и животного шло нормально, но уже в царстве растений, когда мы доходим до цветковых растений и перед нами раскрывается эта изумительная картина многообразия форм жизни, не ясно ли, что в «творческой эволюции» самой по себе нельзя видеть достаточного объяснения этого многообразия форм растительной жизни? При переходе же к миру животному его развитие в двух направлениях (беспозвоночные и позвоночные) – обилие форм жизни и внутренняя целесообразность в развитии *не могли бы быть делом творческих усилий самого бытия*. Пышное развитие различных особенностей в строении живых существ, вся картина, которую рисует сравнительная анатомия в развитии органов, ясно говорит, что *evolution creatrice* есть *evolution dirigée*\*.

\* Творческая эволюция [есть] управляемая эволюция (фр.).

что жизнь мира определяется не только «снизу» (творческими усилиями бытия), но и какой-то направляющей силой, входящей в мир свыше. Ничто, быть может, не свидетельствует с такой силой о свыше начертанном *плане* эволюции, как тот факт, что на человеке как-то обрывается почему-то вся творческая напряженность в бытии и что никаких форм в бытии дальше уже нет – эволюция почему-то приостанавливается на человеке.

Жизнь мира есть поэтому сочетание творческих усилий «снизу» с тем, что руководит этой жизнью свыше. Изучение природы, которое не чувствует в развитии жизни участия силы свыше, есть изучение близорукое, не могущее подняться над тем, что сразу бросается в глаза. Нельзя отрицать, конечно, того, что при изучении природы само обилие форм жизни как бы ослепляет исследователя, который не в силах овладеть тем, что дает это видение мира. Но достаточно вдуматься в общую картину живого бытия, чтобы почувствовать с неотразимой силой *некое направляющее начало* в эволюции мира. Для христианского восприятия и изучения мира здесь не может быть никакого сомнения: эволюция жизни на Земле всегда шла и идет под руководством Божиим. Не только в красоту «одевает» Господь растения (и животных – ср. Матф.), но и все течение эволюции, идущее в силу творческого начала в бытии, тоже направляемо Богом. Но тут перед нами возникает, однако, дополнительный вопрос, который вскрывает с полной ясностью участие Бога в жизни мира, – я имею в виду возникновение *психической сферы*. Она «возникает», бесспорно, *внутри* биосферы, но своеобразие ее (от низших психоидных форм до высших форм в душе человека) таково, что психическое бытие нельзя признать каким-то *придатком* к живому бытию («эпифеноменом», по терминологии некоторых ученых<sup>98</sup>), случайной «пенной» бытия – в психике, наоборот, надо видеть *ключ* к пониманию биосферы бытия.

7. Уже то учение о психике, которое развивал Аристотель, признавало теснейшую связь психики и биосферы. Но в чем заключается эта «связь»? Психофизическая проблема стоит здесь на пороге нашего анализа, и мы не можем ее миновать.

Конечно, чтобы разобраться в психофизической проблеме<sup>99</sup>, надо для ясности брать ее в пределах высшей формы жизни. Но и на высших ступенях психической жизни выступает та же основная черта психики, что и в низших формах: я имею в виду *биологическую функцию сознания*. Всякое живое бытие не могло бы существовать и бороться за свое существование, если бы оно не обладало *чувствительностью*, т.е. способностью *воспринимать* (хотя бы неполно и односторонне) среду и *реагировать* на то, что открывается простейшему организму через его «чувствительность». Простейшая форма этой чувствительности есть *восприятие света*, равно как важна и чувствительность при прикосновении.

Сторонники механического истолкования явлений биосферы создали особое понятие «тропизмов» (фотогеотропизм и т.д.), выражая этим понятием автоматизм в так называемой чувствительности в организме. Так, при наличии фототропизма, действие света в жизни клетки объясняется будто бы *без привлечения сюда понятия «чувствительности»*; однако это есть нарочитый *уход от фактов*. Вся суть жизни клетки обнаруживается именно в чувствительности ее – и чем дальше подвигаемся мы по лестнице живого бытия, тем большее значение имеет развитие чувствительности. Для лучшего восприятия света организмы постепенно вырабатывают специфические клетки, что является зачатком органа зрения. Тут же должно быть подчеркнуто то, что, если не ошибаюсь, выдвинул впервые Спенсер: в основе морфологического развития (т.е. появления органов) лежит развитие физиологических функций: *не орган создает функцию, а функция создает орган*. Потому-то и нельзя понять факт эволюции, например, органов зрения, слуха и т.д., не учитывая предварающей физиологической функции. А физиологическая функция (в органе зрения) есть *светочувствительность* – именно она обуславливает появление и развитие органов зрения.

8. Понятие «биологической» (или биогенной) функции психики освещает правильно и физическую, и психическую сторону в биосфере. Все живое (начиная с простейшей клетки до самых высших организмов) не есть «сгустки» материи,

а есть одушевленные малые или большие тела, которые живут (со своим *elan vital*) потому, что внутри их есть постоянный источник сил. Так «динамический элемент» жизни, с помощью которого Спенсер определял своеобразие биосферы, и есть наличие внутреннего «двигателя» – психической (или психической) сферы. Живое бытие всегда именно «одушевлено».

Но и понятие о психике правильно освещается учением о биологической (биогенной) функции психики. *Другой функции психической сферы не имеет* – и если в клетке или организме замирает жизнь, то замирает и психическая сфера. Тут мы возвращаемся, в сущности, к тому учению о психике, которое развивал Аристотель. Как жизнь клетки нельзя оторвать от психического начала, в ней действующего, так и жизнь психическую нельзя оторвать от физической стороны.

Но тут сразу выступает перед нами факт, определяющий особую линию развития психики. Психика доминирует в жизни организма, который без нее перестает быть одушевленным «существом», – но психика *не есть* эта физическая жизнь, не есть, как мы говорили, «эпифеномен», некая «пена» бытия. Она действительно есть особая сфера бытия, как мы уже развивали выше, – и потому существует факт *психической эволюции*.

По существу, психическая жизнь (создающая «чувствительность» в клетке, в организмах) есть всюду, где есть жизнь, но эта биологическая (и биогенная) функция психики развивается в зависимости от чисто психической эволюции. Это понятие «психической эволюции» мы должны теперь развить более детально.

9. Простейшие проявления психики могут быть сводимы к «чувствительности» – к восприимчивости света, звуков, тепла, влаги. Толковать эту восприимчивость как *тропизмы*, которые как бы механически возникают в организме, тем менее возможно, что, благодаря своей чувствительности, организмы *реагируют* на внешнее раздражение – и притом именно так, чтобы либо устранить источник раздражения (если он неприятен), либо задержать его, продолжить его действие, если он приятен. Это, конечно, еще примитивная реакция, но уже в ней скрыта вся тайна психического бытия – благодаря психической

восприимчивости становится возможным: а) приспособление, т.е. активность, идущая к улучшению жизни организма, и б) удовлетворение «потребности» организма. Если курица, которой не хватает извести, начинает есть скорлупу яиц, то это загадочное соответствие между «потребностью» организма и его действиями есть следствие какого-то своеобразного «зрения», связанного с психикой. Именно так и надо понимать факт психической эволюции – восприимчивость обогащает организм, и постепенно возникает изменение в организме, создающее возможность лучшего, более удачного ориентирования. Так первичная светочувствительность, присущая одноклеточным организмам, ведет к выделению ткани более чувствительной к свету, чем остальные ткани, и так и развивается постепенно орган зрения. *Функция* (в данном случае светочувствительность) *предшествует* спецификации в органе – или, пользуясь обобщением Спенсера, морфологическое развитие есть следствие развития функций. Органы (зрения, слуха, обоняния) развиваются в интересах лучшей восприимчивости, т.е. в интересах психики. Психическая эволюция лежит в основе всякой эволюции в органах, всякой в них дифференциации.

Тут нет механически действующих тропизмов, как и нет какого-либо «познания»; удовлетворение какой-либо потребности соответственными действиями есть не слепое, не механическое (как полагает теория тропизмов), но и не руководимое каким-либо знанием, которого нет. Эта координация тех или иных действий с «потребностью» определяется только наличностью психической стороны в организме.

Тут уместно вспомнить то понятие «наивной физики», которое в свое время выдвинул Липпман, имея в виду целесообразные действия организмов, *как бы диктуемые* знанием того, что нужно делать. Знания здесь, конечно, нет, вся ориентация наивна, но, конечно, не механична, так как постепенно расширяет и развивает психическую сферу. Важно при этом иметь в виду, что наличность психической сферы *ни в какой степени* не может быть определяема наличностью сознания – в нашем, человеческом смысле этого слова. В человеческом со-

знании всегда соприсутствует, с большей или меньшей силой, сознание того, что мы нечто переживаем, – это есть *начатки уже непосредственного самосознания*. Но в дочеловеческом бытии, особенно в низших формах его (одноклеточные организмы), мы никак не можем предполагать такие начатки самосознания, а также не можем предполагать и сознание. Это различие психики и сознания, приведшее к установлению понятия «подсознательной» (или внесознательной) психики, позволяет нам (как это предлагал Driesch) говорить о «психидах» состояниях, чтобы отметить их отличие от известных нам по нашему внутреннему опыту состояний сознания.

10. Все же психика эволюционирует *именно в сторону тех состояний сознания, какие мы находим у людей*. Поэтому у высших животных – и особенно у так называемых «домашних» животных, живущих в человеческой среде, – мы находим действительное приближение к человеческой психике. Уже развитие экспериментальной зоопсихологии дало много данных, говорящих прежде всего о развитии интеллектуальных функций (узнавание, различение, запоминание), а также некоторых простых чувств, аналогичных человеческим. Особенно характерно развитие инстинктов – например, материнского инстинкта, который выражается в заботах о малышах (конечно, дело идет только о таких животных, как птицы и дальнейшие виды животных). Птицы, устраивающие гнезда для будущих малышей, перелетные птицы, улетающие на зиму в теплые края, и все бесчисленные примеры заботы самок о своих детенышах, пока они не смогут сами добывать себе пищу, – все это показывает «прозорливость» инстинктов, их своеобразное, всегда целесообразное приспособление к обстановке. Инстинкты у животных – это их психическая ориентация, их зрение, искание целесообразного ответа на то, что дает окружающая их среда. Мощь «зрения» у инстинктов, их «угадывание» ситуации – высочайшие примеры психики, не дающей еще того вида сознания, какое присуще человеку. Инстинкты, конечно, создают какой-то особый вид сознания, мы можем судить об этом по тем инстинктивным действиям, какие – сравнительно



редко – бывают у людей. В человеческой психике действует в этих случаях как бы автоматизм размышлений – и то, что подсказывается инстинктом, обычно обрабатывается с помощью тех или иных мыслительных движений. Все же хотя и редко, но в человеческой душе бывают «чистые» проявления инстинктов, не подвергшиеся никакой обработке силами рассудка. И вот в этих случаях наше сознание имеет ту особенность, что все, что подсказывает инстинкт, *сразу* «переходит» в ту активность, к какой призывает инстинкт, т.е. здесь нет того «потока», который характерен для обычного нашего сознания, нет места для размышлений. Внедрение «размышления» иногда *как будто* имеет место – настолько целесообразны бывают действия, вытекающие из императивов инстинкта, но на самом деле эта целесообразность, которую мы *потом* находим в действиях, вовсе не означает, что здесь имело место размышление.

Всем этим я не хочу устранять внутренней разумности в инстинктивных действиях животных – и все же эта разумность определяется лишь инстинктивным зрением и не заключает в себе размышлений, как и не переходит в них. Человеческое сознание, как мы уже говорили, неотделимо от добавочного (слабого или ясного) *самосознания*, которое, не разрушая потока сознания, уже заключает в себе начатки рационализации непосредственных переживаний. Эти «вспышки» самосознания являются уже *первыми зачатками духовного типа переживания*. Духовный внутренний мир вообще *не есть продукт психической эволюции*, он невыводим из той психики, какую мы находим в дочеловеческой природе и которую мы охватываем понятием «инстинкта». Но, прежде чем мы перейдем к своеобразию человеческой психики, всегда и во всем заключающей в себе зачатки духовных процессов, вернемся еще к инстинктам, чтобы отметить одну сферу инстинктов, особенно поразительную по многообразию проявлений и по творческой силе, непосредственно вытекающей из прозрений инстинктов. Я имею в виду *социальный инстинкт* у животных.

11. Необычайное развитие социальной жизни у животных тоже всецело находится в рамках *инстинктов*. Всем известно,

какой высоты достигает социальная дифференциация у муравьев, – не менее примечательна она у пчел. Но и у других животных есть стадная жизнь и вытекающая отсюда необходимость подчиняться своему «старшему». Это развитие стадной жизни и социальной дифференциации в ней не выходит, как сказано, за пределы инстинкта, т.е. являет внутреннее узрение наибольшей целесообразности в поведении. И конечно, дело все же идет именно о психической жизни во всех таких случаях – стремление свести все в жизни животных к одному «поведению» (а в Новейшее время к сочетанию различных рефлексов), т.е. миновать психическую сторону, не заключает в себе ничего, кроме «упражнения ума», кроме *пустых гипотез*. Я вовсе не хочу этими словами опорочивать попытки изучать «поведение» как таковое (т.е. вне связи с психикой), или изучать рефлексы тоже вне зависимости от психики. Тут же кстати отметить любопытную гипотезу Вундта, крупнейшего психолога второй половины XIX в., – согласно этой гипотезе, рефлексы суть «застывшие» формы тех реакций, которые первоначально предполагали психическое усилие. Вообще всякая автоматизация – которой вообще много в составе нашего поведения – может быть правильно истолкована лишь при признании, что в основе автоматизации были первоначальные психические усилия, которые при их повторении «застывают», делают ненужными внимание и усилие.

Но тема психической эволюции вплотную нас привела к теме о человеке. С точки зрения именно принципов трансформизма была бы непонятна психическая жизнь в человеке, если бы в дочеловеческом бытии не было бы психики. Но и признавая наличность психики в дочеловеческом бытии, мы должны сказать, что все же перед нами действительный и необъяснимый скачок – принцип эволюции в применении к человеку терпит решительное крушение. Но тема о человеке в мире и о том новом *метафизическом* «приросте», который вносится в мир появлением человека, настолько сложна, что мы должны посвятить ей особую главу.

## ГЛАВА IV ЧЕЛОВЕК В МИРЕ

1. Христианство все основано в своей метафизике на факте *Боговоплощения* – именно Боговоплощение и раскрывает особое положение человека в мире. Человек – *sarah infiniti* и даже больше – *sarah Dei\**, только в человеке Абсолютное бытие могло соединиться с тварной сферой, – и соединиться так, чтобы все присущие тварной сфере качества сохраняли свою силу. *Без этого* Абсолютное бытие, соединяясь с тварной сферой, раздавило бы ее без остатка, поглотило бы ее в своей бесконечной полноте. Но в Боговоплощении не нарушается человеческая природа, как таковая, не умаляется и божественная природа. По формуле Халкидонского Собора, божественная и человеческая природа соединены в Господе *нераздельно*, но и *неслиянно*. Господь Иисус Христос был истинный человек в полноте человеческой природы, но и божественная природа в Господе Иисусе Христе была во всей ее полноте. И эта тайна усложняется – но, может быть, скорее и уясняется тем, что при наличии двух природ в Господе Иисусе Христе личность была одна. Это различие «природы» и «ипостаси» (личности) должно положить в основу христианской антропологии – чем мы займемся в III томе, здесь же мы лишь отмечаем это существеннейшее различие – в мире имеющее место лишь в человеке. Напомним тут же, что в русском слове «личность» остается невыраженным то различие, которое мы находим в других языках – мы уже отмечали, что, например, французский язык различает *la personne*

---

\* Вмещает бесконечность... вмещает Бога (*лат.*).

et la personnalite (в нем.: Person und Personlichkeit, в англ.: Person and Personality), – это различие мы пробовали по-русски выразить терминами «существо» и «личность». Принимая это различие и обращаясь к только что приведенному различению «природы» и «личности», мы должны сказать, что только в человеке наличествует это различие. В дочеловеческом бытии, например, в каком-либо животном, есть природа, имеющая свой «субъект» в «существе», но нет личности. Поэтому несомненно, что только в человеке имеет серьезный смысл различие «природы» и «ипостаси» (личности).

Не развивая дальше этих основоположных различий и касаясь их здесь лишь настолько, насколько они нужны для раскрытия положения человека в мире, отметим еще одну существенную сторону в человеке, как она предстает перед нами в свете христианства. Человек может и должен быть рассматриваем в трех аспектах:

- 1) Человек в его первоизданном состоянии, каким он был, когда был создан и жил в раю.
- 2) Человек после грехопадения и изгнания из рая.
- 3) Человек, входящий в благодатный организм Церкви.

Эти три различных аспекта должны быть рассмотрены в отдельности, но лишь в их связи и взаимоотношениях и выявляется природа человека в мире. Этот последний момент является определяющим основную линию наших анализов.

2. О природе человека в его первоизданном состоянии и о его положении в мире мы имеем несколько указаний в библейском тексте – с другой стороны, те черты, которые стали характерными после грехопадения и которые присущи человеку и сейчас, позволяют нам судить косвенно и о том, чем был человек в его райский период.

В книге Бытия (1, 28) читаем: когда Господь сотворил человека, Бог благословил их (т.е. мужчину и женщину) и сказал: плодитесь и размножайтесь; и наполняйте землю, и *обладейте* ею, и владейте над рыбами морскими, птицами небесными и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. В главе 2 (19, 20) читаем: «Господь Бог образовал из земли всех

животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым».

Оба эти текста с полной определенностью рисуют человека как *хозяина* природы («обладающего» землей) – а наречение человеком имен всем животным есть выражение его *власти* над живыми существами. Человеку было дано быть в центре всего земного бытия, господствовать и повелевать, – человек выступает перед ними как царь природы, как хозяин ее, определяющий «имя» всему, чем свидетельствуется подчиненность всего человеку.

В той же главе (15) читаем: «И взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его». Тут же (8–10) узнаем, что Бог беседовал с первыми людьми в раю, – а из их рассказа о грехопадении явствует, что хотя человек был создан по образу Божию, но по свойству свободы (которая и есть образ Божий в человеке) не смог преодолеть искушения и совершил грех.

В католическом богословии<sup>100</sup> вопрос о том, как был возможен грех, разрешается так, что человек *не был создан совершенным*; источником его несовершенства была наличность тела у человека<sup>101</sup>, а общение с Богом было возможно лишь благодаря особой благодатной помощи Божией (*gratia superaddita* = «добавочной благодати»). С православной точки зрения, это все неверно: тело, о котором ап. Павел говорит, что оно есть «храм Духа Святого», не может быть признано источником «первичной немощи» человека (*infirmitas*). С другой стороны, Боговоплощение означает, что тело человеческое не есть *источник* греха – ведь Христос жил в теле, развивался, знал голод и т.д., не будучи через это причастен греху. А из искушений, через которые прошел Господь перед тем, как Он выступил на Свое Служение, лишь одно связано с потребностями тела, когда Господь после сорокадневного поста «взлжал», а два других касались духовной стороны в человеке<sup>103</sup>. Искушения вообще, по своей сущности, *духовной природы*, они имеют

свой источник в духе, а вовсе не в теле. Правда, тело более серьезно страдает от искушений, но не оно является источником «слабости» (*infirmitas*) людей. Вопреки католическому учению, Православие признает, что к первозданному человеку так же относятся слова Библии (все было «добро зело»), как они относятся к творению вообще.

Но Православие не может принять и того пункта в протестантской догматике, согласно которому прародители после грехопадения утратили образ Божий, вследствие чего и ныне нет в людях образа Божия. Это учение (восходящее к формуле блаж. Августина о том, что после грехопадения люди *non posse non peccare*\*) создает огромные трудности для протестантского понимания человека в вопросе – в чем же, собственно (с христианской точки зрения), отличен человек от дочеловеческого бытия, в чем «суть» *humanitas*? Если человек не может не грешить, следовательно, он не свободен – как же в таком случае можно «сущность» человеческой природы видеть в его «ответственности»<sup>105</sup>. Что сознание ответственности действительно принадлежит к самой «сущности» человека – это верно, но ответственность предполагает *свободу*, а свобода есть, бесспорно, существенное выражение образа Божия в человеке. В последнее время в протестантском богословии появилось очень странное учение о том, что после грехопадения в человеке сохранились «остатки» образа Божия – точно образ Божий есть что-то «вещное», от чего могут быть «остатки». Это, конечно, чистейший абсурд.

Итак, мы должны признать, что человек в первозданном состоянии был совершенным – и в Господе Иисусе Христе, в котором мы имеем как бы откровение о человеке, каким он был в первозданном его состоянии, мы видим совершенного человека в полноте его свойств.

3. О том, как все же возможно было грехопадение первых людей, мы в подробностях будем говорить в книге, посвященной проблемам антропологии, здесь же кратко скажем, что грехопадение было возможно не вследствие «немощи» (*infirmitas*) человеческой природы, а наоборот, вследствие *богатства* его при-

\* Не могут не грешить (*лат.*).

роды. Обратим внимание на то, что грехопадение первоначально совершилось в ангельском мире, который по своей духовной природе был свободен от того ограничения духа, какое заключено в теле. Но тело есть не только ограничение духовных движений в человеке, но оно есть в то же время *инструмент*, с помощью которого действует человек, что открывает перед человеком безграничные перспективы творчества<sup>104</sup>, т.е. расширяет богатство человеческой природы. Но в связи с этим расширяется и возможность искушений – кроме чисто духовных искушений (гордость, властность и т.д.), человек стоит перед массой телесных искушений («плоть немощна») – утомление, болезни, телесные страсти создают возможность «приражений», которые подчиняют себе дух человеческий. Дар свободы в человеке еще более, чем в ангелах, становится часто бременем, которое давит на человека.

Человек потерял свое место в природе в силу именно дара свободы – он поддался искушению взойти на высоту бытия через «вкушение плода от дерева добра и зла». В этом глубоком символе заключена вся трагедия человека – он пошел внешним путем для приобретения высшего ведения и тем подчинил себя именно внешним началам<sup>105</sup>, стал рабом внешних начал бытия, быв перед тем их владыкой.

Ничто так не изъясняет нам всю правду библейского символа, как то, что человек, с самого уже начала своего бытия вне рая, всячески стремился и стремится донныне *вернуть* себе прежнее царственное положение, стремится подчинить себе внешние начала бытия, силы природы. Так возникла первоначальная *магия*, из которой постепенно развилась наука, – и эта *связь научной пытливости с началом магии* чувствуется и ныне в естествознании. Мечта о возврате царственного положения в природе живет глубоко в человеке, как надежда вернуться к тому, чем владел человек, будучи в раю.

4. Тот лик человека, какой сложился после грехопадения, как раз и характеризуется этой двойственностью, так хорошо запечатленной Державиным в его известных стихах (в оде «Бог»):

Я царь – я раб; я червь – я Бог.

Человек подчинен природе в такой степени, что жизнь его постоянно висит на волоске – укус какого-либо насекомого, имеющего в себе (или на себе) «заразу», обрывает человеческую жизнь или подвергает мучительным болезням и страданиям. Вековая борьба человека против этой зависимости от слепых сил природы, именуемая «медициной», достигла сейчас совершенно необычайных успехов – но она-то и доказывает «рабскую» зависимость человека от той самой природы, царствовать в которой он был призван. Через магию, потом науку и технику, человек научился владеть многими силами природы, и прогресс в этом направлении бесконечен – но никакие завоевания науки не могут совершенно «победить» природу. Рано или поздно человек подлежит смерти; если по «Премудрости Соломона» «Бог смерти не создал», то через грех в сферу человеческой жизни вошла смерть, которой мы все подвластны. Эта сила смерти кладет свою печать на всю деятельность, на все творчество человека – и если победа над смертью, как мы видим, уже достигнута смертью и воскресением Спасителя, то усвоение этого подвига Спасителя никого не освобождает от смерти, пока не придет Царство Божие «в силе».

Грех не уничтожил образа Божия в человеке, как полагает протестантская догматика, но он внес в человеческую природу начало греховности. Человек после грехопадения несет в себе два различных начала: с одной стороны, образ Божий, через который струится в нашу душу свет Божий, творческие искания добра и правды, а с другой стороны, в человеке есть начало греховности, которое как бы *паразитирует* на всем светлом и творческом, что рождается в нашей душе, т.е. искажает движения души или разрушает их. Эта *биполярность* в человеке, наличность двух полюсов в нем, и есть основная черта людей в их нынешнем состоянии. Свет и добро постоянно *рождаются* в нашей душе и почти всегда скоро либо слабеют и даже гаснут, либо переходят в недобрые и темные движения.

5. Но и в этом состоянии человек проявляет исключительную творческую силу. Появление человека на Земле действительно знаменует настоящую революцию в жизни Земли. Появление



«культурных» растений, домашних животных, постройка жилищ, появление одежды, разной для различных периодов года, – все это только база, только начало творчества. Создание социального и политического строя, развитие знания, рост промышленности и связанное с этим развитие техники, рост эстетической культуры, прогресс в моральных идеях, наконец, наличность религиозных идей, культы – вся огромная область духовной жизни, духовных исканий воздвигает среди космической сферы особую сферу исторического бытия. И что особенно здесь нужно подчеркнуть – это то, что историческое бытие раскрывается по-особому – в своей особой и своеобразной диалектике. Внешне это как будто укладывается в историю отдельных народов со всеми перипетиями, со всеми зигзагами подъемов, падений и т.д. На самом деле, историсофские размышления ведут нас к признанию, что субъектом исторического развития являются не отдельные народы, а человечество в целом. Эту мысль, как мы отмечали уже, высказывал у нас знаменитый историк С. М. Соловьев, а Вл. Соловьев положил ее в основу своих историсофских построений<sup>106</sup>.

Здесь не место обосновывать эту столь важную для философии истории идею – но единство человечества прежде всего бесспорно в линиях космологии: человечество есть особая, новая группа в биосфере, настолько своеобразная и обособленная, что она и требует ее выделения. Но то, о чем сейчас идет речь у нас, касается своеобразия *исторического бытия* – мы имеем в виду «развитие», т.е. движение, в истории разных сторон в человечестве со своеобразной исторической причинностью или взаимозависимостями<sup>107</sup>. Язык, нравы, моральная и эстетическая культура, идеология – все это «развивается» по своей особой диалектике, но все опирается на «космическую» базу. История человечества творится на земле *и для земли* – она есть выражение того завета властвования, который Господь вложил в человека при его творении. Не в порядке «игры» случайных порывов, но повинувшись именно этому завету, человечество через свою самоорганизацию, как она осуществляется в истории, овладевает постепенно задачей властвовать на земле. Через историю совершается спасение и человечества, *и всей твари* (как об этом учит ап. Павел), – вся

история мира увенчивается творчеством человека, обремененного грехопадением, но не растерявшего даров, данных Господом.

6. Все историческое развитие идет, однако, не в тех линиях, какие намечал Гегель, по-иному Маркс и диалектический материализм, и совсем уже по-иному социологический детерминизм (ярче всего у о. С. Булгакова, хотя под конец в его построениях прозвучала иная нота – см. об этом главу в моей «Истории русской философии»). Христианское учение *не знает исторического детерминизма*, но всецело основано на учении о спасении человечества через искупительный подвиг Спасителя – история «нужна» не потому, что в ней «зреет» преобразование мира, но потому, что через исторический процесс человечество освобождается от всех пут, которые связывают наше сознание и затемняют основной смысл жизни. История все более обнажает борьбу добра и зла, устраняет все то, что «отчасти добро», а «отчасти зло» – по выражению Гоголя, наше горе в том, что «в добре мы не видим добра» – и, обратно, в зле не видим зла. Невежество, социальные утеснения, болезни, общее неустройство жизни ведут к тому, что «пшеница» и «плевелы» (добро и зло) как-то неисследимо сплетены в истории. Как в нашем индивидуальном созревании мы постепенно научаемся видеть добро в добре и видеть зло во зле, так и смысл исторического процесса тоже заключается в обнажении духовной стороны в событиях через отдельные и общие исторические явления. Через это обнажение духовного ядра, духовного смысла в жизни, человечество становится способным усвоить искупительный подвиг Спасителя. Спасение же мира, т.е. преобразование его, явление «нового неба и новой земли» (II Петр. 3, 13) есть дело Божие и не может быть «продуктом» или «итогом» исторического процесса. Поскольку при обнажении духовной стороны в жизни выступает во всей своей значительности наша свобода, поскольку Царство Божие придет в силу по Божией воле, но и при свободном устремлении людей к нему – постольку в истории нет и не может быть никакого детерминизма.

Человечество призвано к свободе, и только в актах свободы оно возвращается к тому «владычественному» положению,

для которого было оно создано. Исторический процесс есть драматическая, часто трагическая повесть о блужданиях свободы. История становится в силу этого все более трагичной, так как все более и более ожидается от человечества свободное обращение к добру и правде.

Акты свободы есть функция индивидуума, отдельной личности, но поскольку личность обособляет себя от целого, постольку акты свободы оказываются лишенными того очистительного действия, которое могло бы быть в них. Сложность исторического процесса в том и заключается, что в истории дело идет о человечестве как целом – но самые акты свободы осуществляются в индивидуальных душах. Отделение пшеницы от плевел совершается при свете истории, но через индивидуальные акты свободы – и в день, который, по слову Господа, ведом только Отцу, мир, человечество представит на суд Божий – и тогда и совершится отделение пшеницы от плевел, тогда и произойдет первое отделение овец от козлов. Единства человечества тогда не окажется – человечество будет состоять из двух разных «частей» («овцы» и «козлы») – и именно в силу этого разделения истории больше не будет. В этом неотвратимая правда «страшного суда», и все же, по слову ап. Иоанна, настанет царство святых («тысячелетнее царство»), в котором и осуществится восстановление первоначальной природы человека. В том же Апокалипсисе мы находим откровение, что это еще не конец; среди «козлов» и в силу молитв о них праведников начнутся сдвиги в смысле раскаяния. А те, кто останется при прежнем зле, тех ждет второй суд и вторая смерть. Только тогда и придет Царство Божие в полноте и силе. Бог будет «всяческая во всех».

7. Этот финал в плане истории завершит то преобразование космоса, которое началось в момент Боговоплощения. Свет и добро, правда и радость будут и во всем мире – кончатся страдания и страдания всей твари, оправдается ее надежда, о которой упоминал ап. Павел, – все войдет «в славу сынов человеческих» – человечество вновь будет властвовать в мире, как это было назначено ему при создании человека.

## ЧАСТЬ III БОГ И МИР

### ГЛАВА I БОГ В МИРЕ

1. Бог создал мир и в нем пребывает – не только в том смысле, что Бог – Вседержитель, что нет никакого бытия вне Его, но и в том смысле, что Бог пребывает в мире, направляя, управляя, спасая мир. Это постоянное участие Бога в мире засвидетельствовано Господом Иисусом Христом в словах: «Отец Мой доныне делает» (Ин. 5, 17). Бог любит мир и потому, что Он сам есть любовь, т.е. самая жизнь Бога выражается в любви, но и потому еще, что мир ищет Бога, ищет Его помощи, Его участия. Обычно это участие Бога в жизни мира называется Промыслом – и это понятие выражает точно участие Бога в мире. Хотя «пути Божий не пути человеческие», и мы порой как бы не видим участия Бога в жизни людей, но реальность Промысла *совпадает с реальностью* Бога. Создав мир, Бог им живет, входит в него – и это относится к миру во всех его составных частях, т.е. к царству минеральному, растительному, животному, человеческому. Есть одно удивительное слово Господа, которое так образно говорит об этом: «Посмотрите на лилии... Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них... *Бог так одевает*» (Лк. 12, 27–28).

Участие Бога в жизни мира выражается в тех токах *благодати*, которые изливаются в мир. Это понятие благодати по

своей широте обнимает как то благодатное воздействие Бога, которое сообщает миру жизнь, определяет творческую мощь твари, так и те особые, т.е. вне «порядка», установленные от века Господом, действия, которые обнимаются понятием чуда. При этом надо иметь в виду то различие двух видов чудес, о которых говорит Церковь в одной из тайных молитв на литургии о «явленных и неявленных благодеяниях Божиих». Это различие имеет в виду подчеркнуть, что нам не дано «видеть» *все*, что благодатно устрояет в своем вхождении в мир Господь, – мы только осознаем, как бы глухо, наличность «не явленных чудес», т.е. не имеющих на себе печати чудесного вхождения Бога в мир.

Все действия в мире «благодатны», ибо Господь есть источник всякого добра и блага, но это (всегда благодатное) участие Бога в мире имеет свои границы, которые положил сам Господь Бог. С одной стороны, такой границей является дарованная нам и ангелам свобода, с другой стороны, возникшее, по попущению Божию, «царство зла», т.е. некая жуткая совокупность злых существ (Сатана и его служители), хотя и трепещущих перед Богом, по выражению Апостола, но не перестающих в своем мятеже против Бога сеять раздор и брань. Наличность этих двух границ действий Бога в мире сообщает всему христианскому учению о космосе *трагический смысл*; христианство не только скорбит об этом, но в сознании трагической стороны в мироздании уясняет себе страшную тайну Голгофы, Креста Господня.

Обратимся к указанным двум границам действий Бога в мире<sup>108</sup>.

2. Дар свободы предполагает духовную основу для своего проявления. Спонтанность, потребность активности, присущая всем живым существам, начиная с простейшей клетки, есть основной биологический факт, вне которого жизнь замирает, – но эта спонтанность, хотя и может быть признана «зачатком» духовной свободы (как инстинкты являются зачатками идей – о чем хорошо сказал Кьюве, что «инстинкты суть сонные идеи»), не идет дальше свободы *физического дей-*

ствования. Когда у Лермонтова Мцыри мечтает о жизни, где люди были бы «вольны, как орлы», то *эта* вольность, *эта* свобода не выходит ведь за пределы свободы внешних действий. Внутренней свободы, свободы инициативы, построения планов, ответственных решений здесь нет и не может быть. Дар свободы предполагает духовные качества – способность ума «разбираться» в положении и обдумывать планы, способность души зажигаться теми или иными чувствами и, наконец, способность принимать решения и их осуществлять. Когда у Достоевского «человек из подполья» говорит, что он хочет «по своей глупой воле пожить», то это и есть утверждение *независимости* духа – независимости от привычек и привязанностей, интересов и потребностей, и только благодаря этому человек способен к инициативе, к тому, чтобы начинать новые, неизведанные пути, т.е. *творить*. Творчество в серьезном и подлинном смысле слова невозможно без актов свободы.

Но дар свободы дан Богом «навсегда» – и сам Бог не может его отнять. Бог может уничтожить, *лишить жизни* то существо, которое в бурном своем злом действии несовместимо с планом Божиим привести мир к благу и спасти его; Бог может окружить человека такими условиями, которые могут способствовать размягчению ожесточенного сердца, ослаблению упрямой ненависти, – но за человеком (и ангелами) остается свобода последовать или не последовать велениям и призывам взволнованного своего сердца. Вся тема апокатастазиса (вытекавшая из принципа единства мира и представления о «неизбежности» гармонизации мира) потому и была отвергнута Церковью, что идея апокатастазиса обходила начало свободы. Господь мог бы уничтожить носителей зла, но Он не может «проникнуть в ту сокровенную глубину человека или ангела, где неугасимо пылает огонь свободы». И в свете этого, и только этого, становится понятным «долготерпение» Божие, ибо Бог хочет «всем (и человекам, и ангелам<sup>109</sup>) спастися и в разум истины прийти».

Но в свободе духа есть некая тайна. Мы ее бессознательно переживаем, не умея овладеть ею, – а в христианском

учении мы узнаем, что свобода истинная и творческая открывается нам лишь во Христе и со Христом («если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» – Ин. 8, 37). Не будем сейчас входить в изъяснение этой «тайны» свободы – для нас существенно сейчас другое: помимо человеческой свободы не проникает благодать в нас. То, что в католическом богословии называется *concours divin*, эта помощь Божия, благодатное обновление и преображение души возможны лишь при условии, что мы отдаемся свободно воздействию Бога. Вся трагедия мира связана с тем, что люди хотят пользоваться свободой, но без Бога, без Его помощи. В этом состояло падение в ангельском мире, в этом донныне заключается искушение, которое нужно людям преодолевать, чтобы зов свободы привел к творческому ее действию.

3. Но с того момента, когда вследствие падения Денницы возникло «царство зла», – призыв к свободе получает иной смысл, звучит часто как мотив мятежа – здесь налицо уже отход от Бога, замыкание зла в себе и новая уже потребность – сеять зло. Невозможность творчества ведет к страсти разрушения – и чем дальше, тем озлобленнее становится дух в падших созданиях; духовный мир темнеет в своем напряжении, потребность разрушать все, что светится добром, возрастает до последней степени. Это есть уже *темная духовность с ее ненасытимой злобой*.

Долготерпение Божие, попускающее торжество зла в мире, кажется часто непонятным, но Бог ждет обращения к Нему Его созданий – и в этом больше страдания для Бога, чем для нас. Только «сердцу милующему», которое молится и о демонах, об их обращении к Богу, становится понятным, что именно скорбь Бога о падших душах определяет Его долготерпение. И конечно, дело не в отсутствии у Бога «всемогущества» (как думал Бердяев), не в том, что Бог «нуждается» в том, чтобы люди захотели «вместе с Ним» победить зло. План Божий, как он с полной ясностью выступает в индивидуальных и исторических трагедиях, заключается в том, чтобы все (включая злых духов) вернулось к Богу. Но пока длится на

земле буйство зла, пока не смягчатся, не смиряются сердца, до тех пор Господь терпит и мир. Но это и вносит в бытие ту ноту трагичности, о которой мы упомянули выше – жизнь людей, вся жизнь мира полна страдания. Эти проявления тьмы не могут, конечно, ослабить сияния света в мире, исходящего от Бога, от святых, вообще от участия горнего мира в жизни нашей. Тьма не может ни угасить, ни ослабить Божьего света, но и свет сам по себе не разгоняет тьмы в мире, подлинное «место» которой – в свободной воле ангелов и людей.

Все же, как бы ни сгущалась над миром тьма, мир стоит в свете и полон сияния – и даже больше: с христианской точки зрения, свет и сияние Божие – *все возрастает в мире*. «Теория прогресса», если ее строить в *линиях христианского учения*, есть выражение именно этого реального факта. Как страдания возвышают людей, как преступления, потрясая души преступников, обновляют их, так и в общечеловеческой истории все больше и больше правды и любви. Впрочем, зло всем видно, все о нем знают и говорят, а добро не видно, о нем забывают и не говорят, но добро невидимо всюду есть там, где видимо торжествуют тьма и зло. Говорим сейчас не только об *исторической* жизни человечества, где все больше осуществляется международная близость, забота о тех, кто попал в тяжелое положение и т.д., – не упоминаем о том, сколько излилось в мир добра по поводу всех тех диких ужасов, которые привели к вынужденному уходу с родины людей (до 40 миллионов), насильственно выброшенных из своего родного гнезда. Все это родило и до сих пор рождает активность, пронизанную жалостью и любовью к людям. Так и в войнах, в которых так безрассудно уничтожаются человеческие жизни, рядом с этим видим мы проявления жертвенности, любви и жалости.

Но не только в исторической жизни, при всем обилии в ней зла, темных бунтов, есть много все возрастающих света и добра – но и во внечеловеческом бытии совершаются серьезные и существенные перемены. Не все, но многое в жизни природы регулируется и дает все больше ценных проявлений. Как жизнь людей стала ныне более продолжительной, как



уменьшился процент гибнущих малых детей – так и в жизни природы (леса, степи, реки) все регулируется в большей или меньшей степени. Природа вообще столь изменилась с того времени, как появился на Земле человек, что она ныне уже не та, какой была до человека. Рост материальной культуры есть не только капитальный факт в истории человечества, но и в истории природы – достаточно указать на приручение животных, на культуру питательных растений<sup>110</sup>.

4. Тут мы должны указать на то событие в метафизической структуре бытия, которое связано с *Боговоплощением*. Конечно, дело идет здесь только о Боговоплощении Сына Божия, а не о тех *процессах* Боговоплощения, о которых говорил Соловьев (в «Чтениях о Богочеловечестве»), а недавно – неожиданно – повторил эту идею, чуждую христианской метафизике, Лосский (в статье «О доказуемых истинах христианства»). Боговоплощение, т.е. рождение Господа от Св. Девы Марии и Св. Духа, есть центральное событие в жизни не только мира, но и в жизни Св. Троицы. Через Боговоплощение Сын Божий, второе лицо Св. Троицы, трансцендентное миру, как трансцендентна вся Святая Троица, воплощается в человеческое естество, а после Распятия и Воскресения, покидая мир, пребывает в трансцендентной сфере с плотью. Нам не дано проникать глубже в этот факт, известный нам из Откровения, но мы не можем не видеть, что с Боговоплощением, которое завершается Вознесением Господа к Отцу, входит в мир нечто новое – Абсолютное бытие имеет отныне в себе человеческую сферу. Правда, «сеется тело душевное, восстает тело духовное», – и плоть вознесшегося Спасителя уже духовна, но это все же плоть. Все это глубочайшее событие в Св. Троице не просто приближает к Богу тварное бытие, но создает существенное их соединение.

Не менее, если не более глубоки те изменения в тварном бытии, какие вошли в него с Боговоплощением. Тварное бытие, всю свою полноту получившее в акте творения и ничего «своего», «от себя» не имеющее, ибо Господь сотворил бытие «из ничего», вмещает ныне в себя Бога и этим не только «при-

общается» к Богу, не только является «носителем» Божества, но именно в силу этого в нем, в сокровенной глубине бытия, возжигает новый огонь. *Тварное бытие стало с момента Боговоплощения иным*; как ни трудно нам понять то новое, что отныне имеется в тварном бытии, но мы не можем не признавать фундаментального значения этой перемены. Что сказать о ней? Она означает прежде всего *иной смысл Боговоплощения в мире*; с известными оговорками можно было бы сказать, что до Боговоплощения Бог, присутствуя в мире, *был все же вне его, над ним*. А с Боговоплощением мир (как целое) делается «причастным естества Божия», употребляя слова ап. Петра (II Петр. 1).

Боговоплощение создает уже новое отношение Бога и мира – но мира, взятого *как целое*, – иначе говоря, то «причастие естества Божия», о котором мы только что говорили, *изменяя метафизику мира, не меняет ее эмпирии*. Так, в человеке идеал «обожения», который определяет пути моральной работы, есть идеал, есть вершина, предполагающая целую «лестницу» со многими ступенями восхождения. Но это восхождение стало возможно лишь в силу Боговоплощения, которое соединило небо с землей, связало человека с Богом. Здесь – но только здесь, и то с оговорками, – получает некоторое оправдание известное выражение блаж. Августина о «добродетелях язычников»<sup>11</sup>: до Боговоплощения было немало в мире праведников<sup>12</sup>, но эта праведность хотя и приближала их к Богу, но не давала места «обожению». *В метафизическом изменении мироздания, которое наступило с Боговоплощением, уже есть начало «новой земли»*.

5. Но все это не только не устраняет трагического момента в бытии, но его усиливает. Свет, который засиял в мире в Боговоплощении, проникая до последней его глубины, не преодолевает той тьмы, которая внесена в бытие мятежом Денницы, – не рассеивает этой тьмы, но лишь острее подчеркивает эту темную «кайму», которая со всех сторон обвивает свет в мире и кладет печать трагизма на все. Благодать, все время нисходящая в мир благодаря Боговоплощению, встречает пре-

пятствие и преграду в свободе ангелов и людей – и отсюда затемненность порой и самого света, который как бы уходит в глубь мира и становится невидимым, открываясь порой лишь чистым сердцам.

Эта двойственность в мире – наличность лучей благодати, непрестанно и неумолимо льющихся в бытие, и одновременная наличность тьмы – понята лишь в философии свободы, непосредственному же чувству она предстает обычно с акцентом на тьме. И все же, христианское восприятие мира не есть, однако, пессимизм; мир остается «добро зело», но христианское восприятие мира так же далеко и от оптимизма, от незамечания всех тех страданий, трагедий, нелепостей, которые создаются злыми силами. *Христианству присуще трагическое восприятие бытия*, т.е. острое чувство неправды и зла, но и четкое ощущение того, что мир уже спасен во Христе; мир не есть зло, но он все же «во зле лежит» – и вся суть в этой двойственности.

6. К теме зла необходимо добавить еще несколько замечаний.

Когда-то один русский мыслитель (Бакунин) в своей прошумевшей статье писал: «Радость разрушения есть творческая радость». Оставим в стороне гегельянскую основу этого утверждения, которое воспевает функцию «отрицания» (что в диалектике Гегеля действительно важно и что выдает с головой злую тайну гегельянства), – но в мысли Бакунина есть две идеи, на которых нужно остановиться. Первая – это утверждение «радости» в разрушении, вторая – признание, что радость эта – «творческая». Разберем эти две идеи, существенные для темы свободы.

Не будем отрицать факта «радости» во всяком разрушительном действии. Радость эта не только обманчивая, но она фальшивая и злая – она вся вытекает из внутреннего беспокойства и унылого чувства, которые оседают в душе от зла. Мнимое, а потому и фальшивое освобождение от этой горечи как раз и дает всякое разрушение добра (в людях, в общественном строе, в природе) – так люди, переживающие приступ недо-

вольства собой, переживают часто не покаяние о содеянном зле, а потребность дальше и дальше идти по дороге зла; они нередко в самоозлоблении уничтожают вещи (мебель, посуду и т.д.). Это есть своеобразное «отреагирование» внутреннего яда, который терзает совесть, – и отсюда то чувство облегчения (как при всяком «отреагировании»), которое переживается даже как «радость» – но именно злая радость. Не будем говорить об инстинкте «разрушения» (что неверно), не будем принимать всерьез так называемый «деструктивный» период в раннем детстве, когда детям нравится ломать, рвать, бросать и т.д. – это ведь все пробы и опыты, а не злые движения. Разрушительные тенденции ни в каком инстинкте не коренятся, они всегда есть бегство от внутреннего яда, внутреннего беспокойства. Когда, например, в злобе поджигают какое-либо строение (дом, житницы и т.д.), то при этом бывает несомненное удовольствие и даже наслаждение (параллельное тому, какое бывает в припадках садизма), но все это *извращенное* удовольствие, которое не повышает жизнь в нас, а в лучшем случае, дает освобождение от душившей человека злобы.

Однако идея Бакунина (имевшая в виду революционную активность) верно отражает диалектику зла на земле – зло несет с собой (как и все извращения) временную «усладу», которая позже может даже стать мотивом для повторения той же разрушительной активности. Было бы, однако, неверно говорить (как часто говорят), что «зло порождает зло»: выражение это двусмысленно. Хотя за одним злым действием часто идет второе и третье (чтобы заглушить внутреннее недовольство собой от первого злого действия), но злые действия, по существу, ничего не «порождают» – *в зле нет ничего творческого* (потому идея Бакунина и фальшива), зло ничего нигде не творит, а только разрушает. Но в человеке (как и в злых ангелах) однажды содеянное зло ведет к тому, что полюс греховности (связанной с первородным грехом в людях) начинает свое паразитарное влияние на нашу активность. Часто «назло самим себе» мы, совершивши гадкий поступок, чувствуем потребность совершить еще и еще такие гадкие поступки. Это не

творчество, тут ничего, конечно, не творится – все это держится на *психологии искушений*, на диалектике душевных движений, и только. Даже когда говорят (фактически это верно), что зло «привлекательно», то только в предчувствии той «услады» от гадких действий, которая уже была когда-то пережита. Вся психология извращений как раз и заключается в жажде той острой «услады» от гадостей, которая неотделима от мучительного сознания содеянной неправды.

Может быть, ничто так не вводит в заблуждение, как выражение «царство зла»: ведь «зло» не существует «само по себе» – есть злые существа, есть, с другой стороны, опыт острой услады от извращений, от гадостей – и ничего больше. *Зло не обладает никакой реальностью* – и вся его действительность, восходя к началу свободы, покоится на убегании от покаяния и на самоутверждении себя в дальнейших гадких действиях.

И все же кругом нас есть тьма – и не как некая объективная реальность, а как совокупность совершенных, или задуманных, или возможных гадостей. Их корень в душе, в свободе – и только в этом. Но именно потому, что как тьма не может угасить света, воссиявшего миру во Христе, так и свет Христов не рассеивает тьмы – ибо источник тьмы в человеке. Дар свободы в том и сказывается, что мы можем противиться зову Бога, можем отворачиваться от света, идущего от Бога. Отсюда неустранимость (до Страшного суда) двойственности в мире – тут недопустимы никакие иллюзии. Растет в мире добро, но растет и зло – тут полная параллель к тому, что говорил Господь в притче о пшенице и плевелах: Господь допускает одновременно рост и пшеницы, и плевел.

*Двойственность в бытии правильно воспринимается лишь в христианстве*, которое знает Голгофу, но знает и Воскресение Спасителя. Но в живом нашем участии в жизни мира нам часто не удается одновременное восприятие правды и неправды именно в свете трагической тайны бытия – не удается в силу лишь духовной немощи, часто раздробленности и вялости нашей. Равновесие во внутреннем созерцании мира, т.е. од-

новременное восприятие света и тьмы, дается нам лишь тогда, когда мы, конечно, лишь частично, но все же *подымаемся над* уровнем реальности и духовно освобождаемся от плена ее.

Западный мир представил много замечательных выражений христианского восприятия мира, но с перевесом мучительного и горестного восприятия зла и страданий. Первый яркий пример этого мы видим во Франциске Ассизском: хотя именно в нем и через него в западном мире родилось и окрепло живое чувство природы (очень ярко выраженное в разных местах в Fioretti), но душа самого Франциска Ассизского была навсегда *ранена* восприятием страданий Христа на кресте. Отсюда та боль о Христе и Его страданиях, которая проявилась в стигматах. Почти в то же время Бернард Клервосский говорил о «сладкой *ране Христовой*» (*dulce vulnus*). Еще позже это было закреплено в замечательной, донине чтимой книге «Подражание Христу». В этой книге мы находим общий тон грусти; это как-то странно сближается с ядовитыми словами Розанова, что «во Христе мир прогорк». Печать пессимизма и утеря «вкуса к миру» в книге «Подражание Христу», конечно, не случайны, но как-то существенно связаны с коренными чертами христианского восприятия мира на Западе. Исторически это впервые со всей яркостью было выражено Августином (особенно в книге «*De civitate Dei*»), но, конечно, не блаж. Августин создал эту установку духа, он лишь выразил ее с той яркостью, какая вообще была ему присуща. Для Августина между христианством и внехристианским миром стоит стена, наглухо и всецело отделяющая одно от другого. Именно оттого Августин и не видел никакой правды во внехристианском мире, и, как мы уже говорили, даже то, что с внешней точки зрения является добродетелью, для него есть все же порок, хотя бы и блестящий. Что между этими двумя мирами есть *метафизическое* различие, мы должны это признать, но это есть именно метафизическое различие (создаваемое тем, что мы, христиане, через крещение входим в Церковь), но это не касается моральной сферы в обоих мирах. Есть свет в мире, не знающем Христа, как есть и тьма в тех, кто познал Христа.

Резкое противопоставление двух миров (христианского и внехристианского) не совпадает с одновременным сосуществованием в бытии света и тьмы. Одинаково неверно видеть во всем «естественном» тьму, как неверно видеть в одной принадлежности к Церкви только свет. Христианское восприятие мира именно потому и есть трагическое восприятие, что два мира не отделяются друг от друга, что где свет, там есть и тьма.

Восток христианский не менее Запада ощущал тьму и грех в мире, но он всегда ощущал и свет в мире. Такой сравнительно ранний памятник христианской литературы, как беседы св. Макария (вопрос о подлинности их в смысле принадлежности великому подвижнику нас не может здесь интересовать, так как ценность их – в их содержании, т.е. не зависит от того, кем они были написаны), определенно выдвигая учение о тьме и грехе в мире и человеке, одновременно говорит и о свете благодатном в мире и в людях. Здесь очень важна и та вера в человека, которая на Востоке выразилась в известном идеале «обожения», что и свидетельствует о вере в человека. На Западе же очень рано проявляется как раз недоверие к человеку и к миру – и как раз блаж. Августин это и выразил в резком противопоставлении природы человека, отмеченной силой первородного греха, и природы человека, уже живущего под благодатью. Запад с какой-то страстью усвоил пессимизм Августина – и именно от этого и можно вести различные духовные особенности Запада. Все западное средневековье – за редкими исключениями – было заполнено недоверием к природе, к человеку, и только начиная с св. Франциска Ассизского на Западе постепенно возрождается любовь к природе, чувство связи с ней. Интерес к человеку стал развиваться позже – в связи с так называемым «Возрождением», которое развивалось в оппозиции к аскетическому и суровому подходу к человеку. Острое выражение пессимизма Августина находим мы позже у Лютера и особенно у Кальвина; католическая же церковь стала постепенно развивать более умеренную точку зрения на природу, на человека. Особенно это окрепло после того отделения

lumen naturale rationis от озарений веры, которое получило в системе Фомы Аквината свое законченное выражение. Но как раз с этого времени в западной жизни разрывается постепенно связь Церкви и культуры; все, что может быть отнесено к «естественным» движениям человеческого духа (наука, мораль, искусство, экономика, политика), все это стало развиваться в линиях решительной «автономии». В итоге на месте христианского космозизма научно-философское мировоззрение усваивает механическое истолкование природы, отвергает телеологию, приходит к отрицанию психики у живых существ (кроме человека у Декарта), что заканчивается отвержением всякой метафизики в человеке («L'homme-machine» La Mettry). Параллельные процессы находим в этике, где «норма» и «естество» сливаются, где утрачивается то мистическое обоснование этики, какое было в христианстве, в силу чего и возникает бесплодная попытка позитивистически обосновать этику.

Весь этот процесс в западной культуре идет под знаком решительной и систематической *дехристианизации* в понимании и природы, и человека. Но то недоверие к природе и человеку, которое было утрированным выражением учения о первородном грехе, та пессимистическая установка, какая изначала вошла в христианский Запад через блаж. Августина, она не исчезла и дальше. Правда, у Руссо восстанавливается вера в человека, но при резкой критике истории, процессов культуры; в морали проповедуется свобода «естества», но отрицание метафизики человека вело и ведет к тому, что опоры для свободы нельзя найти в человеке. Не только «убили Бога», как выражался Ницше, но убили и человека, оторвав его от Бога, от вечной жизни.

В итоге западное христианство, само же породившее принцип «автономии» разума и всех творческих движений в человеке, оказалось бессильным показать, что христианство действительно есть «благая весть»...

7. Христианство восточное, наше Православие, было и остается свободным от крайностей натуралистического оптимизма и безрадостного пессимизма, генезис чего мы набро-



сали в предыдущем параграфе. Православие знает и глубоко ощущает реальность первородного греха, но оно знает те откровения, которые дают нам, например, *пасхальные переживания*. Свет Воскресения Христова отодвигает Голгофу, хотя без Голгофы не было бы и Воскресения. «Ныне вся исполнися света» – слышим мы в одном из песнопений Пасхи – и это и есть центральное переживание наше в восприятии мира и человека. Пасха не несет забвения о Голгофе, она не несет с собой наивного и безоблачного утопания в радости Пасхи, но в одном из самых торжественных пасхальных песнопений поет церковь: «Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое Воскресение Твое славим». И Крест, и Воскресение – то и другое в своем сочетании дают нам трагическое восприятие жизни. Есть тьма, грех, зло, но есть и свет и радость, которые тьма не может «объять». Мир живет часто вне Бога, но Бог всегда с нами. Он всегда в мире. Это «вездеприсутствие» Божие не нарушает свободы твари, которая остается основным ядром в человеке, основным его даром.

## ГЛАВА II ДЕЙСТВИЯ БОГА В МИРЕ

1. «Вездеприсутствие» Бога в мире есть сущность и основа Промысла Божия, действующей в мире Премудрости Божией, направляющей жизнь мира. Для христианского сознания это является коренной истиной, – и если мы не всегда и не во всем можем уразуметь, в чем и как проявляется Промысл Божий, то все же эта идея Промысла неотрываема для христианского сознания от понимания мира. Но как должны мы понимать самое *действие* Бога в мире? Конечно, «вездеприсутствие» Божие не может быть понимаемо в линиях «пассивного» вездеприсутствия Бога, ибо это извращало бы самое понятие Божества, в котором нет ничего «потенциального», но все действительно и живо. Тут перед нами ряд проблем, уяснение которых необходимо, чтобы понять действия Бога в мире. Во всяком случае, руководящее значение здесь имеют слова Господа: «Отец Мой *доныне делает*».

Уже в ветхозаветное время в религиозном сознании стало выдвигаться понятие «Славы Божией» (шехина) – и к концу Ветхого Завета это понятие стало приобретать некоторую определенность<sup>113</sup>. Уже в псалмах есть обращение к понятию «Славы Божией», понимаемой все же неопределенно, в смысле как бы некоего «сияния» Божества в мире, т.е. с оттенком «оптическим». Мы уже говорили о том, что гармония в мире не должна быть ограничиваема ее оптическим аспектом, ибо должно признать и момент «звучания» в мире славы Божией. В псалме (18, 2) читаем: «Небеса *проповедуют* Славу Божию» –

и эта *«проповедь»* звучит, как звучит всякое славословие. И в другом псалме (96, 6) читаем: «Небеса *возвещают* правду Божию, и все народы видят Славу Его».

Но «Слава Божия» по псалму 8 (8, 2) «простирается превыше небес», т.е. она не только является в мире, но и *за пределами мира*, т.е. имеет метафизический, не только эмпирический характер.

2. Это сияние Божие в мире и «превыше мира» часто (и верно) обозначается как источник красоты, т.е. истолковывается в терминах эстетических. Но как отделить эстетический аспект в Славе Божией от «правды», понимаемой как истина о бытии и как норма бытия, хотя бы и нереализованная, но подлежащая реализации? Красота в мире как сияние Божие действительно не существует *«сама по себе»*, но есть лишь один из аспектов сияния Бога в мире. Красоту нельзя *овеществлять*, т.е. мыслить ее как некое особое бытие, особый вид бытия, – ни истина, ни добро, ни красота *не существуют сами по себе*. Правда, трансцендентализм все время уводит нашу мысль именно к этому в своем утверждении «мира ценностей», словно эти «ценности» существуют сами по себе и сами для себя. «Ценность» бесспорно может и должна быть выделяема нами (в отношении к бытию) в порядке *методологическом*, но и только: необходимо понять, что ценность всегда предполагает *субъекта ценности*, для которого она открывается в своем качестве ценности. В частности, если мы говорим о красоте «вообще», то это является недопустимым ипостазированием того, что является живой функцией целого, вне которого нет красоты, добра.

Поэтому «сияние Божие» в мире есть именно сияние Бога – в красоте, в истине, в добре мы созерцаем Бога, приближаемся к Нему. Однако не следует видеть ни в красоте, ни в добре, ни в истине некую особую энергию Божества – все эти «ценности» неотделимы от Бога. Надо поэтому различать проявления *действий* Бога в мире от самого Бога – и мы можем с полным правом *относить все ценности к апофатическому богословию*. Энергии в мире открываются уже в порядке ка-

тафатическом, они «входят» в мир – и если для восприятия их нужна переработка их в нашей душе, очищение духа от страстей, без чего нельзя узреть «неприступного» света, то все же свет этот через очищение души становится в его восприятии «приступным», т.е. *входит уже в систему мира*. Красота же, добро, истина *не входят в систему мира* – мир лишь ищет их, стремится приблизиться к ним, но никогда ни красота, ни добро, ни истина не могут «вместиться» в мир. Мир *сияет* ими, мир красится ими, но это значит, что в мире открывается нам «вездеприсутствие» Божие через красоту, истину, добро, – но сами по себе эти ценности неразложимы, непостижимы, не вмещаются в мир, вообще не есть особое бытие.

3. Все это требует от нас в трактовке темы о «действии Бога в мире» возможно более четкого различения тех действий Бога, которые мы относим к энергиям Божества, от тех, которые светятся светом непостижимой сущности Бога. Мы могли бы сказать, что в энергиях Божества нам открывается то в Боге, что входит в мир, хотя и остается при этом вечным, божественным, лишь переступающим грань апофатики. Но апофатическая сфера светит нам не сама в себе, не в своей сущности, но именно в красоте, истине, добре. Эти «ценности» именно потому в своей *сущности* и непостижимы, они постигаются нами лишь как ценности, но вся «сила» их в том, что они все есть сияние Божества.

Такое понимание ценностей позволяет применить к ним понятие «действий» Бога, но не в том смысле, как мы применяем это понятие к тому, что определяется «энергиями» Божества. В том, что определяется энергиями Божества, мы находим и красоту, и истину, и добро, но постичь их не можем, не можем пойти дальше того, что через красоту, добро, истину нам открывается само Божество.

Этим мы, конечно, усложняем понятие «действия Бога в мире», но и освобождаемся от смешения *сущности* в Боге от Его энергий. Сущность Бога мы можем определить как красоту, добро, истину – все это предстоит нам в своей неотразимой реальности, но все же остается непостижимым. Вся

огромная заслуга учения св. Григория Паламы, все значение развитых им понятий в том и заключается, что *метафизика мира со* всей глубиной и труднодостижимой полнотой бытия в мире (включая действия энергии Бога) *отлична от метафизики Абсолюта*.

4. Абсолютное есть жизнь, ибо от Него всякая жизнь, какую мы знаем, – но внутренняя жизнь Абсолюта нам известна лишь через Откровение, через учение о Св. Троице. Было бы напрасным схематизмом относить к отдельным Лицам Св. Троицы ту или иную «ценность» (истина, добро, красота), так как то, что мы именуем «ценностями», исходит от апофатической «сущности», хотя и ипостасной в Св. Троице, но единой.

В мире «сияет» именно непостижимое для нас святое Триединство; мы зываем «свят, свят, свят Господь Саваоф», ибо зываем к Святой Троице, Нераздельной и Единой.

Но если «действие» Бога в Его закрытой апофатической сущности нам светит в триединстве истины, добра и красоты (в их «сущности»), то и в самом мире мы находим те же начала – красоты, добра, истины, ибо Бог «действует» в мире. Поэтому, отклоняя *ипостазирование* сферы ценностей, столь невыносимое в трансцендентализме, и сознавая, что в них мы приближаемся к Абсолюту, мы в тех проявлениях красоты, добра и истины, какие мы находим в мире, в жизни, видим уже *преломление* Божьего сияния в тварном бытии – но это преломление Божества больше говорит нам уже о мире, чем о Божестве.

Так, красота, находимая в мире, хотя и таит в себе печать вечности, но эта печать вечности легко исчезает, и то, что только что было невыразимо прекрасно, неожиданно оказывается как бы утерявшим эту печать вечности. Это касается не только причудливого сочетания красок на небе, но и всего, что есть на земле – здесь если не мгновенно, но все же постепенно опадают или желтеют листья на деревьях, исчезают цветы, стареют и дряхлеют малые и большие животные. Человеческая красота также подвержена постепенному угасанию. Эта

«временность», подчиненность красоты на земле и на небе времени, не зачеркивает того сияния вечности, которое в кратком или длительном промежутке было на небе или на земле. Особенно парадоксально отмечает это человек в самом себе в тончайших движениях любви (эротической) – мы знаем, как сменяется восхищение и экстатическое поклонение красоте (в женщине или мужчине) постепенным «поблещением» восторгов и вдохновений.

Такова судьба всего «прекрасного» на земле и на небе, – и ни в чем не сказывается больше трагическая «невмещенность» тварного бытия в Вечную жизнь Бога, как то, что мы то находим, то теряем красоту. Тварное бытие «вмещает» красоту, но на время, и не может иначе вместить ее; красота не исчезает сама в себе, но тварное бытие удержать ее не может, и придет неизбежно момент, когда оно ее утерять – ибо красота апофатична сама по себе, как апофатичны и добро, и истина. И все же присутствие Бога в мире и сказывается в том, что тварное бытие становится носителем красоты или добра, подчиняется истине – пусть на время, но все же тварное бытие именно этого и ищет, только этим по-настоящему и держится. Однако, если бы тварное бытие «насквозь» прониклось апофатическими началами, оно бы *сгорело*, испепелилось.

5. С особой прозрачностью это выступает в том, как Бог действует в человеческой душе. Когда ап. Павел говорит: «Не я живу, но живет во мне Христос», то это не означает, что ап. Павел как личность стусевывается, исчезает: он остается тем же, кем был, его личность не раздавлена, не выпадает через то, что в нем «живет Христос». Так и присутствие Бога в мире не давит на него, но, наоборот, всякий *concoirs divin*, все благодатные дары только выпрямляют человеческое «естество». Средневековое богословие выражало это в формуле «*gratia non tollit naturam, sed perficit*».

Но есть случаи – и их немало, – в которых действие Бога все же «отменяет» порядок природы, т.е. - ведет к тому, что «по природе», «само собой» произойти не могло бы. Эти случаи входят в категорию «чудес», как «явленных», так и «не

явленных», т.е. не опознанных людьми в том смысле, что здесь имеет место действие Бога.

Это участие Бога в жизни мира в форме чудес обнимает собой *все в мире*, но для нас, по нашей ограниченности, заметны лишь чудеса, которые совершаются с людьми. Церковь знает «освящение», например, «водной стихии» и живет верой, что освященная вода не символически, а реально не есть та же самая вода, какой она была до ее освящения. То, что в сознании верующих акты освящения икон и предметов часто переживаются лишь как символические, не уничтожает *реального изменения в самой вещи*. Здесь действительно применим термин, прилагаемый в литургии при освящении хлеба и вина: в литургии, по нашему православному сознанию, не происходит «трансубстанции», как учит католическая Церковь, а происходит «преложение» хлеба и вина в тело и кровь Спасителя<sup>14</sup>, причем хлеб остается тем же, каким был (и эмпирически, и метафизически), но в нем после освящения мы имеем уже плоть Христову, а в вине – кровь Христову.

Евхаристический догмат при верном его истолковании освещает нам и другие «освящения» – конечно, не имеющие такого же значения, какое имеет преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову. И здесь *gratia non tollit naturam*, но самое тварное бытие становится носителем Божественной силы. И все «проявления» *conspours divin* такого же рода.

6. Но есть особое «участие» Бога в жизни человека – в ходе и зигзагах его развития – и это связано всецело с тем, что в тварном бытии только человек носит в себе образ Божий, – притом каждый человек имеет его в себе «по-своему». Индивидуальность человека по своему существу христоцентрична, и этой формулой хотим мы сказать, что Христос пребывает в каждой душе, не подавляя ее, не ослабляя ее своеобразие. Это участие Бога в жизни каждой личности закрыто для нашего сознания и лишь изредка становится прозрачным и бесспорным в том, что мы называем «чудом». Но понятие «чуда» надо брать шире, чем оно обычно берется, т.е. не только в тех случаях, когда происходит что-либо необычайное или превышаю-

щие доступные нам формы деятельности. Понятие «чуда» надо распространять на все то, в чем действует Бог, – а Его действие лишь изредка нами «узнается» как вхождение Бога в нашу жизнь. Все, что может быть понято из «естественных» законов, мы склонны объяснять без привлечения сюда участия Бога, и мы правы с точки зрения установления «закономерности» в мире. Но это понятие закономерности постоянно мыслится вне всякой связи с участием Бога в мире, *что не может быть принято не только с религиозной точки зрения, но и в свете самой сущности причинности*. Мы уже отмечали, что средневековое (удержавшееся донныне в католической догматике) различение *causa prima* и *causa secunda* (причем *causa prima* мыслится, что это есть Бог) должно быть истолковано иначе. *Causa prima* – это есть мир как целое – и все частные причины обладают своей творческой силой лишь в силу их связи с миром как целое. Но это очень важное для метафизики природы учение не означает вовсе замкнутости или непрозрачности мира для Бога. Неверно в каждом отдельном случае видеть непосредственное участие Бога (отожествляя Его с *causa prima*), но если в мире есть взаимосвязанность отдельных его частей, если мир есть целое и как целое он сообщает жизнь и силу всему отдельному, всему частному, то это не означает, что в мире не действует Бог. Мы уже приводили формулу Lavelle, что в каждом мгновении есть встреча вечного и временного, – и мы можем расширить эту идею за пределы категории времени. В каждой точке бытия, которая через причинные соотношения, ее связывающие, живет жизнью мира как целого, постоянно совершается *встреча Бога с Его творением*. *Бог участвует во всем*, но *gratia non tollit naturam* – участие Бога, Его действие в мире происходит в каждой точке не как *causa prima*, а как *conscours divin*. Промысл Божий входит в жизнь мира, до его проявления в мире лишь редко выходят за пределы порядка природы. Хотя участие Бога несомненно, но оно закрыто для нас той закономерностью в бытии, которая управляется Богом.

Но это постоянное участие Бога в мире ставит вновь вопрос о поврежденности природы, о наличии зла в мире. Гово-



рим пока не о человеческой сфере, а о дочеловеческой. В том-то и смысл учения о поврежденности природы, что оно учитывает постоянное уклонение бытия (в его живых формах) от той нормы, которая вписана в каждое бытие.

Не возвращаясь к тому, что мы говорили уже о моральной оценке жизни природы, о приложимости морального критерия для понимания природы, остановимся на зле в человеческой сфере, где яснее выступает «трещина в бытии», как выражался Франк, и где поэтому острее ставится вопрос о наличии зла при постоянном участии Бога в жизни мира.

7. Зло в человеке имеет ту особенность (сравнительно с дочеловеческой сферой), что только в человеке мы находим влечение ко злу как *таковому*. Сущность этого влечения, его глубокая основа и смысл заключаются в *противлении* Богу, в бунте и мятеже против Него, – и этим раскрывается то, что дело здесь не в нарушении требований морали, а именно в *противлении* Богу. Оттого, при достаточном углублении в свой внутренний мир, человек, совершая неморальный поступок, сознает не только то, что он нарушил «заповедь», но и то, что в основе этого нарушения был бунт против Бога. Этим моральное самоосуждение возвышается до сознания *греха* – понятие греха и есть уже не просто категория морали, но категория религиозная. Это выражает с предельной ясностью Давид в своем покаянном псалме: «Тебе единому согреших».

Но воля ко злу, как *таковому*, есть функция нашей свободы – и это кладет границы действию Бога в мире; Бог никогда не нарушает человеческой свободы, которая есть Божий же дар в человеке; поэтому и действие Бога в человеческом мире определяется *приятием нами* благодатной помощи свыше. Это приятие может быть и не сознаваемо нами, оно может зависеть от всей установки нашего духа (например, при постоянном, т.е. ежедневном, молитвенном обращении к Богу), что и создает возможность проникновения благодатных сил в душу. Естественно, что это действие благодатных сил не только несет с собой подъем, выдвигает силы, которые дремали в душе, но влияет и на нашу умственную зоркость. Ни-

какими внешними признаками не может быть установлено это «соучастие» благодати (*concoars divin*) в нашей активности – и объем «неявленной», т.е. не осознанной нами как благодать, помощи Божией гораздо, конечно, шире, чем мы думаем. Именно в *таком* «соучастии» Бога в нашей жизни действие Бога в человеке не отменяет хода причинных связей, а в то же время мы *уже под Промыслом Божиим*. Через молитвенное обращение к Богу мы открываем для благодати Божией, вечно и беспредельно изливающейся в мир, возможность действия в нас. Эта благодать остается «неузнанной» нами – ведь с нашей стороны было только обращение к Богу, но в нем (в нашем обращении к Богу) ведь и есть ключ к пониманию того, как действует Бог в мире: Бог действует всегда и везде, но никогда не магически, а опираясь на свободное обращение души к Богу. Нам не дано осознать, например, что несут с собой наши молитвы, т.е. насколько они создают возможность вхождения благодати в нашу душу, в нашу жизнь. Оттого нередко верующими людьми овладевает такое ненужное сомнение: «Ведь Бог знает, что нам нужно, – зачем же нам Ему молиться». Или иначе: «Мы молимся, молимся, а Бог нас не слышит». Это все основано на непонимании того, что молитвой мы создаем возможность благодатной помощи нам, которая, однако, не есть «вмешательство» в ход событий. События как в личной жизни, так и в исторической жизни имеют логику, которую может изменить вхождение в нее благодатных сил, но при условии подлинного обращения к Богу, т.е. в очень многих случаях при наличии покаяния, освобождающего душу от «уз» греха. Ведь возможно, что умом мы и обращаемся к Богу, но *не всей душой*, т.е. бунт и неправда, противление правде Божией, т.е. грех, продолжают жить и действовать в глубине души. Оттого молитвенное обращение к Богу должно быть функцией *всей души*, т.е. должно захватывать всего человека.

8. Это разъясняет нам, почему участие Бога в мире и Его действие не уничтожает *само по себе* зло в мире, но опирается на свободное обращение души к Богу – и именно в полноте на-

шего существа это указание особенно важно для объяснения того, как Промысл Божий действует в истории.

Исторические события – мы уже касались этого в главе, посвященной «составу бытия», – имеют свою особую диалектику, свою запутанную, непрозрачную для нас причинность, часто в полном смысле «индивидуальную», «однократную», неповторяющуюся, что и создает трудность для обобщений, которые раскрыли бы нам «законы» истории. Искать в истории ее «логос», как об этом мечтал Гегель, не приходится – история постоянно, по выражению Герцена, «импровизируется», но это не превращает ход истории в бессмысленный поток, в чистый хаос. В истории есть причинные (хотя бы и до конца неповторимые) соотношения, но возникает вопрос: в истории есть ли «участие» Бога? Этот вопрос тем более труден для нас, что зло в истории, торжествующее в своей дерзости, остается как бы «безнаказанным» – тогда и возникает проблема «теодицеи», как бы «оправдания» идеи Промысла в отношении именно истории. Часто может казаться, что в ходе исторических событий участие Бога совершенно не поддается обнаружению, т.е., может быть, его и нет. Такой *историософский деизм* очень часто встречается в наше время, конечно, в связи с необычным, можно сказать наглым, торжеством зла.

Христианская позиция в вопросах историософии бесконечно сложнее, чем в отношении христианского истолкования судьбы отдельного человека. Тут – хотя бы и к концу жизни, при всех зигзагах внешней биографии человека, – раскрывается (для самого человека) участие Бога, благодатных сил в его жизни. Но жизнь народов и, что еще сложнее, жизнь всего человечества (которое в целом и есть субъект истории) с трудом может быть истолкована в свете Промысла Божия. Есть события, которые явно «уготовляются» свыше, – таковы, например, последние пять-шесть веков перед Рождеством Христовым, когда по всему миру прошло некое мистическое веяние, обращавшее души к последним проблемам. Появление Лао Тце в Китае, Будды в Индии, приблизительно к этому времени появление Зороастра в Персии, необычайное развитие мистери-

альных ожиданий в Египте и Греции, наконец, все после пленное в Иудее ожидание Мессии – все это в мировом масштабе подготовляло пришествие Спасителя. Такое истолкование этих всех событий уже не является досужим вымыслом, но всецело определяется сопоставлением различных событий в религиозной жизни человека. Но надо признать, что другого такого промыслительного сочетания событий в мире история нам не дает. В глубине исторических перемен, катастроф есть как бы особая «священная» история, есть руководство свыше ходом всемирной истории – но всякие попытки разгадать тот священный смысл, который, по нашему религиозному сознанию, наличествует в душе отдельных народов и человечества в целом, напрасны, никогда не могут быть обоснованы. Нам просто *не дано* проникать в дремучий лес исторических фактов, в запутанную и сложную картину истории, хотя мы непосредственно чувствуем, что за теми или иными событиями звучит для нас голос Божий.

Почему нам не дано ясно видеть руку Божию в различных исторических сдвигах? Почему остается тайной для нас участие Бога в ходе исторических событий? Но если среди древнего Израиля, по воле Божией, появились пророки, звавшие народ к покаянию и учившие народ предсказаниями о грядущем Мессии, то все же история древнего Израиля есть *историософский уникум*, неповторимый исторический феномен, в котором непосредственное участие Божие засвидетельствовано пророками и их указаниями. Вне этого нам не дано проникать за завесу исторических фактов, – и здесь острее и сильнее сказывается тот закон встречи вечного и временного, о котором мы говорили, ссылаясь на формулу Lavelle'a.

9. Это не есть позиция историософского агностицизма, который ограничивается признанием наличности «непознаваемого» и затем считает себя достаточно компетентным в исследовании «познаваемого». Например, для христианской историософии неизбежно признать постоянное *вхождение* Бога в историю, но только нам не дано уточнение этого в конкретных точках истории. В нашей совести мы можем прибли-

жаться к чувству Божьего действия в истории, т.е. к признанию, что исторические события не нарастали в одном лишь порядке «естественной» диалектики, но что была воля Божия в том, куда направился «поток» истории, – но дальше «глухого» ощущения нам не дано идти. Мы вправе думать так, что, например, русская трагедия определялась не одним ходом русской жизни с ее комплексами, противоречиями и т.д., но что на Россию пал гнев Божий, который не послал России нужного человека, чтобы спасти ее. Деревенская девушка Жанна д'Арк имела сознание, что она избрана Богом для спасения Франции, – и нет оснований отвергать, что Бог ее избрал для этого. Аналогичные случаи в мировой истории позволяют обобщать это до идеи, что Бог в трудный момент истории какого-либо народа выдвинет яркого человека, могущего вывести народ из трудного положения. Если в лихие годы России (1917–1918) не нашлось такого человека, значит, не было на то воли Божией, – и этот вывод религиозно бесспорен, хотя мы не можем дать никаких «доказательств» действия (или недействия) Бога в той или иной точке истории. Почему, например, частое обновление икон, столь определенно свидетельствующее о действии Бога в мире, не было повсеместным, а совершалось в каких-то отдельных точках? Не знаем и никогда не узнаем, ибо «Дух дышет, идеже хошет».

10. И все же проблема торжества зла в данный отрезок истории остается темой, мимо которой нельзя пройти. Действие Бога в мире не ослабело, не уменьшилось, но зло возросло – и Господь, как учит нас притча о пшенице и плевелах, не *даёт* уничтожить сразу плевелы; плевелы растут, заглушая пшеницу, но в своем росте, так сказать, избличая себя в том, что они плевелы. Есть бесспорно какой-то высший смысл в росте зла, т.е. – есть причина, в силу которой действие Бога в мире не прекращает роста плевел. Дело здесь не в одной свободе, в силу которой растут плевелы, а в том, что самая диалектика духовного созревания влечет избыток негативных сил. То, что мы читаем в «Премудрости Иисуса Сына Сирахова» о диалектике личного созревания («Премудрость, входя в душу

человека, идет не прямыми путями...»), это должно быть относительно и к вхождению премудрости в поток истории. Промысл Божий в истории не укладывается в прямые линии Логоса, он движет историю «извилистыми путями» и поистине «долго терзает людей», пока не наступит то, чего ждет Бог от народов. И все же в этом завершающем историю отдельного народа конце есть много темных линий, из-за которых нам не разобрать того обильного света, который уже светит, уже торжествует. Как отдельный человек, если он не в затворе (внешнем или внутреннем), не может изолировать себя от окружающей среды, от зигзагов в политической, социальной, экономической, духовой жизни своего народа, так и народы не могут быть отделены от человечества в целом, не могут жить только собой и в себе, но испытывают неизбежные последствия того, что происходит в соседних странах, в человечестве, взятом как целое. Только в конце истории откроются те тайные для нас линии, по которым Промысл Божий действовал в истории. Но проблема «конца истории» есть понятие, которое получает свой надлежащий смысл лишь в системе библейско-христианской истории. С этим понятием в истории связано много разных произвольных толкований, которые еще больше затемняют нам действие Бога в истории. Обратимся поэтому в заключение нашей темы к вопросу о конце истории.

## ГЛАВА III О КОНЦЕ ИСТОРИИ

1. Метафизика христианства без учения о конце истории была бы не закончена – ведь основная тема христианской метафизики (о соотношении Бога и мира) требует уяснения того, чем же кончится исторический процесс, как вершина бытия, как его высшее цветение. Мир начался в акте творения, он не был безначальным – но он не может быть вечным в том его состоянии, в каком он находится. Нынешняя фаза в жизни мира связанная с грехопадением, не может быть вечной по самой своей трагической завязке – в том нарушении райской жизни, какое создало грехопадение. Промысл Божий сразу же, как повествует нам Св. Писание, наметил пути спасения мира, т.е. конца нынешней фазы бытия и перехода его к Царству Божию, когда Бог «будет всяческая во всем». Замысел Божий при творении мира был затемнен через грех, но и в судорожных исканиях выхода после греха и во внутренней диалектике духа нам даны и открыты пути спасения. Когда Адам, по церковному выражению, после изгнания из рая «седе прямо рая и плакася горько», то в этом плаче, во всем том, что у него возникло, человечество уже вступило на путь спасения. Вся длительность исторического процесса определяется трудностью для человечества во множестве индивидуальных жизней и в народных группировках достичь верного и окончательного пути. Но если в Ветхом Завете было дано обещание спасения, то Новый Завет открывается проповедью: «Покайтесь, ибо *приблизилось* Царство Божие». Через Боговоплощение дрогнуло мировое бытие,

вобрав в себя новые силы, благодатно излившиеся на мир через Боговоплощение, – начался период исторической Церкви, Церкви, вошедшей в историю. Тем самым уже обозначился конец истории – и не раз бывало в истории христианских народов, что они переживали остро и взволнованно близость конца истории, «парусии» – второго пришествия Спасителя.

Сознание близости конца истории в позднейшем иудействе привело к появлению многочисленных апокалипсов, а Новый Завет ответил на это Откровением ап. Иоанна. Как ни загадочны мнения части той картины, которые мы находим здесь, но основной мотив – «нового неба и новой земли», преображения бытия («Се творю все новое») доминирует над всем.

2. Идея конца истории не забылась в истории церковной мысли. Много раз применяли известную схему седмин у пророка Даниила и *вычисляли* конец истории, забывая предупреждение Спасителя, что «о днем сем и часе никто не знает, токмо Отец наш Небесный». Известно, что, например, в конце XV в. у нас в России с такой уверенностью ждали конца истории, что уже не составляли пасхалии на XVI в. В целом ряде эсхатологических движений в XIX в. (среди протестантов) мы находим попытки вычислить точно день, когда будет второе пришествие Спасителя.

Самая многочисленность этих вычислений, которые опровергались дальше самой жизнью, дискредитировала идею «вычисления» срока конца мира. Но это ни в малейшей степени не ослабило того *эсхатологического* напряжения, которое жило и живет в Церкви. Правда, то, что имело место в этом отношении в первые века христианства, стало постепенно ослабевать – и если раннее христианское сознание действительно жило близостью конца («Ей, гряди. Господи Иисусе»), то позже открылась христианским людям реальность *истории* (в пределах Церкви). Уже у блаж. Августина в его «De civitate Dei» мы находим опыт христианской философии истории – и не случайно, конечно, что в этом первом систематическом очерке христианской историософии эсхатологический мотив становится бледным, можно сказать, отвлеченным.



В связи с общим обмирщением религиозного сознания идея конца мира стала постепенно подменяться идеей (характерной для античного мира) *бесконечного движения истории, всего бытия*. Эсхатологические переживания не пропадали, но на фоне обмирщенного религиозного сознания они представлялись либо чудачеством, либо выражением того, что реальное, трезвое отношение к жизни оказывалось ослабевшим. Собственно, идея конца мира время от времени вспыхивала с особой силой на фоне исторических пертурбаций (у нас в России это расцветало при Александре I) или космических катастроф (моретрясение и наводнение Лиссабона, Петербурга). Иногда сознание конца мира с большой остротой вспыхивало в различных мистических движениях (у нас в России в начале XIX в.). Но в общем культурном сознании идея конца мира развития не имела – и начиная со второй половины XVIII в. она все более вытеснялась идеей «прогресса», который обычно мыслился бесконечным, а если и выступала идея конца, то лишь на фоне возможных космических катастроф (потухания Солнца и т.п.).

3. Новый смысл и новую силу идея конца истории (а потому и конца мира) получила в системе Гегеля – этой высшей форме объективного идеализма, в котором все зигзаги реального бытия определяются диалектикой духа, и только. В системе Гегеля все бытие есть поистине «самодвижение» Духа, который претворяет в космическое и историческое бытие различные звенья в диалектическом самораскрытии Духа. Это диалектическое самораскрытие Духа осуществляется именно в историческом процессе – и его естественным завершением является конец истории. Бытие Духа перестает нуждаться в исторической оболочке, история должна кончиться, чтобы в царстве свободы исчезла всякая необходимость, исчезло всякое историческое «вплотнение». *Абсолютный Дух освобождается от истории*, которая, сыграв свою роль, становится уже ненужной, пустой.

Все реальные проекции диалектических зигзагов в самораскрытии Духа имеют свою значимость лишь в порядке «временного бытия» – реальность сворачивается, чтобы ис-

чезнуть навсегда. Поскольку к Духу неприменимо понятие бытия в точном смысле слова, бытие исчезает, но есть бесконечная жизнь Духа.

Совсем иначе конец истории, конец бытия мыслится Шопенгауэром – в его системе все бытие есть следствие «безумия» мировой воли, и через космический и исторический процесс бытие придет к концу, чтобы снова дать место мировой воле в ее чистоте. Но с этой системой вполне соединима идея *retour éternel* – ведь то «безумие» мировой воли, в силу которого возникло бытие, может повториться. Античное учение считало неизбежным вечное повторение, а в системе Шопенгауэра оно просто возможно как случайность.

Более сложна метафизика Гартмана в силу того, что для него мировая сущность не алогична, как мыслил это Шопенгауэр, но Логос в мировой сущности остается внесознательным. Поэтому у Гартмана конец бытия есть, в сущности, возврат к чистой и уже неизменной бессознательности – это есть учение о конце сознания в бытии.

Все эти построения, знающие идею конца, относят его к историческому или космическому процессу, диалектически ведущему к концу этого процесса, к полному исчезновению категории временности; абсолютное же начало не исчезает. Христианская же идея, имеющая в виду конец нынешнего эона, означает иное – *переход* к Царству Божию, к преображению бытия, т.е. к «новой земле и новому небу».

4. Но на почве гегельянства развилась еще одна своеобразная полужизнелогическая концепция – я имею в виду марксизм, который учит не о конце истории, а о конце несправедливого социального строя, о переходе его (через революцию или эволюцию) в «царство свободы». В этой концепции, удачно названной «утопией земного рая», дело идет о том же историческом эоне, в котором мы сейчас живем, – а все преображение относится лишь к социальному строю. По существу, царство свободы мыслится в марксизме бесконечным; конец данной исторической эпохи и переход в новую эпоху («земной рай») не заключает в себе никакого конца истории.

В эту же категорию попадают и различные социалистические и педагогические утопии, которые, по существу, стоят вне всякого эсхатологизма; эсхатологизм вообще связан с библейско-христианским учением о *спасении*. Ударение здесь лежит на идее освобождения не только от социальных и экономических пут, но и на идее преодоления смерти через всеобщее воскресение. В этом именно и заключается основная эсхатологическая концепция христианства – в отличие от ветхозаветной, которая имела тоже «земной рай» (для Израиля – Деян.). Эта особенность христианской концепции не может быть надлежаще понята *вне проблемы смерти*: вне этого непонятно и Боговоплощение, и искупительный подвиг Спасителя. Только христианство в своем благовестии о всеобщем воскресении, о парусии (втором пришествии Спасителя) и дает ответ на те запросы духа, которые лежали и лежат в основе эсхатологических построений.

5. Истолкование христианского учения о конце мира, как о преобразении бытия (в новое небо и новую землю), включает в себе некоторые трудности, которые давали и дают основание для ряда построений, часто искажающих подлинный смысл христианского учения. Таково прежде всего учение об апокатастазисе, о восстановлении *всего* бытия в новой форме – это учение прямым образом опирается на античные учения (например, Эмпедокла). Нынешнее бытие со всеми своими противоречиями и неправдами будто бы вернется к изначальной, гармонической целостности (причем в системе Эмпедокла циклы бытия повторяются – это классическая форма учения о *retour éternel*).

Эта схема сразу рушится, как только мы примем во внимание дар свободы, присущий ангелам и людям. Господь *не может* проникнуть сквозь эту перегородку – и если злые духи или злые души будут упорствовать в своем противлении Богу, никакой «апокатастазис» невозможен. Господь может предать смерти, полному уничтожению те существа, которые противятся всецелой гармонизации бытия, – но Он не может преобразить их помимо их воли. Таков был изначала план творения – ангелы и люди были наделены даром свободы, который ставит преграду всякому внешнему принуждению. Мы можем

молиться (по завету Исаака Сириянина о «сердце милующем») о монахах, о том, чтобы смягчилось их ожесточение и они обратились к Богу. Мы можем, по мысли Достоевского, надеяться, что «красота спасет мир», что отдельные злые духи, подобно лермонтовскому Демону, умилившись при созерцании чистой красоты, испытают желание «с небом примириться». Но всегда и во всем возвращение к Богу, раскаяние и жажда примирения с Богом могут быть только свободными движениями – вне свободы невозможно ожидать полной гармонизации бытия.

В этом отношении чрезвычайно характерна позиция о. Сергия Булгакова в его последней книге «Невеста Агнца». В предыдущих своих работах о. Сергей держался принципов софиологического детерминизма, впервые намеченных Вл. Соловьевым и развитых о. Сергием в его системе софиологии. В этих работах о. Сергия конец мира неизменно завершался всеобщим торжеством света и добра – все преграды к этому ступеньками шли по диалектике софиологического детерминизма. София тварная через слияние с Софией божественной изнутри преобладала все движения тьмы и злобы. Такой конец вытекал у о. Сергия именно из системы детерминизма, внутренне связанного с диалектикой софийности в мире и потому не связанного с индивидуальными уродствами, извращениями, буйствами. Но вот в книге «Невеста Агнца» неожиданно о. Булгаков признает, что «благополучное» завершение истории связано со свободным обращением злых духов к Богу, т.е. дисгармония в мире может продолжаться и после завершения истории.

Таковы «апокрифы» в теме конца истории. Всеобщее спасение при наличии свободы в высших существах не может определяться одними зигзагами в диалектике бытия. Некоторый свет на эту тему бросает указание в Апокалипсисе ап. Иоанна о двух смертях. После первой смерти (см. гл. 20) «сатана будет скован на тысячу лет», и в течение этого периода не будет зла на земле, ожившие души будут со Христом царствовать тысячу лет (ст. 5). После этих тысячи лет «на малое время» будет дана свобода Сатане, который снова будет «обольщать» народы, но это продолжится недолго, после чего будет вторая

смерть для Сатаны и его воинства. Тогда будет суд над теми, кто не ожил духовно при начале тысячелетнего царства Христа, – свершится смерть вторая. И тогда будет новое небо и новая земля (гл. 21); Господь «творит все новое». В «новом Иерусалиме» (ст. 10) уже не будет ничего нечистого (ст. 27).

Так представлен конец истории в Апокалипсисе ап. Иоанна. Книга эта во многом закрыта в своем содержании, но конец истории является все же трагическим, поскольку Сатана и те, кто идет за ним в течение тысячелетнего Царства Христова, не покаются и не обратятся к Богу. А это покаяние есть дело свободы и не может быть определено никакой внутренней необходимостью.

6. Христианство утверждает идею конца истории, т.е. отвергает и *retour éternel* античной философии, и бесконечную эволюцию. Христианство есть путь к спасению мира, и в этом есть его «благая весть», которую принес Господь. Древний Израиль видел в Мессии только избавителя Израиля – и в этом отношении характерно вопрошание апостолов, обращенное к воскресшему Спасителю: «Не в сие ли время Ты восстанавливаешь Царство Израиля?» Это понимание спасительного подвига Спасителя лишь в отношении одного Израиля характерно для ветхозаветного национализма – то же, что Христос принес миру, на самом деле касается всего творения. Именно в конце истории и откроется то, что наша мысль осознает лишь как общий принцип, что субъектом истории было и остается человечество в целом. Выделение в Ветхом Завете избранного народа не ослабило этого; как сказано в Деяниях апостолов (гл. 4, ст. 16), «Господь в прошедших путях попустил всем народам ходить своими путями, хоть и не переставал свидетельствовать (им) о Себе благодеяниями».

Конец истории и есть конец жизни мира, но он означает, что та трагическая дисгармония, которая вошла в мир в актах свободы сначала в ангельском, а потом и человеческом мире, исчезнет и придет иное уже бытие («новое небо и новая земля»), в котором уже не будет никакой дисгармонии.

С этим всем, конечно, связаны многочисленные проблемы, которые мучат наше сознание, и не в той постановке, какую

мы находим, например, у Ивана Карамазова. Никакой матери не придется переживать испытания, что для мировой гармонии она должна согласиться на страдания своего младенца; дисгармония в мире связана ведь не с тем, что злые силы терзают невинных младенцев. Эти терзания вовсе и не нужны для гармонии в мире – они вызываются злыми движениями свободных злых существ, а не какой-либо диалектикой исторического бытия. В Апокалипсисе мы читаем, что «всякая слеза сотрется», все невинные страдалцы во славе и радости будут пребывать в Царствии Божиим. Мысль, что страдания нужны для диалектического завершения истории, есть то же гегельянство, которое усваивает всем процессам истории какую-то диалектическую неизбежность. Терзания и муки в бытии были и остаются связаны не с мнимой диалектикой в гармонизации бытия, а с проявлениями свободных существ (ангелов и людей). Тут, конечно, возможно ставить вопрос (в линиях «теодицеи»): разве Бог не мог создать мир так, чтобы, даруя высшим существам дар свободы, оградить бытие от проявления зла в свободных существах. Да, конечно, такое бытие, в котором была бы свобода, но вместе с тем никогда бы не выплывало искушение зла, невозможно, ибо это было бы *contradictio in adjecto*\*: ведь сущность зла только и состоит в отделении от Бога, т.е. при наличии свободы всегда остается возможность или пребывать в единении с Богом, или отделяться от Него. То гармоническое бытие, о котором повествует Апокалипсис (после «второй смерти»), будет бытием; кто прошел горький опыт падения, тот может уже навсегда вернуться к Богу. Кто же не захочет вернуться к Богу, того ждет вторая смерть, т.е. уничтожение.

Таково христианское учение о конце истории. В нем есть элементы трагизма, поскольку дело идет все же о нераскаявшихся грешных душах (Сатана и те, кто за ним последовал). Но без трагического испытания свобода не была бы свободой.

Нынешняя история, нынешний эон оборвется, чтобы дать место сначала тысячелетнему Царству Христову, а потом «новому небу и новой земле».

\* Противоречие в определении (*лат.*) – внутреннее противоречие.

**ОЧЕРКИ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

## Русская христианская философия до эпохи Петра Великого

1. На Западе христианство распространялось из Рима, который не был отделен от народов Европы никакими перегородками, а был, наоборот, очень тесно связан с ними, – тогда как в Россию христианство пришло из *далекой и чужой страны*<sup>1</sup>, Рим был *заботливой матерью* для народов Запада, – и сверх того церковное единство Запада находило и свое выражение, и существенное дополнение в том, что один и тот же латинский язык был и церковно, и культурно общим для всего Запада, в то же время *непосредственно связывая его с античностью*. Античная культура, по мере ее усвоения, ощущалась на Западе как «своя».

Все было иначе в России. Россия политически жила совсем отдельной от Византии жизнью, а церковно она была в отношении *зависимости от нее*. Русская Церковь стала очень рано поэтому стремиться к каноническому освобождению от греческой Церкви, а после падения Константинополя, чем Русь была глубоко потрясена, это отталкивание от Византии лишь усилилось. Когда Иоанн IV говорил папскому легату: «наша вера христианская, а не греческая», – он точно формулировал русское церковное сознание того времени. Греческий язык не стал на Руси богослужебным языком<sup>2</sup>, и эта *языковая изолированность* русского мира имела, конечно, громадное значение в путях русской культуры, обрекая ее заранее на достаточную «запоздалость». Впрочем, это обстоятельство до известной степени смягчалось тем, что южные и западные славяне, родственные по языку и племенному единству, переживали в



указанные века расцвет духовной культуры, – поэтому Россия, благодаря связи с ними, никогда не была в полной изоляции от Запада. Однако, кроме языковой изоляции, в судьбах России имела свое влияние и *вероисповедная настороженность* в отношении к Западу, особенно усилившаяся после Флорентийского собора и заключенной там «унии», которую отверг русский народ<sup>3</sup>. Эта настороженность, которую постоянно внедряла в Россию Византия, долго мешала русским в их духовных исканиях, сковывала свободу мысли. Не оттого ли, когда началось усиленное общение с Западом, столько русских людей попало в безоглядный плен Западу?

Влияние Византии на Россию было, конечно, очень значительным и глубоким – оно, впрочем, еще не исследовано до конца и не оценено беспристрастно. Не следует забывать, что Византия в эпоху принятия Русью христианства находилась в расцвете своего культурного творчества, но скоро после этого она, бесспорно, стала склоняться к упадку. Ее надежды, ее взоры были всецело обращены тогда к Западу, где Византия надеялась найти подкрепление в борьбе с турками, – и как характерно то, что после падения Константинополя все греческие культурные деятели бежали на Запад, которому и послужили своей блестящей культурой, – и никто не эмигрировал в родственную по вере, всегда щедрую и гостеприимную Россию! Женильба Иоанна III на Софье Палеолог связала Россию тоже не с греческим, а западным миром... И все же русские люди, находившие в Церкви источник духовной активности, продолжали тянуться к греческой традиции...

2. Как ни существенно все, что сейчас было сказано, для понимания того, почему и насколько иначе сложились исторические пути России, чем Запада, – это одно не объясняет нам загадки «запоздалого пробуждения русской мысли». Справедливо заметил по этому поводу Флоровский, что «нельзя объяснять трудности древнерусского развития из бескультурности: этот кризис был кризис культуры, а не бескультурности... он был следствием и выражением внутренних трудностей или апорий»<sup>4</sup>. Сам Флоровский довольно загадочно добавляет, что

это был «кризис византийской культуры в русском духе», что, очевидно, должно понять так, что византийская культура не освобождала, не пробуждала творческих сил в русских людях, а наоборот, стесняла их. Отчасти это, может быть, и верно, но лишь отчасти – ведь нигде мы не встречаем признаков значительного противления русского духа византизму, я же думаю, что кроме языковой изолированности, кроме отсутствия прямых связей с античностью, наконец, кроме вековой подозрительности к Западу, который постоянно стремился церковно подчинить Россию Риму, – была в церковном сознании русском, в стиле и типе «русской веры» дополнительная причина медленного пробуждения «логоса» в этом церковном сознании. Весьма характерно в этом отношении, что раскол, отделивший от Церкви большую группу консервативно мыслящих, хотя и очень ярких и духовно сильных людей, – *освободил творческие силы в русской Церкви*: в XVIII веке мы замечаем настоящее возрождение церковного духа (хотя как раз с XVIII века начинается стеснение Церкви со стороны государства). Раскол увел в сторону консервативные силы Церкви, – но даже и в нем затем стали проявляться творческие искания, свидетельствовавшие о большом накоплении духовных сил в русском народе. Все это говорит нам о том, что период «молчания» (хотя эта характеристика в целом и неверна, как мы увидим дальше) был периодом *накопления духовных сил*, а вовсе не дремоты духовной. Станным и загадочным, но именно потому красноречивым контрастом с медленным развитием самостоятельной мысли в России является изумительное развитие в ту же эпоху русской *иконописи*. Гениальные создания Рублева (конец XIV и начало XV века), конечно, стоят в самой тесной связи с византийской иконописью, однако они свидетельствуют о пробуждении и развитии собственных творческих сил. Мы находим в этих созданиях такую художественную глубину, такое прозрение в запредельные сферы религиозного сознания (самое замечательное творчество Рублева – икона Св. Троицы), что нельзя не присоединиться к кн. Е. Трубецкому, который характеризует эти иконы как «умозрение в красках»<sup>5</sup>. В этом творчестве перед нами манифестация

Логоса, – иконы насыщены богословскими интуициями<sup>6</sup>. Один историк<sup>7</sup> справедливо указал на то, что принятие христианства вызвало в русских людях огромный духовный подъем, подлинное одушевление. Конечно, внедрение христианства на Руси происходило медленно за пределами городов, но это не ослабляет самого факта творческого одушевления, *которое вовсе не было бесплодным* и вовсе не проходило мимо Логоса. Во всяком случае, уже в древней Руси, в ее христианском сознании мы замечаем тот же примат морального и социального начала, какой мы увидим в чрезвычайном выражении в русской философии XIX в. Христианское мировоззрение оплодотворяло творческие движения как раз в указанном направлении, а в то же время, с самого начала, русские люди с особой силой воспринимали на Руси христианство в его *красоте*. То, что ныне считается легендой, – рассказ летописи о том, как послы Владимира Святого были пленены красотой византийского богослужения, – чрезвычайно характерно для той эстетической восприимчивости, которая действительно сопровождала появление христианства на Руси: пусть рассказ летописи есть легенда, но самое ее возникновение есть ценное свидетельство того, что христианство несло русской душе. Усвоение же византийской иконописи пробудило такие творческие силы, что стали возможны гениальные творения Рублева. Если проследить развитие иконописного искусства на Руси, литературу о нем, споры и страстное стояние за религиозную «правду» в иконах (против внешнего «реализма»)<sup>8</sup>, наконец, трепетное охранение именно этого дивного художества в русском расколе – все это проникновение религиозно-эстетического умозрения в самую толщу русского народа, – то это одно достаточно говорит, что религиозное сознание русских людей в древней Руси *вовсе не жило вне Логоса*. А тот факт, что христианство появилось на Руси тогда, когда в Византии уже закончилась эпоха догматических движений, объясняет нам, отчего русское религиозное сознание воспринимало христианскую доктрину как нечто завершенное и не подлежащее анализу.

3. Вопрос, сейчас затронутый нами, слишком важен для правильного понимания именно философской культуры в Рос-

сии, и мы должны еще углубиться в затронутую тему, чтобы уяснить себе то, почему пути русской мысли были и остаются иными, чем это было на Западе. Русское философское творчество – мы будем в дальнейшем много раз убеждаться в этом – настолько глубоко уходит своими корнями в религиозную стихию древней России, что даже те течения, которые решительно разрывают с религией вообще, оказываются связанными (хотя и негативно) с этой религиозной стихией.

Очень часто встречается мнение, что в основе русского восприятия христианства с самого начала был преувеличенный аскетизм и скрытое в нем гнушение миром. Хотя аскетизм действительно глубоко вошел в русскую душу (так что один критик написал целую статью об «аскетических недугах русской интеллигенции»<sup>9</sup>), тем не менее, это мнение неверно. Аскетизм у русских людей всегда был явлением *производным*. Я считаю чрезвычайно характерным и даже решающим (для исторической оценки «русской веры») тот факт, что *богомилство* с его острым дуализмом, с его напряженной погруженностью в проблему зла почти совершенно не заразило русского религиозного сознания, – несмотря на географическую близость его к России, на постоянные и обильные связи с Болгарией, на наличность очень значительного влияния южных славян на церковное сознание в России<sup>10</sup>. Русский аскетизм восходит не к *отвержению мира*, не к презрению плоти, а совсем к другому – к тому яркому видению небесной правды и красоты, которое своим сиянием делает неотразимо ясной неправду, царящую в мире, и тем зовет нас к освобождению от плена миру. В основе аскетизма лежит не негативный, а положительный момент: он есть средство и путь к преображению и освящению мира. Видение небесной правды и красоты вдохновляет к аскетизму... Отсюда отсюда становится понятным, почему так излюблен в русском церковном сознании образ «света» – свою веру народ любит называть «пресветлое Православие». Здесь корень того мотива *космичности*, который связывает русскую религиозность со святоотеческой: мир воспринимается, как весь озаренный и пронизанный светом Божиим. Не случайно праздник Пасхи,

этого торжества света над тьмой, получил исключительное место в богослужебной жизни русской Церкви, – и верно то, что когда-то подчеркнул Гоголь, что нигде (даже на православном Востоке) этот праздник не празднуется так, как в России. *Восприятие мира в лучах пасхальных переживаний лежит в самом центре русского религиозного сознания*, – без этого не понять его. Обличения житейской неправды, составляющие главное содержание церковной литературы XII–XIV веков, никогда поэтому не поселяют отречения от жизни, но всегда соединяются с верой в преображение жизни силой Божьей. Как любопытны в этом отношении духовные стихи, в которых так четко выражено смиренное сознание людской греховности и в то же время светлое ожидание милости Божией! В духовном стихе «Плач земли» *Господь утешает землю* (которая «расплакалась» перед Господом, удрученная людскими грехами):

«Речет сам Господь сырой земле:  
 Потерпи же ты, матушка, сыра земля,  
 Потерпи же ты несколько времячка, сыра земля!  
 Не придут ли рабы грешные к самому Богу  
 С чистым покаянием?  
 Ежели придут, прибавлю им свету вольного  
 Царство небесное;  
 Ежели не придут ко мне, ко Богу,  
 Убавлю им свету вольного».

Учение о Страшном Суде, о предстоящем обнажении перед лицом Божиим всякой неправды, всякого греха было твердой, если угодно – *основной точкой* во всех религиозных и философских размышлениях русских людей, охраняя их от смешения правды земной и правды небесной, стихии человеческой и божеской. Но оберегая их от *смешения*, идея Страшного Суда не вела вовсе к их *разделению*. Поэтому русское церковное сознание вовсе не отходило от основной теократической концепции христианства, – однако, все же истолковывало ее совсем иначе, чем это случилось на Западе. Мы коснемся этого подробнее не-

сколько далее, сейчас же лишь подчеркнем, что в русском религиозном сознании нигде не встречается того искажения христианского учения, которое вытекает из одностороннего аскетизма. Даже те крайние формы аскетизма, которые привели в расколе к частым сожжениям, вытекали вовсе не от отречения от мира, а от навязчивой идеи о том, что пришел Антихрист...

Для русского восприятия христианства действительно очень существенно трезвое чувство «нераздельности», но и «неслиянности» мира божественного и человеческого. Это определило прежде всего отношение церковного сознания к государственной власти – о чем должно сказать, что оно до сих пор остается не до конца понятным, – но о проблеме власти в церковном сознании мы скажем еще при характеристике всей историософской проблемы. Я хочу пока вернуться к русской иконописи и ее значению в оценке духовной жизни России в XIV–XVII веках. Справедливо было сказано одним историком, что «русская икона с вещественной бесспорностью свидетельствует о сложности и глубине, о подлинном изяществе древнерусского *духовного опыта*»<sup>11</sup>. Действительно, иконопочитание было не только исключительно дорогим для русских людей, но вместе с тем, оно запечатлевало для сознания и хранило в себе тайну Богочеловечества. «Нет ни одного русского богословско-полемиического трактата, – замечает Цветаев<sup>12</sup>, – в котором не защищалось бы иконопочитание, столь дорогое русскому человеку». Когда однажды было высказано мнение, что «от красоты священных изображений бывает соблазн», то против этого было написано горячее возражение Иосифа «Изографа»<sup>13</sup>. Нельзя не вспомнить по этому поводу печальной судьбы некоего Висковатого, который, будучи политическим деятелем (он служил «дьяком» при Иоанне IV), с необычайной страстностью вмешался в спор по поводу нового направления в иконописи. Иконопочитание, столь дорогое сердцу и уму церковных людей, было формой *богомыслия*, в котором эстетический момент тонул в «восхищении ума». Надо прочесть, напр., житие преподобного Сергия, его отроческую безраздельную отданность Богу, чтобы прикоснуться к этим характерным для русских людей струнам

души. Здесь интуитивно усваивается то, что в раздельном мышлении можно выразить так: все вещественное служит средством выражения высшей истины, высшей красоты. Если выразить это в философских терминах, то мы имеем здесь дело с *мистическим реализмом*, который признает всю действительность эмпирической реальности, но видит за ней иную реальность; обе сферы бытия действительны, но иерархически неравноценны; эмпирическое бытие держится только благодаря «причастию» к мистической реальности. В том и состоит теократическая идея христианства, что она утверждает необходимость просветления всего видимого, всего эмпирического через связывание его с мистической сферой, – все историческое бытие, все в жизни личности должно быть освящено через это преображающее действие Божией силы в эмпирической сфере...

4. Вернемся еще на время к общей теме о русской религиозности – все это будет нам очень важно в дальнейшем исследовании. Прежде всего, мы должны особо отметить русский «максимализм», проходящий красной чертой через всю историю духовной жизни в России. Несомненно, этот максимализм сам по себе не религиозного происхождения, – он связан с «природными» особенностями русской души, создававшимися на всем протяжении русской истории. Безмерность русских пространств, отсутствие внутри России высоких гор, все «геополитические» влияния определяли эти особенности русской души. Но будучи «природными» и определяя стиль и формы духовной жизни, эти особенности русской души получили для себя особое подкрепление в некоторых основных чертах христианства, с которыми они глубоко срослись. Я имею в виду мотив «целостности», который придает христианству оттенок радикализма; он научает бояться всякой «серединности» и умеренности, всякой теплостудности. Христианство по самому ведь существу своему обращено ко всему человеку, хочет обнять его всего, хочет просветить и освятить всю его душу. Конечно, этот мотив играл и играет громадную роль и в западном христианстве (как в католичестве, так и в протестантских исповеданиях), так как он связан с самой сущностью христианства. В русской

же душе он получил особую силу; антитеза «все или ничего», не сдержанная житейским благоразумием, не контролируемая вниманием к практическим результатам, оставляет душу чуждой житейской трезвости. Но *духовная* трезвость, наоборот, очень высоко ценится в религиозном сознании русских людей. Эта духовная трезвость решительно противится тому, чтобы дать простор в духовной жизни *воображению*: она одинаково чуждается как религиозной мечтательности, так и впадения в «прелесть» через власть воображения. Любопытно отметить, что русские святые, не боявшиеся самых тяжелых подвигов, никогда не знали тех форм духовной жизни, которые на Западе привели к «стигматам», к необычайным видениям, к мистическим культам («сердца Иисусова»), к «подражанию» Христу. Все это русским святым и подвижникам решительно чуждо. Чуждаясь власти воображения в духовной жизни и строго блюдя духовную трезвость, русские святые и подвижники вовсе не отвергали идеи «воплощения» духовных сил, но в тонком вопросе о соотношении духовного и материального, божественного и земного начала избегали обеих крайностей – смешения и разделения двух сфер бытия. Все, что могло бы дать хотя бы небольшой перевес материальному началу (т.е. послужить недолжному смешению их), воспринималось уже как *огрубление* духовного бытия – отсюда, например, отказ от скульптуры в храме и, наоборот, безоговорочное поклонение иконописи. Точно так же надо толковать противление инструментальной музыке в храме и постепенное развитие церковного пения... Можно разное толковать эти явления русской религиозности, *но все это, конечно, от Логоса, а не вне его*, все это насыщено глубокими и плодотворными интуициями. Пренебрежение житейской трезвостью, которая могла бы сдерживать природный максимализм, восполнялось этим принципом «духовного такта», в котором так явно выступает эстетический момент.

Но во всем этом были и есть свои соблазны. Мистический реализм, ищущий надлежащего равновесия в сочетании духовного и материального, может подпадать соблазну увидеть его там, где его нет. Здесь возможно неожиданное пленение сознания



той или иной утопией – так, например, надо понимать страстное искание церковными русскими людьми священного смысла в царской власти. Как мы еще увидим, политическая идеология в XVI и XVII веках всецело создавалась именно церковными кругами – совсем не для того, чтобы «помочь» государству, а во имя внутрицерковных мотивов, во имя искания освященности исторического бытия. Поспешное усвоение священного смысла царской власти, вся эта удивительная «поэма» о «Москве – третьем Риме» – все это цветы утопизма в плане теократическом, все это росло из страстной жажды приблизиться к воплощению Царствия Божия на земле. Это был некий удивительный миф, выраставший из потребности сочетать небесное и земное, божественное и человеческое в конкретной реальности. Из глубин мистического реализма церковная мысль сразу восходила к размышлениям *о тайне истории*, о сокровенной и священной стороне во внешней исторической реальности...

Мы сейчас увидим, в какие конкретные формы выливались эти искания церковной мысли, но, прежде чем перейти к этому, нам надо остановиться еще на одной черте русской религиозности – я имею в виду «юродство во Христе».

5. Юродство было (да отчасти и остается в наше время) очень распространенным в России – не все юродивые подымались до святости, но все или почти все, были ярким явлением русской религиозной жизни<sup>14</sup>. Правда, юродство было и в греческой церкви, но сравнительно с русской церковной действительностью оно было там редким явлением<sup>15</sup>.

Юродивые презирают все земные удобства, поступают часто вопреки здравому рассудку – во имя высшей правды. Юродивые принимают на себя подвиг нарочитого безумия, чтобы достичь свободы от соблазнов мира – но в юродстве нет и тени презрения к миру или отвержения его. Юродство, прежде всего, низко ценит внешнюю суетливую сторону жизни, презирает мелочное угождение себе, боится житейских удобств, богатства, но не презирает человека, не отрывает его от жизни. В юродстве есть устремленность к высшей правде, обычно затертой житейской мелочностью, – и все же это не спиритуализм, а

лишь все тот же мистический реализм, приносящий в жертву земное во имя небесного. Юродство тоскует о правде и любви, оно поэтому неизбежно переходит в обличение всяческой неправды у людей – особенно часто и сурово нападало оно всегда на государственную власть, которая смиренно склонялась перед духовным величием юродства (особенно это видно на примере Иоанна IV). Юродство, по своему существу, совсем не истерично, наоборот, в нем есть несомненная высшая трезвость, но ему тесно в пределах одного земного начала, в нем сильна жажда утвердить и в отдельном человеке, и в мире примат духовной правды. Оно радикально и смело, и от него веет подлинным, религиозным вдохновением, перед которым склоняются все.

Юродство есть выражение того, что в сочетании божественного и человеческого, небесного и земного не должно никогда склонять небесное перед земным. Пусть божественное остается невыразимым, но только не должно быть ни ханжества, ни упоения поэзией мира с забвением невместимой в нашу жизнь небесной красоты. Это не платонизм, а утверждение иерархического принципа, т.е. подчинения земного небесному. В юродстве есть интуитивное отталкивание от соблазна всяким мнимым или частичным или номинальным «воплощением» христианства. Его особое развитие мы находим как раз тогда, когда начинается страстная, утопическая поэма о «Москве – третьем Риме» с ее наивным отождествлением русской реальности со «святой Русью». Юродивые тоже вдохновлялись идеалом святой Руси, но с полной трезвостью видели все неправды действительности.

6. После этого беглого очерка русской религиозности вернемся к основной нашей теме, – к выяснению того, что в рамках церковного сознания вело к развитию философского мышления.

Большие догматические темы и связанные с ними философские вопросы не пробуждают пока в умах активности, *не по равнодушию к ним, а по их абсолютной незыблемости*. Когда в конце XVII века заезжий поклонник Я. Бёме, Квирин Кульман (немец из Бреславаля), появился в Москве и стал проповедовать

свои учения (в духе хилиастических течений, тогда очень распространенных в Западной Европе), то он был схвачен и погиб мученической смертью<sup>16</sup>. В русском церковном сознании живую и даже напряженную работу ума вызывали *не общие принципы* христианства (по их абсолютной для церковных людей неизблемости), а вопросы *конкретного* христианства, в личном и историческом его проявлении. Что касается первого, то есть осуществления христианства в личной жизни, то эти вопросы связывались с идеей Страшного Суда, на котором каждый должен будет ответить за свои дела и помыслы. В этом порядке мирская суета и мирские заботы сознавались, как тяжелая преграда на пути осуществления христианской правды. Отсюда в русских людях так часто встречалась мысль, что подлинное христианство осуществимо лишь в иночестве, то есть в отрешении от мирской суеты и забот. Но в этом устремлении к иночеству, как единому пути христианской жизни, не было презрения к миру или гнушения им, а было лишь острое сознание греховности, царящей в мире. Русское иночество действительно давало недосыгаемые образцы духовной силы, чистоты сердца и свободы от плена миру<sup>17</sup>, – и русские монастыри были средоточием духовной жизни древней России; они постоянно напоминали людям о той небесной правде, которая должна быть изнутри соединена с миром; мир же должен быть очищен и освящен, чтобы в преображении стать Царством Божиим. В монастырях, по народному убеждению, шла «истинная жизнь», и потому так любили русские люди «хождение по святым местам», к которым их тянула жажда приобщиться к «явленному» на земле Царству Божию. В монастырях горел нездешний свет, от которого должна была светиться и сама земля, если бы она сбросила нарост греховности.

Это все те же, уже знакомые нам, линии «мистического реализма». Но в самих монастырях, в самом их духовном делании не только не было забвения о мире, а наоборот, ярче и сильнее разгорались думы о мире, о земле. Монастыри творили большое дело благотворения, твердо помнили о нуждах и бедах народа, но в монастырях же, и именно в них, *слагалась национальная идеология*, развивалась церковная культура, цен-

тром которой они были. В монастырях развивалось и окрепло иконописание; там же был центр исторических записей; при монастырях просвещались русские люди, и все идеологические споры в России XV–XVII веков, прямо или косвенно, связаны с монастырями. Справедливо замечает один историк Иоанна IV (вторая половина XVI в.), что «церковные споры и увлечения ярко отражают богатство духовной жизни, обилие талантов в среде интеллигенции, окружающей Иоанна IV в первые годы его царствования»<sup>18</sup>. Эта интеллигенция вся была богословски образованной и мыслящей – достаточно назвать имя блестящего публициста того времени – кн. Курбского. Главной же темой всех идеологических исканий русских церковных кругов была *тема историческая*, выраставшая из общего теократического принципа христианства и понимавшаяся в духе упомянутого мистического реализма, как учение о двойственном строении мирового (и исторического) бытия.

Конечно, основы всей идеологии, которую строили церковные люди, были даны еще Византией, но они пустили живые корни в русской душе, которая горячо и страстно отдалась историософским темам. *Церковный логос уходил в эту сторону*, – и в этом плане он проявлялся с подлинным пафосом, смело и радикально.

Теократическая тема христианства развивается в России не в смысле примата духовной власти над светской, как это случилось на Западе, а в сторону *усвоения государственной властью священной миссии*. Это не было движение в сторону цезарепапизма – Церковь сама шла навстречу государству, чтобы внести в него благодатную силу освящения. Точкой приложения Промысла Божия в истории является государственная власть – в этом вся «тайна» власти, ее связь с мистической сферой. Но потому церковное сознание, развивая теократическую идею христианства, и стремится найти пути к освящению власти. Власть должна принять в себя церковные задачи, – и потому церковная мысль, именно она, занята построением национальной идеологии. Власть позже примет эту созданную Церковью идеологию и сделает ее своим официальным кредо,

но вся эта идеология – *церковна и по своему происхождению, и по своему содержанию*. Церковный логос горячо и напряженно уходил в темы историософии, завещав их будущей русской философии, которая до сих пор не отошла от этих тем.

7. То своеобразное понимание государственной власти, о котором мы говорили, созрело впервые уже в Византии, затем дало росток у южных славян, – а в русских церковных кругах идея «священной миссии» власти загорелась с особой силой после падения Константинополя (1453). Уже в Византии развилась идея, что во всем христианском мире должен быть один царь – это определялось убеждением, общим для византийских мыслителей, – *о центральности для христианского мира Константинополя, как «второго Рима»*, сменившего прежний Рим. Когда в конце XIV в. Московский Великий князь Василий I отказывался подчиниться Византийскому императору, он получил очень характерную отповедь от Константинопольского патриарха. «Невозможно, – писал патриарх Василию I, – христианам иметь церковь, но не иметь царя, ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и общении между собой, и невозможно отделить их друг от друга. Святой царь занимает высокое место в церкви, – он не то, что поместные государи и князья». Все это учение приводилось во внутреннюю связь с пророчеством прор. Даниила о четырех царствах (это пророчество и на Западе, и на Востоке имело исключительно влияние в развитии философии и истории); здесь имеются такие строчки: «во дни царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится, оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Дан. 11, 44). У византийских писателей идея вечного царства (понимаемого, вслед за ранними толкователями, как царство Римское)<sup>19</sup>, относимая именно к Византии, заняла очень прочное место, но в последние века существования Византийской империи эта концепция стала уже терять для себя почву. Когда же Византия пала, в русском церковном сознании навязчиво стала выдвигаться мысль, что отныне «богоизбранным» царством является именно русское царство. Уже после Флорентийской унии (1439) в русских церковных кругах

окончательно утвердилось недоверие к грекам, пошедшим на эту унию; русская Церковь стала сознавать себя единственной хранительницей истины Христовой в ее чистоте. К этому же как раз времени относится возникновение замечательной легенды о «Белом клобуке»<sup>20</sup>, в которой утверждается избрание свыше русской Церкви для хранения истины Христовой. В конце же XV века в посланиях монаха Филофея<sup>21</sup> развивается знаменитая теория о Москве, как «третьем Риме». Теория эта является целой историософской концепцией, прямо уже вводящей нас в философскую область. Для нас, при изучении церковных корней будущих философских исканий, существует ряд моментов в этой теории, которая явно примыкает к эсхатологическим ожиданиям того времени (конец мира, согласно исчислениям того времени, ожидался в 1492 году)! Конец мира есть, вместе с тем, конец истории, т.е. наступление Царства Божия; мысль об этом твердо держалась в русском церковном сознании того времени (как, впрочем, и во всем христианском мире)<sup>22</sup>, но когда прошел 1492 год, эсхатологическая концепция неизбежно должна была принять новую форму: с одной стороны, мысль все еще тянется к фиксированию определенной даты конца мира, – так возникает теория о том, что конец мира должен наступить после 7000 лет, т.е. в 8-ю тысячу лет<sup>23</sup>. Другой оборот мысли, искавшей выхода из историософского тупика, был более широким и открывал простор для размышлений и новых идей. *Он отвергал познаваемость путей Промысла в истории*: этим не ослаблялся общий провиденциализм, но утверждалась недоступность для нас безошибочного познания того, как в истории осуществляется Промысел. Это положение, отрывая мысль от упрощенных схем провиденциализма, вместе с тем вело мысль к признанию того, что «священное» в истории, таинственная ее логика, *не параллельна ее эмпирической стороне*: Промысел в истории есть большая тайна, чем это кажется. Иначе говоря, – провиденциализм прав в общих его основах, но закрыт от нас в исторической конкретности.

Из общих положений провиденциализма церковная мысль выдвигала прежде всего мысль, что конечные судьбы мира свя-

заны лишь с тем, что совершается в христианских народах. Для старца Филофея исторический пульс бьется лишь во взаимоотношении Бога и «избранного народа»<sup>24</sup>. Не все христианские народы являются избранными, – и в определении этого избрания идея «христианского царя» играла решающую роль. С падением Византии с особой силой стала утверждаться идея «странствующего царства»: первые два Рима (Рим и Константинополь) пали, где же третий, новый? Русская мысль твердо и уверенно признала третьим Римом Москву, ибо только в России и хранилась, по сознанию русских людей, в чистоте христианская вера. В связи же с прежними эсхатологическими идеями, к этому присоединялось положение: «четвертому Риму не быть», – т.е. русскому царству дано будет стоять до конца мира.

8. Из этих историософских положений важно отметить идею особой миссии русского народа, русского царства. Как раз в XVI веке впервые выдвигается учение о «святой Руси», об универсальном всемирном значении России<sup>25</sup>. С другой стороны, с историософской концепцией тесно связана и вся церковно-политическая идеология, относящаяся к другой излюбленной русской идее, – идеология «самодержавия» и связанное с этим учение об отношении церкви и государства. Русские церковные круги взяли от Византии идею священной миссии царской власти, и еще в XVII веке восточные патриархи утверждали, что русские цари преемственно получили власть византийских императоров<sup>26</sup>. Ярким теоретиком священного служения царя явился Иосиф Волоколамский (воззрений которого по другому вопросу мы еще коснемся ниже) – выдающийся церковный деятель и писатель конца XV и начала XVI века. «Царь, по своей природе, подобен всякому человеку, – пишет он, – а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу». Царь, по его мысли, ответственен перед Богом не только за себя лично, но и за всякого человека в его царстве. С чрезвычайной силой церковный характер царской власти, ее церковную функцию выражал Иоанн IV. Еще в посланиях старца Филофея царь именуется «хранителем православной веры», т.е. имеет церковные задачи, церковную власть, а митрополит Макарий (современ-

ник Иоанна IV) доходит до такой формулы: «Тебя, государь, Бог вместо Себя избрал на земле и на престол вознес, поручив тебе милость и жизнь всего великого Православия»<sup>27</sup>. Не будем углубляться в дальнейшие подробности, укажем лишь, что только у патриарха Никона встречаем мы резкий разрыв с этим традиционным взглядом на место царя в Церкви. Патриарх Никон приближается к идеям западной теократии о том, что духовная власть выше светской<sup>28</sup>; вся же остальная церковная мысль решительно чужда этому взгляду.

Учение о царской власти, как форме церковного служения, обычно характеризуют, как «цезаропапизм» (противоставляя «папоцезаризму» в римском учении). Конечно, данные для такой характеристики имеются в достаточной мере, и все же, по существу, в этой характеристике не улавливается самая сердцевина этой церковно-политической идеологии. Царская власть, хотя и имеет отношение к земной жизни людей, является в этой идеологии *фактом внутрицерковного порядка*. Церковь имеет обязанность помогать царю в этом, – и здесь особенно интересен развившийся в России принцип «печалования» – заступничества Церкви перед царем. Русская история дает яркий образ такого «печалования» за правду, в лице св. Филиппа, Митрополита Московского, замученного за то, что он не хотел смягчить своего сурового отношения к Иоанну IV<sup>29</sup>. Возвеличение же царской власти не было просто «утопией», не было, конечно, и выражением церковного «сервизма» (церковные круги сами ведь создали идеологию о царской власти), а было выражением *мистического понимания истории*. Если смысл истории – запредельный (подготовка к Царству Божию), то самый процесс истории, хотя и связан с ним, но связан непостижимо для человеческого ума. Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией. Тот же Иосиф Волоцкий, который, как мы видели, так возвеличил царскую власть, твердо исповедал, что неправедный царь – «не Божий слуга, но диавол». Это учение о царе – не утопия, не романтика, а своеобразная историософия, к раскрытию смысла которой прилагают немало усилий очень многие русские мысли-



тели XIX века. Торжественный чин помазания царя на царство включал в себя ряд специально созданных молитв – и, конечно, для церковного сознания царь *вовсе не был носителем «кесарева» начала*: наоборот, в нем уже *преодолевается противопоставление кесарева начала и воли Божией*. В царе утверждается «таинственное», т.е. недоступное рациональному осознанию сочетание начала божественного и человеческого, в нем освящается историческое бытие. Эта идеология тем более была дорога церковному сознанию, что в ней весь исторический процесс мыслился *движущимся к своему оцерковлению*, к превращению земного властвования в церковное: «царь» и есть, собственно, некий «церковный чин», по этой идеологии.

Любопытно тут же отметить одно церковно-богословское разногласие, которое дало себя знать уже в конце XV века и которое позже оказалось основой двух типов религиозно-философской мысли. Я имею в виду спор о церковных имуществах – о допустимости или недопустимости их с христианской точки зрения. Иосиф Волоцкий горячо защищал церковные имущества *во имя социальных задач Церкви*<sup>30</sup>, – и это было очень существенно связано с тем принципиальным сближением церковного и государственного бытия, которое мы только что видели в учении о царской власти. Как царь служит делу Церкви, так и Церковь служит государству, не отделяя себя от него. Противоположную точку зрения развивали так называемые «заволожские старцы», и прежде всего их глава Нил Сорский, побывавший на Афоне, приобщившийся новой богословски-мистической традиции на Афоне (к так называемым «исихастам»)<sup>31</sup>. В то же время Нил Сорский прямо примыкает и к той традиции, которая связана с преп. Сергием Радонежским. Надо, впрочем, сказать, что от Сергия Радонежского есть линия и к Иосифу Волоцкому (через св. Пафнутия), но, конечно, в воззрениях «заволожских старцев» нашло свое выражение самое главное в воззрениях преп. Сергия<sup>32</sup>. Задача Церкви в отношении к государству мыслилась в смысле молитвенной заботы о государстве, но по церковному сознанию никак *не должно слишком сближать* эти два вида бытия, не

должно забывать о мистической природе Церкви. Здесь решительно преодолевается тот соблазн, который все время нависал над основным теократическим умонастроением, живущим в Церкви. Конечно, направление и преп. Сергия, и Нила Сорского совершенно противоположно учению патр. Никона о том, что Церковь должна в плане истории господствовать над государством. Церковь выше государства, *но не в плане истории*, а в плане мистическом. Это не было «отрешенным» пониманием христианства, при котором выпадает из религиозного сознания тема истории. Часто говорят об этом направлении<sup>33</sup>, что «преимущественное внимание на духовно-созерцательной жизни было связано с некоторым забвением о мире», но это – односторонняя и потому неверная характеристика этого духовного течения, которое вовсе не отрывало монашеского от внемонашеского жития. Суть этого течения – в блюдении чистоты мистической жизни, не из презрения к миру, а во имя различия Церкви и мира: Церкви предстоит еще преобразование мира, но в отношении к непреобразенному миру необходимо монахам воздержание от суеты мира. Недаром это направление носит название «нестяжателей». Нил Сорский уже стоял перед опасностью обмирщения Церкви – и потому решительно высказывался за то, что монастырям не следует иметь имуществ, заниматься сельским хозяйством и т.п. Все направление, идущее от Нила Сорского (точнее, даже преп. Сергия) через Паисия Величковского к Оптиной Пустыни, свободно от той церковно-государственной идеологии, которую мы характеризовали выше. Это *два разных духовных стиля*, два разных понимания теократического принципа христианства (хотя они оба сходятся в отвержении того понимания теократии, которое развилось в католичестве).

9. Любопытно отметить в связи с течением Нила Сорского первые ростки так называемого «естественного права», которое стало особенно развиваться в России во второй половине XVIII века и перешло потом в XIX век. Виппер<sup>34</sup> считает, что идея «естественных прав», которая часто встречается в XVI веке у русских публицистов и церковных деятелей того време-

ни, «взята из римской юридической сокровищницы». Возможно, что Виппер прав, однако с не меньшим основанием можно возводить первые ростки идей «естественных» (каждому человеку от рождения присущих) прав к христианскому мировоззрению. Во всяком случае, в русской литературе XVI века настойчиво проводится мысль о свободе, дарованной Богом всем людям. Князь Курбский, талантливый публицист XVI века в своей полемике с Иоанном IV обвиняет его, между прочим, в том, что он «затворил русскую землю, сиречь *свободное естество человеческое*, аки в адовой твердыне». Близкие мысли находим мы и у одного из первых русских «вольнодумцев», Матвея Башкина (XVI в.), который с чрезвычайной силой восстает против рабства (писано еще до закрепления крестьян). Башкин всецело ссылается на заветы Евангелия: «Христос всех братией называет, а у нас кабалы» (т.е. держим рабов). Публицист того времени, Пересветов<sup>35</sup>, защищающий политический деспотизм в интересах социальной правды, пишет: «Бог человека сотворил самовластным и самому себе повелел быть владыкой, а не рабом». Отметим, впрочем, что Пересветов немало лет провел в иностранных государствах (Польша, Венгрия, Чехия), где мог усваивать чужие идеи, но его оригинальная политическая идеология соединяется с очень острой защитой народных прав.

10. Нам остается коснуться последнего крупного явления в русском церковном сознании до эпохи Петра Великого, а именно: *раскола* – конечно, в той его стороне, которая связана с дифференциацией в идеологических течениях. Что раскол принадлежит именно к *идеологическим* исканиям в церковном сознании, – в этом не может быть теперь никакого сомнения. Хотя большинство историков склонны все же сущность раскола видеть в разногласиях по поводу обрядовой стороны и по поводу исправления церковных книг, но даже и при такой характеристике раскола историки согласны в том, что в нем проявилось *активное* отношение народа к своей вере. Но, конечно, раскол был гораздо более глубоким явлением, чем это обычно принято думать. А. В. Карташов, давший лучшую и наиболее

глубоко охватывающую характеристику раскола<sup>36</sup>, замечает, что в старообрядчестве «разрядилось то напряжение русского духа, которое сделалось осью его самосознания и сводилось к идее третьего Рима, т.е. к мировой миссии охранения чистоты истины Православия». Эта «охранительная» миссия *вовсе не была ретроградной* и даже не была выражением умственной темноты или невежества. Вожди старообрядчества и его дальнейшие деятели принадлежали к людям тонкого ума. Несправедливо говорит один историк, что в старообрядчестве с его «бегством в обряд» сказалась «запоздалая самозащита против начавшегося бытового распада»<sup>37</sup>. Сам же этот историк, противореча себе, замечает, что «тема раскола не старый обряд, а проблема Царствия» (понимаемого, как священное царство)<sup>38</sup>. Это уже ближе к истине, как и дальнейшее его замечание: «Совсем не обряд, а Антихрист есть тема и тайна русского раскола». Эсхатологические мотивы, еще не угасшие к этому времени в церковном сознании, имели тем большее значение, чем острее ставился самой историей теократический принцип. Правильнее и глубже всего оценил это в упомянутом этюде Карташов, связав основную тему раскола с идеологией третьего Рима – с глубокой верой в то, что «четвертому Риму не быть», т.е. что судьба мира, конец истории связан с судьбами России. Для старообрядчества решался *не местный, не провинциальный вопрос, а вопрос всей мировой истории* – и потому тема Антихриста не была случайной или поверхностной в богословском сознании старообрядцев. Старообрядчество по своим устремлениям было историсофично, *боялось несправедливого обмирщения Церкви*, заражения Церкви мирским духом. Его положительный пафос, конечно, не в ритуализме, не в простом сохранении старины, а в блюдении чистоты Церкви. Очень верно говорит по этому поводу Карташов, что «яркое отделение чистого от поганого у старообрядцев имеет прецедент только в древнем Израиле». «Русский народ, – замечает он<sup>39</sup>, – увидел в христианстве – откровение о пришествии Спасителя на землю и о создании *силою церковного благочестия*<sup>40</sup>, вместо этого грешного, нечистого мира, другого, *сплошь святого*». Эта меч-

та и есть «русская *civitas Dei*, райское бытие со всей полнотой жизненного разнообразия – кроме греха». Во всем этом следует видеть тупик утопии, тупик мечты о «священном царстве», но сама утопия расцвела из дорогой всему христианству теократической идеи. В старообрядчестве, с его скорбной историей, полной религиозного вдохновения, но порой и истерики, мучительного ощущения «тайны беззакония» (Антихриста), – во всем этом роковом и трагическом распылении церковных сил, русское церковное сознание дорого платило за свою мечту, за утопическое понимание теократической идеи христианства. На стороне Православия было больше исторической трезвости и осторожности, – и в старообрядчестве от Православия отходила в сторону не самая теократическая идея, а соблазн «натурализма», т.е. отождествления «природного» исторического порядка, *хотя и освящаемого Церковью, но не святого*, с мистическим порядком Царства Божия. По существу, со старообрядчеством отходила в сторону и утопия «святой Руси», понимаемой как уже воплощенная в историю реальность. Для Православия остался дорог теократический замысел, но лишь *как идеал*, как видение грядущего преображения, – и эта историческая позиция восстанавливала в церковном сознании правильное соотношение мистического существа Церкви и ее исторического бытия. Приближалось страшное испытание обмирщенного понимания государственной власти (эпоха Петра Великого), при котором идея третьего Рима могла получить лишь кощунственно-империалистический характер. Православие не отшатнулось от идеи третьего Рима, но и не увидело Антихриста в обмирщенной государственной власти, – и это открывало вновь возможность духовно-трезвого сочетания провиденциализма с историческим реализмом...

Все эти мотивы через полтора века оживут в философской форме, а дело Петра Великого («обмирщенная» власть) по-прежнему останется предметом историософских споров.

11. Раскол, говорили мы выше, содействовал освобождению творческих сил, накопившихся в Церкви. Общую характеристику этого надо связать уже не с XVII веком (хотя и в XVII

веке этот процесс идет ярко), а уже с XVIII в. Мы обратимся поэтому к этой теме в следующей главе, сейчас же хотим лишь кратко подтвердить то, что было сказано в начале главы, – что в церковном русском сознании вовсе не было ни пустоты, ни молчания. Работа церковного логоса развивалась все сильнее и разнообразнее, но уже в этот период становится ясно первостепенное значение вопросов *историософии* и связанных с ними вопросов морального сознания. Однако *рядом* с этой основной *мыслительной* установкой развивается религиозное умозрение в иконописи и иконопочитании. Здесь получает свое выражение чрезвычайная обращенность русского духа к красоте – но не отрешенной, не идеальной, но исторически конкретной. В иконе духовно фиксируется основная христианская идея мистического реализма, признания двух порядков бытия, сочетанных в надлежащем соотношении в Господе Иисусе Христе. Тайна Боговоплощения (лежащая в основе иконопочитания) есть тайна и исторического процесса, идущего под руководством Божественного Промысла к Царству Божию. Церковное сознание не удержалось, однако, в охране надлежащего равновесия божественного и человеческого начал – и в историософской поэме о третьем Риме, священной царской власти и ее вселенской миссии церковное сознание накренилось в сторону такого сближения двух порядков бытия, которое вело к их отождествлению. «Природный» исторический процесс, раз он явно не мог быть понят, как «священное царство», оказывается царством Антихриста. Огромная жертва, принесенная старообрядчеством на алтарь священной мечты, свидетельствует достаточно о том, сколько горячей силы, духовной целостности, безраздельной преданности идее «священного царства» накопилось в церковном сознании. Разрыв с нетрезвым отношением к истории совершился в муках и напрасных страданиях, но открыл перспективу для нового отношения ко все продолжающейся истории. Приближалась пора «секуляризации» – приближался XVIII век.

## **XVIII век. Перелом в церковном сознании. Философия Г. С. Сковороды**

1. XVIII век в России есть век «секуляризации». В это время возникает самостоятельная светская культура, уже не имеющая связи с церковным сознанием, – с другой стороны, в самом церковном сознании в это же время происходит глубокий перелом. Церковное сознание отрывается от мечты о священной миссии государства, уходит в более напряженное искание чисто церковной правды, освобождается от соблазнов церковно-политической идеологии. Прежнее единство культуры разбивается, творческая работа в церковном сознании и вне его идет не по единому руслу, а по двум разным направлениям. Этот двойной процесс, идущий в XVIII веке с необычайной, несколько загадочной быстротой, лишь с первого взгляда может показаться загадочным; на самом же деле в нем просто выявляется то, что давно (уже с конца XVI века и особенно в XVII веке) происходило в недрах русской жизни.

Мы говорили уже о том, что раскол, отделивший от Церкви те слои, которые стояли за «старину», имел то благодетельное действие, что он разбил церковную мечту о «священном царстве». Этим он освободил в Церкви ее творческие силы, плененные церковно-политической темой; с другой стороны, и государственная власть слишком явно развивалась в сторону «секуляризации». С горечью и болью, но трезво отдавая себе в этом отчет, церковное сознание выходит на новый путь, – впрочем, давно уже указанный Нилом Сорским и «нестяжателями». Церковное сознание уходит внутрь себя, обращается к

чисто церковным темам, ищет «чистоты» церковной мысли и жизни; одни ищут этого в церковной мысли прошлого, другие пробуют найти новые пути, но в обоих случаях уже веет дух свободы. Растет и богословское просвещение, – в 1685 году в Москве основывается «эллино-греческое училище», которое в 1700 году преобразуется в «Славяно-латинскую академию», получившую в 1775 году название «Славяно-греко-латинской академии». Этот рост церковного сознания ведет постепенно к тому, что в его недрах открывается простор для философской мысли, исходящей из христианских принципов, но свободной в своем творчестве, в искании истины. Этот процесс достигает своего высшего выражения в философских произведениях Г. С. Сковороды, в лице которого впервые заявляет о себе свободная христианская философия. Это есть *секуляризация внутрцерковного сознания*, идущая без разрыва с Церковью.

С другой стороны, этот же процесс, как было указано выше, идет и вне Церкви и независимо от нее, иногда даже и в сознательном противопоставлении себя церковному сознанию: рождается светская культура, открывающая простор для «мирских» интересов и развлечений. Перед нами два различных потока творчества, два стиля и в путях мысли. Так, уже в XVIII веке с полной силой выявляют себя два основных течения культуры в России, донныне развивающиеся в роковой отдельности друг от друга.

2. Для правильного понимания перелома в общерусском церковном сознании нужно напомнить то, что произошло в церковной жизни Украины в XVI–XVII вв. До середины XVII века Украина была политически связана с Польшей, и как раз это обстоятельство и явилось толчком к церковному «возрождению», которое началось на Украине в XVI веке. Оно принесло ценнейшие плоды для церковной жизни Южной Руси; когда же в середине XVII века Украина вошла в состав России, то она слилась с ней не только политически и экономически, – она и в религиозной области передала Москве все то, что созрело и созревало на Украине. Церковно Украина, правда, не сразу объединилась с Москвой, но уже к концу XVII века Москва



является церковным центром и для Украины, – и процесс проникновения церковного просвещения из Украины в Москву получил особенно значительный характер. Правда, вместе с тем в общерусскую церковную стихию проникают и всякого рода «латинизмы», чуждые существу Православия<sup>1</sup>, но основной факт заключался, конечно, не в этом.

Церковное возрождение на Украине было связано с необходимостью защититься от наступательных действий католицизма<sup>2</sup>. В конце XVI века начинается оживленное православное книгопечатание, возникает вокруг кн. Острожского целая группа «любомудрцев» (философов), рождается план создать ученый центр (с ориентацией на греков), возникает идея «православной Академии», усиленно развивается переводческая деятельность. Рост церковного самосознания с отчетливой мыслью о существенных отличиях Православия от католицизма ведет к тому, что в церковных кругах начинается тяготение к протестантизму<sup>3</sup>. Сношения Киева с немецкими протестантскими центрами становятся очень тесными и неизбежно идут далеко за пределы чисто богословских вопросов. С другой стороны, то разложение, которое успела создать Уния в высших кругах Церкви и общества Украины, привело к знаменательному движению «братств», объединявших городское население для защиты Православия. Братства устраивают школы, организуют переводческую деятельность, чтобы пользоваться в борьбе с противниками Православия их же оружием. В братствах изучают греческий и *латинский* языки, – и так открываются широко двери для проникновения на Украину западной богословско-философской литературы. В Печерской Лавре (Киев), одновременно с созданием в Киеве Православного Братства (1615 г.), возникает большое церковное издательство. В школе Киевского Братства начинают пристально изучать католические книги, появляются собственные произведения, сплошь и рядом пропитанные, впрочем, духом католицизма, даже если они написаны против него. Очень характерна в этом отношении фигура *Кирилла Ставровецкого*, выпустившего в 1618 году книгу «Зерцало Богословия», в которой уже чув-

ствуется влияние томизма, как и в книге *Саковича* «О душе» (1625 г.)<sup>4</sup>. Религиозная мысль становится философичной, – в богословское образование философия входит в очень большом объеме. Когда Петр Могила преобразовывает (1631 г.) Братское Училище в Киево-Могилянскую коллегию (в 1701 году переименованную в Академию), в ней само богословие было включено в философию. Сам Петр Могила побывал в годы учения в Париже<sup>5</sup>, был знаком и с западной схоластикой, и с философией Возрождения – это был, бесспорно, «западник», перестроивший Братское Училище по образцу иезуитских школ.

Киево-Могилянская коллегия выдвинула целый ряд ученых и писателей. В их произведениях почти еще нет самостоятельной мысли, но не нужно преуменьшать значение этого движения в развитии как богословского просвещения, так и философской культуры. Материалы, сюда относящиеся, еще очень мало исследованы<sup>6</sup>, бесспорно, однако, что разнообразные учебники и руководства<sup>7</sup> распространяли не только элементарные знания по философии, но и приучали умы к систематической мысли. Правда, почти вся эта южно-русская ученость находится в полном плену у Запада, отрывается от основных восточных истоков христианства, но было бы исторически ошибочным недооценивать положительный вклад, который вносила эта ученость в умственную жизнь сначала Украины, а потом всей России. Хотя южно-русская ученость еще до крайности не свободна, но неслучайно, что первое заявление о свободе мысли, о внутренней силе, присущей мысли, исходит от московского ученого XVIII века *Феофилакта Лопатинского*, питомца Киевской Академии<sup>8</sup>. Не только формальная философская культура развивалась постепенно благодаря Киевской Академии, но, несомненно, зарождались и творческие замыслы. Ниже мы познакомимся с философией Сковороды, стоящей на высоте своего времени, – но она поистине является лишь завершением того философского движения, которое было связано с Киевской Академией<sup>9</sup>.

3. Москва жадно впитывала в себя все, чем была богата Украина<sup>10</sup>, но влияние Запада проникало в Москву и через се-

вер (через Новгород и Псков)<sup>11</sup>. Если еще Иоанн IV думал об основании школ с латинским и немецким языком<sup>12</sup>, если еще в 1560 году русский монах Иван Александров в Тюбингенском университете составил «Словарь латинского и российского языков»<sup>13</sup>, то после Смутного времени прямое влияние Запада на Москву и ее образованность возрастает с чрезвычайной быстротой – особенно при царе Алексее Михайловиче. Многочисленные переводы с иностранных языков производились выходцами из Украины и Белоруссии, – и то подозрительное отношение к Киеву, которое еще было в начале XVII века в Москве, во второй половине XVII века сменяется, наоборот, стремлением привлечь в Москву побольше южно-русских ученых. Правда, Москва еще очень усердно ищет греческих ученых (братья Лихуды и другие), но «мода на все малороссийское» одолевает.

Надо все же иметь в виду, что если обращение Южной Руси к Западу происходило на *религиозной почве* (чем определялось там и несомненное замутнение церковного сознания), то в Москве интерес к Западу развивался совершенно вне религиозной сферы и даже при постоянном противлении ему церковных кругов. Это уже была, в сущности, «секуляризация» – в смысле постепенного развития «мирской» культуры, совершенно независимой от церковного сознания. Конечно, все возраставшее число иностранцев в Москве и других городах не могло не иметь влияния и на религиозную сферу – тем более, что в недрах церковного сознания, после отхода старообрядцев, совершался подспудно решительный отрыв от церковно-политической идеологии. Церковное сознание как бы оказывалось обнаженным в одной своей грани – там, где раньше так пламенела мечта о «священной миссии» государства. Исторический агностицизм, отбрасывающий всякие конкретные предсказания о конце мира, освобождал мысль от бесплодных спекуляций в линиях провиденциализма. Расхождение по вопросу об участии Церкви в делах Государства, резкое заострение церковно-политической идеологии в старообрядчестве, быстро перешедшем к утверждению, что государственная власть стала слугой Антихриста, – все это *выравнивало* цер-

ковное сознание и готовило его к усвоению разуму достаточной самостоятельности. Когда основывается под Москвой Духовная Академия и создается центр богословского и философского просвещения, Москва постепенно начинает освобождаться от южнорусского влияния и находит свой путь.

4. Ко всему этому присоединяется событие исключительной важности – решительное и полное «обмирщение» государственной власти, нашедшее свое завершение при Петре Великом. Трагические обстоятельства, при которых Петр стал полновластным правителем России, навсегда оставили в нем недоверие к духовенству. После смерти патриарха Адриана Петр воспротивился выбору нового патриарха и установил для Церкви так называемое Синодальное управление, в котором царский чиновник занял постепенно руководящее место. Русское самодержавие, идеологию которого создавали, как мы видели, церковные круги, после конфликта Алексея Михайловича с патр. Никоном становится совершенно вне влияния Церкви, а при Петре Великом становится абсолютным. Церковь, таким образом, не только потеряла свое влияние, но сама подпала под власть царя, – и постепенно впала в крайне унижительную и для Церкви опасную зависимость от верховной власти. Так совершился окончательный разрыв с прежней церковной идеологией; эта идеология была, впрочем, усвоена государственной властью, но получила у нее новый обмирщенный смысл. Теократическая же греза о «священном царстве» позже воскресла уже в свободной философской мысли. Одновременно начался и другой процесс – обмирщения национального сознания; идея «Святой Руси» становится риторической формулой, национальное сознание воодушевляется уже идеалом «великой России». Все это вместе и определяет новый стиль русской культуры, который окончательно оформился уже в XIX веке.

Церковное же сознание, отходя от церковно-политической темы, отдает свою творческую силу на то, чтобы осмыслить и жизненно утвердить новый путь церковной активности. Этот путь ведет «внутрь», к сосредоточению на мистической стороне Церкви, – и отсюда рождается то, что мы назвали «секу-

ляризацией внутри церковного сознания». Мы имеем в виду тот дух свободы, который веет в двух направлениях церковной мысли; с одной стороны, Церковь начинает по-новому, свободно относиться к государству, а с другой стороны, именно в силу этого она открывает простор для церковной мысли. Что касается первого, то надо признать характерным тот факт, что, несмотря на решительное внутреннее несогласие с церковной реформой, насильственно осуществленной Петром Великим, *церковные круги не оказали все же серьезного сопротивления этой реформе*, – даже отдаленно не приблизившись к тому сильному движению, каким несколько ранее был раскол. Почему? Часто склонны объяснять это сервиллизмом высшего духовенства, что отчасти и верно, но лишь отчасти: основная же причина этого лежала в том глубоком переломе в церковном сознании, в силу которого церковные круги стали видеть в государственной власти инородную, *чужую* для себя сферу. Секуляризация государственной власти соответствовала ныне новому церковному сознанию, которое покорялось внешней власти именно потому, что она внешняя, духовно уже чужая. Сфера Церкви есть сфера внутренней жизни, а отношение к власти касается периферии, а не существа церковности.

5. Нам незачем входить здесь в исторические подробности этого процесса, изображение которого относится к истории русской Церкви, но чтобы ближе подойти к пониманию этой новой тональности в звучании церковного начала, остановимся на двух ярких представителях русской церковной жизни XVIII века – св. Тихоне Задонском и старце Паисии Величковском.

Св. Тихон Задонский (1724–1783) родился в бедной семье псаломщика в Новгородской губернии. 16-ти лет он попал в Духовную семинарию, где показал такие успехи, что еще до полного окончания им курса получил поручение преподавать греческий язык в той же семинарии. 34-х лет св. Тихон стал монахом и вскоре был назначен ректором в той же семинарии, где стал преподавать философию. 37-ми лет он стал епископом и был назначен в Воронеж, но через четыре с половиной года ушел на покой и ушел в Задонский монастырь, где жил до конца жизни.

По своей натуре св. Тихон был склонен к отшельничеству и созерцательной монашеской жизни, ему хотелось совсем уйти от житейской суеты... Это не только личная черта св. Тихона, – это уже знамение времени. Порывы духа, работа религиозного сознания уже не связаны никак с текущей исторической жизнью; не только нет никаких горделивых мечтаний о «священном царстве», но церковное сознание уже находится как бы вне истории, уходит в вопросы духовной жизни *quand même*\*. Это, однако, не означает *равнодушия* к жизни, а лишь знаменует свободу духа от гипноза жизни. Весь мир уже мыслится настолько вне Церкви, что не только нет мысли об их «сращении», а наоборот, христианин, живущий в мире, всегда должен духовно уходить от мира. В этом смысл и основная идея замечательного произведения св. Тихона, носящего очень характерное заглавие: «Сокровище духовное, от мира собираемое». Здесь все уже дышит новым настроением; церковное сознание не отворачивается от мира, но и не пленяется им, не занято вопросом, как лучше мир устроить, но на каждом месте и во всех событиях стремится духовно преодолеть мир. Книга св. Тихона учит церковных людей уметь глубже прозревать во внешних событиях вечные истины и освобождаться от плена суеты, от упоения текущей жизнью. «Есть ведь пианство, – пишет в одном месте св. Тихон, – и не от вина, но когда человек упивается любовью мира сего, суетными мыслями». Все во внешнем мире *символично*, все таинственно связано с «духовным сокровищем» или, наоборот, с «сокровенным ядом» в человеке. Св. Тихон входит во все явления жизни, чтобы немедленно же углубиться в то, что они символически в себе заключают, и уйти в сокровенный смысл, в мире имеющийся. Это есть, по св. Тихону, «евангельская и христианская философия», которая столь отлична от «внешнего любомудрия». Это не спиритуализация мира, но все же, за красками мира, за его внешней поверхностью надо искать «подлинное» ядро событий. Здесь впервые закладывается основа для идеи преображения жизни через ее мистическое осмысление; по-новому здесь светит свет Церкви. *Не освящение жизни, а ее преображение –*

\* Несмотря ни на что (фр.).

такова новая перспектива в церковном сознании. Вместе с тем, через всю книгу св. Тихона проходит мысль о необходимости и ценности «правильного и прилежного рассуждения»; очень интересно в этом отношении настойчивое указание св. Тихона на то, что «разум без просвещения Божия – слеп», но в свете Христовом разум становится зрячим.

Было не раз высказано мнение<sup>14</sup>, что св. Тихон находился под влиянием немецкого пиэтизма, в частности, Арндта (которого св. Тихон знал). Но справедливо было сказано<sup>15</sup>, что в писаниях св. Тихона мы имеем «первый опыт живого богословия», – его сочинения «оригинальны от начала до конца»<sup>16</sup>. Мистика св. Тихона иногда приближается к западной (например, в его живом и проникновенном переживании Страстей Господних), но, по существу, она вся светится тем, что присуще восточно-христианской мистике. Это было живое ощущение света Христова в мире; отсюда чрезвычайная яркость пасхальных переживаний у св. Тихона. Во всем этом уже чувствуется *свобода церковного сознания от плена миру* – это уже путь *духовного* делания в мире, путь к преобразению (а не освящению) мира. Этот переход теократической идеи христианства от «освящения» истории и идеи «священной миссии» власти к проповеди преобразования мира и выражает основную сущность того перелома в церковном сознании, какой уже в полной мере обнаружился во внутреннем расцвете сил в XVIII веке.

6. Еще дальше, чем св. Тихон, идет старец Паисий Величковский (1722–1794), с именем которого связана вся история русского старчества, особенно знаменитой Оптиной пустыни<sup>17</sup>. Не кончив Киевской Академии, он уходит в поисках руководства к иноческой жизни в Молдавские скиты, а оттуда – на Афон, где приобщается к исконной мистической традиции Афона. Уже здесь он с необычайным усердием изучает писания св. Отцов на греческом языке и замышляет пересмотр старых славянских переводов тех Отцов Церкви, которые остались неизвестны русским монастырям. В старце Паисии формируется настоящий ученый, тщательно изучающий разные рукописи; эта ученая добросовестность старца Паисия – характерная чер-

та его духовного строя, во всем очень трезвого, вдумчивого и в то же время глубокого. Вокруг Паисия собирается на Афоне огромное количество монахов, жаждущих его духовного руководства (до 700 человек). Не имея возможности наладить на Афоне свою ученую и старческую деятельность, Паисий переселяется в Молдавию, где и остается до конца жизни.

Чрезвычайные ученые заслуги Паисия как-то отступают, однако, перед исключительностью его влияния на возрождение в России монашества. С огромным педагогическим талантом Паисий соединял мудрость старца, светлый взгляд на человека и твердое сознание того, что первое дело для каждого человека есть правильное устройство его духовной жизни. От Паисия многочисленные ученики его расходились по всей России<sup>18</sup>. Мы не раз будем встречаться в дальнейшем с главным центром русского старчества – Оптиной пустыней, – и как раз ее возрождение в конце XVIII века, давшее исключительные плоды в XIX веке, связано с учениками старца Паисия. То, что можно было бы назвать «Оптинским» движением в Православии XIX века и что теснейше связано с религиозным течением в русской философии, есть еще более знаменательное проявление основного сдвига в церковном сознании. Это имело свои существеннейшие проявления во всех отраслях философского исследования, но и помимо этого связано и со всем религиозным движением в России XIX века. Теократическая идея Церкви окончательно осознается как идея преобразования через внутреннее обновление человека. Освобождаясь окончательно от плененности мечтой о «священном царстве», церковное сознание в своих глубинах освобождает все творческие силы в человеке, но с охраной духовной целостности. Русская философская мысль XIX века будет еще не раз, часто с трагическим надрывом, вымучивать то, что уже оформилось в церковном сознании XVIII века, но благодаря тому, что в церковном сознании отошел в сторону церковно-политический соблазн, – этим открылся простор для «христианской философии» в точном смысле, т.е. для философии, вдохновленной христианством. Первое проявление этого движения находим мы в Г. С. Сковороде.



7. Григорий Саввич Сковорода (1722–1794) примечателен, как первый философ на Руси в точном смысле слова. Изучение его философского творчества интересно и само по себе, но еще более интересно оно с исторической точки зрения. Сковорода был бы непонятен вне исторической перспективы, вне всей той философской культуры, которая слагалась на Южной Руси благодаря Киевской Академии. Появление Сковороды свидетельствует о том, что не напрасно занимались в Академии изучением западной мысли, – в оригинальной и самостоятельной системе Сковороды надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии. Сковорода был глубоко верующим человеком, но в то же время он был необычайно свободным внутренне. В этой внутренней его свободе, в смелых, иногда дерзновенных полетах его мысли он становился в оппозицию к традиционным церковным учениям, но в своем пламенном устремлении к истине он не боялся ничего. Во внутреннем равновесии веры и разума (он сам не отделял одно от другого) Сковорода опирался на «аллегорический» метод истолкования Священного Писания. И здесь он был очень смел, доходил часто до полного отвержения буквального смысла Писания, во имя того истолкования, которое представлялось ему верным. В некотором смысле он здесь впадал в *circulus vitiosus*\*: его мысль увлекала его так далеко, что он прибегал к аллегорическому истолкованию, чтобы остаться в пределах Библейского Откровения, – в других случаях аллегорическое истолкование было у него источником вдохновения. В нем живет подлинное озарение веры, он – мистик, в лучшем смысле этого слова, но и разум его в свободном вдохновении не знает никаких стеснений, и черты рационализма часто присущи ему.

Хотя Сковорода в своем развитии чрезвычайно связан с церковной жизнью Украины, но он далеко выходит за ее пределы и по существу созвучен общерусской духовной жизни. В этом его общерусское значение, его законное место в изложении русской философии.

\* Порочный круг (лат.).

Религиозно-мистическое мировоззрение Сковороды воплощалось им с удивительной непосредственностью в его жизни. Его жизнь, действительно, чрезвычайно своеобразна, – его зовут иногда русским Сократом, желая этим подчеркнуть его сходство с греческим мудрецом. Впрочем, он и сам писал, что «замыслил умом и пожелал волею быть Сократом на Руси»<sup>19</sup>. Личность Сковороды можно сблизить и с Л. Толстым за его стремление к опрощению, к жизни среди народа, за его морализм.

Сковорода родился в Полтавской губернии в семье простого казака. С ранних лет он отличался религиозностью, охотой к учению и «твердостью духа», как говорит его биограф Ковалинский. 16-ти лет он поступил в Киевскую Академию, но учение его было скоро прервано вызовом в Петербург в придворную капеллу (у юноши Сковороды был прекрасный голос). Через два года он все же вернулся в Киев, где и окончил Академию в 28 лет. Отказавшись от духовного звания, Сковорода отправился, в качестве церковного певца, с неким генералом Вишневым, ехавшим с дипломатическим поручением в Венгрию. Сковорода посетил Венгрию, Австрию, Польшу, Германию, Италию, часто странствуя пешком. Везде, где было возможно, он внимательно присматривался к местной жизни, посещал лекции в университетах. По словам его биографа, он вполне владел латинским и немецким языками, знал хорошо греческий и еврейский языки. Образованность Сковороды была очень широка; справедливо говорит о нем Эрн, автор самой большой монографии о Сковороде<sup>20</sup>, что его знание античных авторов «было для России XVIII века совершенно исключительно». Из древних авторов Сковорода хорошо знал Платона, Аристотеля, Эпикура, Филона, Плутарха, Сенеку; очень внимательно изучил он и Отцов Церкви (особенно Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Богослова). Труднее сказать что-либо определенное о его знании европейской философии<sup>21</sup>, но несомненно, что он знал многих авторов, – с некоторыми из них он явно полемизирует. Без преувеличения можно сказать, что философская и богословская эрудиция Сковороды была действительно очень ве-

лика и основательна. Однако даже при беглом ознакомлении с сочинениями Сковороды чувствуется его бесспорная оригинальность, – не в том смысле, что он не испытал никаких влияний, а в том, что он всегда самостоятельно придумывает свои идеи (если даже они западали в его душу со стороны). Он был настоящий философ<sup>22</sup>, впервые после 40 лет приступавший к изложению своей системы, которая, в общем, оставалась неизменной до конца его жизни.

Слог Сковороды – очень своеобразный и часто затрудняющий читателя, – впрочем, не нужно этого преувеличивать, как это делает Чижевский<sup>23</sup>. Сковорода – большой любитель символов, очень склонен к антитезам, но главная трудность его произведений связана была с невыработанностью русской философской терминологии, – впрочем, очень многие созданные им термины не удержались в русской философии<sup>24</sup>.

Обратимся снова к биографии Сковороды. Когда он вернулся из-за границы (после почти трехлетнего пребывания там), он принял место учителя в провинции в духовном училище, но из-за мелкого конфликта с церковным начальством (по поводу читаемой им теории поэзии) должен был оставить службу и стать частным учителем у богатого помещика. Однако независимый характер, несколько резкая его прямота привели к тому, что ему пришлось бросить и это место. Оставшись на свободе, Сковорода поехал в Москву, побывал в Троице-Сергиевской Лавре, где ему предлагали место преподавателя в Духовной Академии. Сковорода, однако, отклонил это предложение и вернулся на юг, где был снова приглашен к тому же помещику, где был раньше. Теперь отношения создались самые сердечные, и Сковорода четыре года оставался на одном месте. В это время, по-видимому, он пережил какой-то кризис, в котором окончательно установилась его религиозно-философская позиция. К этому времени относятся довольно многочисленные его поэтические произведения («Сад божественных песней»), о которых мы будем еще иметь случай говорить.

В 1759 году Сковорода принял приглашение быть учителем в Харьковском Коллегиуме (основанном в 1727 году).

Тут Скворода встретил юношу М. И. Ковалинского, которого горячо и глубоко полюбил на всю жизнь. Этот своеобразный «духовный роман» наполнил жизнь Сквороды большой духовной радостью, – до конца жизни он оставался в нежнейших отношениях со своим юношей-другом, который отвечал ему такой же привязанностью, а после смерти Сквороды написал замечательную его биографию.

В Коллегиуме Скворода оставался недолго, впрочем, через некоторое время снова туда вернулся, чтобы руководить своим юным другом. Его взгляды, однако, снова возбудили против него преследование, и в 1765 году Скворода навсегда покидает службу. С этого времени начинается период «странничества», – уже до конца жизни Скворода не имеет постоянного пристанища. «Что такое жизнь? – пишет он в одном месте. – Это странствие: прокладываю себе дорогу, не зная, куда идти, зачем идти». В этих странствиях Скворода путешествует с мешком на плечах (в мешке всегда была Библия на еврейском языке), по существу, как нищий; иногда он подолгу гостит у многочисленных друзей и поклонников, иногда покидает друзей неожиданно. Его аскетизм принимает суровые формы, но тем явственнее в нем духовная бодрость. Очень много времени посвящал всегда Скворода молитве.

В годы странствий расцвело философское творчество Сквороды, – именно в этот период написаны все его диалоги (все его философские произведения написаны в диалогической форме). Незадолго до смерти отправился он в Орловскую губернию, чтобы свидеться со своим другом Ковалинским, которому и отдал все свои рукописи. Вернувшись на юг, Скворода через два месяца скончался. На его могиле была помещена сочиненная им самим эпитафия:

«Мир ловил меня, но не поймал»<sup>25</sup>.

8. Переходя к изучению философии Сквороды, укажем, прежде всего, на то, что до сих пор нет общепризнанного ее толкования. Зеленогорский<sup>26</sup> видит в Сквороде прежде всего

моралиста и отсюда он объясняет его систему. Эрн<sup>27</sup>, написавший единственную до сих пор большую монографию о Сквороде, исходит в реконструкции его системы из антропологизма Сквороды. Наконец, Чижевский в своей обобщающей статье «Философия Сквороды»<sup>28</sup> исходит из антиномизма в учении Сквороды, из постоянных антитез, которые лежат в основании всех его взглядов. Что касается утверждения Зеленогорского, то оно решительно не отвечает тому, что дают сочинения Сквороды, – в нем, конечно, всегда наличествует моральная проблема, но, как мы дальше сами убедимся, эта проблема вовсе не стоит в центре его творчества. Чижевский, в сущности, подменяет анализ философии Сквороды характеристикой его метода, – сам Чижевский признает, что антитезы у Сквороды определяют лишь метод его мышления<sup>29</sup>. Только у Эрна мы и находим настоящую попытку реконструировать систему Сквороды, – и если мы не примыкаем к его изложению, то потому, что антропологизм Сквороды, сам по себе бесспорный и даже центральный для Сквороды, определяется все же более общей *гносеологической* его позицией, которая, в свою очередь, определяется его религиозным восприятием мира и человека. Поэтому надо начинать изучение Сквороды с его религиозного мира, его религиозных идей. Скворода становится философом, потому что его религиозные переживания требуют этого, – он движется от христианского своего сознания к пониманию человека и мира. Вообще Скворода не знает никаких стеснений в движении его мысли, дух свободы имеет в нем характер религиозного императива, а не буйства недоверчивого ума. Это сознание свободы и есть свидетельство того, как далеко пошла внутрицерковная секуляризация, вдохновлявшая разум к смелой и творческой деятельности, – без вражды или подозрительности к Церкви. Если личные отношения Сквороды к Церкви вызывают иногда предположение, что Скворода, по существу, ушел из Церкви<sup>30</sup>, то это неверно. Скворода был *свободным церковным мыслителем*, чувствовавшим себя членом Церкви, но твердо хранившим свободу мысли, – всякое же стеснение ищущей мысли казалось ему отпадением от церковной правды<sup>31</sup>. О его

чувстве к Церкви говорят решительно все его сочинения, мышление Сквороды никогда не отрывается от Библии, – и чем дальше зреет его мысль, тем глубже представляется ему смысл библейских повествований. О близости его к конкретной церковной жизни не говорит ли достаточно одна фраза в одном из последних его диалогов: «Сколько раз привязала меня к Богу тайна евхаристии»<sup>32</sup>. Но, разумеется, напряженная, яркая его мысль отделяла его чрезвычайно от среднего типа благочестия. От ученика его и друга Ковалинского мы знаем о том, как часто Скворода переживал духовный подъем, своего рода экстаз. Сам Скворода так пишет об одном мистическом переживании своему юному другу: «... Я пошел прогуляться по саду. Первое ощущение, которое я осязал сердцем моим, была некая развязность, свобода, бодрость... Я почувствовал внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполнило меня силы непонятной. Некое сладчайшее мгновенное излияние наполнило мою душу, от чего все внутри меня загорелось огнем. Весь мир исчез предо мною, одно чувство любви, спокойствия, вечности оживляло меня. Слезы полились из очей моих и разлили некую умирительную гармонию во весь мой состав...» В другом письме к Ковалинскому он пишет: «Многие спрашивают, что делает Скворода? Я о Господе радуюсь, веселюсь о Боге Спасителе моем. Вечная мать – святыня питает мою старость». Достаточно вчитаться в сочинения Сквороды, чтобы убедиться, что все это не риторика, не подражание какому-либо мистика, а подлинные переживания. И если сблизать Сквороду с мистиками, то не западными (хотя, например, с Анг. Силезием есть у него удивительное сходство)<sup>33</sup>, а с восточными.

Скворода жил своей верой – и ему совершенно чужда боязнь растерять веру на путях свободной мысли. «Мудрование мертвых сердец, – со вздохом пишет он, – препятствует философствовать во Христе»<sup>34</sup>.

В одном из стихотворений он пишет:

«Не хочу я наук новых, кроме здравого ума,  
Кроме умностей Христовых, в коих сладостна душа.

...О, свобода! В тебе я начал мудреть...  
До тебе моя природа, в тебе хочу и умереть».

Сковорода убежденно говорит в одном месте, что «истина Господня, а не бесовская»<sup>35</sup>, т.е. кто в истине, тот и в Боге. Эта идея (близкая к новой философии Мальбраншу) позволяет Сковороде почувствовать язычество так, как тогда не чувствовали его нигде (кроме, конечно, тех, кто стоял на линии релятивизма), – для Сковороды язычество имеет в себе предвращение истины, в полноте раскрытой во Христе<sup>36</sup>. В свободном стремлении к проникновению в тайну бытия Сковорода часто кажется во власти того рационализирующего критицизма в отношении к Библии, который впервые проявился у Спинозы и столь усиленно развивается в Европе в XVIII веке. Но сходство здесь лишь кажущееся, как мы увидим позже.

9. Из религиозной сосредоточенности и постоянного погружения в молитву у Сковороды складывается новое понимание жизни и мира, новое восприятие человека, – формируется его учение о путях познания. В свете мистических переживаний Сковороде настойчиво преподносится мысль, что «весь мир спит»<sup>37</sup>. В его песнях встречаем много суждений о сокровенной жизни мира, которую можно почувствовать лишь религиозно, – Сковорода глубоко чувствует *тайную печаль, тайные слезы* в мире. Задолго до Шопенгауэра, так исключительно чувствовавшего страдания мира (под влиянием индуизма), Сковорода постоянно останавливается на скорби и мире.

«О прелестный мир! Ты – океан, пучина,  
Ты мрак, вихрь, тоска, кручина»...

И еще:

«Мир сей являет вид благолепный,  
Но в нем таится *червь неусыпный*;  
Горе ти, мире! Смех мне являешь,  
Внутрь же душой *тайно рыдаешь*».

Так, на почве религиозного ощущения, возникает в Сковороде *отчуждение* от мира, – жизнь мира предстает пред ним в двойном виде. Реальность бытия – разная на поверхности и в глубине, и отсюда Сковорода приходит к центральному для его философии *гносеологическому дуализму*. Есть познание, скользящее по поверхности бытия, а есть познание «в Боге» (в этом пункте Сковорода снова приближается к Мальбраншу)<sup>38</sup>. Впрочем, Сковорода настаивает на *психологическом* приоритете чувственного знания, от которого нужно восходить к знанию духовному. «Если хочешь что-либо узнать в истине, – пишет он, – усмотри сначала во плоти, т.е. в наружности, и увидишь на ней следы Божии, обличающие безвестную и тайную премудрость»<sup>39</sup>. Это высшее познание, узрение «следов Божиих», дается через озарение духа, но оно доступно всем, кто способен оторваться от плена чувственности. «Если Дух Божий (вошел в сердце), – пишет он, – если очи наши озарены духом истины, то *все теперь видишь по двое*, вся тварь у тебя разделена на две части... Когда ты новым оком узрел Бога, тогда все в Нем увидишь, как в зеркале, – все то, что всегда было в Нем, но чего ты не видел никогда»<sup>40</sup>. «Нужно везде видеть двое», – утверждает Сковорода<sup>41</sup>; это означает взаимную несводимость, а следовательно, и независимость чувственного и нечувственного знания.

Путь к такому углубленному созерцанию бытия должен быть найден прежде всего в отношении к самому себе. Самопознание, открывающее в нас два «слоя» бытия, т.е. за телесно-психическими переживаниями открывающее духовную жизнь, позволяет все видеть в двойстве бытия. Гносеология здесь переходит в учение о двойстве самого бытия, что мы увидим дальше в антропологии и метафизике Сковороды. Самопознание есть поэтому начало мудрости: «Не измерив себя прежде всего, – замечает Сковорода, – какую пользу извлечешь из знания меры в прочих существах?» «Кто может узнать план в земных и небесных... материалах, если прежде не смог усмотреть в плоти своей?»<sup>42</sup> «Всех наук семена сокрыты внутри человека, тут их тайный источник», – утверждает



Сковорода<sup>43</sup>. «Тело мое, знаю я, на вечном плане основано, – пишет он, – ты видишь в себе одно земное тело, но не видишь тела духовного»<sup>44</sup>. Этот тезис звучит совершенно в духе платонизма, т.е. признания «мира идей», «удваивающих» бытие. Однако у Сковороды есть склонность к мистическому истолкованию того, что открывается «духовному оку» («познать себя и уразуметь Бога – один труд»). Однако было бы поспешно делать такой вывод; частое отождествление «истинного» человека (открывающегося в нас при духовном ведении) и Христа сопряжено у Сковороды и с такой, например, мыслью: «Когда хорошо себя узнаешь, одним взором узнаешь и Христа»<sup>45</sup>. К анализу всей этой темы мы вернемся позже.

10. От гносеологии у Сковороды надо идти прежде всего к его антропологии. Проблема человека, его сущности и судьбы, смысла его жизни стояла в самом фокусе его размышлений. Основное понятие, которое со всех сторон анализирует Сковорода в своем учении о человеке, есть понятие *сердца*, – и здесь Сковорода более, чем где-либо, остается на почве библейского учения о сердце<sup>46</sup>. Центральное и существенно в человеке, по мысли Сковороды, его сердце. «Всяк есть то, каково сердце в нем, – говорит он, – всему в человеке глава есть сердце – оно и есть истинный человек»<sup>47</sup>. Сердце есть настолько средоточие в человеке, что «все наши члены имеют в сердце свою сущность»<sup>48</sup>. Сковорода идет даже дальше: «Вся внешняя наружность в человеке есть не что иное, как *маска*, прикрывающая каждый член, сокровенный в сердце будто в семени»<sup>49</sup>. Это слегка напоминает оккультные учения, но не надо забывать, что, согласно принципу «видеть все вдвое», Сковорода учит, что «есть тело земляное и есть тело духовное, тайное, сокровенное, вечное» и соответственно, есть и два сердца. Именно о «духовном» сердце и говорит Сковорода, что оно есть «бездна, которая все объемлет и содержит», ее же ничто вместить не может. Приведем из многочисленных высказываний по этому вопросу, Сковороды еще одно место: «Что есть сердце, если не душа? Что есть душа, если не бездонная мысль бездна? Что есть мысль, если не корень, семя и зерно всея нашей плоти-

крови, и прочей наружности?» «Мысль есть тайная пружина всей нашей телесной» машины»<sup>50</sup>.

Все это есть своеобразная *метафизика человека*, чрезвычайно близкая к библейской антропологии с несомненными отзвуками антропологии Филона<sup>51</sup>, но близкая и к тем учениям XVIII века, которые завершились построением понятия «бессознательной» сферы в человеке<sup>52</sup>. Сковорода здесь исследователь природы человека, хотя в его различных утверждениях постоянно можно находить отзвуки других мыслителей. Так, у Сковороды есть отзвуки платоновской антропологии – в частности учения об «эротической» природе стремлений наших. «Не любит сердце, не видя красоты», – замечает в одном месте Сковорода<sup>53</sup>. К этой эстетической формуле присоединяется учение, которое легло в основу этики Сковороды, – что мы любим в своей глубине лишь то, что нам «сродно», – в следовании «тайнопишескому закону естества человека» заключается, как увидим, этика Сковороды, очень приближающаяся к стоическому принципу «жить согласно природе».

Но в антропологии Сковороды есть мотивы, уводящие его от изначальной библейской базы. При характеристике «сердца» Сковорода употребляет понятие, вошедшее в употребление (в мистической, а позже общей литературе) от Мейстера Экгардта, а именно – понятие «искры Божией», «погребенной в человеке»<sup>54</sup>. В антропологии и онтологии Экгардта это не была простая *manière de parler*<sup>\*</sup>, а было связано со всем его учением о бытии, с тем *Seinsmonismus*<sup>\*\*</sup>, который таил в себе роковые черты для богословия Экгардта<sup>55</sup>. Сковорода утверждает дальше, что в человеке есть не только «искра Божия» («*Funklein*» М. Экгардта), но «таится Дух Божий». Еще в первом диалоге «Нарцисс» он утверждает, что эмпирический человек есть тень и «сон» «истинного» человека. В каждом человеке «таится Дух Божий», «божественная сила», и часто при чтении Сковороды кажется, что «истинный» человек (которого мы все имеем в своей глубине) «один» во всех людях, как едина «идея» чело-

\* Особенность речи (*фр.*).

\*\* Монизм бытия (*нем.*).

века по отношению ко многим отдельным людям. Если бы это толкование, – для которого есть немало данных у Сковороды, – было верно, это означало бы *феноменальность* индивидуального человеческого бытия. То подлинное, «истинное», что есть «сущность» всякого человека, будучи нумерически единым во всех, лишало бы индивидуальность всякого значения за пределами феноменальной сферы. «Истинный человек (к которому мы восходим в духовном нашем зрении) один во всех нас и в каждом целый – говорит Сковорода<sup>56</sup>.

Все это должно быть надлежаще истолковано, чтобы не впасть уже в антропологии Сковороды в искушение увидеть здесь уклон в сторону пантеизма. Между тем, Сковорода совсем не учит о том, что Бог есть «субстанция» в каждом человеке. Приведенные выше слова относятся к *воплотившемуся и вочеловечившемуся Сыну Божию – Логосу*. Логос и индивидуален в своем человеческом бытии и вместе с тем Он *«всечеловек»*. «Истинный человек» в каждом из нас есть залог нашей индивидуальности, но он неотделим уже от «небесного человека» – от Господа. Сковорода, однако, почти не входит в анализ того, как соотносятся между собой индивидуальное и всечеловеческое в том, что есть «истинный человек» в каждом из нас. Когда Сковорода касался, особенно в последних диалогах, проблемы зла (см. об этом дальше), он твердо учил, что в глубине каждого человека есть «Царство Божие» и «царство зла». «Сии два царства, – пишет он, – в каждом человеке создают вечную борьбу»<sup>57</sup>. Но это и не позволяет выключать момент индивидуальности из понятия «истинного человека», ибо каждый, «приобщаясь» к единому Царству Божию, может уходить от него в «царство зла», чем удостоверяет надэмпирическую стойкость индивидуального начала. Надо это иметь в виду, чтобы правильно истолковать такую, например, формулу Сковороды: «Древо жизни находится посреди нашей плоти»<sup>58</sup>. «Древо жизни» – это Господь Иисус Христос; Боговоплощение связывает *все человечество* с Богом, и потому после Боговоплощения «истинный человек» «един во всех и целый в каждом». Господь не разделяется, хотя Он во всех, Он остается «целым» в каждом и в то

же время Он и во всех. Сковорода подходит здесь к труднейшей проблеме не только антропологии, но и метафизики – о соотношении индивидуального и универсального момента в бытии, но Сковорода лишь подходит, но не разрешает проблемы. Однако, если исходить из принятого нами истолкования антропологии Сковороды, исчезают всякие подозрения о том, что мысль его заходила в антропологии в тупик пантеизма. Существенная двойственность в человеке проходит, по Сковороде, *через всю его индивидуальность*, т.е. вмещается в пределы индивидуальности; индивидуальность не есть реальность лишь в эмпирическом плане, но сохраняет свою силу и за пределами его.

11. Обратимся теперь к метафизике Сковороды. Здесь он также защищает дуализм, но призрак пантеизма получает здесь более определенный характер. «Весь мир, – пишет Сковорода, – состоит из двух натур: одна видимая – тварь, другая невидимая – Бог; Бог всю тварь пронизывает и содержит». И в другом месте читаем: «Бог есть бытие всему: в дереве. Он есть истинное дерево, в траве – трава... в теле нашем перстном есть новое тело... Он есть во всем...»<sup>59</sup>. Бог есть «основание и вечный план нашей плоти»<sup>60</sup>, есть «две натуры во всем – божественная и телесная»<sup>61</sup>, поэтому «ничто погибнуть не может, но все является вечным в своем начале и пребывает невредимо»<sup>62</sup>. Как все это напоминает Мейстера Экгардта! И как это вплотную уже приближается к пантеизму (в форме столь частой у мистиков). В одном месте Сковорода прямо отождествляет понятия природы и Бога<sup>63</sup>, – и здесь мысль Сковороды чрезвычайно приближается к виталистической космологии стоиков.

Несмотря на ряд мест, дающих достаточно оснований для понимания метафизики Сковороды в терминах пантеизма, все же было бы большой ошибкой стать на эту позицию. Сковорода гораздо, по существу, ближе к *окказионализму* (типа Мальбранша). Бог есть источник всякой силы в бытии, Он есть «тайная пружина всему»<sup>64</sup>. Если это принять во внимание, то тогда получает надлежащий смысл несомненный у Сковороды момент *акосмизма*, низкая оценка эмпирической реальности, которая является лишь «тенью» истинного бытия. Тем

настойчивее у Сковороды проводится мысль о присутствии и действии Бога в мире. Это не спиритуализм, ибо и телесное бытие, вся видимая природа не есть призрак, но эмпирическая реальность вся «держится» и движется Богом. «Бог есть вечная глава и тайный закон в тварях». Он есть «древо жизни», а все остальное – «тьень»<sup>65</sup>.

В одном из последних диалогов Сковорода выражает свой метафизический дуализм в платоновских терминах и даже склоняется к мысли о вечности материи<sup>66</sup>, что ведет его к устранению идеи творения. Это было связано с новым учением Сковороды о внутреннем единстве добра и зла, – мы ниже обратимся к анализу этого учения и тогда вернемся к оценке метафизики Сковороды в этой части.

Чижевский и Эрн оба настойчиво выдвигают, как характерную особенность метафизики Сковороды, *символизм*. Однако надо отличать символизм, как манеру мыслить, как образность в мышлении, от символизма в онтологическом смысле. У Сковороды есть и то и другое, но онтологический символизм (особенно в учении о Библии, как особом мире) все же не глубок у него, не связан с существом его метафизики.

## 12. Нам остается коснуться этики Сковороды.

В мировоззрении Сковороды, в его жизни вопросы морали занимают столь значительное место, что, как мы видели, его иногда склонны считать по преимуществу моралистом. Если это и неверно, так как моральные размышления у Сковороды нисколько не ослабляли его философского творчества, то все же нельзя не чувствовать у Сковороды подлинный моральный пафос, постоянную моральную серьезность. Быть может, тот гносеологический дуализм, который, по нашему мнению, определил всю систему Сковороды, сам зависел от присущего Сковороде морального отталкивания от пустоты внешней жизни и влечения его к более глубокому и духовному типу жизни. Но для такого сведения творчества Сковороды к моральным корням данных нет, – с другой стороны, никак нельзя отвергать того, что моральные воззрения Сковороды определялись его антропологией и метафизикой, а не наоборот. Если мораль-

ный подход к проблемам мира мог психологически определять творчество Сковороды, то разве лишь в начальной стадии творчества. Этика Сковороды не есть этика творчества, а есть этика покорности «тайным» законам нашего духа. Это, конечно, не квиетизм, но все же моральное воодушевление не столько движет человека вперед, сколько определяет *борьбу* с самим собой. В человеке живет тайное «руководство блаженный натуры», и «надо только не мешать премудрости, живущей в нас»<sup>67</sup>. Моральный путь человека, внутреннее его устройство должно дать торжество мистической силе, живущей в человеке, а эмпирические силы в человеке (воля в первую очередь) потому и мешают моральному возрастанию, что они постоянно запутывают человека. «Не вините мира – невинен сей мертвец», – восклицает Сковорода, – корень греховности лежит в самом человеке и в сатане. Поэтому моральное возрастание и есть борьба нашего сердца, духовного начала в человеке с эмпирическими его движениями. «Воля, насытый ад! – восклицает Сковорода. – *Все тебе яд, всем ты яд*»<sup>68</sup>; «Всяк, обоживший свою волю, враг есть Божией воле и не может войти в Царствие Божие»<sup>69</sup>.

Есть в глубине каждого человека тайный закон его возрастания, – надо поэтому, прежде всего, «найти самого себя». Все страдания и муки, через которые проходит человек, проистекают только из того, что человек живет противно тому, к чему он создан. «Какое мучение, – говорит Сковорода, – трудиться *в несродном деле*». Понятие «сродности» или следования своему призванию становится центральным в этике Сковороды: «Природа и сродность, – говорит он, – означают врожденное Божие благословение, тайный Его закон, всю тварь управляющий»<sup>70</sup>. Надо «прежде всего сыскать внутри себя искру истины Божией, а она, освятив нашу тьму, пошлет нас к священному Силоаму»<sup>71</sup>, т.е. очистит нас.

Сковорода очень остро и четко чувствовал силы, укрепляющие нас к эмпирическому миру и мешающие нам восходить к вечной правде. Однажды (под конец жизни) у него вырвались такие слова: «О, Отче мой! Трудно вырвать сердце из *клеякой стихийности мира!*»<sup>72</sup>. Плен миру не есть, однако,

только слабость нашей чувственности, прикрепляющей нас к миру, – факт этот более сложный и глубокий. Он связан с *реальностью зла* в мире, которое опутывает человека со всех сторон. С тоской и мукой ощущал Сковорода это царство зла: «Да не пожжет меня бездна мирская», – молится он<sup>73</sup>. Но чем дальше, тем более задумывался Сковорода над проблемой реальности зла. И если он сначала выдвигал мысль, что «для того нам внушается тьма, чтобы открылся свет»<sup>74</sup>, – то это учение о таинственной сопряженности добра со злом под конец переходит в учение о том, что острая непримиримость зла с добром есть факт, *касающийся лишь эмпирической сферы*, – иначе говоря, что различие зла и добра *за пределами эмпирии стирается*. «Знаешь, – пишет он, – что есть змий, – знай, что он же и Бог есть»<sup>75</sup>. Эта неожиданная формула, столь приближающаяся к одной из ветвей древнего гностицизма, развивается у Сковороды в целую теорию. «Змий только тогда вреден, когда по земле ползет», т.е. когда он остается в сфере эмпирии: «Мы ползем по земле (т.е. погрязаем в мирской неправде), как младенцы, а за нами ползет змий». Но если мы «вознесем» его, «*тогда явится спасительная сила его*»<sup>76</sup>. Преодоление зла дается, таким образом, через преодоление эмпирической его стороны: «Если будем все время видеть в змие одну злость и плоть, не перестанет он уязвлять нас». Не только в том смысл этого учения, что зло открывается нам, как путь к добру, – но и в некоем тождестве их. «Сии две половины, – пишет тут же Сковорода<sup>77</sup>, – составляют *едино*; Господь сотворил смерть и жизнь, добро и зло, нищету и богатство и *слепил их воедино*». Иначе говоря, – двойственность в мире эмпирическом не простирается дальше эмпирии, но чтобы в зле открылась «спасительная сила», для этого нужно выйти из-под власти эмпирии, т.е. духовно ее преодолеть. Это есть путь *преображения* (как и называется последняя глава в этом диалоге): «Старайся, – говорит Сковорода, – чтобы из твоей лживой земли блеснула правда Божия», чтобы в глубине эмпирии раскрылась вечная сторона ее, – держась за нее, мы освободимся от лжи эмпирического бытия и тем станем на путь преобразования... Таким образом, зло есть несомненная реаль-

ность в пределах мира, и не зло является призрачным, *но сам мир призрачен в своей нынешней данности*. Этический дуализм преодолевается через преобразование видимого в невидимое, тварного в божественное. Сковороде был присущ своего рода *мистический оптимизм*, обращенность к скрытому в мире свету, стремление к узрению этого света во тьме, к преобразению жизни. «Не люблю я жизни, запечатленной смертью, - воскликнул однажды Сковорода и тут же добавил: – она сама (т.е. жизнь эмпирическая) есть смерть»<sup>78</sup>. Сковороде не нужен, мучителен мир, если он не преобразен, – душа ищет этого преобразования, которое даже в его предчувствии сообщает силу нашему духу. «Оставь весь сей физический гной (т.е. эмпирию, запечатленную смертью), – взывает Сковорода<sup>79</sup>, – а сам переходи от земли к небу... от тленного мира в мир *первородный*...». «Не нужно мне это солнце (видимое нами), – я иду к солнцу лучшему... оно насыщает и улаживает меня самого, мой центр, мою сердечную бездну, ничем видимым и осязаемым не уловляемую...» «О, Боже сердца моего! Часть моя всесладчайшая! Ты еси тайна моя, плоть есть сень и закров Твой...»

Заканчивая изложение этики Сковороды укажем еще, что весь XVIII век с его всецелой обращенностью к исторической эмпирии представлялся Сковороде *мелким* и ничтожным. Идея внешнего прогресса, идея внешнего равенства чужда ему, он часто иронизирует по этому поводу. Вот одно из таких мест: «Мы измерили море, землю, воздух и небеса; мы обеспокоили недра земные ради металлов, нашли несчетное множество миров, строим непонятные машины... Что ни день, то новые опыты и дивные изобретения. Чего только мы не умеем, чего не можем! Но то горе, что при всем том *чего-то великого недостает*»<sup>80</sup>.

13. Из всего сказанного становится ясной внутренняя цельность и бесспорная самостоятельность философии Сковороды. Это – философия мистицизма, исходящая из твердого чувства, что сущность бытия находится за пределами чувственной реальности. Хотя Сковорода не объявляет призрачным эмпирическое бытие, все же закрытая сторона бытия настолько отодвигает в тень эмпирическую сферу, что получается сильный крен в



сторону мистицизма. Это именно мистицизм, потому что «подлинное» бытие открывается нашему духу лишь «во Христе», в той таинственной жизни, какая рождается от пребывания «во Христе». Нельзя говорить о чистом феноменализме Сковороды – он не объявляет призраком эмпирический мир, – но все же чувственное бытие для него лишь «тень», ослабленная, несамостоятельная реальность. Однако «плоть» может противиться духу, что удостоверяет ее реальность.

Что касается мистической метафизики Сковороды, она остается у него незаконченной – главным образом, вследствие неразрешенности вопроса о соотношении универсального и индивидуального момента в «подлинном» бытии. Будучи теистом, он очень часто вплотную подходит к пантеизму; мечтая о преобразении личности, он рисует такой путь для этого, в котором само начало индивидуальности начинает терять метафизическую устойчивость. В то же время Сковорода продолжает твердо держаться христианской метафизики, которая остается *исходной* основой его исканий. Сила Сковороды, ценная сторона его творчества заключается в *преодолении эмпиризма*, в раскрытии неполноты и неправды чувственного бытия. В этом отрицательном моменте Сковорода твердо опирается на христианство, на те вдохновения, которыми его наполняет Библия. Библия именно *вдохновляет* Сковороду, – поэтому различные критические замечания его, направленные против буквального понимания Библии и настойчиво проводящие аллегорическое ее истолкование, *решительно чужды рационалистической критике Библии*, уже нашедшей свое яркое выражение в XVIII веке на Западе. Повторяем – Библия вдохновляет Сковороду; это она утончает для него понимание бытия, это она углубляет его понимание человека и вводит его в исследование «подлинного» бытия. Сковорода *от христианства идет к философии*, – но не уходя от христианства, а лишь вступая на путь свободной мысли. Было бы исторически несправедливо забыть о том, что Сковорода, отрываясь от чувственного бытия и уходя в изучение «подлинного» мира, движется вперед *как исследователь*. Его смелые построения о том, что распад бытия на противополож-

ности (добра и зла, жизни и смерти и т.д.) верен лишь для эмпирической сферы, *не означает метафизического дуализма*, иначе говоря, что эмпирические антиномии «снимаются» в мистической сфере, – все это есть именно *исследование* Сковороды, а не какое-либо безапелляционное утверждение.

Философия Сковороды, бесспорно, была продуктом его личного творчества, но это совсем не отрицает возможности ряда влияний на него. При нынешнем состоянии материалов совершенно невозможно в этом отношении что-либо категорически утверждать; тем важнее нам кажется указать на чрезвычайную близость построений Сковороды к системе Мальбранша. Только у Сковороды и манера изложения иная, да и идея Логоса не стоит в такой ясности в центре системы, как это мы находим у Мальбранша. Отвержение чувственного бытия у обоих философов определяется совсем разными мотивами, – Сковорода мыслит *библейски*, Мальбранш всюду рационалист. Тем не менее, близость построений обоих философов часто замечательная.

Сковорода был тверд в свободном своем творчестве, но решительно чужд всякому бунту: наоборот, им владеет убеждение, что он в своем искании истины остается со Христом, ибо «истина Господня, а не бесовская». Сковорода никогда не отрывается от Церкви, но никогда и не боится идти путем свободной мысли. В истории русской философии Сковороде принадлежит, таким образом, очень значительное место, как *первого представителя религиозной философии*. Вместе с тем, в лице Сковороды мы стоим перед бесспорным фактом внутрицерковной секуляризации мысли. Вот к кому действительно применима средневековая формула о *fides quaerens intellectum*\*.

Нам остается теперь перейти к изучению того же процесса секуляризации мысли уже за пределами Церкви в светской интеллигенции, окончательно оформившейся в русской жизни с воцарением Петра Великого.

---

\* Вера, ищущая понимания (лат.).

## **Философия в высших школах и ее судьбы. Мистицизм начала XIX века. Раннее шеллингианство. Новый гуманизм**

1. В развитии философской культуры в России в XIX веке значительное место должно уделить высшим школам как духовным, так и светским, в которых было преподавание философии. Это было, конечно, обычное *школьное* преподавание – по учебникам, но оно не только приучало к терминологии, не только сообщало материал из истории философии, но и пробуждало философские запросы. Это действие высших школ, внешне незаметное, должно быть все же учтено при изучении того, как развивалось философское движение в России.

Первой высшей школой светского типа был Московский университет (основанный в 1755 году); был еще в Харькове «коллегиум», преобразованный в начале XIX века в университет, но в XVIII веке он мало чем отличался от духовной академии<sup>1</sup>. Но и Московский университет, в лице его русских профессоров, зависел сначала от духовных академий, из которых выходили первые университетские профессора. Таким образом, основное значение в развитии философской культуры через высшую школу принадлежало в XVIII веке, собственно, двум духовным академиям – в Киеве и Москве. Но кроме них с начала XVIII века действовали в разных городах духовные семинарии (в XVIII веке их было 44 во всей России), где тоже преподавали философию и откуда нередко брали выдающихся семинаристов для посылки их за границу (в Германию), – в целях подготовки их к профессорскому званию.

В духовных академиях и семинариях курсы философии долгое время читались по латыни; все они представляли или переводы, или обработку различных иностранных руководств по философии. Разнообразие этих курсов определялось лишь тем, какие руководства брались за образец – католические или протестантские. Одними из наиболее основательных и удачных курсов являются, между прочим, руководства по богословию, составленные Феофаном Прокоповичем. Его руководства были очень распространены в России.

Не следует слишком низко оценивать преподавание философии в духовных академиях. Мы знаем уже по Сковороде, насколько основательно изучалась в Киевской Духовной академии история философии. Упомянутый уже Феофан Прокопович хорошо был знаком и с древней, и с новой философией (начиная с Декарта до современников Ф. Прокоповича), хотя сам во многом следовал Суарцу. Несколько позже начинается господство в духовных школах учебников Баумейстера (последователя Вольфа). Через духовную же школу начинает входить в русскую учащуюся молодежь, а потом и широкие круги общества, влияние немецкого *пиэтизма*. В этом отношении очень примечательна фигура Симона Тодорского<sup>2</sup>, который преподавал в Киевской Духовной Академии, откуда поехал в Галле (бывший тогда центром пиэтизма). Здесь он перевел на русский язык очень влиятельную в России XVIII и начале XIX века книгу И. Арндта «Об истинном христианстве». Еще значительнее и влиятельнее был Платон Левшин (митрополит Московский), который, между прочим, хорошо знал современную ему французскую философскую литературу (Вольтера, Руссо, Гельвеция и др.) и о котором австрийский император Иосиф II, посетивший Россию, сказал, что он *plus philosophe que prêtre*\*. О нем, не без иронии, говорит Флоровский<sup>3</sup>, что он может почитаться представителем «воцерковленного пиэтизма». Пиэтизм действительно привлекал к себе и церковные русские круги, что и сказалось в начале XIX века, когда в России возникло так называемое «Библейское Общество». У митрополита же Платона влияние пиэтизма сказалось и в его богословии<sup>4</sup>.

\* Более философ, чем священник (*фр.*).

Развитие философии в духовных школах определялось не только зависимостью от западных философских течений, но и той *церковной задачей*, которая лежала на них. Это определяло, но и стесняло философскую мысль, – и не случайно то, что Сковорода, свободно и смело развивавший свою христианскую философию, уклонился от преподавания в школе (за исключением, как мы видели, кратковременных опытов преподавания). Творческие философские движения в духовной школе начинаются уже лишь в XIX веке, – и первым ярким и значительным представителем этого творческого философского движения был профессор Московской Духовной академии Голубинский (1795–1854), но о нем, как и о связанной с ним академической философии, мы будем говорить позже.

2. В Московском университете условия для развития философии были, конечно, более свободными. Неверно думать, как это мы находим, например, у Шпета<sup>5</sup>, будто университетская философия, «сделав свой первый шаг, впала в состояние паралитическое». Такое суждение изобличает у Шпета лишь его неисторический и тенденциозный подход к изучению развития русской философии. Первые русские профессора философии в Московском университете (об иностранных дальше будет речь) – Поповский, Сирейщиков, Синьковский, Аничков, Брянцев – читали действительно свои курсы по западным руководствам, но уже у них обнаруживаются два различных течения – одни склонялись к популярному в то время вольтеррианству, другие же – к английской философии, т.е. к чистому эмпиризму. Надо тут же заметить, что преподавание философии обычно совмещалось с преподаванием других наук, – например, проф. Аничков, кроме философии, преподавал также математику. К философии близко стояло и преподавание «естественного права», о котором мы не раз упоминали, как об одном из идеологических устоев у русских гуманистов XVIII века. Впрочем, в конце XVIII века преподавание «естественного права» было взято под подозрение, как рассадник «революционной заразы». Потерпевшим был интересный ученый Десницкий, учившийся в Англии, бывший поклонником Юма

и Ад. Смита (он был воспитанником Московской Духовной академии; по возвращении из-за границы, стал профессором Московского университета. Еще до французской революции ему пришлось покинуть кафедру, как это случилось позже, в XIX веке, с другим талантливым преподавателем «естественного права» в Петербургском университете – Куницыным).

Профессора философии, названные выше, не отличались философским дарованием, но они не заслуживают того пренебрежительного отношения, которое часто встречается у историков по их адресу<sup>6</sup>; неверно говорить, как это находим мы, например, у Шпета<sup>7</sup>, что «университетские профессора XVIII века лишь забавлялись (!) около философии». Не следует забывать о том, что в русском обществе – в самых широких кругах его – во второй половине XVIII века были очень развиты философские интересы, как это мы видели в предыдущей главе, – и университетские профессора вовсе не стояли ниже этого уровня. Надо признать верным то, что говорил Президент Академии Наук Домашнев в приветственной речи шведскому королю, приехавшему в Россию (1777 г.): «Наша эпоха, – говорил он, – удостоена названия философской, потому что *философский дух стал духом времени*, священным началом законов и нравов».

Конечно, этот «философский дух» страдал часто упрощенным эклектизмом, но у названных университетских профессоров тут не было, во всяком случае, примитивизма. Не следует забывать, что их преподавание и их произведения находились постоянно под бдительным контролем. Когда Аничков напечатал (еще в 1769 году) диссертацию на темы «естественной религии» (что как раз соответствовало господствовавшим и в Зап. Европе течениям), то его книга была сожжена по обвинению в атеизме. Приходится признать, что русское общество в это время пользовалось большей свободой, чем профессора! Это – парадоксально, но это так. За преподаванием профессоров постоянно следили добровольные «охранители», – и кара, постигшая Десницкого, суровые меры в отношении диссертации Аничкова не были единичными и время от времени возобновлялись. Преподавание философии в духовных академи-

ях было, правда, ограждено церковным характером академии, за ними вообще сравнительно мало следили. Зато университетские профессора были постоянно предметом бдительного надзора (часто при участии некоторых профессоров же!). Это создавало очень тяжелые условия для творческой работы. Мы дальше увидим, как, например, оттесняли первого русского шеллингианца Д. Велланского свои же профессора.

Тем не менее, остановить рост философского мышления было невозможно. В самом начале XIX века появляются переводы некоторых сочинений Канта (правда, второстепенных)<sup>8</sup>, – но вот, например, Надеждин, ставший впоследствии профессором, сообщает<sup>9</sup>, что когда он поступил в Московскую Духовную академию (в 1820 году), то там по рукам ходил рукописный перевод «Критики чистого разума» Канта. О Канте, как выдающемся философе, говорили в Москве еще в 80-х годах XVIII века, как это видно из «Писем русского путешественника» Карамзина. Но если русское общество обладало некоторой свободой в выборе философских направлений, то для университетских философов эта свобода постоянно была стесняема контролем. В силу этого, философские настроения тех профессоров, которые не следовали новейшим немецким мыслителям (которых как раз и обвиняли часто в атеизме), могли быть высказываемы с большей свободой. Вот отчего у нас уже с конца XVIII века боялись открыто заявлять себя последователем Канта – хотя его знали и изучали. Наоборот, поклонники английского эмпиризма могли спокойно высказывать свои взгляды, не опасаясь ничего. Действительно, мы имеем сведения, например, о профессоре математики в Харьковском университете Осиповском, выдающемся ученом, который критиковал в своих сочинениях Канта и открыто высмеивал тех, кто «умствует о природе а ргіогі»<sup>10</sup>. Другой математик и астроном (в Московском университете), Перевощиков, с кафедры боролся с учениями Канта во имя эмпиризма...

Все это надо учитывать при оценке того, как развивалась философская культура в высших школах в XVIII веке и начале XIX века. Не нужно поэтому удивляться, что у профессоров

философии того времени мы так часто находим эклектизм, – это было гораздо «удобнее» во внешнем смысле. Были, конечно, эклектики и *bona fide*, но иные просто страховали себя эклектизмом. Это – очень скорбная сторона в истории русских философских движений, – и она долго нависала над философской мыслью, переходя иногда в настоящее преследование ее, с чем мы еще будем иметь случаи встретиться не раз. Это и обязывает нас быть более осторожными в исторической оценке университетского преподавания философии.

3. XVIII век был, конечно, только «прологом» в развитии философии в России. Однако различные течения, наметившиеся уже в XVIII веке (см. предыдущую главу), оказались не случайными, – все они проявились позже – уже в XIX веке – в более зрелой и отчетливой форме. Во всяком случае, XVIII век в России окончательно отвоевал для философии ее особое место, окончательно закрепил ее секулярный характер. К XVIII веку вполне применимы те слова, которыми характеризовал Киреевский духовную атмосферу в начале XIX века. «Слово философия, – писал он однажды, – имело (тогда) в себе что-то *магическое*»<sup>11</sup>. Философия возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы ее возможностей, – от нее ожидали не столько ответа на теоретические запросы ума, сколько указаний на то, как разрешить вопросы жизни. Это не было устранение теоретических проблем, а была потребность целостного синтеза, аналогичного тому, какой дает религия. Потому-то философия и становилась главным проводником творческих исканий, что она воспринималась, как *секулярная замена церковного мировоззрения*. Надо, однако, тут же отметить, что секулярные тенденции, защита ничем не стесняемой свободы философского мышления вовсе не были связаны в это время непременно с рационалистическими течениями. То же самое мы находим, например, и у тех, кто защищал примат чувства, а не разума. И это особенно важно иметь в виду, если мы хотим понять, почему слово «философия» имело в себе «что-то магическое»; в философских исканиях значительное место принадлежало запросам чувства (как увидим дальше – преимущественно эсте-



тического). Отсюда тот энтузиазм, который так характерен для философствующей молодежи в России в начале XIX века.

Коснемся прежде всего проявлений *мистицизма* в русском обществе в начале XIX века. Разгром масонства в последние годы царствования Екатерины II сменился в краткое царствование Павла I и особенно Александра I возрождением и даже расцветом мистицизма. Мистицизм вообще оказался очень устойчивым... Эта устойчивость мистических течений среди русского общества (говорим все время о мистицизме внецерковном) не может быть, конечно, объясняема какими-либо иностранными влияниями или внешними историческими условиями, – очевидно, тут есть налицо какая-то потребность русской души, не находившая себе удовлетворения ни в Церкви, ни в общей культуре. Какая? Я думаю, что с психологической стороны это есть метаморфоза той самой религиозной черты, с которой мы встречались уже при истолковании старообрядчества, где она ярче всего выразилась, и которую можно назвать *теургической*. Дело идет не о Богопознании, не о «чувстве» Бога, а об *активности в Боге*, в частности, о *преображении жизни*. Именно на этой грани теургический замысел так легко прикасается к *магизму* и незаметно может в него и переходить. Мы отмечали уже, что в русском старообрядчестве (а раньше во всем церковном обществе) мечта о преобразении натурального порядка в освященный, в Царство Божие, опиралась на веру в «силу благочестия». В свое время эта мечта о преобразении жизни, давая исход накопившимся силам, вылилась тоже в теургическую по существу идею, разгоревшуюся таким ярким огнем, – о «Москве – третьем Риме», о священном «вечном царстве». Когда же в течение одного столетия (от начала XVII до середины XVIII века) в русской душе распалась былая мечта о «священном царстве», и новые движения секулярного характера выжигали в душе надежды на «силу благочестия», – когда образовавшаяся духовная пустота – порождала томление духа и страстную потребность творческого динамизма *quand même* – хотя бы и вне Церкви. В недрах самой Церкви, в тиши ее монастырей, шла не та же ли концентрация теургических ожиданий, нашедших свое выраже-

ние в «духовном делании», которое благодаря Паисию Величковскому проникло всюду? Здесь окончательно выветривалась в недрах церковного сознания теократическая идея (в форме учения о «священной власти»); церковное сознание благодаря этому совершенно очищалось от теократического соблазна, – и как раз к этой эпохе относится явление старца Серафима Саровского с его ударением на «стяжании Святого Духа», как цели жизни. Произошла, если угодно, своеобразная поляризация теургической идеи: в церковном сознании выпала мечта о преображении исторического бытия в Царство Божие «силой благочестия», – но зато в обмирщенное сознание теургическая потребность вошла с новой силой, но уже с расчетом не на «силу благочестия», а на те или иные силы жизни, которые стали отныне получать характер «священных» (но внецерковных) сил. На первом месте здесь и стоят различные течения мистицизма в начале XIX века. Их было очень много в это время<sup>12</sup>, но для нас важно остановиться только на двух мистиках – на Лабзине и Сперанском.

4.А. Ф. Лабзин<sup>13</sup> (1766–1825) очень рано обнаружил выдающиеся дарования (особенно по математике – он до конца дней занимался высшей математикой). 16-ти лет он подпал под влияние масона профессора Шварца (основателя в Москве Ордена розенкрейцеров), под руководством которого он очень много занимался философией, к которой чувствовал тогда глубокое влечение. Об его увлечениях оккультными идеями Шварца нет определенных данных (хотя, например, Пыпин<sup>14</sup> считает Лабзина «представлявшим в литературе продолжение розенкрейцерства»). Лабзин занялся переводом и изданием книг мистического содержания (вроде книг Эккартсгаузена «Ключ к таинствам природы» – 1804 г., «Важнейшие иероглифы для человеческого сердца» – 1803 г., и т.д.), а в 1806 году стал издавать «Сионский Вестник», имевший сразу очень серьезный успех. Журнал, однако, очень скоро был закрыт и был возобновлен лишь в 1817 году, когда у Александра I обозначился резкий перелом в сторону мистицизма. В России возникло тогда отделение Британского Библейского Общества; сверху стало насаждаться некое «универсальное христианство», была официально запрещена

критика западных исповеданий. Во всей духовной атмосфере этого времени чувствовалось торжество «бесцерковного христианства», ярко представленного квакерами, имевшими тогда очень большой успех и у Александра I, и во всем религиозном движении того времени<sup>15</sup>. В этой обстановке Лабзин возобновил свой «Сионский Вестник», где стал горячо развивать идеи «внутреннего христианства», призывая русских людей к «пробуждению». Но это «пробуждение» вовсе не требует, по Лабзину, «наружных дел», – для «усовершенствования души и всего человека», для «общения с миром небесным» необходимо бороться с влиянием мира материального на душу. Средством к тому служит, по Лабзину, между прочим, *магнетизм*, освобождающий душу от тела<sup>16</sup>. Лабзин решительно выступает против конфессиональных разделений; он идет даже дальше и утверждает, что вера Христова «не отделяет верующих от неверующих», «ветхого человека от нового», что «христианство существовало от сотворения мира», что «Церковь Христова – беспредельна, заключая в себе весь род человеческий». О Св. Писании Лабзин говорил, что оно есть «*немой* наставник, указующий знаками на живого учителя, обитающего в сердце». Поэтому «внешняя церковь, это – толпа оглашенных, низших христиан, подобная Иову на гноище». В этой проповеди бесцерковного христианства, в которой явно всплывает секуляризм, имеющий всегда в виду борьбу с Церковью, Лабзин довольно откровенно следует за квакерами<sup>17</sup>; в своем оправдательном письме (когда он ввиду цензурных стеснений решил закрыть свой журнал) он считает, что его «образцами» были Бёме, Штиллинг, Сен-Мартен<sup>18</sup>.

Было бы неправильно думать, что у Лабзина разуму не отводится никакой роли; его мистицизм не отвергал значения разума в «низших» стадиях духовного просвещения. «Обижают веру, – писал он, – думая, что она требует жертвования разумом, – напротив того, *разум есть грунт веры*... но то, что разум понимает неясно, то утверждает вера». Однако «разум доводит человека до дверей святилища, а ввести в оное не может. Вера упразднится, но разум пребудет вечно, ибо человек вечно пребудет разумным существом»<sup>19</sup>. Эти утверждения Лабзина любопытны в том от-

ношении, что они вскрывают близость Лабзина к рационалистическим течениям времени<sup>20</sup>, а также тот первый росток теургических замыслов, которые надеялись в познании «тайн природы» (например, магнетизма, чем тогда все увлекались) найти ключ к достижению (вне Церкви) высших откровений...

Жизнь Лабзина кончилась печально: он был сослан (за одно острое слово о приближенных к государю лицах) в глухую провинцию, где, впрочем, нашлись его горячие почитатели, скрасившие его последние дни.

5. С иными чертами мистицизм выступает у М. М. Сперанского (1772–1834), выдающегося сотрудника Александра I. Судьба его была на редкость полна резких перемен... Выйдя из народа, он очень рано стал проявлять в школе исключительные дарования. По окончании Духовной семинарии в Петербурге (позже переименованной в Академию) Сперанский, много работавший в школе, пошел не по ученой части, а по государственной службе и еще в молодые годы стал самым близким к Александру I сотрудником, своеобразным «премьер-министром». В 1812 году, по клевете, он был отстранен от всех должностей, сослан в отдаленные губернии. Постепенно он реабилитировал себя, даже вернулся к государственной работе, а при Николае I сделал огромную и чрезвычайно важную работу кодификации законов<sup>21</sup>.

Философское образование, полученное Сперанским в Петербургской Духовной Академии, не дало ему законченного мировоззрения: ум его, склонный к математике, к отвлеченным построениям, лучше всего проявлялся в юридическом мышлении (чему он и обязан в своей необычайной карьере, вознесшей его из простого звания на самую высокую ступень служебной лестницы). Однако и религиозная стихия души не была у него подавлена; как и у многих выдающихся русских людей его времени, в нем очень сильно говорила религиозная потребность, – но его не очень влекла к себе конкретная церковность, да и сама церковная доктрина казалась ему сухой, не выражающей всей глубины христианства, уходящей в морализм. «Внутренний путь весьма различен, – писал он в одном письме, – от внешне-

го, по коему идет большая часть христиан. Я называю внешним путем сию нравственную религию, в которую стеснили мирские богословы Божественное учение; я называю внешним путем сие обезображенное христианство, покрытое всеми цветами чувственного мира (т.е. обмирщенное! – В. З.), согласованное с политикой, ласкающее плоть и страсти... христианство слабое, уклончивое, самоугодливое, которое различно от языческого нравственного учения только словами». Эти суровые слова, которые мы встретим позже, например, у Герцена и под которыми охотно подписались бы многие русские радикалы, написаны Сперанским еще до того, как он всецело отдался мистицизму, – и тем любопытнее они. Отход от церковного понимания христианства диктуется у Сперанского (как и у многих его современников) исканием «чистого» христианства (не «уклончивого», не «самоугодливое»), т.е. христианства «внутреннего». В том же 1804 году, к которому относится приведенное письмо, Сперанский сближается с известным мистиком, И. В. Лопухиным (автором трактата «О внутренней Церкви» и других книг), который начинает руководить мистическим самообразованием Сперанского. От Бёме, Сен-Мартена и других мистиков-оккультистов Сперанский переходит к Guyon, Fénelon, потом – к святым Отцам. Постепенно у Сперанского слагается новое мистическое мировоззрение, – он начинает критически относиться к «здравому смыслу», мешающему чувствовать «тайну» жизни, и даже в одном письме к дочери<sup>22</sup> восхваляет мечтательность за то, что она отрывает от «расчетов жизни». «Мы все живем в роде сумасшествия, – пишет он в другом письме к дочери<sup>23</sup>, – ибо всецело погружены в текущую жизнь, не думая о вечности». Это устремление к вечности не означает разрыва с земной жизнью, а означает лишь разрыв с поверхностным восприятием жизни. Другу своему, Цейеру, он писал: «Царство Божие – внутри нас, но нас самих там нет, – итак, нам нужно туда вернуться». Сперанский идет очень далеко в этом различении «истинного» и «ложного» понимания христианства. Вот чрезвычайно характерный отрывок, полный резких и острых обличений Церкви. Антихрист<sup>24</sup> «переменил свое ополчение, – он дал ему весь на-

ружный вид Христовых воинов, уверил своих воинов, что они суть в действительности воины Христовы... Он избрал им свой идеал Христа... посту внутреннему противопоставил пост внешний, молитве духовной – молитву многоглаголивую, смирению духа – умерщвление плоти. Словом, составил полную систему ложного христианства». Это обличение современного церковного христианства вскрывает очень любопытную черту в светской религиозной мысли того времени, которая считала себя носителем «подлинного» христианства; она была готова (как и Сперанский), повторяя старые упреки старообрядцев, признать Церковь явлением антихриста! В русских религиозно-философских исканиях это будет встречаться нам не раз (достаточно назвать имя одного Л. Толстого).

Критикуя Церковь, как «систему ложного христианства», Сперанский не отвергает в то же время таинств в Церкви, – тут его сознание двойится, из чего некоторые исследователи склонны делать вывод, что критика Церкви касается лишь ее искажений, а не существа<sup>25</sup>. Но вся эпоха этого времени, особенно в России, жила под знаком некоего универсального и надцерковного христианства, – Сперанский был в этом отношении вполне созвучен своей эпохе» Но не следует думать, что Сперанский всецело уходил лишь во «внутреннее» христианство, – в нем впервые в русской (светской) религиозной мысли встает идея христианизации общественной жизни, – то, что позднее было названо «социальным христианством». Те течения французской религиозной мысли, которые склонялись к социальному христианству, проповедовались позже, так что здесь Сперанский вполне оригинален. И эта сторона в его построениях любопытна тем, что она оказалась исключительно устойчивой в русской мысли. Наиболее важные высказывания по этому поводу Сперанского находятся в его письмах к Цейеру<sup>26</sup>. «Ошибаются люди, – писал ему Сперанский, – утверждая, будто дух Царства Божия несовместим с началами политических обществ». И дальше: «Я не знаю ни одного государственного вопроса, которого нельзя было бы свести к Евангелию». Сперанский забывает при этом о резком различии в самом Евангелии сферы Божией и сферы

«кесаря». Но, конечно, это не наивность, не случайная ошибка; Сперанский, защищая идею преобразования политической жизни «в духе Царства Божия», по существу, возвращает русскую (светскую) мысль к той самой утопии, с которой мы знакомы уже, – к утопии «священного Царства». Мечта о «Москве – третьем Риме» заключала в себе ожидание «вечного» и, значит, праведного царства, – из этого убеждения выростала идеология самодержавия, проникнутая верой, что в царе – Помазаннике антиномия Божьего и кесарева снимается. Но церковное вдохновение этой мечтой увяло уже в XVIII веке. И вот в конце XVIII века (у Карамзина и других) возрождается в светской историософии идея «священности» власти. У Карамзина это вырастает в целую программу консерватизма, изложенную в его «Записках о древней и новой России»<sup>27</sup>; противоречия, недоговоренности этого первого историософского опыта в защиту идеи «священности» власти вскрыты очень подробно в книге Пыпина<sup>28</sup>, позже в русской историософии появятся более «гармоничные» построения. Но у Сперанского мы находим другой вариант возрождающейся историософской утопии, – и он склоняется к мысли, что власть (верховная) есть своего рода священство<sup>29</sup>, – но это не программа «общественного квиетизма», не признание государства *quand même* священным (как у Карамзина), а искание путей к преобразению государства. Не следует забывать при этом о тех мистических ожиданиях, которые были связаны – не у одного Александра I – со «Священным союзом». Справедливо было указано, «что при Александре государство вновь сознает себя священным и сакральным»<sup>30</sup>.

Мистицизм Сперанского тоньше и глубже, чем у Лабзина, – но оба они, хоть и по-разному, пролагают путь для светской религиозной мысли. В этом духовном движении многое связано с самой эпохой, полной мистического возбуждения, но есть в нем нечто симптоматическое для внутренней духовной диалектики самой России. В самой Церкви и вокруг нее идет очень глубокое брожение – многие высшие иерархи (например, знаменитый Филарет, митрополит Московский) и различные круги светского общества оказываются охваченными религиозными искания-

ми – то в духе «универсального», т.е. надцерковного христианства, то в духе идей о «внутренней Церкви». Неудивительно, что очень скоро в церковном сознании проявляется враждебное отношение ко всему «новому» движению, зарождается острая реакция, которая позже станет очень сильной и агрессивной. Здесь лежит начало или первое оформление рокового для всей жизни России раздвоения «прогрессивных» и «реакционных» течений, которое проходит через весь XIX век.

6. В мистицизме Лабзина и Сперанского ярче, чем в других мистических течениях того времени в России, выступает связь мистических исканий с общим духовным переломом, который был связан с выхождением русской мысли на путь свободных, т.е. внецерковных, построений. Еще ярче это обнаруживается в чисто философских исканиях начала XIX века, – и, конечно, не случайно то, что эти искания больше всего тяготеют к Шеллингу, но Шеллингу *в его натурфилософии*. Эта особенность русского шеллингианства, позже уступающая место увлечению эстетикой Шеллинга и немецких романтиков вообще, восстанавливает связь философских движений в начале XIX века с натурфилософскими интересами у русских масонов конца XVIII века (Шварца и его друзей).

Чтобы разобраться в том, что и как усваивали в Шеллинге его последователи в России в начале XIX века, бросим беглый взгляд на то, как проникала немецкая философия конца XVIII и начала XIX веков в Россию. Надо отнести за счет общего роста философской культуры в России во второй половине XVIII века и особенно за счет преподавания философии в высших школах – *возрастание интереса к чисто отвлеченным темам*. Мы уже упоминали о переводах (часто рукописных) Канта и его последователей, но вот с начала XIX века в русских университетах появляется ряд серьезных, и даже выдающихся для своего времени представителей немецкой философии. С их появлением все чаще русская молодежь уходит в занятия философией. Больше всего достойны упоминания проф. Buhle в Москве, проф. Schad в Харькове. Buhle был очень знающим ученым, излагавшим все ясно и увлекательно; впрочем, в Рос-



сии он больше занимался вопросами литературы. Его ученик, проф. Давыдов, с которым нам придется еще встретиться, характеризовал учение Buhle, как «благоразумный идеализм», имея в виду то, что Buhle не был слишком фанатичным сторонником трансцендентального идеализма. Но изучение Канта все же, хоть и медленно, но неуклонно просачивалось и через университет, и через духовные академии.

Гораздо более значительным и ярким человеком был Шад, пострадавший от того разгрома философии в университетах в 1816 году, который затронул университеты в Петербурге, Казани и Харькове. Шад<sup>31</sup>, бывший преподавателем философии в Харьковском университете в течение 5-ти лет (1811–1816), принадлежал к числу последователей Фихте<sup>32</sup>, оставил заметный след в истории философской культуры в России, как это видно по его ученикам<sup>33</sup>. Особенно заслуживает быть отмеченным тот факт, что проф. Павлов, сыгравший громадную роль в философском движении в России в 30-х годах (см. об этом дальше), начал свое философское образование как раз у Шада. В Харькове, в годы пребывания там Шада, интерес к философии и изучению ее был весьма высоким; в те же годы в Харькове действовал упомянутый уже математик Осиповский, который с иронией и острой критикой относился к немецкому идеализму вообще, в частности, у Шада он высмеивал «наивное» его предположение о тождестве между мыслью и реальностью. С эмпирической точки зрения, которую защищал Осиповский, это было наивно.

Но уже у самого Шада фиктеянство переходило в Шеллингову натурфилософию, – а для судеб русской философии как раз является необычайно характерным чрезвычайное, можно сказать, жадное внимание к Шеллингу (*как натурфилософу*). В сущности, русское шеллингианство не исчезло и доньше, – достаточно указать на громадное значение Шеллинга в мировоззрении Владимира Соловьева, значение которого живо до сих пор.

7. Первым ярким – и притом наиболее близким к оригиналу – проявлением русского шеллингианства были у нас произведения Д. Велланского (1774–1847)<sup>34</sup>. Происходя из простого звания, он 15-ти лет поступил в Киевскую Духовную Акаде-

мию, но, не окончив ее, перешел в Медицинскую Академию в Петербурге. По окончании ее Велланский был послан в Германию для завершения образования, – и здесь он чрезвычайно увлекся изучением философии и, по возвращении в Петербург, хотел получить кафедру философии. За отсутствием таковой в Медицинской Академии он занял кафедру ботаники. Его диссертация была посвящена вопросу «О реформе медицинских и физических теорий». Оппонентов не оказалось (хотя трижды назначалась публичная защита диссертации), и Велланский получил ученую степень без защиты диссертации. Лектором он был очень хорошим; по выражению его ученика Розанова, «личность Велланского вся была огонь и пламень», – и это было связано с его страстным увлечением идеями Шеллинга, которым он остался верен всю жизнь. Один историк<sup>35</sup> отказывается считать Велланского подлинным шеллингианцем вследствие того, что он остановился на натурфилософии Шеллинга и не последовал за ним в его последних произведениях. Сообщение более чем странное, – как будто принятие одних учений Шеллинга должно сопровождаться исповедованием всех других его учений. Велланский был ученым-натуралистом, но горячо стоял за философскую постановку проблем науки, – и если ныне Коуге ставит в «упрек» Велланскому то, что он не следовал за Шеллингом во всем объеме его построений, – то, например, Академия Наук в Петербурге дважды отказала Велланскому в звании академика как раз за «философичность» в науке. Проф. Павлову (тоже шеллингианцу) Велланский писал: «Прошло 30 лет, как я в Российском ученом мире вопию, аки глас в пустыне». Он действительно был одинок, – несмотря на то, что натурфилософия очень интересовала русских людей в это время. Отчасти это было связано с очень тяжелым языком, каким писал Велланский, отчасти с тем, что он стремился не столько популяризировать Шеллинга (что великолепно делал Павлов, сыгравший поэтому более важную роль в развитии русского шеллингианства), сколько к «реформе» науки (в духе философии Шеллинга). Надо, впрочем, отметить, что у Велланского было немало горячих его поклонников; Колюпанов<sup>36</sup> сви-

детельствует, что еще в 40-х годах книга «Биологическое исследование природы в творимом и творящем ее качестве» (вышла в свет в 1812 году) «заставляла гимназистов старших классов ломать над нею голову». Из учеников Велланского особо достоин внимания д-р Ястребцов, который писал в своей «Исповеди»: «Велланский меня совершенно покори́л натурфилософией». От натурфилософии Ястребцов перешел позже к общим философским вопросам (он презрительно отзывался о «фактомании» в науке) и кончил тем, что стал защищать веру<sup>37</sup>.

Велланский был *натурфилософом*, но все же и философом как таковым. В 1824 году писал кн. Одоевскому (см. о нем следующую главу): «Я первый возвестил Российской публике двадцать лет назад о новых познаниях естественного мира, основанных на теософическом понятии, которое хотя началось у Платона, но образовалось и созрело у Шеллинга»<sup>38</sup>. Действительно, Велланский брал у Шеллинга не только натурфилософию, но в значительной степени и его трансцендентализм. Однако не только у Велланского, но и в немецком, и в русском шеллингианстве самым влиятельным оказался у Шеллинга его *поворот к реализму*. Трансцендентализм у шеллингианцев как бы сморщивается; эта любопытная *деформация* основной философской позиции Шеллинга, – для которой сам Шеллинг давал, впрочем, очень много доводов, – имела место уже в Германии. У Велланского, вслед за его реалистическим истолкованием Шеллинга, на первом плане стоит реалистически же понятая философия природы. Однако не следует преуменьшать значения общефилософского материала у Велланского, – он все же, по существу, трансценденталист (в духе «системы тождества» Шеллинга). Одно время он думал написать очерк общих идей философии<sup>39</sup>, но не сделал этого, но не по отсутствию настоящего философского образования, как полагает Шпет<sup>40</sup>, что очень трудно предположить в добросовестном ученом (каким был Велланский), который собирался занимать кафедру философии. Все же из его сочинений можно извлечь довольно последовательный очерк гносеологии и метафизики. Велланский защищал *синтез умозрения и опыта*: «Умозрительное и эмпи-

рическое знание, – писал он, – односторонни, и каждое в отдельности неполно... умозрение, при всех своих преимуществах, недостаточно без эмпирии». Однако «истинное знание состоит в идеях, а не в чувственных данных; хотя опыт и показывает многие скрытые явления Природы, но не объяснил ни одного в его существенном значении. Опыт и наблюдение относятся к преходящим и ограниченным формам вещей, но не касаются беспредельной и вечной их сущности». В другом месте Велланский пишет, что задача науки не в эмпирическом «объятии отдельных предметов», а в поисках общего единства в природе. Эти гносеологические построения явно определяются той метафизической концепцией, какую развил Шеллинг в своей философии природы и которая стремилась познать природу, как живое единство. «Природа есть произведение всеобщей жизни, – писал Велланский, – действующей в качестве творящего духа. Все живые и бездушные вещества произведены одной и той же абсолютной жизнью»<sup>41</sup>. Время, пространство, вещество суть тоже «явления» вечного беспредельного начала; «всеобщая жизнь» не есть поэтому ни вещество, ни сила, а идеальное начало обоих, постигаемое нами умозрительно.

Эта общая метафизическая концепция, взятая у Шеллинга, не просто зачаровала Велланского, а была для него прозрением в сокровенную творческую тайну мира. Этим прозрением он вдохновляется в своих научных трудах. Велланский был более чем «убежден» в ценности указанной концепции, – он был пленен и восхищен ею. Велланский входит таким образом в состав школы Шеллинга, разрабатывает в духе его учений проблемы науки и Природы. Он принимает учение о мировой душе, о принципе полярности в природе, о всеобщей одушевленности и органическом строении мира. То «всесущественное» начало, которое есть Абсолют, есть источник неистощимой жизненности мира; в Абсолюте непосредственно укоренено все эмпирическое бытие. Из этого основного восприятия мира и его жизни вытекает и гносеологическая позиция Велланского, ибо для него наш разум «есть только отражение Абсолютного Ума, составляющего сущность всеобщей жизни».

У Шеллинга порядок идей был обратный, – он *исходил* из трансцендентального идеализма, а не приходил к нему, – но не один Велланский, но все шеллингианцы, по существу, вдохновлялись его метафизикой и *ради нее* принимали и трансцендентализм. Но принимал трансцендентализм Велланский всерьез и без колебаний, и хорошо понимал его логический примат<sup>42</sup>. Если взять недавно изданный сборник под названием «*Romantische Naturphilosophie*»<sup>43</sup>, в котором так сильно выступает влияние Шеллинга на разработку натурфилософских идей в романтике, то надо признать, что построения Велланского законно могли бы занять здесь очень видное место.

Значение Велланского в развитии философских идей в России *очень велико*. Если *непосредственное* влияние его не было значительно<sup>44</sup>, то когда – уже в 20-е годы – образовались кружки «любомудров» (см. об этом дальше) в Москве, а потом и в Петербурге, то они все признавали Велланского главой русских шеллингианцев. Павлов, глава московского шеллингианства, относился к Велланскому с исключительным вниманием. Правда, еще через десятилетие Велланский казался молодежи представителем «отсталого» уже течения мысли<sup>45</sup>. Во всяком случае, в русском шеллингианстве, которое было чрезвычайно плодотворным для русской философской мысли, Велланскому принадлежит по праву *первое* место – не только в хронологическом смысле, но и в силу его серьезной и настойчивой работы в натурфилософии.

8. Другим русским шеллингианцем начала XIX века в России часто считают проф. Педагогического института и университета в Петербурге А. И. Галича (1783–1848). Это неверно – Галич не был шеллингианцем, как вообще не примыкал ни к какой системе, – по ядовитому замечанию Коугé, он был просто «профессором философии». Тем не менее его значение в развитии философской культуры в России таково, что о нем нельзя не упомянуть.

Галич окончил Духовную семинарию (в г. Севске), был потом учеником проф. Петербургского университета П. Д. Лодия<sup>46</sup>, которым был отправлен в заграничную командировку. По возвращении в Россию Галич стал профессором в Педаго-

гическом институте, а потом и в университете. Его наиболее популярные работы – «История философских систем, составленная по иностранным руководствам» (1819), «Опыт науки изящного» (1825), «Картина человека» (очерк философской антропологии) (1834). Судьба Галича была печальна: когда началась борьба против философии (против последователей немецкого идеализма), Галич был одним из первых пострадавших (ему вменили в вину то, что он «ограничивался изложением философских систем без опровержения их»). Будучи уволен из университета и в скорости лишенный содержания, Галич бедствовал очень; в довершение его горькой судьбы, у него сгорела рукопись приготовленного им к печати сочинения.

«История философских систем» Галича, хотя она и не является самостоятельным трудом, сослужила хорошую службу русской молодежи, когда (в 20-х годах) стал развиваться интерес к философии. Еще большее значение имела его книга по вопросам эстетики. Мы уже отмечали при ознакомлении с XVIII веком то значение, какое у русских мыслящих людей имела эстетика. Тот «эстетический гуманизм», о котором мы дальше говорим, пускал свои корни все глубже и шире. Начиная с первых же годов XIX века начинают умножаться у нас переводы руководств по эстетике; вопросы эстетики не только стоят на первом месте, но и окрашивают собой иные философские интересы. Отчасти это было отражением того, что происходило на Западе (преимущественно в Германии), но своеобразный «примат» эстетических проблем имел собственные корни в русской душе. Сентиментализм, позже – романтизм несли с собой не только «услладу», но клали свою печать на все мировоззрение. Русское шеллингянство в первое время лишь в одном Велланском занималось проблемами натурфилософии, – и только к 30-м годам эта сторона шеллингянства стала снова привлекать внимание более широких кругов. Но романтическая эстетика, в частности, «эстетический идеализм» Шеллинга, его возвышенные искусства, его учение о художественном творчестве зачаровывали русские души уже с начала XIX века. Еще недостаточно обследовано развитие журнальной и книжной литературы,

появившейся в первые десятилетия XIX века и посвященной вопросам эстетики. Во всяком случае, эти вопросы привлекали к себе всеобщее внимание – особенно в связи с литературными спорами между так называемыми классическим и романтическим направлениями. Книга по эстетике Галича, не блиставшая оригинальностью, иногда туманная, все же подымала вопросы эстетики до философской высоты; она, несомненно, оставила свой след в истории эстетических исканий 20-х – 30-х годов<sup>47</sup>. Упомянем, кстати, что книга Галича «Картина человека» – первый опыт философской антропологии – тоже неоригинальна (хотя в ней было много ценного материала – особенно важно учение о «страстях», разработанное по Спинозе)<sup>48</sup>.

Из других русских шеллингианцев упомянем, прежде, всего о М. Г. Павлове (1793–1840), который прошел Духовную семинарию в Воронеже, потом учился в Харьковском университете (у Шада), откуда перешел в Московский университет. По окончании его был послан в научную командировку в Германию, откуда вернулся восторженным поклонником Шеллинга и Окена. Заняв кафедру агрокультуры и физики, Павлов стал читать лекции по своей кафедре, но очень скоро приобрел чрезвычайную популярность не только среди студентов разных факультетов, но и среди широких кругов русского общества. В своих лекциях Павлов, обладавший даром ясного и вместе с тем увлекательного изложения, неизменно касался как теории познания, так и общих принципов натурфилософии. Эти лекции Павлова сослужили большую службу для развития философских интересов среди талантливой молодежи (о философских кружках 30-х годов см. следующую главу). В 1828 году Павлов начал издавать научно-литературный журнал «Атеней», где поместил несколько статей по философии («О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных», «О различии между изящными искусствами и науками»)<sup>49</sup>. Он выпустил несколько книг по своей специальности, из которых следует особенно выделить «Основания физики».

Павлов и в гносеологии, и особенно в натурфилософии был верным последователем Шеллинга<sup>50</sup>, но он не шел дальше

общих принципов трансцендентализма в гносеологии и лишь в натурфилософии был более смелым. В диалектике философских течений того времени имела большое значение его статья «О различии между изящными искусствами и науками», в которой Павлов трактовал эстетическую проблему в духе Шеллинга. Но все эти статьи Павлова, свидетельствующие о том, насколько глубоко он был проникнут философией Шеллинга, не имели того значения, какое, бесспорно, принадлежало его лекциям.

К шеллингианцам причисляют (впрочем, всегда с оговорками) проф. Давыдова (1794–1863), который был учеником упомянутого выше проф. Буле. Его докторская диссертация была посвящена Бекону, из чего – без дальнейших оснований – заключают о его склонности к эмпиризму<sup>51</sup>. Когда среди молодежи, увлекавшейся философией (см. в следующей главе о «философских кружках»), стало ярко проявляться поклонение Шеллингу, Давыдов стал отдавать «предпочтение» Шеллингу, давал читать воспитанникам университетского пансиона произведения Шеллинга. Работая рядом с упомянутым выше Павловым, горячим и искренним шеллингианцем, Давыдов, эклектик по существу, уделял много внимания Шеллингу, и в этом смысле ему принадлежит немалая заслуга в развитии шеллингианства в Москве – достаточно, например, вспомнить, с каким увлечением отдавался шеллингианству будущий историк М. Погодин, с которым нам еще придется встретиться позже. Но Милуков прав в своем резком суждении о Давыдове, когда пишет: «В философии Давыдов оказался таким же оппортунистом, каким был он в житейских отношениях, – и уже из одного того, что Давыдов счел нужным приспособлять свои взгляды к философии Шеллинга, мы можем заключить, что шеллингианство входило в моду»<sup>52</sup>. Когда в правительственных русских кругах стал утверждаться официальный национализм, Давыдов написал статью, в которой решительно высказался против того, чтобы русская философия примыкала к немецкому идеализму...

Давыдову нельзя отказать ни в знании истории философии, ни в известной философской проницательности<sup>53</sup>, но все это не дало никаких ценных плодов в смысле творчества. За-



слуги Давыдова исчерпываются его влиянием на молодежь – и этим определяется и его место в истории русской философии.

9. Для общей оценки русского шеллингианства недостаточно материала, до сих пор разобранного, – лишь после того, как мы ознакомимся с московскими и петербургскими философскими кружками, с творчеством кн. В. Ф. Одоевского и других мыслителей, мы можем дать общую оценку русского шеллингианства. Сейчас же, заканчивая настоящую главу, коснемся лишь тех представителей раннего русского шеллингианства, которые принадлежали первым десятилетиям XIX века.

Прежде всего надо помянуть К. Зеленецкого (1802–1858), преподававшего в лицее в Одессе, который издал «Опыт исследования некоторых теоретических вопросов». В ряде статей, входящих в эту книгу, Зеленецкий развивает идеи трансцендентализма – ближе к Шеллингу, чем к Канту. В особой статье, посвященной логике, Зеленецкий полемизирует с Гегелем<sup>54</sup>.

Там же, в Одессе, был профессором П. П. Курляндцев (1802–1838), который успел себя проявить лишь как переводчик Шеллинга («Введение в умозрительную физику»), известного шеллингианца Шуберта («Главные черты космологии») и Стефенса (тоже шеллингианца) – «О постепенном развитии природы».

Ученик Велланского, Хр. Экеблад (1808–1877) издал (в 1872 году) книгу «Опыт обозрения и биолого-психологического исследования способностей человеческого духа». Автор сам признает, что главные мысли его взяты им из лекций Велланского.

Ученик Павлова, М. А. Максимович (1803–1873), сначала ботаник, потом историк, был профессором в Киевском университете. Он написал, кроме ряда специальных работ<sup>55</sup>, несколько этюдов по философии естествознания – в духе Шеллинга.

Харьковский профессор Дудрович (1782–1830), ученик и преемник Шада, в лекциях своих развивал идеи Шеллинга. То же надо сказать о проф. филологии в Харькове, И. Я. Кронеберге (1788–1838); он, между прочим, популяризировал Дж. Бруно, а в своих этюдах, посвященных эстетике, был близок к Шеллингу<sup>56</sup>.

10. В шеллингианстве следующего за Велланским поколения на первый план выступает *эстетическая* философия Шеллинга, во всяком случае, она оказывается в фокусе философских размышлений. Конечно, здесь очень сильно сказалось общее влияние немецкой романтики, но не следует забывать о том, что эстетический момент играл уже значительную роль в философских течениях в России в XVIII веке. Но особое значение надо приписать тому, что можно назвать «эстетическим гуманизмом», который был очень тесно связан с так называемым сентиментализмом. Сентиментализм вовсе не есть явление, присущее только изящной литературе XVIII века, – как это часто полагают. Сентиментализм в литературе был только проявлением в искусстве явления более широкого; и по своим корням, и по своему содержанию сентиментализм есть особая эпоха в европейской культуре, *как порождение религиозных движений XVII и XVIII вв. в Европе*<sup>57</sup>.

Для русского сентиментализма как раз чрезвычайно существенным является его *эстетизирующий* характер. Здесь имели место западные влияния (в особенности Шефтсбери, который впервые в западной философии сближает моральное чувство с эстетической сферой, что нашло свое выражение в известном учении Шиллера о *Schöne Seele*\*)<sup>58</sup>, но у русских сентименталистов (я имею в виду Карамзина и Жуковского)<sup>59</sup> эстетический момент органически слит с их гуманизмом. В том и состоит значение обоих названных представителей русского сентиментализма, что у них гуманизм XVIII века получает новое обоснование, новый характер. В запутанной диалектике русских духовных движений эстетическому моменту принадлежит настолько большое значение, что нам необходимо несколько остановиться на характеристике эстетического гуманизма, как он впервые проявился в России у Карамзина и Жуковского.

Н. М. Карамзин (1766–1826) получил очень тщательное воспитание в Москве под руководством профессора Шаде-на<sup>60</sup>, – он был основательно знаком с немецкой, французской и английской литературой – не только художественной, но и

\* Прекрасная душа (нем.).

философской. Главным вдохновителем его был Руссо, но не в его социально-этическом пафосе, а в его пламенной защите прав чувства. Карамзин поклонялся Руссо «энтузиастически», – в порядке эстетическом; он принимал даже республиканизм, которому, кстати сказать, оставался верен до конца жизни – несмотря на резкий идейный перелом, превративший его в апологета русского самодержавия. Говорил же позже Герцен, что для него и его поколения слово «республика» имело «нравственный смысл», т.е. было не столько политической идеей, сколько вытекало из требований морального идеала. Так вот и о Карамзине надо сказать, что в его республиканизме нет ни политического, ни морального содержания, но он поклонялся республиканизму, как он говорит, «по чувству», во имя его эстетической, формальной гармоничности. Он писал И. И. Дмитриеву: «По чувству я остаюсь республиканцем, но при том верным подданным русского царя»<sup>61</sup>. Кн. Вяземскому он однажды писал: «Я в душе – республиканец и таким и умру». А Н. И. Тургенев свидетельствует, что Карамзин, узнав о смерти Робеспьера, расплакался<sup>62</sup>.

Конечно, ясно, что республиканизм Карамзина никак не был для него связан с исторической реальностью, – это была просто *эстетически окрашенная мечтательность*, которая и образует основу эстетического гуманизма (безответственного не по легкомыслию, а по своему ирреализму). Эта мечтательность *не была забавной* в сентиментализме; если в нем есть «сладостное упоение» своими переживаниями, то все же он обращен и к реальности, которую, впрочем, оценивает лишь эстетически. Оттого, например, в Карамзине «естественным» был его философский эклектизм: это не беспринципность, а безответственность, вытекавшая из примата эстетического момента. В одном месте Карамзин высказывает мысль, которую часто развивали в XVIII веке на Западе (Hemsterhuis, Haman, Jacobi): «Чувствительное сердце есть богатый *источник идей*»<sup>63</sup>. «Все прекрасное меня радует», не раз говорит он, и в этом «панэстетизме» тонет (не у него одного!) моральная и идейная ответственность.

У Карамзина во все периоды его жизни – даже когда он целиком отдался писанию «Истории государства Российского», – останется в силе и неизменности лишь этот эстетический момент<sup>64</sup>. Карамзина следует считать поэтому представителем *эстетического гуманизма* у нас<sup>65</sup>. Нельзя сомневаться в этом, и пристрастные суждения о Карамзине (наприм., Пыпина<sup>66</sup>) напрасно запутывают это. В одной ранней статье Карамзин говорит: «Мы любим Руссо за его *страстное человеколюбие*», но и в самом Карамзине было это человеколюбие, которое он сам в одном месте характеризует, как «нежную нравственность». Это был тот же идеал, который Шиллер определял словами «Schöne Seele», – тот эстетический оптимизм, в котором вера в торжество добра поддерживается эстетическими переживаниями. «Семя добра есть в человеческом сердце и не исчезает никогда», – повторяет Карамзин за Руссо, но этот оптимизм определяется у Карамзина мотивами чисто эстетического гуманизма. Его ведь оптимизм не может быть отрываем от его мечтательного ожидания того, что «род человеческий приближается к совершенству», ибо «Божество обитает в сердце человека»<sup>67</sup>. Устами одного из участников «переписки Мелидора и Филалета» Карамзин возглашает: «Небесная красота прельщала взор мой, восполняла сердце мое нежнейшей любовью; в *сладком упоении* стремился я к ней духом». Это, конечно, сентиментализм, но за ним стоит определенная установка духа, – утверждение *эстетической морали*. Однажды он написал такие слова: «По словам Руссо, только то прекрасно, чего нет в действительности. – Так что же – если это прекрасное, подобно легкой тени, вечно от нас убегает, *овладеем им, хотя бы в воображении*». Охранить очарование прекрасным образом становится здесь существенной задачей, перед которой должна отступить суровая правда действительности.

У Карамзина, как историка, начинает воскресать идея «священного» характера власти, оживает утопическая идеология XVI в., – но уже, конечно, без церковного пафоса. В охранительном патриотизме Карамзина<sup>68</sup> церковное обоснование учения о власти подменяется заботой о славе России, мощи и величия

ее. Это обмирщение былой церковной идеи заменяло церковный пафос эстетическим любованием русской жизнью, русской историей. Тут, конечно, прав Пыпин, когда он обвиняет Карамзина в том, что он укрепил национальное самообольщение, содействовал историософскому сентиментализму и, отодвигая в сторону реальные нужды русской жизни, упивался созерцанием русского величия. Но в том-то и заключается историческое место Карамзина в диалектике духовных блужданий его времени, что, строя систему эстетического гуманизма, он вдвигал новый момент в построения идеологии у интеллигенции, что он делал новый шаг в сторону секулярного понимания жизни.

11. По-иному действовал другой представитель эстетического гуманизма – поэт В. А. Жуковский (1783–1852). К философии Жуковский имел самое отдаленное отношение, но в диалектике русских духовных исканий у него есть свое место – в нем еще яснее, чем у Карамзина, выступает примат эстетического принципа, а в то же время Жуковский больше других способствовал внедрению в русскую жизнь влияния немецкой романтики. Жуковский поклонялся Руссо и Шатобриану<sup>69</sup>, Шиллеру<sup>70</sup>, ранним немецким романтикам. Жуковскому была, собственно, чужда эстетическая философия Шиллера<sup>71</sup>, но ему было близко сближение эстетической и моральной сферы у Шиллера – идеал *Schöne Seele*. В одной из статей (в 1809 г.) он писал о «нравственной пользе поэзии» во вкусе теории о *Schöne Seele*. Ему особенно были близки те течения немецкой романтики, которые тянулись ко всему запредельному, к «ночной стороне души», к «невыразимому» в природе и человеке. Не случайно и то, что (еще в 1806 г.) он затевал полное издание на русском языке сочинений Руссо, – «культура сердца» была постоянным сосредоточием его размышлений и переживаний. Уже у Жуковского закладываются основы того учения о человеке, которое позже развивал Киреевский<sup>72</sup>.

Очень любопытно довольно частое у Жуковского *присвоение религиозного смысла искусству*. Это была черта всей романтики (преимущественно, впрочем, немецкой) – остановка на эстетической стороне в религии, в морали, в общественных

отношениях. На вершине этого процесса в европейской культуре (не сказавшего донныне своего последнего слова) стоит, несомненно, Шиллер с его гениальными прозрениями в этой области. Но обожание искусства, стремление увидеть в нем «откровение», присвоение ему «священного» характера имеют глубочайшую связь с процессом секуляризации. У Жуковского мы находим очень характерную формулу:

«Поэзия есть Бог в святых мечтах земли».

(поэма «Камоенс»)

Несколько иначе та же идея выражена в словах: «поэзия небесной религии сестра земная» – эта формула мягче и расплывчатее, чем первая, в которой поэзия оказывается *сама по себе религиозной*. Немецкие романтики тоже отождествляли (особенно Новалис, Фр. Шлегель) поэзию и религию; Жуковский не отличен от них в этом усвоении поэзии самобытной религиозной стихии (независимой от Церкви). Так же, как у Карамзина, натуральный исторический порядок имеет сам по себе уже священный характер<sup>73</sup>, так и у Жуковского священна поэзия, искусство вообще. Все это было созвучно тому основному процессу в русской культуре, который весь состоял в кристаллизации новой секулярной идеологии.

От эстетического гуманизма Карамзина и Жуковского, – расплывчатого, по существу безответственного, – мы переходим теперь к тем течениям русской мысли, в которых тоже доминирует во всем эстетический момент. Но здесь уже нет ни безответственности, ни расплывчатости. Здесь привходит влияние Шеллинга и более глубоких течений в немецкой романтике. Эта новая «волна» шеллингизма выявляется уже в 20-х годах, – прежде всего, в философских кружках, – одни из них оплодотворяются по преимуществу философией Шеллинга, для других философия Шеллинга имеет лишь переходное значение в движении к Гегелю.

## «Архивные юноши», Д. В. Веневитинов, кн. В. Ф. Одоевский, П. Я. Чаадаев

1. Война 1812 г., получившая название «Освободительной», дала огромный толчок развитию идейной и общественной жизни в России. Огромное количество русских людей непосредственно прикоснулись – в движении русской армии на запад – к европейской жизни, и это живое знакомство с Зап. Европой гораздо сильнее повлияло на русскую душу, чем то увлечение Западом, какое проявилось в XVIII в. Ощущение русской политической мощи не только подымало чувство собственного достоинства, но и ставило очень остро вопрос о внесении в русскую жизнь всего, чем политически Запад импонировал русским людям. С 1812–1814 гг. в России начинается процесс все более заметной кристаллизации политических движений, закончившийся восстанием «декабристов» (1825 г.). Вместе с тем, с новой силой вспыхивает тема русской «самобытности» – уже не во имя возврата к старой русской жизни, как это часто бывало в XVIII в., а во имя раскрытия «русской идеи», «русских начал», донныне лежавших скрыто «в глубинах народного духа». Еще в 1803 г. известный нам Карамзин писал: «Мне кажется, что мы *излишне смиренны* в мыслях о народном нашем достоинстве»; понятно, что после войны 1812–1814 гг. потребность яркого выражения национального самосознания чрезвычайно возросла<sup>1</sup>. В этом сходились и либералы и консерваторы того времени, – во всех кругах было общим сознание русской мощи и «зрелости»<sup>2</sup>.

Еще до войны 1812 г. в русском обществе началась политическая дифференциация – она первоначально заявляла о себе

лишь в сфере литературы, но основной смысл литературных споров в первое десятилетие определялся как раз политической дифференциацией. Очень любопытен в этом отношении спор между теми, кто, во главе с Карамзиным, стремились к обогащению русского языка новыми словами, могущими выразить новые понятия, новые отношения, и теми, кто (во главе с Шишковым) хотели удержать развитие русского языка в пределах его старинных форм. В этом споре уже тогда намечалась основная дифференциация в русской жизни; после же войны 1812–1814 гг. эта дифференциация пошла очень быстро и получила полное и ясное выражение. Уже в эти годы формируется два лагеря, расходившиеся друг с другом не только в конкретных вопросах русской жизни, но и в сфере идеологии. Огромное значение в этом процессе надо отвести, между прочим, самому Александру I, который произносил не раз яркие речи, дышавшие такой горячей проповедью радикальных реформ<sup>3</sup> в том числе и уничтожения крепостного рабства<sup>4</sup>, что это чрезвычайно питало и укрепляло рост либерализма в русском обществе. Впрочем, от Александра I исходило чрезвычайное содействие и мистическим течениям, о которых отчасти уже говорилось в предыдущей главе, – в мистических же движениях этого времени не раз очень сильно звучали реакционные тона.

По существу, все ранние течения XIX в. в России непосредственно примыкают к соответственным течениям XVIII в., приняв, пожалуй, более радикальную форму<sup>5</sup>. Но главное влияние в 20-е годы исходило не от французских, а от немецких мыслителей, как мы это уже видели в предыдущей главе. Немецкий идеализм оказался энергичным возбудителем для мыслящей молодежи, – и начиная с 20-х годов, замечается образование философских кружков, имевших большое значение в развитии философской культуры в России.

2. В 1823 г. в Москве одновременно возникает два кружка – первый, чисто литературный, под руководством переводчика поэмы Торквато Тассо С. Е. Раича, и второй – специально философский, принявший название «Общества любомудров» (т.е. философов<sup>6</sup>). И в первом (литературном) кружке читались иногда



сообщения на философские темы<sup>7</sup>, но, конечно, для нас имеет особое значение второй кружок. В него вошли – кн. В. Ф. Одоевский (председатель), Д. В. Веневитинов (секретарь), И. В. Киреевский (будущий славянофил), С. П. Шевырев, М. П. Погодин (оба они стали потом профессорами Московского университета), А. И. Кошелев и еще несколько лиц. Общество Любомудров действовало всего два года (до конца 1825 г., когда известие о восстании декабристов побудило членов общества из предосторожности закрыть его). В состав общества входили преимущественно те молодые люди, которые познакомились друг с другом и стали близкими друзьями на службе в Архиве Министерства иностранных дел в Москве (отсюда их название «Архивные юноши»). Это были еще очень молодые люди (Одоевскому было 20 лет, Веневитинову 18 лет, И. В. Киреевскому 17 лет); все они получили дома тщательное образование, почти все были людьми выдающихся дарований. Когда они все подружились между собой, они сразу сошлись на интересе к философии.

Из записок А. И. Кошелева узнаем, например, что он вместе с Киреевским (который был одних лет с ним) читал Локка, потом они перешли к чтению немецких философов<sup>8</sup>. Как раз в это время вернулся из-за границы известный уже нам шеллингианец Павлов, который с энтузиазмом стал знакомить студентов в университете и воспитанников Университетского пансиона с философией Шеллинга. То же делал и известный нам тоже проф. Давыдов. По словам Кошелева, Общество Любомудров собиралось тайно. «Тут господствовала немецкая философия, – пишет Кошелев<sup>9</sup>, – т.е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. Тут мы читали иногда наши философские сочинения, – но всего чаще и по большей части беседовали мы о прочтенных нами творениях немецких философов. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед. Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов. Мы особенно высоко ценили Спинозу и считали его творения много выше Евангелия и других священных писаний. Председательствовал кн. Одо-

евский, а говорил всего более Д. Веневитинов и своими речами часто приводил нас в восторг». Очень хорошо изображает общее настроение всего этого времени кн. Одоевский в своих «Русских ночах»<sup>10</sup>. «Моя юность, – пишет он, – протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить все явления Природы, – точно так, как теперь верят в возможность такой социальной формы, которая удовлетворяла бы вполне всем потребностям человека... Как бы то ни было, но тогда вся природа, вся жизнь человека казалась нам довольно ясной, и мы немного свысока посматривали на физиков, химиков... которые рылись в «грубой материи».

Остановимся несколько, прежде всего, на Д. В. Веневитинове.

3. По общим отзывам, Д. В. Веневитинов был человеком исключительно даровитым. Его личное обаяние, непосредственное ощущение его таланта так глубоко запали в душу его друзей, что после его смерти (он скончался 22-х лет), в течение многих лет, они собирались ежегодно в день его смерти, чтобы почтить его память. В Обществе Любомудров Д. В. Веневитинову принадлежало первое место; он, действительно, увлекался философией страстно и своим энтузиазмом заражал и других. По его собственному выражению, «философия есть истинная поэзия», – в этих словах хорошо выражено и преклонение перед философией, и то общее настроение, которое тогда царило среди университетской молодежи. Это было *почти религиозное* отношение к философии, которая и в самом деле для многих уже вполне замещала религию.

Отрывки, оставшиеся от Веневитинова<sup>11</sup>, слишком немногочисленны, чтобы мы могли по ним судить о философских замыслах Веневитинова, умершего на 22-м году жизни, – но и эти отрывки свидетельствуют совершенно определенно о том, что, если бы его жизнь сохранилась, философское дарование его разгорелось бы ярким пламенем. Он много занимался историей философии<sup>12</sup>, переводил Окена на русский язык (перевод не

сохранился)<sup>13</sup>. Вслед за немецкими романтиками Веневитинов считал, что «истинные поэты были всегда глубокими мыслителями, были философами». Пути же философии понимал он в духе трансцендентализма: задача философии, по его взглядам, есть «учение о познании»<sup>14</sup>. Вместе с тем, Веневитинов настойчиво выдвигал мысль о необходимости построения самостоятельной *русской* философии. Отрицательно относясь к слепому подражанию Западу, он готов был идти на то, чтобы на время прервать сношения с Западом и, «опираясь на твердые начала философии», найти пути русского творчества. «Россия найдет свое основание, свой залог самобытности и своей нравственной свободы в философии»<sup>15</sup>.

Эстетика (как теоретическая дисциплина) является, по мысли Веневитинова, связующим звеном между искусством и философией – в самом строении мира он видел эстетический принцип<sup>16</sup>. Статьи Веневитинова по эстетике (например, «Скульптура, живопись и музыка» и другие статьи) построены так, чтобы из них можно было делать общие философские выводы. К нему самому можно было бы применить его стихи:

Он дышит жаром красоты,  
В нем ум и сердце согласились.

Недаром Веневитинов защищал *интуицию*, как источник идей («чувство порождает мысль», утверждал он)<sup>17</sup>.

Примат эстетического начала, нашедший философское обоснование у Шеллинга, был особенно по душе молодым русским философам. Если у Веневитинова мы имеем лишь отрывочные намеки на это, то с гораздо большей силой и широтой это выразилось в философских построениях кн. В. Ф. Одоевского, принадлежавшего к тому же Обществу Любомудров. Обратимся к изучению его идей.

4. Князь В. Ф. Одоевский прожил довольно долгую жизнь (1803–1869), пережил сложную философскую эволюцию (в его философском творчестве следует отметить три периода), был исключительно плодовит, как литератор, часто предпринимал

издание сборников и журналов. Это была очень разносторонняя и деятельная натура, но при всей пестроте его интересов и занятий он всегда оставался мыслителем, всегда стремился к строгой систематичности в своих построениях. Его значение в развитии русской философии раньше недостаточно учитывалось, но с тех пор, как появилась обстоятельная монография Сакулина о нем<sup>18</sup>, можно считать установленным, что Одоевскому должно отвести очень значительное место в развитии русской философии. В Одоевском поражает многосторонность его интересов. Он (как впоследствии Герцен) очень интересовался естествознанием и пришел к философии, как он сам свидетельствует<sup>19</sup>, от естествознания. Надо при этом иметь в виду, что в естественных науках его интересовали *и факты, и общие идеи*: от интереса к фактам у него всегда ясно проявлялся принципиальный *реализм* – твердое и бесстрашное следование положительным данным знания. От интереса к общим идеям естествознания у Одоевского развились философские интересы – жил он ведь в эпоху яркого и победного развития натурфилософии. Всю жизнь Одоевский интересовался философией, точными науками, но всю жизнь был и литератором. Не отличаясь большим дарованием в сфере литературы, Одоевский все же писал очень много – и среди написанных им вещей найдется немало очень удачных. Интересно тут же отметить, что Одоевский оказался очень хорошим писателем *для детей* (что, как известно, встречается редко): его «сказки бабушки Ирины» сохраняют свою ценность доныне. Особенно надо подчеркнуть его исключительный интерес к вопросам эстетики, в частности, к музыке, которую он знал очень хорошо и которой посвятил немало своих произведений. Надо, наконец, указать и на то, что Одоевский постоянно уделял много внимания вопросам социального и экономического порядка: как свидетельствуют многие тирады в его «Русских ночах», он очень глубоко чувствовал все первостепенное значение этих вопросов для нового времени.

В многосторонности интересов у Одоевского проявлялась широта его духа, а вместе с тем, он постоянно стремился к *философскому синтезу* – подчас и рискованному, – поэтому

его никак нельзя упрекнуть в эклектизме. Во все периоды его развития у него ясно выступают его «центральные» убеждения, вокруг которых он пытался строить свою «систему», и если не всегда ясно<sup>20</sup>, как он сводит к единству разбегающиеся в разные стороны положения, то сама тенденция к систематичности стоит у него вне сомнения.

Одоевский очень рано (в 13 лет) поступил в Университетский пансион (в Москве). Директором этого пансиона был проф. Прокопович-Антонский, ученик известного нам деятеля масонства в XVIII в. – Шварца. Хотя Прокопович-Антонский сам и не был масоном, но, по справедливому замечанию Сакулина<sup>21</sup>, через него, конечно, переходили к воспитанникам *идейные* традиции масонства. Отрицать историческую преемственность здесь никак не приходится... В числе преподавателей был знакомый нам проф. Давыдов, позже туда вошел яркий проповедник шеллингизма – проф. Павлов. Уже в пансионе Одоевский стал заниматься философией, делал переводы из древних и новых авторов (в том числе Шатобриана – конечно его «*Le génie du Christianisme*»). В пансионе Одоевский много занимался музыкой (в том числе и теорией музыки), – в чем сразу обнаружил очень много вкуса<sup>22</sup>. По выходе из пансиона Одоевский попал в литературный кружок Раича, где читал свой перевод Окена, потом, как мы видели, образовал вместе с другими юношами Общество Любомудров, в котором был его председателем. В том же году Одоевский (вместе с Кюхельбекером) затеял издание «Мнемозины» – нечто вроде периодически повторяющегося альманаха. В статье «От издателей» Одоевский ставит «Мнемозине» задачу «положить предел нашему пристрастию к французским теоретикам»<sup>23</sup> и «распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии», и в то же время обратить внимание читателей «на сокровища, вблизи нас находящиеся» (т.е. проложить путь для самостоятельного русского творчества). Когда «Мнемозина» перестала выходить, Любомудры стали издавать журнал «Московский вестник», который и выходил (под редакцией М. П. Погодина, увлекавшегося тогда шеллингизмом) с 1827 по 1830 г. Журнал этот, в

котором Одоевский принимал деятельное участие, внес очень много в развитие философской культуры в России, – в нем помещалось много статей по философии, по эстетике.

Одоевский вскоре переехал в Петербург, где свел очень тесную дружбу с Велланским; в это время он особенно внимательно изучал Окена, затем Шеллинга. В последней книге «Мнемозины» Одоевский защищает необходимость «познания живой связи всех наук», иначе говоря, необходимость исходить в изучении отдельных сторон бытия из «гармонического здания целого». Он задумывает издание Философского словаря, для которого уже готовил некоторый материал, – так, в IV части «Мнемозины» напечатан его этюд об элейской школе. В другой части «Мнемозины» раскрывается идея знания, выводимая из понятия Абсолюта (по Шеллингу). К этому примыкает ряд ненапечатанных этюдов, ныне открытых и изложенных Сакулиным в его книге<sup>24</sup>. В этих этюдах, написанных в духе Шеллинга, Одоевский занимается уже не вопросами натурфилософии, а проблемами человеческого духа – вопросами этики, эстетики, гносеологии. Особенно интересны его эстетические идеи. Надо иметь в виду, что еще до знакомства с Шеллингом Одоевский стремился к построению эстетики<sup>25</sup>, – знакомство же с Шеллингом внесло существенные изменения в эстетические взгляды Одоевского. Он стремится ныне и в эстетике исходить из понятия Абсолюта, а в философии музыки особенно пользуется принципом полярности<sup>26</sup>.

В литературных произведениях этого периода Одоевский отрицательно относится к мистике<sup>27</sup>, очень сдержанно он относится в это время и к вопросам общественной жизни. Оставаясь верным началам гуманизма, Одоевский подкрепляет их в это время отвлеченными этическими соображениями<sup>28</sup>. Таков Одоевский в 20-е годы – это период увлечения Шеллингом и попыток построения, на основе трансцендентализма, общих концепций по гносеологии, этике, эстетике. Но с переездом Одоевского в Петербург (1825 г.), с женитьбой его, начинается новый период в его философских исканиях – Одоевский постепенно отходит от Шеллинга, чтобы отдать дань мистицизму.

5. Сакулин в своей книге об Одоевском намечает три периода в развитии мистицизма в России: «В Екатерининскую эпоху в мистике преобладал филантропизм, в Александровскую эпоху – религиозная созерцательность, в 30-е годы вносится элемент социальности»<sup>29</sup>. Эта довольно удачная схема верна, лишь поскольку дело идет о том, что преобладало в русском мистицизме в разные эпохи, но, конечно, все указанные моменты наличествовали во все эпохи, но лишь в разной пропорции.

Одоевский в начале 30-х годов погружается целиком в изучение мистической литературы – Арндта, Эккартсгаузена, С.-Мартена, Пордеджа, Баадера; изучает он и Балланша, с которым мы встретимся дальше при изучении Чаадаева. Одоевский изучал и творения св. Отцов (по тем выдержкам, какие даны в известных сборниках «Добротолюбие»), – особенно привлекают его богословы-мистики, как Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит. Новые построения и идеи, созревшие в это время у Одоевского, вылились в статьи, озаглавленные «Психологические заметки», и в книгу под названием «Русские ночи». Чрезвычайно важны для изучения этого периода и те материалы, заметки, которые остались ненапечатанными и которые приведены в извлечениях в работе Сакулина.

В этот новый период Одоевский занят преимущественно проблемами *антропологии и историософии* – причем шеллингианство сохраняет здесь свое значение фундамента, или, лучше сказать – семени, которое, добывая питание извне, прорастает в новое растение.

Ныне Одоевский исходит из того, что «в человеке слиты три стихии – верующая, познающая и эстетическая», – поэтому в основу философии должны быть положены не только наука, *но и религия, и искусство*. В целостном соединении их и заключается содержание культуры, а их развитие образует смысл истории. В этой постановке основных проблем, конечно, на первое место выступает сам человек, в котором указанные три сферы и находят свое единство. Но в учении о человеке Одоевский, прежде всего, следует христианскому учению о первородном грехе, получившему еще в XVIII в. новую силу в мистических писа-

ниях благодаря С.-Мартену, для которого это забытое учение христианства о «поврежденности» человеческой природы было основополагающим. Все русские светские мистики<sup>30</sup> XVIII в. и начала XIX в. (Лабзин, Сперанский), под влиянием С.-Мартена, выдвигали на первый план учение о первородном грехе, который вошел в человека, а через него и во всю природу. Одоевский очень настойчиво развивает ту же мысль. Он напоминает об известном указании ап. Павла (Римл. 8, 19), что «вся тварь совоздыхает с человеком», поэтому он особенно подчеркивает, что «мысль Руссо, что природа человека сама по себе прекрасна, отчасти недоговорена, отчасти ложна». «Человек только тогда человек, когда он идет наперекор природе». Человек призван «помогать изнуренным силам природы», но в то же время он, в силу греха, сам подчинен им, и это является «источником слабости человека и зла в нем». «В душе человека, – пишет Одоевский, – как части Божества, нет зла и не было бы, если бы человек не был принужден черпать из природы средства для своей жизни». Иначе говоря, зависимость от природы, в какую-то впал человек после грехопадения, есть источник его дальнейшей порчи. «Беспременное восхваление природы, которое так любят англичане, – замечает Одоевский, – убивает в человеке мысль *о падении природы* вместе с человеком». «Бытие природы *зависит (все же) от воли человека*», – замечает дальше Одоевский. «Если человек отрешится от своего звания (т.е. от своего владычественного положения в природе. – В. З.)..., то грубые физические силы, ныне едва одолеваемые человеком, сбросят свои оковы... и природа станет все больше одолевать человека». Размышляя дальше на эту тему и опираясь на наблюдение, что при некоторых болезнях в человеке откладываются кристаллы (соли), Одоевский ставит вопрос, – не есть ли «телесный организм не что иное, как болезнь духа»? С другой стороны, если в познании и любви человек постепенно освобождается от состояния, созданного первородным грехом, то «в эстетическом развитии человека символически и пророчески прообразуется будущая жизнь... которая даст ту цельность, какая была в Адаме до грехопадения». В последнем тезисе, примыкающем к гениальным



прозрениям Шиллера в антропологии (Шиллер усматривает именно в эстетической сфере силу «восстановления» человека), Одоевский впервые в русской философии высказывает столь частую в дальнейшем мысль о «целостности» в человеке, как идеальной задаче внутренней работы.

Антропологические идеи Одоевского<sup>31</sup>, в которых он развивает идеи преимущественно С.-Мартена<sup>32</sup>, нужно поставить в связь с его же взглядами на природу в трактатах, выдержки из которых опубликованы Сакулиным в его книге<sup>33</sup>, – как указывает сам Одоевский, он здесь вдохновляется Пордеджем, но тут сильны отзвуки и шеллингизма. Особенно существенно утверждение *символизма* в природе, как закона «отражения» одних явлений в других. «В природе, – говорит Одоевский, – все есть *метафора одно другого*». Здесь (как в учении об «идеяматери», как «основании всех оснований») Одоевский приближается к метафизике Гете.

6. Наиболее оригинальным и самостоятельным был Одоевский во всем, что он писал о внутреннем мире человека. Упреждая будущие построения Бергсона, он утверждает, что культура ослабляет в человеке его инстинкты («инстинктуальные силы», как говорит Одоевский): первобытный человек был, по Одоевскому, наделен могучей инстинктуальной силой. «Древние знали более нашего» благодаря этой инстинктуальной зречести, но, с развитием рациональности, эта сила стала ослабевать. «Рассудок, предоставленный самому себе, мог произвести лишь синкретизм – дальше сего идти он не мог».

Одоевский с особым вниманием останавливается на том, что современная ему наука в своих изысканиях приходит к тому самому, что человечество раньше уже знало, благодаря «чернокнижию», – т.е. «окультурным» знаниям. Он высказывает дальше мысль, что «ложная теория навела алхимиков на гораздо большее число открытий, нежели все осторожные и благоразумные изыскания современных химиков, – благодаря тому, что раньше в людях было больше инстинктуальной силы».

Это понятие «инстинктуальной силы» у Одоевского шире понятия интуиции у Бергсона, но в обоих случаях мы

имеем своеобразное проявление *руссоизма* в учении о познавательных силах в человеке: «естественный» строй человека противопоставляется здесь тому, что внесла в познавательные силы человека цивилизация. Кстати сказать, у Одоевского (как у Бергсона) понятие «инстинктуальной силы» выходит за пределы только познавательной функции – она связана и с биосферой в человеке. Здесь Одоевский, следуя еще Шеллингу и всем тогдашним натуралистам, особо внимательно относится к изучению магнетизма и сомнамбулизма<sup>34</sup>.

Противопоставление инстинктуальной силы рассудку не имеет у Одоевского такого резкого значения, как, например, у Бергсона, – по Одоевскому, должно стремиться к синтезу их. «Великое дело, – пишет он, – понять инстинкт» (т.е. возвести его в форму разумности. – В. З.). «Необходимо, чтобы разум иногда оставался праздным и переставал устремляться вне себя, чтобы углубляться внутрь себя, *дать место инстинктуальным силам*». И в этом учении Одоевский намечает тему, которая в учении славянофилов и ряда позднейших русских философов выступает на первый план, – воссоздания целостности и *в путях познания*. Формула Одоевского: «надо возвести ум до инстинкта» – близка и к тому церковному учению, которое ставит духовной жизни задачу «возвести ум в сердце»<sup>35</sup>. Только у Одоевского нет здесь места для действия благодати, – он стоит на позиции *натурализма* в своей мистической гносеологии. Так как в каждом человеке есть врожденные идеи (которые Одоевский называет «предзнанием»)<sup>36</sup>, то для него умственный процесс заключается в овладении этим врожденным нам богатством. Сверх того, Одоевский учил о «внезапно раскрывающемся перед нами новом мире идей», когда мы углубляемся в себя<sup>37</sup>.

Любопытно отметить, что Одоевский, в порядке интуиции, защищал мысль о выведении материальности из энергии. «Может быть, – писал он в каком-то интуитивном предвосхищении идей XX века, – один день отделяет нас от такого открытия, которое покажет *произведение вещества от неведущей силы*». Приведем еще одно его замечание, касающееся той же темы: «Если будет когда-либо найдено, что одного действия

электричества достаточно для превращения одного тела в другое, – что такое будет материя?»

В связи с этим предположением о возможности «дематериализации» материи стоит убеждение Одоевского, что вообще современное естествознание покоится на ошибочном использовании отдельных опытов *вне их связи с целым*. *Эмпиризм вообще не знает «целого»*, которое открывается лишь «инстинктуальной силой»<sup>38</sup>. Поэтому Одоевский ожидает «новой науки», которая преодолет специализацию и охватит природу, как целое, как живое единство. Предтеч этой «новой науки» Одоевский видит в Карусе, Гете, Ломоносове. «Наука должна стать поэтической», – утверждает он, и среди мотивов этого взгляда приводит он то, что без художественного дара не овладеть тайной мира. Как всякие доказательства покоятся не на одних данных рассудка, но требуют и некоторого резонанса чувств, так и при усвоении того, что добыла наука, нужно уметь возбудить тоже некий «симпатический» резонанс, т.е. надо «поэтически» воспринимать построения науки. Вся человеческая речь, при ее огромном богатстве, оказывается недостаточной, если она не возбуждает такого «поэтического» резонанса, – идеалом для речи является та сила выражения, которую мы находим в искусстве... Отсюда ясно, что эстетический момент увенчивает все знание, все понимание, – эстетическое восприятие является вершинной точкой построения. Для Одоевского поэтическое чутье, если оно не осложняется другими элементами, вводит нас всегда в истину, – человек никогда не ошибается, когда руководствуется инстинктуальной силой.

В эстетике Одоевский высшее место отводит музыке, но и все искусства, все, что развивает эстетическую культуру, несет высшие ценности. В искусстве, по мысли Одоевского, действует сила, *которую, быть может, имели раньше все*, но которая утеряна человечеством благодаря развитию рассудочности<sup>39</sup>. «Мы ищем причаститься в искусстве этой силе, – говорит Одоевский, – поэтическая стихия есть самая драгоценная сила души»<sup>40</sup>. В этой формуле эстетический гуманизм (как высшее выражение секулярного мировоззрения), впервые выраженный, как мы ви-

дели, у Карамзина и Жуковского, достигает своего законченного выражения. Из эстетического начала вытекает, по Одоевскому, и моральная жизнь – и в этом учении о существенном единстве эстетической и моральной сферы (что и является основным тезисом эстетического гуманизма) Одоевский остается близок к шиллеровской идее «Schöne Seele». «Нравственность не есть цель поэзии, – писал в одном месте Одоевский, – но я утверждаю, что поэт есть непременно человек нравственный».

Этические воззрения Одоевского связаны с той же «инстинктуальной силой», которая дает в познании высшие достижения. Одоевский признает «инстинктуальное познание добра и зла», и, руководясь им, Одоевский сурово осуждает современность, находящуюся в плену материальных интересов... Сурово осуждает Одоевский и военный характер современных государств, он резко бичует «военное образование»<sup>41</sup>. Но учение Одоевского о современности, входящее в состав его историософских идей, достигает наиболее ясного выражения в его книге «Русские ночи».

7. По словам самого Одоевского, «эпоха, изображенная в “Русских ночах”, есть тот момент XIX века, когда Шеллингова философия перестала удовлетворять искателей истины, и они разбрелись в разные стороны». В книге Одоевского очень много удачных формул по разным философским темам, но мы обратимся лишь к изложению его историософии. Прежде всего, надо отметить, что «Русские ночи» впервые в русской литературе дают критику западной культуры; до этого времени в русской литературе не раз попадались критические замечания о Западе, но Одоевский первый касается в более систематической форме этой темы, столь глубоко волновавшей (и донныне волнующей) русскую мысль. Словами главного героя «Русских ночей», носящего характерное имя Фауста<sup>42</sup>, Одоевский высказывает мысль о «гибели» Запада, о внутреннем распаде его былой силы. Наука, оторвавшись от «воссоединяющей силы ума», разбилась на ряд специальных дисциплин, и постижение «целого» оказалось невозможным. Искусство ослабело, так как поэты, потеряв веру в себя, потеряли творческую силу. Гибнет

и религиозное чувство. «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени слишком простым: Запад гибнет»<sup>43</sup>. Но, как в свое время христианство внесло новые силы в дряхлевший мир античности и обновило жизнь, так и ныне спасение Европы возможно лишь в том случае, если на сцену истории выступит новый народ со свежими силами. Таким народом, по мысли Одоевского, является русский народ, ибо «мы поставлены на рубеже двух миров – протекшего и будущего; мы – новы и свежи; мы – непричастны преступлениям старой Европы; перед нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, разгадка которой, быть может, таится в глубине русского духа»<sup>44</sup>. Но не одно тело спасти должны мы, русские, – но и душу Европы, – утверждает Фауст: ибо дело идет о внутреннем преображении самых основ культуры Запада. Обращаясь к русскому народу, автор говорит: «В святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились твои отцы. *Девятнадцатый век принадлежит России*»<sup>45</sup>. Это, собственно, мысли не самого Фауста, а взятые им из некоей рукописи, но вот замечания самого Фауста: «Мысли моих друзей о Западе преувеличены, но прислушайся к самим западным писателям... прислушайся к крикам отчаяния, которые раздаются в современной литературе (Запада)... мы видим здесь неизлечимую тоску, господствующую на Западе, надежду без упования, отрицание без всякого утверждения... Я вижу на Западе безмерную трату сил... Запад, погруженный в мир своих стихий, тщательно разрабатывал их; чудна была работа его и породила дела дивные. Запад произвел все, что могли произвести его стихии, но в беспокойной, ускоренной деятельности он дал развитие одной стихии и задушил другие: в результате, потерялось равновесие. Чтобы достигнуть полного, гармонического развития основных общечеловеческих стихий, Западу не хватает своего Петра, который привил бы ему свежие, могучие соки славянского Востока». О России, которая здесь имеется в виду, Одоевский часто говорит в словах, которыми позже будут пользоваться славянофилы, – особенно подчеркивает он

«всеобъемлющую многосторонность русского духа», «стихию всеобщности или, лучше сказать, – всеобнимаемости»<sup>46</sup>.

8. Весь этот (второй) период в развитии мирозерцания Одоевского раскрывает с полной силой основные черты его творчества, его личности, и вместе с тем определяет его значение в развитии русской философской мысли. Одоевский прежде всего *продолжает линию гуманизма*, который должен был дать русской интеллигенции ту воодушевляющую идеологию, какой, в свое время, была церковно-политическая мечта XVI–XVII веков. Уже XVIII век, как мы видели, занят прежде всего этой задачей: после Татищева, Щербатова, Ломоносова наступает период этического обоснования новой идеологии у Новикова, Радищева. Но этический пафос оказывается недостаточным, – он восполняется эстетическим началом, которое увенчивает эту систему секулярной идеологии (впервые у Карамзина). У Одоевского мы находим не только примат эстетического принципа, но его обоснование (в учении об «инстинктуальной силе», отесняемой рассудком, но таящей в себе источник эстетического и этического вдохновения). Этот примат эстетического принципа все же *входит в систему подлинного гуманизма*, только моральный момент здесь не просто сближается с эстетическим, но и оказывается с ним тождественным.

Недавно было высказано одним критиком<sup>47</sup> сомнение в подлинности гуманизма Одоевского: по его мнению, Одоевский «ограничивается проповедью гуманности в отношении помещиков и крепостных» и «не видит надобности в уничтожении крепостного права». Критик ссылается на то, что в утопии своей (утопия Одоевского имела название «4338 год») Одоевский «признает существование богатых и бедных, хозяев и служащих», «отвергает нелепые измышления мечтателей XVIII века» «о возможности равенства между людьми». В этом упреке, *совершенно не заслуженном Одоевским*, верно лишь то, что до кончины Николая I он не высказывался печатно о необходимости уничтожения крепостного права. Но если вчитаться в его дневник<sup>48</sup>, то становится ясно, что Одоевский встретил освобождение крестьян с такой радостью, с таким го-

рячим чувством, как не очень многие тогда в России. До конца своих дней он *праздновал 19 февраля*, как именно день освобождения крестьян. Его *постоянной* заботой и мыслью было нести свет просвещения и художественного обогащения в народ, – он был горячим «народником». Не случайно Одоевский издавал несколько лет журнал для народа «Сельское чтение». Надо отметить тут же, что гуманизм Одоевского не был отвлеченной программой, но всегда выражался в реальной помощи всем, кто страдал от несправедливостей социального строя. Его горячие, полные искреннего негодования мысли о несправедливости современного строя, помещенные в «Русских ночах», являются ярким выражением его гуманизма<sup>49</sup>. Принадлежит к самым знатным русским родам, Одоевский никогда не забывал о тех, на кого падала тяжесть социального неустройства<sup>50</sup>.

Одоевскому была присуща *многосторонность интересов*, создававшая своеобразный энциклопедизм у него (он с одинаковой любовью изучал науки естественные, юридические, исторические, занимался все время искусством); этот энциклопедизм не давал Одоевскому возможности отдаться целиком чему-либо одному. Действительно, дарование его ни в одной сфере не разгорелось ярким пламенем, но самая полнота и многосторонность интересов, неутомимая «любопытность», как он сам говорил о себе, определяли его постоянное стремление к *всеохватывающему синтезу*, к цельности и внутренней гармонии. Можно без преувеличения отнести эту черту к *внутреннему эстетизму* его, которому дорого вместить «все», но в единстве и гармонии. В свое время Шеллинг потому и захватил Одоевского, что он давал ему идейную базу для гармонического сочетания его многообразных стремлений. Когда увлечение Шеллингом несколько стихло и Одоевский вошел во вторую фазу своего философского развития, в центре его системы оказалась *антропология*<sup>51</sup>. Беглый обзор его идей, приведенный выше, свидетельствует о том, что *собственно творчество* Одоевского уходило в сторону *исследования* человека в его составе, в его многогранной жизни, Шеллинг и здесь не забыт, но центр тяжести перемещается в сторону изучения и исследова-

ния человека. На этом пути Одоевский ступает на путь самостоятельного творчества и дает много замечательных мыслей, превосходящих часто то, что потом говорили славянофилы, Достоевский, отчасти Соловьев. И во всем этом новом пути для Одоевского центральной и всесоединяющей идеей является реальность и сила в человеке его эстетической сферы, в которой ярче всего горит пламя «инстинктуальной силы». Не отвлеченная проблема красоты фиксирует внимание Одоевского, а ее антропологический аспект – проблема эстетического начала в человеке. Наука, моральная сфера, вся современность, – все это дорого и важно, но последняя тайна знания, объективного мира, тайна человека дана в эстетическом начале, – и только через торжество эстетического начала воцаряется внутренняя гармония в человеке, его цельность. Гуманизм и эстетизм – таковы два фокуса его личности, но они не отделены, а иерархически связаны через последнюю центральность эстетической сферы. Это и есть «эстетический гуманизм», – конечно, с тем оттенком мистического натурализма, который придавал всей идеологии этого времени секулярный характер.

9. В третьем периоде творчества Одоевского несколько угасает его теоретическая мысль<sup>52</sup>, – он чрезвычайно много и тоже разносторонне работает практически (о чем красноречиво свидетельствуют недавно опубликованные дневники), но по-прежнему он стремится к философскому осмыслению своего жизненного чувства. Его все больше увлекает развитие естествознания, тот дух пытливости и исследовательской неутомимости, который определил собой успехи наук о природе в XIX веке. Одоевский отходит от идеализма и становится реалистом (элементы чего в нем были всегда сильны), – только теперь реальность прежде всего и больше всего есть то, что открывается нам «в фактах», а не в интуициях. Еще в «Русских ночах» Фауст высмеивает «фактоманию», а теперь Одоевский особенно дорожит именно накоплением фактов. Это не позитивизм, а именно реализм: отрицания метафизики нет у Одоевского, но он склоняется теперь к тому, что в те же годы Гартман назвал «индуктивной метафизикой».



Одоевский не имел большой славы при жизни, еще меньше по смерти, но теперь, когда мы обладаем довольно значительным материалом, извлеченным Сакулиным из бумаг Одоевского, хранящихся в Публичной библиотеке в Петербурге, мы должны без колебаний отвести Одоевскому очень существенное место в развитии русской философии в первую половину XIX века. На Одоевском лучше, чем на ком-нибудь другом, – можно выяснить истинный смысл влияния Шеллинга на русскую мысль. От Шеллинга русские брали не только тонко разработанную систему трансцендентального идеализма, натурфилософии, эстетики, но получали от него *огромное философское возбуждение*, которое сыграло свою роль и у тех, кто не следовал Шеллингу. Мы сейчас, например, перейдем к изучению философского творчества П. Я. Чаадаева, которого никак нельзя причислить к шеллингианцам, но который, по его собственному свидетельству, был очень многим обязан Шеллингу. Одоевский же был в первом периоде творчества горячим поклонником Шеллинга, и «закваска» идеализма (особенно в его эстетическом аспекте) глубоко оплодотворила мысль Одоевского. Даже в тот период (второй), когда интересы Одоевского от натурфилософии передвинулись в сторону антропологии, когда он много и глубоко входил в исследование внутреннего мира человека, Одоевский не отходил ни от идеи единства природы, ни от гносеологического идеализма, хотя и выдвигал «триединство веры, знания, искусства». В учении об «инстинктуальной сфере в человеке» Одоевский шел путем параллельным шеллингианской школе в Германии (особенно Карусу), хотя и был самостоятельным в своих изысканиях. Надо отметить, что в русской философской литературе 30-х и 40-х годов именно этот термин Одоевского – «инстинктуальная сфера» – встречался часто, чем свидетельствуется его влияние на русскую мысль. Что же касается историософских высказываний Одоевского (критика Запада, проблема «всеобъединяющего синтеза»), то он здесь прокладывал путь для тех идей славянофилов, которые получили свое яркое выражение уже в 40-х годах.

\* \* \*

Влияние Шеллинга долго еще будет встречаться нам в обозрении русской философии, и первым мыслителем, на котором, так или иначе, отразилось его влияние, является П. Я. Чаадаев, к изучению которого и перейдем.

10. П. Я. Чаадаев (1794–1856) всегда привлекал к себе большое внимание историков русской мысли, – ему в этом отношении посчастливилось больше, чем кому-либо другому. Правда, этот интерес к Чаадаеву связан обычно лишь с одной стороной в его творчестве, – с его скептицизмом в отношении к России, как это выразилось в единственном из его «философических писем», напечатанных при жизни автора. Шум, поднявшийся вокруг Чаадаева при появлении в печати этого письма (1836 год), был совершенно необычайным. Журнал, в котором было напечатано это письмо, был немедленно закрыт; сам Чаадаев был официально объявлен сумасшедшим, и за ним был установлен обязательный медицинский надзор (длившийся около года). Необычайная судьба Чаадаева, да и необычайность его личности вообще привели к тому, что уже при жизни его создались о нем легенды. Герцен причислил (без всякого основания, однако) Чаадаева к «революционерам»; другие не раз считали его перешедшим в католицизм. Для одних Чаадаев – самый яркий представитель либерализма 30-х, 40-х годов, для других – представитель мистицизма. До самого последнего времени не были известны все его «Философические письма» – и только в 1935 году в «Литературном наследстве» (т. 22–24) появились в печати неизвестные раньше пять писем, которые впервые раскрывают религиозно-философские взгляды Чаадаева. Во всяком случае, сейчас мы располагаем достаточным материалом для восстановления *системы* Чаадаева<sup>53</sup>.

Обратимся прежде всего к его биографии.

Петр Яковлевич Чаадаев родился в 1794 году. Рано лишившись родителей, он вместе с братом Михаилом остался на руках

тетки, кн. А. М. Щербатовой (дочери известного нам историка и писателя XVIII века), которая вместе со своим братом, кн. Щербатовым, дала обоим мальчикам тщательное воспитание. В 1809 году Чаадаев поступил в Московский университет, в 1812 году поступил в военную службу, принимал участие в войне с Наполеоном. В 1816 году познакомился с Пушкиным (тогда еще лицеистом) и стал, до конца его жизни, одним из самых близких его друзей<sup>54</sup>. Чаадаев развивался чрезвычайно быстро, рано обнаружив прямой и твердый характер, чрезвычайное чувство своего достоинства<sup>55</sup>. В начале 1821 года Чаадаев бросил военную службу, – о чем существует тоже несколько легендарных рассказов, до конца еще не выясненных в их реальном основании. В годы до 1823 года у Чаадаева произошел первый духовный кризис – в сторону религиозную. Чаадаев, и до того времени много читавший, увлекся в это время мистической литературой; особенное влияние имели на него сочинения Юнга Штиллинга. Здоровье его пошатнулось вследствие чрезвычайной духовной напряженности, и ему пришлось уехать за границу для поправления здоровья, где он оставался до 1826 года (что его спасло от гибели, так как он был чрезвычайно близок с самыми видными декабристами). По возвращении из-за границы Чаадаев был арестован, но вскоре освобожден и смог вернуться в Москву, где он пережил второй кризис – на несколько лет он сделался совершенным затворником, весь уйдя в очень сложную мыслительную работу. В эти годы (до 1830 года) полнейшего уединения у Чаадаева сложилось все его философское и религиозное мировоззрение, нашедшее (в 1829 году) свое выражение в ряде этюдов, написанных в форме писем – с вымышленным адресатом. Раньше предполагали, что письма были написаны некоей г-же Пановой, теперь доказано, что она вовсе не была адресатом. Чаадаев просто избрал эпистолярную форму для изложения своих взглядов, – что было тогда довольно обычно. Письма эти долго ходили по рукам, пока один предприимчивый журналист (Н. И. Надеждин), бывший редактором журнала «Телескоп», не напечатал одного из писем. Это было в 1836 году; письмо было напечатано не по инициативе Чаадае-

ва, хотя и с его согласия. Письмо произвело впечатление разорвавшейся бомбы – суровые, беспощадные суждения Чаадаева о России, мрачный пессимизм в оценке ее исторической судьбы поразили всех. Хотя письмо давно ходило по рукам, но тогда оно вовсе не вызвало такой реакции; когда же оно было напечатано, это произвело впечатление «выстрела, раздавшегося в темную ночь» (Герцен). Небольшая группа радикальной молодежи (как Герцен) была, можно сказать, воодушевлена смелостью обличений Чаадаева, была взволнована силой и величавой грозностью их, – но огромная масса русского общества восприняла письмо иначе. Даже либеральные круги были шокированы, в консервативных же кругах царило крайнее негодование. Правительство, как уже мы упоминали, немедленно закрыло журнал, редактора выслали из Москвы, цензора отставили от должности, – сам же Чаадаев, как он позже сам говорил, «дешево отделался», – он был официально объявлен сошедшим с ума. Каждый день к нему являлся доктор для освидетельствования; он считался под домашним арестом, имел право лишь раз в день выходить на прогулку... Через полтора года все стеснения были отменены (под условием, чтобы он «не смел ничего писать»). Чаадаев до конца жизни оставался в Москве, принимая самое деятельное участие во всех идеологических собраниях в Москве, которые собирали самых замечательных людей того времени (Хомяков, Киреевский, Герцен, К. Аксаков, Самарин, Грановский и др.). «Печальная и своеобразная фигура Чаадаева, – вспоминал впоследствии о нем Герцен, – резко отделялась грустным упреком на темном фоне московской high life\*... Как бы ни была густа толпа, глаз находил его тотчас – лета не исказили его стройного стана, его бледное, нежное лицо было совершенно неподвижно... воплощенным veto, живой протестацией смотрел он на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него». «Может быть, никому не был он так дорог, как тем, кто считался его противником», – писал после его смерти Хомяков. «Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по-видимому, мысль погружа-

\* Жизнь высшего света (англ.).

лась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал и других пробуждал... Еще более дорог он был друзьям своим какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума».

В одиночестве Чаадаев размышлял все на те же темы – не только историософские, но и общефилософские, – следы этого мы находим в его переписке, тщательно (хотя, как теперь ясно, не в полноте) изданной Гершензоном. В его мировоззрении, особенно во взгляде его на Россию, постепенно пробивались новые черты, хотя основные идеи оставались по-прежнему неизблемы в сознании Чаадаева... В 1856 году, уже после вступления на престол Александра II, Чаадаев скончался.

11. Переходя к изучению и анализу мировоззрения Чаадаева, отметим прежде всего те влияния, которые отразились в его своеобразной системе.

Чаадаев был, вне сомнения, очень глубоко и существенно связан с русским либерализмом и радикализмом первых десятилетий XIX века. Это были годы, когда в русских умах с особой силой, можно сказать, страстностью, вставала потребность перемен в русской жизни. Уже было указано выше, что до 1812 года либерализм проповедовался даже «сверху», – начиная с самого Александра I. Когда в душе Александра I наметился резкий перелом в сторону мистического понимания истории и его собственной роли в ней (из чего родилась теократическая затея «Священного союза»), то в это время в русском обществе либеральные и радикальные течения стали кристаллизоваться уже с неудержимой силой. В идейной и духовной атмосфере этого времени было много простора и свободы, и горячие молодые люди отдавались со страстью и пылкостью мечтам о переустройстве России. Самый подъем патриотизма (связанный с войной 1812 года) усиливал это настроение реформаторства: упоение победой над гениальным полководцем несло с собой новое чувство исторической силы. Но кроме этого упоения русской мощью, молодежь, вернувшаяся после 1814 года в Россию, принесла и *живую потребность общественной и политической активности*, – на этой почве и стали возникать различ-

ные группировки молодежи<sup>56</sup>. Идеологически часть молодежи питалась еще идеями французской просветительной литературы<sup>57</sup>, но громадное большинство молодежи идеологически тяготело к немецкому романтизму, а через него, и к немецкой философии. Особо надо выделить влияние Шиллера на русские философские искания в эти годы и позже, – что остается, к сожалению, до сих пор недостаточно исследовано.

Чаадаев был, без сомнения, *очень глубоко* связан со всем этим движением. Считать его близость к русскому либерализму этого времени «недоразумением», как утверждает Гершензон<sup>58</sup>, никак невозможно. Конечно, эта связь с либерализмом ни в малейшей степени не объясняет нам внутреннего мира Чаадаева, но Пушкин верно подметил огромные данные у Чаадаева для большой государственной активности. Известны стихи Пушкина «К портрету Чаадаева»:

Он высшей волею небес  
Рожден в оковах службы царской,  
*Он в Риме был бы Брут, в Афинах – Периклес,*  
А здесь – он офицер гусарский.

Он же написал известное «Послание к Чаадаеву»:

Мы ждем, с томленьем упования,  
Минуты *вольности святой*...

Во всяком случае, Чаадаеву близки многие стороны в русском либерализме и радикализме, хотя впоследствии он сурово и с осуждением относился к восстанию декабристов.

Если обратиться к изучению других влияний, которые испытал Чаадаев, то прежде всего надо коснуться влияния католичества, которое в те годы имело немалый успех в высшем русском обществе. Прежде всего здесь надо упомянуть Ж. де Местра, который очень долго был в Петербурге (как посланник Сардинии); немало историков склонны говорить о большом влиянии Ж. де Местра на Чаадаева. Конечно, Чаадаев не

мог не знать ярких и сильных построений де Местра, но не он, а Бональд и Шатобриан в действительности сыграли большую роль в идейной эволюции Чаадаева, который, несомненно, знал всю школу французских традиционалистов. Особенно важно отметить значение Шатобриана (в его поэтическом, эстетизирующем описании «гения» христианства, в его переходе к социальному христианству)<sup>59</sup>, а также Балланша, о чем говорит и сам Чаадаев<sup>60</sup>.

Не прошла мимо Чаадаева и немецкая школа. В новейшем издании вновь найденных писем Чаадаева (в «Литературном наследстве») даны фотографии некоторых страниц из книг, найденных в библиотеке Чаадаева, с его заметками, – тут есть Кант («Критика чистого разума» и «Критика практического разума»); знал Чаадаев, конечно, Шеллинга, знал и Гегеля. Из «Философических писем» Чаадаева видно, что новую философию он изучил очень внимательно. Особенно надо отметить влияние Шеллинга на Чаадаева. Вопрос этот много раз обсуждался в литературе о Чаадаеве<sup>61</sup>, разные авторы разное его решают, – одни утверждают, другие отрицают влияние Шеллинга. Мы будем иметь случай коснуться этого вопроса при изложении системы Чаадаева, сейчас же заметим, что если у Чаадаева мало выступает влияние Шеллинга в содержании его учения<sup>62</sup>, то совершенно бесспорно *вдохновляющее* действие Шеллинга (системы «тождества»).

Английская философия, которую знал и изучал Чаадаев, не оставила никакого следа в его творчестве.

## 12. Перейдем к изучению доктрины Чаадаева.

Обычно при изложении учения Чаадаева на первый план выдвигают его оценку России в ее прошлом. Это, конечно, самое известное и, может быть, наиболее яркое и острое из всего, что писал Чаадаев, но его взгляд на Россию *совсем не стоит в центре его учения*, а, наоборот, является логическим выводом из общих его идей в философии христианства. Сосредоточение внимания на скептическом взгляде Чаадаева на Россию не только не уясняет нам его мировоззрения, но, наоборот, мешает его правильному пониманию. С другой стороны, и сам Чаадаев, из-

бравший форму писем для изложения своих взглядов, затруднил для читателя уяснение его системы, – ее приходится реконструировать (как это впервые пробовал сделать Гершензон). На наш взгляд, войти в систему Чаадаева можно, лишь поставив в центре всего его *религиозную* установку, – в его религиозных переживаниях – ключ ко всем его взглядам. В литературе о Чаадаеве постоянно указывается, что он «не был богослов»; Гершензон считает «вопиющей непоследовательностью» со стороны Чаадаева, что он не перешел в католичество<sup>63–64</sup>, а Флоровский<sup>65</sup> считает, что «самое неясное в Чаадаеве – его религиозность», что в «мировоззрении его меньше всего религиозности», что он – «идеолог, не церковник», что «христианство ссыхается у него в идею». Сам Чаадаев в одном письме писал: «Я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ»<sup>66</sup>. Действительно, Чаадаев стремился быть философом, опираясь *на то, что принесло миру христианство*, – но он и богослов, вопреки его собственному заявлению. У него нет богословской системы, но он строит богословие культуры: это уже не христианская философия (чем является система Чаадаева в целом), а именно богословское построение по вопросам философии истории, философии культуры.

Прежде всего необходимо уяснить себе религиозный мир Чаадаева. Гершензон очень хорошо и подробно рассказал об этом, – и из его книги мы узнаем, что уже в 1820 году (т.е. до того времени, когда Чаадаев погрузился в изучение мистической литературы) произошло его «обращение». Натура сосредоточенная и страстная, Чаадаев (как это видно из его писем и различных статей) необычайно глубоко пережил свое «обращение». В ранних письмах Чаадаева (написанных из-за границы, т.е. в 1823 году) постоянно встречаем самообличения, которые могут показаться даже неискренними, если не сопоставить их с тем, что дают позже письма. Он однажды сказал очень удачно<sup>67</sup>: «Есть только один способ быть христианином, это – быть им *вполне*». Внутренняя цельность религиозного мира Чаадаева имела очень глубокие корни и вовсе не проистекала из требования одного ума; нет *никакого* основания заподозривать церковность



Чаадаева, как это делает Флоровский, – наоборот, тема Церкви заполняет столь глубоко душу Чаадаева, что с ним в русской религиозной философии может сравниться один лишь Хомяков. Выше мы сказали, что Чаадаев строил богословие культуры, но это и есть часть богословия Церкви («экклезиологии»). Практически Чаадаев не только не думал покидать Православия, но протестовал, когда один из его друзей (А. И. Тургенев) назвал его католиком<sup>68</sup>. Чаадаев никогда не рвал с Православием, а в последние годы жизни, по свидетельству кн. Гагарина<sup>69</sup>, очень близкого ему человека, он не раз причащался Св. Тайн.

Сам Чаадаев считал, что его религия «не совпадает с религией богословов», и даже называл свой религиозный мир «религией будущего» (*religion de l'avenir*), «к которой обращены в настоящее время все пламенные сердца и глубокие души»<sup>70</sup>. В этих словах отражается то чувство одиночества (религиозного), которое никогда не оставляло Чаадаева, и чтобы понять это, надо несколько глубже войти в религиозный мир его. Мы уже говорили, что это была натура страстная и сосредоточенная; теперь добавим: натура, искавшая деятельности, – но не внешней, не мелочной, не случайной, *а всецело и до конца воодушевленной христианством*. Если один из величайших мистиков христианского Востока (св. Исаак Сирианин) глубоко чувствовал «пламень вещей», то к Чаадаеву можно применить эти замечательные слова так: он глубоко чувствовал «пламень истории», ее священное течение, ее мистическую сферу. В теургическом восприятии и понимании истории – все своеобразие и особенность Чаадаева. Мы уже говорили в предыдущих главах о теургическом моменте в русских религиозных исканиях: когда еще все мировоззрение русских людей было церковным, эта теургическая «нота» уже зазвучала в русской душе (XV–XVII вв.) в мечте о «Москве – третьем Риме». Тогда русские люди полагались на «силу благочестия», как преобразующее начало, и строили утопии «священного царства» и преобразования России в «святую Русь» именно на этом основании. Царство Божие, по теургической установке, строится при живом участии людей, – и отсюда вся «бескрайность» русского благочестия и упование

на его преображающие силы. С упадком церковного сознания и с торжеством процессов секуляризации как внутри церковного общества, так и за пределами его эта духовная установка не исчезла, но стала проявляться в новых формах. Русский гуманизм XVIII и XIX веков (в его моральной или эстетизирующей форме) *рос именно из теургического корня*, из религиозной потребности «послужить идеалу правды». Тот же теургический мотив искал своего выражения и в оккультных исканиях русских масонов, и в мистической суетливости разных духовных движений при Александре I, – он же с исключительной силой выразился и у Чаадаева. Чаадаев, можно сказать, был рожден, чтобы быть «героем истории», – и Пушкин (смотри вышеприведенные стихи его о Чаадаеве) правильно почувствовал, чем мог бы быть он в другой исторической обстановке. В письме к Пушкину от 1829 года Чаадаев с волнением пишет, что его «пламеннейшее желание – видеть Пушкина *посвященным в тайну времени*». Эти строки очень типичны и существенны. Теургическое беспокойство и томление, жажда понять «тайну времени», т.е. прикоснуться к священной мистерии, которая совершается под покровом внешних исторических событий, всецело владели Чаадаевым, хотя и не выражались во внешней деятельности<sup>72–73</sup>.

Основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого *не в отрыве от земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь*<sup>74</sup>. Поэтому Чаадаев постоянно и настойчиво говорит об «историчности» христианства: «Христианство является не только нравственной системой, но вечной божественной силой, действующей универсально в духовном мире»... «Историческая сторона христианства, – пишет тут же Чаадаев, – *заключает в себе всю философию христианства*». Таков подлинный смысл догмата о вере в единую Церковь... в христианском мире все должно способствовать – и действительно способствует – *установлению совершенного строя на земле – Царства Божия*<sup>74</sup>.

Действие христианства в истории во многом остается таинственным, по мысли Чаадаева, ибо действующая сила христианства заключена в «таинственном его единстве»<sup>75</sup> (т. е. в Церкви).

«Призвание Церкви в веках, – писал позже Чаадаев<sup>76</sup>, – было дать миру христианскую цивилизацию», – и эта мысль легла в основу его философии истории. Исторический процесс не состоит в том, в чем обычно видят его смысл, – и здесь Чаадаев не устает критиковать современную ему историческую науку: «Разум века требует совершенно новой философии истории»<sup>77</sup>. Эта «новая философия истории», конечно, есть *провиденциализм*, но понятый более мистически и конкретно, чем это обычно понимается. Иные места у Чаадаева напоминают учение Гегеля о «хитрости исторического разума», – там, где Чаадаев учит о таинственном действии Промысла в истории. Приведу для примера такое место (из первого «Философ. письма»): «Христианство претворяет все интересы людей *в свои собственные*». Этими словами хочет сказать Чаадаев, что даже там, где люди ищут «своего», где заняты личными, маленькими задачами, и там священный пламень Церкви переплавляет их активность на пользу Царству Божию. Будучи глубоко убежден, что «на Западе все создано христианством», Чаадаев разъясняет: «Конечно, не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью, религией, далеко нет, – но *все в них таинственно повинуется* той силе, которая властно царит там уже столько веков».

Нетрудно, при известном внимании, почувствовать теургический мотив во всем этом богословии культуры. Чаадаев решительно защищает свободу человека, *ответственности его за историю* (хотя исторический процесс таинственно и движется Промыслом), и потому решительно возражает против «суеверной идеи повседневного вмешательства Бога». Чем сильнее чувствует Чаадаев религиозный смысл истории, тем настойчивее утверждает ответственность и свободу человека. Но здесь его философские построения определяются очень глубоко его антропологией, к которой сейчас мы и обратимся, чтобы затем снова вернуться к философии истории у Чаадаева.

13. «Жизнь (человека, как) духовного существа, – писал Чаадаев в одном из «Философических писем»<sup>78</sup>, – обнимает собой два мира, из которых один только нам ведом». Одной стороной человек принадлежит природе, но другой возвышается

над ней, – но от «животного» начала в человеке к «разумному *не может быть эволюции*». Поэтому Чаадаев презрительно относится к стремлению естествознания целиком включить человека в природу: «Когда философия занимается животным человеком, то вместо философии человека она становится философией животных, становится главой о человеке в зоологии»<sup>79</sup>.

Высшее начало в человеке прежде всего формируется благодаря социальной среде, и в этом своем учении (давшем повод Гершензону охарактеризовать всю философию Чаадаева, как «социальный мистицизм», – что является неверным переносом на всю систему частной одной черты) Чаадаев целиком примыкает к французским традиционалистам (главным образом к Ballanche). Человек глубочайше связан с обществом бесчисленными нитями, живет одной жизнью с ним. «Способность сливаться (с другими людьми) – симпатия, любовь, сострадание... – это есть замечательное свойство нашей природы», – говорит Чаадаев. Без этого «слияния» и общения с другими людьми мы были бы с детства лишены разумности, не отличались бы от животных: «Без общения с другими созданиями мы бы мирно щипали траву»<sup>80</sup>. Из этого признания существенной и глубокой *социальности* человека Чаадаев делает чрезвычайно важные выводы. Прежде всего «происхождение» человеческого разума не может быть понято иначе, как только в признании, что социальное общение уже включает в себе духовное начало, – иначе говоря, не коллективность сама по себе созидает разум в новых человеческих существах, но свет разумности хранится и передается через социальную среду. «В день создания человека Бог беседовал с ним, и человек слушал и понимал, – таково истинное происхождение разума». Когда грехопадение воздвигло стену между человеком и Богом, воспоминание о божественных словах не было утеряно... «и этот глагол Бога к человеку, передаваемый от поколения к поколению, вводит человека в мир сознаний и превращает его в мыслящее существо». Таким образом, неверно, что человек рождается в свет с «готовым» разумом: индивидуальный разум зависит от «всеобщего» (т.е. социального в данном случае. – В. З.) разума. «Если не согла-

ситься с тем, что мысль человека *есть мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое*<sup>81</sup>. В этой замечательной формуле, предваряющей глубокие построения кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», устанавливается прежде всего неправда всякого обособления сознания, устраняется учение об автономии разума. С одной стороны, индивидуальное эмпирическое сознание (его Чаадаев называет «субъективным» разумом) может, конечно, в порядке самообольщения, почитать себя «отдельным», но такое «пагубное я»<sup>82</sup>, проникаясь «личным началом», «лишь разобщает человека от всего окружающего и затуманивает все предметы». С другой стороны, то, что реально входит в человека от общения с людьми, в существе своем исходит от того, что выше людей – от Бога. «Все силы ума, все средства познания, – утверждает Чаадаев, – покоятся на *покорности человека*» этому высшему свету, ибо «в человеческом духе нет никакой истины, кроме той, какую вложил в него Бог». В человеке «нет иного разума, кроме разума подчиненного» (Богу), и «вся наша активность есть лишь проявление (в нас) силы, заставляющей стать в порядок общий, в порядок зависимости». В нашем «искусственном» (т.е. обособляющем себя) разуме мы своевольно заменяем уделенную нам часть мирового разума, – *и основная реальность есть поэтому не индивидуальный разум* и, конечно, не простой коллектив, а именно «мировое сознание» – некий «океан идей», к которому мы постоянно приобщаемся. Если бы человек мог «довести свою подчиненность (высшему свету) до полного упразднения своей свободы» (свободы обособляющей. – В. З.), то *тогда бы исчез теперешний отрыв его от природы, и он бы слился с ней*<sup>83</sup>, «в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию».

Из этой двойной зависимости человека (от социальной среды, от Бога) происходит не только пробуждение разума в человеке, но здесь же находятся и корни его морального сознания. «Свет нравственного закона сияет из отдаленной и неведомой области, – утверждает Чаадаев против Канта<sup>84</sup>, – человечество

всегда двигалось *лишь при сиянии божественного света*». «Значительная часть (наших мыслей и поступков) определяется чем-то таким, что *нам отнюдь не принадлежит*; самое хорошее, самое возвышенное, для нас полезное из происходящего в нас *вовсе не нами производится*. Все благо, какое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе». И эта сила, «*без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается, – она же ведет вселенную к ее предназначению*. Итак, вот в чем главный вопрос: как открыть действие верховной силы на нашу природу?»<sup>85</sup>

Этот супранатурализм *вовсе не переходит в окказионализм*<sup>86</sup> у Чаадаева или какую-то предопределенность, – наоборот, Чаадаев всячески утверждает реальность человеческой свободы. Правда, его учение о свободе не отличается, как сейчас увидим, достаточной ясностью, но реальность свободы для него бесспорна. Чаадаев говорит: «Наша свобода заключается лишь в том, что мы не сознаем нашей зависимости»<sup>87</sup>, – т.е. свободы нет реально, есть лишь «идея» свободы, но несколькими строками дальше он сам называет человеческую свободу «страшной силой» и говорит: «Мы то и дело вовлекаемся в произвольные действия и *всякий раз мы потрясаем все мироздание*». Правда, еще дальше он говорит об «ослеплении обманчивой самонадеянности». «Собственное действие человека, – замечает Чаадаев в другом месте, – исходит от него лишь в том случае, когда оно соответствует закону». Но в таком случае свобода не только реальная, но именно страшная сила, раз порядок в мире поддерживается только «законом». «Если бы не поучал нас Бог, – читаем тут же (т.е. если бы Он не вносил порядок в бытие)... – *разве все не превратилось бы в хаос?*» Значит, свобода тварных существ, чтобы не подействовала ее разрушительная сила, нуждается в постоянном воздействии свыше. «Предоставленный самому себе, человек всегда шел *лишь по пути беспредельного падения*»<sup>88</sup>.

Это учение о «страшной» силе свободы у Чаадаева стоит в теснейшей связи с учением *о поврежденности человека и всей природы*, – учением о первородном грехе и его отражении в при-

роде, как это было впервые развито ап. Павлом (Римл. 8, 20–22). Вся антропология христианства связана с этим учением, но оно стало постепенно тускнеть в сознании Европы, дойдя в этом процессе до антропологического идилизма, вершину которого мы находим в учении Руссо о «радикальном добре» человеческой природы. Если протестантизм твердо и упорно держался до последнего времени антропологического пессимизма, то в так называемой нейтральной культуре Запада торжествует именно оптимизм. Возрождение учения о поврежденности человека и всей природы, как мы уже указывали, связано с St. Martin. Русские мистики (масоны) XVIII века, как мы видели, твердо держались этого принципа, – и Чаадаев глубоко разделял его. Вот почему для Чаадаева «субъективный разум» полон «обманчивой самонадеянности»; *идеология индивидуализма ложна* по существу, и потому Чаадаев без колебаний (как впоследствии Толстой) заявляет: «Назначение человека – уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным»<sup>89</sup>. Это есть сознательное отвержение индивидуалистической культуры: «Наше нынешнее “я” совсем не предопределено нам каким-либо законом, – мы сами вложили его себе в душу». Чаадаев спрашивает: «Может ли человек когда-нибудь, вместо того индивидуального и обособленного сознания, которое он находит в себе теперь, усвоить себе такое *всеобщее сознание*, в силу которого он постоянно чувствовал бы себя частью великого духовного целого?» Чаадаев отвечает на этот вопрос положительно: «Зародыш высшего сознания живет в нас самым явственным образом, – оно составляет сущность нашей природы». Нельзя не видеть в этой своеобразной зачарованности гипотезой «высшего сознания» *отзвук трансцендентализма*, который вообще рассматривает эмпирическое «я» лишь как условие проявления трансцендентальных функций... Совершенно параллельно той диалектике трансцендентализма, которая особенно у Гегеля сказалась в усвоении индивидууму, так сказать, «инструментальной» функции, Чаадаев отводит именно «высшему сознанию» главное место, *отличая, однако, всегда* это «высшее» (или «мировое», или «всеобщее») сознание от Абсолюта. С одной сто-

роны, в человеке есть «сверхприродные озарения» (идушие от Бога, – «нисшедшие с неба на землю») <sup>90</sup>, с другой стороны, в человеке есть «зародыш высшего сознания», как более глубокий слой его природы. Эта «природная», т.е. тварная сфера «высшего сознания» чрезвычайно напоминает «трансцендентальную сферу» немецких идеалистических построений, – лишь из этого сопоставления можно понять, например, такое утверждение Чаадаева: «Бог времени не создал, – Он дозволил его создать человеку», – но не эмпирическое, а лишь «высшее сознание» (= трансцендентальное. – В. З.) «создает время». «Слияние нашего существа с *существом всемирным*»... обещает полное обновление нашей природе, последнюю грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире» <sup>91</sup>.

Таким образом, поврежденность человека (как действие первородного греха) выражается в ложном обособлении его от «всемирного существа» (т.е. *от мира как целого*), ведет к «отрыву от природы», создает иллюзию отдельности так называемого личного бытия, строит насквозь ложную идеологию индивидуализма. Через преодоление этого фантома обособленности восстанавливается внутренняя связь с мировым целым, и личность отрывается от обособленности, чтобы найти себя в «высшем сознании». Это уже не мистика, это – *метафизика человека*, сложившаяся у Чаадаева в своеобразной амальгаме шеллингианского учения о душе мира и социальной метафизики Бональда и Балланша. «Имеется абсолютное единство, – пишет Чаадаев <sup>92</sup>, – во всей совокупности существ – *это именно и есть то*, что мы, по мере сил, пытаемся доказать. Но это единство объективное, стоящее совершенно вне ощущаемой нами действительности, бросает чрезвычайный свет на великое Все, – но оно не имеет ничего общего с тем пантеизмом, который исповедует большинство современных философов». Чтобы понять эти мысли Чаадаева, надо тут же подчеркнуть, что несколькими строками дальше Чаадаев остро и метко критикует метафизический плюрализм, – для Чаадаева, как для Паскаля (которого он и цитирует), – человечество (в последовательной смене поколений) «есть один человек», и каждый из нас – «участник работы



(высшего) сознания». Это высшее (мировое) сознание, которое Чаадаев готов мыслить по аналогии с мировой материей (!)<sup>93</sup>, не есть «субъект», а есть лишь «совокупность идей», и эта «совокупность идей» есть «духовная сущность вселенной»<sup>94</sup>.

Здесь антропология переходит в космологию, но именно в этой точке ясно, что «вселенная» с ее «духовной сущностью» – мировым (всечеловеческим) сознанием – сама движется надмировым началом – Богом. Так строит Чаадаев учение о бытии: над «всем» (с малой буквы, т.е. над тварным миром) стоит Бог, от Которого исходят творческие излучения в мир; сердцевина мира есть всечеловеческое мировое сознание<sup>95</sup>, приемлющее эти излучения; ниже идет отдельный человек, ныне, в силу первородного греха, утративший сознание своей связи с целым и оторвавшийся от природы; еще ниже идет вся дочеловеческая природа.

Гносеологические взгляды Чаадаева, которые он выразил лишь попутно, определялись его критикой кантианства, с одной стороны (борьбой с учением о «чистом» разуме), а с другой стороны, критикой декартовской остановки на эмпирическом сознании, которое, по Чаадаеву, есть «начало искаженное, искаленное, извращенное произволом человека». Вместе с тем Чаадаев решительно против аристотелевского выведения нашего знания из материала чувственного опыта: для Чаадаева источник познания – «столкновение сознаний», иначе говоря, взаимодействие людей. Чаадаев, конечно, не отвергает опыта, опытного знания, но весь чувственный материал *руководится идеями разума* (независимыми от опыта). С большой тонкостью говорит Чаадаев: «Одна из тайн блестящего метода в естественных науках в том, что наблюдению подвергают именно то, что может на самом деле стать предметом наблюдения». Чаадаев решительно отличает «познание конечного» от «познания бесконечного»; в познании первого мы всегда пользуемся вторым, ибо наши идеи светят нам «из океана идей, в который мы погружены», иначе говоря, «мы пользуемся мировым разумом в нашем познании»<sup>96</sup>. И поскольку важнее всего та «таинственная действительность», которая скрыта в глубине духовной

природы, т.е. тот «океан идей», который есть достояние «все-человеческого» («всеобщего», мирового) разума, – постольку все современное знание чрезвычайно обязано христианству, как откровению высшей реальности в мире. Тут Чаадаев, с типичным для него антропоцентризмом, пишет: «Философы не интересуются в должной мере изучением чисто человеческой действительности, – они относятся слишком пренебрежительно к этому: по привычке созерцать действия сверхчеловеческие они *не замечают действующих в мире природных сил*».

В космологии Чаадаева есть несколько интересных построений<sup>97</sup>, но мы пройдем мимо них и вернемся теперь к изложению историософии Чаадаева, ныне достаточно уже ясной после изучения его антропологии.

14. Если реальность «высшего сознания» стоит над сознанием отдельного человека, – то ключ к этому, кроме самой метафизики человека, дан *в наличности исторического бытия*, как *особой* форме бытия.

Мы уже знаем частое у Чаадаева подчеркивание той мысли, что христианство раскрывается лишь в историческом (а не личном) бытии, что христианство нельзя понимать внеисторически. Но Чаадаев делает и обратный вывод – само историческое бытие не может быть понято вне христианства. Надо отбросить то увлечение внешними историческими фактами, которое доминирует в науке, и обратиться к «священному» процессу в истории, *где и заключено ее основное и существенное содержание*. Только тогда, по Чаадаеву, раскрывается подлинное единство истории, и именно ее религиозное единство. Чаадаев стремился к той же задаче, какой был занят Гегель, – к установлению *основного* содержания в истории, скрытого за оболочкой внешних фактов. Конечно, для Чаадаева есть «всемирная история», «субъектом» которой является все человечество, – но ее суть не в смешении народов в космополитическую смесь, а в раздельной судьбе, в особых путях различных народов – каждый народ есть «нравственная личность».

Смысл истории осуществляется «божественной волей, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конеч-

ным целям»<sup>98</sup>. Это есть концепция *провиденциализма*, – поэтому Чаадаев с такой иронией говорит об обычном понимании истории, которое все выводит из естественного развития человеческого духа, будто бы не обнаруживающего никаких признаков вмешательства Божьего Промысла. С еще большей иронией относится Чаадаев к теории прогресса, которую он характеризует, как учение о «необходимом совершенствовании». Против этого поверхностного историософского детерминизма и выдвигает Чаадаев свое учение о том, что «людьми управляют таинственные побуждения, действующие помимо их сознания»<sup>99</sup>.

Что же творится в истории, как конкретнее охватить содержание исторического бытия? По Чаадаеву, – творится *Царство Божие*, и потому исторический процесс и может быть надлежаще понят лишь в линиях провиденциализма. Но Царство Божие, мы уже видели это, для Чаадаева творится *на земле* – оттого христианство и исторично по существу, – его нельзя понимать «потусторонне». Вот отчего историософская концепция Чаадаева требует от него раскрытия его общей идеи на конкретном историческом материале. Здесь Чаадаев если и не следует Шатобриану, у которого слишком сильно подчеркнута эстетическая сторона христианства, то все же в стиле Шатобриана рисует историю христианства. Но для Чаадаева (этого требовала логика его историософии) религиозное единство истории *предполагает единство Церкви*: раз через Церковь входит божественная сила в историческое бытие, то тем самым устанавливается единство самой Церкви. Здесь мысль Чаадаева движется безоговорочным признанием христианского Запада, как того исторического бытия, в котором и осуществляется с наибольшей силой Промысел. С неподдельным пафосом, с настоящим волнением, с горячим чувством описывает Чаадаев «чудеса» христианства на Западе – совсем как в горячей тираде Ивана Карамазова о Западе, как в словах Хомякова о Западе, как «стране святых чудес». Чаадаев, как никто другой в русской литературе, воспринимал Запад религиозно, – он с умилением, всегда патетически воспринимает ход истории на Западе. «На Западе все создано христианством»; «если не все

в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью и религией, то все таинственно повинуется там той силе, которая властно царит там уже столько веков». И даже: «Несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущие европейскому миру... нельзя отрицать, что Царство Божие до известной степени осуществлено в нем».

Высокая оценка западного христианства, соединенная с самой острой и придирчивой критикой протестантизма, определяется у Чаадаева *всцело историософскими*, а не догматическими соображениями. В этом ключ к его, так сказать, внеконфессиональному восприятию христианства. Католицизм наполняет Чаадаева воодушевлением, энтузиазмом, – но вовсе не в своей мистической и догматической стороне, а в его действии на исторический процесс на Западе. Защита папизма всецело опирается у Чаадаева на то, что он «централизует» (для истории) христианские идеи, что он – «видимый знак единства, а вместе с тем и символ воссоединения». При изучении Хомякова мы увидим, что логика понятия «единство Церкви» приведет его к совершенно противоположным выводам, но надо признать, что у Чаадаева это понятие «единства Церкви» диалектически движется историософскими (а не догматическими) соображениями. Признавая, что «политическое христианство» уже отжило свой век, что ныне христианство должно быть «социальным» и «более, чем когда-либо, должно жить в области духа и оттуда озарять мир», Чаадаев все же полагает, что раньше христианству «необходимо было сложиться в мощи и силе», без чего Церковь не могла бы дать миру христианскую цивилизацию. Чаадаев твердо стоит за этот принцип, который определяет для него богословие культуры. Неудивительно, что и *успехами культуры измеряет он саму силу христианства*. В этом ключ и к критике России у Чаадаева.

Горячие и страстные обличения России у Чаадаева имеют много корней, – в них нет какой-либо одной руководящей идеи. Во всяком случае, Чаадаев не смог включить Россию в ту схему провиденциализма, какую навевала история Запада. Чаадаев откровенно признает какой-то странный *ущерб в самой идее*

*провиденциализма*. «Провидение, – говорит он в одном месте, – *исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум... всецело предоставив нас самим себе*»<sup>100</sup>. И даже еще резче: «Провидение как бы совсем не было озабочено нашей судьбой». Но как это возможно? Прежде всего систему провиденциализма нельзя мыслить иначе, как только универсальной; с другой стороны, сам же Чаадаев усматривает действие Промысла даже на народах, стоящих вне христианства. Как же понимать то, что говорит Чаадаев о России, что «Провидение как бы отказалось вмешиваться в наши (русские) дела»? Слова «как бы» ясно показывают, что Чаадаев хорошо понимал, что что-то в его суждениях о России остается загадочным. Разве народы могут отойти от Промысла? *Отчасти* мысль Чаадаева склоняется к этому – Россия, по его словам, «заблудилась на земле». Отсюда его частые горькие упреки русским людям: «Мы, живем одним настоящим... без прошедшего и будущего», «мы ничего не восприняли из преемственных идей человеческого рода», «исторический опыт для нас не существует», и т.д. Все эти слова звучат укором именно потому, что они предполагают, что «мы» – т.е. русский народ – *могли бы* идти другим путем, но не захотели. Оттого Чаадаев и оказался так созвучен своей эпохе: ведь такова была духовная установка и русского радикализма, обличения которого обращались к свободе русских людей выбрать лучшие пути жизни.

Но у Чаадаева есть и другая поправка к загадке России, к неувязке в системе провиденциализма. Русская отсталость («незатронутость всемирным воспитанием человечества») не является ли тоже *провиденциальной*? Но в таком случае русская отсталость не может быть поставлена нам в упрек, но *таит в себе какой-то высший смысл*. Уже в первом «Филос. письме» (написанном в 1829 году) Чаадаев говорит: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Этот мотив позже разовьется у Чаадаева в ряд новых мыслей о России. В 1835 году (т.е. до опубликования «Филос. письма») Чаадаев пишет Тургеневу: «Вы знаете, что я держусь взгляда, что Россия призвана к

необъятному умственному делу: ее задача – дать в *свое время* разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. *Поставленная вне стремительного движения*, которое там (в Европе) уносит умы... она *получила в удел* задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки»<sup>101</sup>. Этими словами не только намечается провиденциальный «удел» России, но и лишаются своего значения упреки, выставленные в «Филос. письмах» России. Дальше эти мысли у Чаадаева приобретают большую даже определенность, он приходит к убеждению, что очередь для России выступить на поприще исторического действия еще не наступила. Новые исторические задачи, стоящие перед миром, в частности – разрешение *социальной* проблемы, мыслятся ныне Чаадаевым, как *будущая задача России*. Раньше (т.е. до 1835 года) о России Чаадаев говорил с злой иронией, что «общий закон человечества отменен для нее», что «мы – пробел в нравственном миропорядке», что «в крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу». «Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустоте нашего социального существования... мы замкнулись в нашем религиозном обособлении... нам не было дела до великой мировой работы... где развивалась и формулировалась социальная идея христианства»<sup>102</sup>. В письмах, опубликованных недавно, находим резкие мысли, в связи с этим, о Православии: «Почему христианство не имело у нас тех последствий, что на Западе? Откуда у нас действие религии наоборот? Мне кажется, что одно это могло бы заставить усомниться в Православии, которым мы кичимся»<sup>103</sup>.

С 1835 года начинается поворот в сторону иной оценки России, как мы видели это в приведенном выше отрывке из письма Тургеневу. В другом письме Тургеневу (в том же 1835 году)<sup>104</sup> он пишет: «Россия, если только она *уразумевает свое призвание*, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы». Замечательно, что здесь уже у России оказывается особое призвание, и, следовательно, она не находится вне Промысла. «Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило нас вне инте-

ресов национальностей<sup>105</sup> и поручило нам *интересы человечества*». В последних словах Чаадаев усваивает России высокую миссию «всечеловеческого дела». Но дальше еще неожиданнее развивается мысль Чаадаева: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, *которых ей не понять без этого*. Не смейтесь, вы знаете, – *это мое глубокое убеждение*. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша *вселенская миссия* уже началась». В своем неоконченном произведении «Апология сумасшедшего» Чаадаев пишет (1837): «Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка... ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Ныне Чаадаев признается: «Я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу (т.е. России)... было преувеличением не воздать должного (Православной) Церкви, столь смиренной, иногда столь героической». В письме графу Sircour (1845 год) Чаадаев пишет: «Наша церковь, по существу, – церковь аскетическая, как ваша – социальная... это – два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины». Приводим еще несколько отрывков, продиктованных тем же желанием «оправдаться» и устранить прежние односторонние суждения. «Я любил мою страну по-своему (писано в 1846 году, через десять лет после осуждения Чаадаева), – пишет он, – и прослыть за ненавистника России мне тяжелее, чем я могу Вам выразить», – но как ни «прекрасна любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное – любовь к истине. *Не через родину, а через истину ведет путь на небо*». Это твердое и убежденное устремление к истине, а через нее – к небу, лучше всего характеризует основной духовный строй Чаадаева.

#### 15. Пора подвести итоги.

При оценке философского построения Чаадаева нужно, как было указано, отодвинуть на второе место «западничество» Чаадаева, которое имеет значение лишь конкретного приложения его общих идей. Правда, до появления (лишь в 1935 году)

в печати пяти писем (из восьми), считавшихся утерянными, это было трудно принять, но сейчас, когда перед нами все, что писал Чаадаев, ясно, что центр его системы – в антропологии и философии истории. Мы характеризовали учение Чаадаева, как богословие культуры, именно потому, что он глубоко ощущал *религиозную проблематику культуры*, ту «тайну времени», о которой он писал в своем замечательном письме Пушкину. Чаадаев весь был обращен не к внешней стороне истории, а к ее «священной мистерии», тому высшему смыслу, который должен быть осуществлен в истории. Христианство не может быть оторвано от исторического бытия, но и историческое бытие не может быть оторвано от христианства. Это есть попытка *христоцентрического понимания* истории, гораздо более цельная, чем то, что мы найдем в историософии Хомякова. В этом разгадка того пафоса «единства Церкви», который определил у Чаадаева оценку Запада и России, – но в этом же и проявление теургического подхода к истории у него. Человек обладает достаточной свободой, *чтобы быть ответственным за историю*, – и это напряженное ощущение ответственности, это чувство «пламени истории», которое переходило так часто в своеобразный историософский мистицизм у Чаадаева, роднит его (гораздо больше, чем вся его критика России) с русской радикальной интеллигенцией, которая всегда так страстно и горячо переживала свою «ответственность» за судьбы не только России, *но и всего мира*. Универсализм мысли Чаадаева, его свобода от узкого национализма, его устремленность «к небу – через истину, а не через родину», – все это не только высоко подымает ценность построений Чаадаева, но и направляет его именно к уяснению «богословия культуры». На этом пути Чаадаев развивает свою критику индивидуализма, вообще всякой «обособляющей» установки, на этом пути он чувствует глубже других социальную сторону жизни, – и потому идея Царства Божия и есть для него ключ к пониманию истории. История движется к Царству Божию, – и только к нему: в этом проявляется действие Промысла, в этом содержание и действие «таинственной силы, направляющей ход истории». Но Чаадаеву



чужд крайний провиденциализм, – он оставляет место свободе человека. Но свобода человека не означает его полной самостоятельности, его независимости от Абсолюта: свобода творчески проявляется лишь там, где мы следуем высшему началу. Если же мы не следуем Богу, тогда раскрывается «страшная сила» свободы, ее разрушительный характер... Это очень близко к формуле, которую выдвигал Владимир Соловьев в поздний период его творчества: свобода человека проявляется в его движении ко злу, а не к добру... Но последний источник такого извращенного раскрытия «страшной силы» свободы («потрепавшей все мироздание») заключается, по Чаадаеву, в неправде и лжи всякого индивидуализма, всякого обособления. Индивидуальный дух имеет свои корни не в себе, но в «высшем» (мировом) сознании, и потому, когда он отрывается от этого высшего сознания, в нем действует «пагубное “я”», оторвавшееся от духовного своего лона, оторвавшееся потому и от природы. Это все есть следствие коренной поврежденности человеческой природы (первородного греха), которая создает мираж отдельности индивидуального бытия. Лишь отрекаясь от «пагубного «я» и подчиняясь голосу высшего сознания, человек находит свой истинный путь, и тогда он становится проводником высших начал, исходящих от Бога.

Не коллективизм, слишком натуралистически истолковывающий это положение, а Церковь, как благодатная социальность, осуществляет в истории задания Бога, и потому подчинение внешнего исторического бытия идее Царства Божия одно вводит нас в «тайну времени». Для Чаадаева это и есть подлинный реализм, есть ответственное вхождение в историческое действие, приобщение к священной стороне в истории.

Вся значительность (для русской мысли) построений Чаадаева в том и состоит, что целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева, хотя его решения этих тем имели сравнительно мало сторонников.

## **Возврат к церковному мировоззрению. Н. В. Гоголь. Начало «славянофильства». А. С. Хомяков**

1. Разрыв с церковным мировоззрением, начавшийся во второй половине XVII века и достигший в XVIII веке своего полного выражения, поставил на очередь, как мы видели, вопрос о создании новой идеологии. Первые построения этой новой идеологии выдвигали программу гуманизма, обоснования которого искали в чистой морали, часто – в «естественном праве». Но уже к концу XVIII века моралистический гуманизм осложняется привнесением в него эстетического принципа, – и эта форма гуманизма, восходящая к шиллеровской идее «Schöne Seele», надолго становится русской идеологией. Русская интеллигенция, оторвавшаяся от Церкви, ищет действительно в эстетическом гуманизме своего вдохновения, опирается на него в своих общественных движениях. Но в русской интеллигенции осталась, как мы видели, одна черта из бывшего церковного сознания – мы назвали ее «теургической идеей». «Теургическое беспокойство» держало мысль и совесть на высоте историософского универсализма, – именно так и развилась и окрепла в русской интеллигенции ее обращенность к «всечеловеческим» темам, ее напряженная и несколько суебливая занятость вопросами человечества «вообще».

Этот историософский универсализм таил в себе, по самому существу своему, неизбежность возврата к религиозным вопросам, – во всяком случае, он пробуждал и питал религиозные силы души. Действительно, несмотря на яркое и победное

развитие духа секуляризации, уже в том же XVIII веке видим мы возврат к религиозному миропониманию, а в XIX веке Лабзин, Сперанский и различные мистические движения эпохи Александра I все настойчивее выдвигают религиозную идею, как основу новой идеологии. Наконец, в творчестве Чаадаева идея Церкви получает такое глубокое, основоположное значение, что самый смысл истории уже не может быть раскрыт вне идеи Церкви. Надо только иметь в виду, что построения Чаадаева – помимо того, что они остались неопубликованными (за исключением первого «Философического письма»), – не могли иметь *прямого* влияния уже по одному тому, что Церковь, как сила истории, по Чаадаеву, проявила себя лишь на Западе, Россия же (в первых построениях Чаадаева) остается вне действия Промысла, выпадает из «тайны времени». Но в таком случае религиозная позиция Чаадаева не давала ничего для построения *русской* идеологии, – что мы и наблюдаем на тех, кто переходил в католичество: в России им нечего было делать...<sup>1</sup> Но вслед за Чаадаевым выступают другие мыслители, которые так же горячо и вдохновенно защищают примат идеи Церкви, только «истинную» Церковь они находят не в католичестве, исторически чуждом России, а в Православии, с которым срослась Россия. Это обстоятельство сообщает религиозной позиции указанных мыслителей возможность творчески оплодотворить идеологические искания русской интеллигенции. И действительно, те религиозные мыслители, которые связали себя с православной Церковью, становятся вождями и вдохновителями большого и очень творческого, очень смелого движения, которое ищет в церковном создании ответа на все сложные и мучительные вопросы жизни. Этим было положено начало очень глубокому и плодотворному течению и в русской философии.

Среди этой новой группы на первом месте мы ставим Н. В. Гоголя – не по хронологическим соображениям, а потому, что в нем ярче, чем у других, выразилось разложение морального и эстетического гуманизма; Гоголя можно без преувеличения назвать пророком православной культуры. В этом выразилось его участие в развитии русской философской

мысли, в этом громадное значение Гоголя в диалектике духовной жизни в России XIX века.

2. Николай Васильевич Гоголь (1809–1852) – один из творцов новой русской литературы, гениальный писатель, но не менее замечателен он и в своих религиозных исканиях. Он долгое время оставался непонят не только русским обществом, но даже русской церковной мыслью<sup>2</sup>, и лишь уже в XX веке начинает раскрываться то, что внес Гоголь в сокровищницу русской мысли. Литературная слава Гоголя долго мешала принятию его идейного творчества, – кто только не осуждал Гоголя за то, что он свернул с пути художественного творчества! А в трагическом сожжении 2-го тома «Мертвых душ», глубочайше связанным со всей духовной работой, шедшей в Гоголе, видели почти всегда «припадок душевной болезни» и не замечали самой сущности трагической коллизии, которую за других вынашивал в себе Гоголь. Нет никого в истории русской духовной жизни, кого бы можно было поставить в этом отношении рядом с Гоголем, который не только теоретически, но и всей своей личностью, мучился над темой о соотношении Церкви и культуры. Ближе всех к нему все же был Чаадаев, который тоже был всегда настроен, говоря его собственными словами, «торжественно и сосредоточенно», – но Чаадаев совсем не ощущал ничего трагического в проблеме «Церковь и культура», как это с исключительной силой переживал Гоголь.

Очень часто в Гоголе не хотят видеть мыслителя, тогда как он, несомненно, был им. Упрек в недостаточной «образованности» Гоголя окончательно должен быть отвергнут после работы С. А. Венгерова о Гоголе. Однако верно то, что Гоголь развивался как-то вне его современности, сам прокладывая себе дорогу. Впрочем, он испытал несомненное влияние немецкой романтики, которую он знал по многочисленным переводам немецких художественных и философских произведений в русских журналах.

Внешняя биография Гоголя очень несложна. Он родился в семье украинского писателя, рано потерял отца и был воспитан матерью, отличавшейся глубокой и искренней религиозностью.

После домашней подготовки Гоголь поступил в Нежинский лицей, по окончании которого поехал в Петербург в поисках славы. Первое его литературное произведение (поэма в стихах) было неудачно, но когда, несколько позже, он выпустил сборник рассказов («Вечера на хуторе близ Диканьки»), то сразу обратил на себя всеобщее внимание. Литературное творчество его стало быстро развиваться. Гоголь был признан первоклассным писателем, свел дружбу с Пушкиным, Жуковским и другими литераторами. У него начали развиваться одно время ученые интересы, он стал профессором истории в Петербургском университете, но ученая работа была не по нем, и он скоро покинул университет. В годы 1831–1835 Гоголь печатает несколько повестей, несколько теоретических набросков, – и здесь сразу определилась одна из центральных тем его художественного и мыслительного творчества – проблема эстетического начала в человеке. Гоголь здесь впервые в истории русской мысли подходит к вопросу об эстетическом аморализме, с чрезвычайной остротой ставит тему о расхождении эстетической и моральной жизни в человеке. В Гоголе начинается уже *разложение* идеологии эстетического гуманизма, впервые вскрывается проблематика эстетической сферы. По складу натуры своей Гоголь был чрезвычайно склонен к морализму, несколько отвлеченному и ригористическому, для него самого почти навязчивому и суровому. Но рядом с морализмом в нем жила горячая, всепоглощающая и страстная любовь к искусству, которое он любил, можно сказать, с непобедимой силой. Сознание своеобразной аморальности эстетической сферы (см. дальше) привело Гоголя к *созданию эстетической утопии*, явно неосуществимой и продиктованной потребностью доказать самому себе «полезность» искусства. Крушение этой утопии (внешне связанное с постановкой на сцене его гениальной комедии «Ревизор») создает чрезвычайное потрясение в духовном мире Гоголя, обнажает всю шаткость и непрочность всяческого гуманизма, расчищая почву для религиозного перелома, – в Гоголе действительно начинается (с 1836 года, т.е. когда ему было 27 лет) глубокое и страстное возвращение к религиозной жизни, никогда в нем,

собственно, не умолкавшей. У Гоголя постепенно начинает складываться новая концепция жизни, новое понимание культуры. Гоголь много работает в области художественного творчества, издает I том «Мертвых душ», но со все возрастающей силой углубляется в то же время в религиозную жизнь. У него возникает план издания теоретической книги, посвященной вопросам Церкви и культуры, – и в 1847 году он издает «Выбранные места из переписки с друзьями». Книга эта, в которой новые, смелые и творческие идеи часто выражены в наивной, порой очень претенциозной, а иногда и неприемлемой форме, осталась непонятой русским обществом, вызвала непримиримую и резкую критику (самым ярким выражением которой было знаменитое письмо к нему Белинского). Гоголь крайне тяжело пережил эту неудачу; он не мог отказаться от своего религиозного мировоззрения, но сознание трагической несоединенности Церкви и культуры давит на него по-прежнему с чрезвычайной силой. В припадке тяжких сомнений Гоголь сжигает II том «Мертвых душ», после чего впадает в крайне упадочное состояние и вскоре умирает... Гоголь прожил всего 43 года, но за эти годы он не только обогатил русскую литературу гениальными созданиями, но и внес в русскую жизнь ту тему, которая доньше является одной из центральных тем русских исканий, – о возврате культуры к Церкви, о построении нового церковного мировоззрения – о «православной культуре».

Для исторической справедливой оценки Гоголя как мыслителя все еще не настало, по-видимому, время, – вероятно, вследствие того, что проблемы, поставленные Гоголем, продолжают волновать и тревожить русских людей и в наше время. Это одно достаточно вскрывает всю значительность того перелома, который пережил Гоголь. Мы не будем, конечно, входить здесь в подробный анализ всех его мыслей и коснемся лишь того, что имеет отношение к диалектике философских исканий в России<sup>3</sup>.

3. Остановимся прежде всего на критике моралистического гуманизма у Гоголя. В нем самом моральное сознание было, как мы говорили, очень острым и напряженным, – в этом отно-

шении он близок, впрочем, к громадному большинству русских мыслителей. Но при всей силе и остроте морального сознания («в нравственной области Гоголь был гениально одарен», замечает один его биограф<sup>4</sup>), Гоголь носил в себе какую-то отраву, – вернее говоря, он глубоко ощущал всю трагическую проблематику современного морального сознания. Моральный идеал, которым он, если угодно, был «одержим»<sup>5</sup>, им самим воспринимался, как нереальный и даже неестественный, как некая риторика, не имеющая опоры в естественном строе души. Мучительнее и резче всего переживал его Гоголь в теме, столь основной для всего европейского и русского гуманизма, – в вопросе об отношении к людям как к «братьям». Гоголь пишет: «Но как полюбить братьев? Как полюбить людей? *Душа хочет любить одно прекрасное*, а бедные люди так несовершенны, и так в них мало прекрасного». Моральный принцип оказывается бессильным, ибо в действительности душа движется не *моральным*, а *эстетическим вдохновением*. Иначе говоря, – душа человеческая вовсе не способна в нынешнем ее состоянии к подлинно моральному действию, т.е. к любви. «Человек девятнадцатого века отталкивает от себя брата... Он готов обнять все человечество, а брата не обнимет». Моральный идеал есть поэтому просто риторика... Между тем все люди связаны между собой такой глубокой связью, что, поистине, “все виноваты за всех”». Этой формулы, впоследствии выкованной Достоевским, нет у Гоголя, но ее суть уже есть у него. Он часто приводит мысль<sup>6</sup>, что мы «косвенно» (т.е. не прямо, незаметно) связаны со всеми людьми, и все наши действия, даже мысли, влияют на других людей. Иначе говоря, тема морали, тема добра – неотвратима, неустранима, она стоит перед каждым во всем своем страшном и грозном объеме, но она не имеет опоры в нынешнем строе души. Страшно то, говорит в одном месте Гоголь, что мы «в добре не видим добра» – т.е., что даже там, где есть подлинное добро, мы не в состоянии воспринять его именно как добро<sup>7</sup>.

«Естественный» аморализм современного человека, по Гоголю, связан с тем, что в нем доминирует эстетическое начало. Вопрос о природе эстетического начала и об отношении его к

моральной теме в человеке всю жизнь занимал, можно сказать, мучил Гоголя: он сам был горячим, страстным поклонником искусства, но с полной, беспощадной правдивостью вскрывал он таинственную трагичность эстетического начала. Гоголь здесь подошел к самой глубине того эстетического гуманизма, который со времени Карамзина пустил такие глубокие корни в русской душе. В повести «Невский проспект» Гоголь рассказывает о художнике, в душе которого царит глубокая вера в единство эстетического и морального начала, но эта вера разбивается при встрече с жизнью. Художник встречает на улице женщину поразительной красоты, которая оказывается связанной с притоном разврата. Художником овладевает отчаяние; он пытается уговорить красавицу бросить ее жизнь, но та с презрением и насмешкой слушает его речи. Бедный художник не выдерживает этого страшного раздора между внешней красотой и внутренней порочностью, сходит с ума и в порыве безумия кончает с собой. В другой повести, «Тарас Бульба», Гоголь с другой стороны рисует расхождение эстетической и моральной сферы: молодой казак Андрий, охваченный любовью к красавице, бросает семью, родину, веру, переходит в стан врагов, не испытывая никакого смущения и тревоги. В Андрии над всем доминирует эстетическое начало, которое стихийно и внеморально; Андрий отчетливо формулирует основной принцип эстетического мироотношения: «Родина моя там, где мое сердце». Это не только отречение от самого принципа морали, но и утверждение стихийной силы, рокового динамизма эстетических движений, которые сбрасывают все преграды морального характера. Здесь намечаются основы той антропологии, которую впоследствии с такой силой рассказал Достоевский, – в учении о хаотичности и внеморальности человеческой души...

Чем глубже сознавал Гоголь трагическую несоединенность в душе эстетического и морального начала, тем проблематичнее становилась для него тема красоты, тема искусства. Именно потому Гоголь, беспредельно влюбленный в искусство, строит эстетическую утопию, которой хочет спастись от указанной коллизии, – он загорается верой, что искусство может



вызвать в людях подлинное движение к добру. Гоголь пишет комедию «Ревизор» – вещь гениальную, имевшую громадный успех на сцене, но, конечно, никакого морального сдвига не создавшую в русской жизни<sup>8</sup>. Гоголь понял это, отдал себе ясный отчет в утопичности его надежды, но именно это и составило исходный пункт его дальнейших исканий. Разъединенность красоты и добра означает, в сущности, *всю нереальность эстетического гуманизма*; подлинно соединить красоту и добро может только то, что глубже обоих начал, – т.е. религия. Религиозные искания Гоголя развиваются все время вокруг этой темы: религия для Гоголя призвана преобразить естественный строй человека, его культуру, его творчество. Не в отрыве от культуры обращается Гоголь к религии, но для того, чтобы найти в ней разрешение последних проблем культуры. На этом пути и приходит Гоголь к тому, чтобы связать всю культуру с Церковью, – так Гоголь и ставит ныне тему идеологии, навсегда внося в русскую мысль идею «православной культуры».

4. У Гоголя мы находим много глубоких и существенных критических размышлений о западной культуре<sup>9</sup>, но не в этом основной смысл построений Гоголя, а в утверждении, что в Православной Церкви «заключена возможность разрешения всех вопросов, которые ныне в такой остроте встали перед всем человечеством». Это и есть та новая мысль, которая стала исходным пунктом для целого ряда русских мыслителей. Понятие культуры отрывается здесь от внутренней связи с ее западной формой, – у Гоголя здесь впервые выступает мысль (в неясной форме, впрочем, мелькавшая в русской мысли и раньше), что путь России, по существу, иной, чем путь Запада, так как дух Православия иной, чем дух западного христианства. Эту мысль об «иных» путях России мы найдем не только у славянофилов, у Герцена, в русском народничестве, но и в позднейшем целом течении социально-политической мысли (Н. К. Михайловского и др.). Вместе с тем, возврат к церковной идее уже не обозначает здесь отвержения светской культуры (как это было в XV–XVI вв.), а ставит вопрос *об освящении и христианском преображении* ее (к чему ранее двигалась русская мысль, особенно

у Сквороды, как мы видели). Гоголь зовет к перестройке всей культуры в духе Православия и является, поистине, пророком «православной культуры». Особенно остро и глубоко продумывал Гоголь вопрос об освящении искусства, о христианском его служении, – он ведь первый в истории русской мысли начинает эстетическую критику современности, бичуя *пошлость* ее. Та острая критика «духовного мещанства», которая впоследствии с такой силой была развита Герценом, Леонтьевым, Достоевским, с громадной силой выражена уже у Гоголя, начиная с его ранних (так называемых Петербургских) повестей, захватывая затем «Рим», «Мертвые души». Но Гоголь все время пишет и о том, как спасти эстетическое начало в человеке, как направить его к добру, от которого оторвалась современность в ее эстетических движениях. Отсюда его настойчивое навязывание *теургической* задачи искусству: «Нельзя повторять Пушкина», – говорит он, т.е. нельзя творить «искусство для искусства», «как ни прекрасно такое служение». Искусству «предстоят теперь другие дела» – воодушевлять человечество в борьбе за Царствие Божие, т.е. связать свое творчество с тем служением миру, какое присуще Церкви. Самую Церковь Гоголь все время понимает, как живое соединение мистической силы ее с историческим ее воздействием на мир: «Полный и всесторонний взгляд на жизнь остался в Восточной Церкви – в ней простор не только душе и сердцу человека, но и разуму во всех его верховных силах». Для Гоголя «верховная инстанция всего есть Церковь»<sup>10</sup>, «Церковь одна в силах разрешить все узлы, недоумения и вопросы наши». «Есть внутри земли нашей примиритель, который покуда не всеми виден, это – наша Церковь... В ней правило и руль *наступающему новому порядку вещей*, и чем больше вхожу в нее сердцем, умом и помышлением, тем больше изумляюсь чудной возможности примирения тех противоречий, которых не в силах теперь примирить Западная Церковь... которая только отталкивала человечество от Христа».

Как видим, это целая программа построения культуры в духе Православия *на основе «простора»*, т.е. свободного обращения ко Христу. Это было некое «лучезарное видение», кото-

рым горел Гоголь, по выражению Гершензона<sup>11</sup>, – видение того «нового порядка вещей, как пишет Архим. Бухарев<sup>12</sup>, в котором Православие раскроется для мира во всем свете своего *вселенского* царственного значения». Сам Гоголь выдвигал именно «всемирность человеколюбивого закона Христова»<sup>13</sup>, – его приложимость ко всему, его освящающее действие на каждом месте, во всех явлениях жизни. Поэтому религиозное сознание Гоголя свободно от теократического привкуса, – он принимает все формы культуры<sup>14</sup>, он считается с тем, что ныне человечество «не в силах прямо встретиться со Христом», и в пробуждении душ к этой встрече Гоголь и видел церковное служение искусства.

Вся эта позиция Гоголя не только выдвигает новые основы для идеологии, но вообще означает если не наступление, то приближение эпохи нового, свободного сближения культурного сознания с Церковью. Но, конечно, диалектика идеи православной культуры оставалась бы бесплодной, если бы эта идея оставалась только программой. За раскрытие ее в конкретной системе взялась прежде всего группа так называемых старших славянофилов, во главе с А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским, к изучению которых мы теперь и перейдем.

5. При изучении старших славянофилов (Хомяков, Киреевский, К. Аксаков, Самарин) надо всячески избегать той или иной стилизации. Хотя все они пребывали в теснейшем духовном общении и постоянно влияли друг на друга, но нельзя забывать, что каждый из них был яркой индивидуальностью, развитие которой было вполне и до конца индивидуально. Именно поэтому мы и не будем говорить о «философии славянофилов» вообще<sup>15</sup>, а о философских идеях каждого отдельного мыслителя.

На первом месте должны мы поставить А. С. Хомякова, который был главой всей группы, ее вдохновителем и главным деятелем. Хотя основные его философские статьи написаны как бы в продолжение и развитие статей И. В. Киреевского, в силу чего очень часто именно Киреевского считают создателем философской системы славянофилов, но в действительности мировоззрение Хомякова было сложившимся уже тогда, когда Киреевский еще не пережил религиозного обращения.

Беспорный приоритет Хомякова нам станет ясным, когда мы в следующей главе займемся построениями Киреевского.

А. С. Хомяков (1804–1860) был чрезвычайно цельный, яркий и оригинальный человек с очень разносторонними дарованиями и интересами. Он был очень недурным поэтом, драматургом, не был лишен публицистического огонька. Не будучи «профессиональным» ученым, т.е. не будучи профессором, Хомяков был исключительно образованным, сведущим человеком с огромной эрудицией в самых различных областях. Как богослов, он был превосходно начитан в творениях св. Отцов в истории Церкви; как философ, он знал новейших мыслителей; как историк (оставивший свои интересные «Записки по всемирной истории» в трех томах), он был, можно сказать, универсально начитан. И в то же время Хомяков был сельским хозяином, с увлечением и толком занимавшимся хозяйством, вечно изобретал что-либо для хозяйства. По складу же своему и темпераменту он был «воин» – смелый, прямой, сильный.

Исключительное значение в жизни Хомякова имела его мать (урожденная Киреевская) – человек глубокой религиозности, твердой веры и духовной цельности. Та сила и твердость просветленной разумом веры, которая отличает Хомякова среди всех русских религиозных мыслителей (из которых редкий не прошел через период сомнений), связана с духовной атмосферой, в которой жил с детства Хомяков. От его юности сохранился интересный рассказ, одинаково свидетельствующий и о пылкости характера, иногда переходившей в задорливость, и об остроте наблюдательности. Он обучался латинскому языку у некоего аббата Voivin, с которым переводил на русский язык папскую буллу. Мальчик Хомяков заметил опечатку в булле и насмешливо спросил аббата, как он может считать папу непогрешимым, раз он делает ошибки в орфографии... Когда его с братом привезли в Петербург, то мальчикам показалось, что их привезли в языческий город, что здесь их заставят переменить веру, и они твердо решили скорее претерпеть мучения, но не подчиниться чужой вере... Эти мелкие эпизоды хорошо рисуют Хомякова с его воинственностью и бесстрашной готовностью

защищать правду. 17-ти лет он пытался бежать из дому, чтобы принять участие в войне за освобождение Греции.

18-ти лет Хомякова определили на военную службу, и через несколько лет он попадает на войну, где ведет себя с отменной храбростью. Даже в юные годы, и тем более во всю дальнейшую жизнь Хомяков строго соблюдал все посты, посещал в воскресные и праздничные дни все богослужения. Он не знал религиозных сомнений, но в его вере не было ни ханжества, ни сентиментальности, она горела всегда ровным, но ярким и сильным огнем. Для характеристики Хомякова приведем несколько отзывов о нем лиц, его близко знавших. Герцен, не очень доброжелательно относившийся к Хомякову, писал о нем: «Ум сильный, подвижной средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо переспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил и колол, нападал и преследовал, осыпал цитатами и остротами», и дальше: «Хомяков, подобно средневековым рыцарям, караулившим храм Богородицы, спал вооруженным». Тут же Герцен называет его «бреттером диалектики»...<sup>16</sup> Это отзыв человека, в общем, недоброжелательного к Хомякову. А вот отзыв его друга, М. П. Погодина: «Что была за натура, даровитая, любезная, своеобразная! Какой ум всеобъемлющий, какая живость, обилие в мыслях, которых у него в голове заключался, кажется, источник неиссякаемый! Сколько сведений, самых разнообразных, соединенных с необыкновенным даром слова, текшего из его уст живым потоком! Чего он не знал? Не было науки, в которой Хомяков не имел бы обширнейших познаний, о которой не мог бы вести продолжительного разговора со специалистами... И в то же время писал он проекты об освобождении крестьян, распределял границы американских республик, указывал дорогу судам, искавшим Франклина, анализировал до мельчайших подробностей сражения Наполеона, читал наизусть по целым страницам из Шекспира, Гете или Байрона, излагал учение Эдды и буддийскую космогонию...» Эта многосторонность знаний и интересов, как бы разбросанность ума, не пропускающего ни

одной темы, хотя и не означали скольжения Хомякова по поверхности, но, конечно, мешали сосредоточенности ума. Надо добавить к этому, что Хомяков был первоклассным диалектиком, очень любил спорить и беседовать, причем обнаруживал и необыкновенную память, и находчивость в диалектических схватках. Живые беседы целиком захватывали Хомякова, но писать он был не очень охоч. В особенности пострадали при этом его философские взгляды, которые он излагал лишь à propos. Наиболее систематичны его статьи, написанные уже в последние годы его жизни, – но сам Хомяков не привел в законченную систему свои взгляды. Была какая-то хаотичность в самой его цельности. Тем не менее, он был подлинным философом, как был и глубоким богословом, и нельзя не пожалеть, что столько сил ушло у Хомякова на вещи незначительные...

Хомяков имел семью, был очень счастлив в своей семейной жизни. Будучи настоящим «баринном», он никогда нигде не служил, кроме военной службы. Вне этого он был истинным «человеком от земли», оставался холоден и равнодушен к политическим вопросам, хотя очень интересовался социальными темами. Глубокая и всецелая преданность Православию соединялась у него с острым ощущением отличий Православия от католицизма и протестантизма. Когда английский богослов Пальмер заинтересовался Православием, к которому хотел он одно время присоединиться, Хомяков вступил с ним в оживленную переписку, очень интересную в богословском отношении. С большим вниманием относился Хомяков вообще к суждениям западных людей о Православии и по этому поводу написал несколько примечательных статей. Кстати сказать, все богословские сочинения (не исключая его замечательного трактата «Церковь – одна») впервые увидели свет не в России, но в Берлине (в 1867 году, после смерти Хомякова), и только в 1879 году этот том был допущен к обращению в России.

По удачному выражению Н. А. Бердяева, Хомяков был «рыцарем Церкви», – и действительно, в его прямом, свободном, поистине сыновнем, не рабском отношении к Церкви чувствуется не только сила и преданность, но и живая сросченность души

его с Церковью. Самарин в своем замечательном предисловии к богословским сочинениям Хомякова без колебаний усваивает ему высокое наименование «учителя Церкви», и эта характеристика, хотя и преувеличенная, все же верно отмечает фундаментальный характер богословских произведений Хомякова. Он, конечно, внес в русское богословие новую струю, можно даже сказать – новый метод<sup>17</sup>, что признают почти все русские богословы<sup>18</sup>. Во всяком случае, Хомяков имеет свое место в истории русского богословия, его труды никогда не будут забыты<sup>19</sup>.

Жизнь Хомякова оборвалась неожиданно – он умер от припадка холеры<sup>20</sup>.

6. При изучении Хомякова встает прежде всего вопрос о тех влияниях, какие он испытал. Мы уже упомянули о широкой и разносторонней образованности Хомякова; всю жизнь свою он много читал и по богословским, и философским дисциплинам. В его статьях и этюдах мы находим *лишь случайные* отзвуки этого, и полагаться на них при установлении того, как и под чьим влиянием слагалось мировоззрение Хомякова, было бы неосторожно. Ввиду бесспорной цельности самой природы Хомякова и бесспорного единства его взглядов на всем протяжении его литературной деятельности, должно предположить, что основные и определяющие влияния должны были иметь место в *ранний* период его жизни (т.е. до 40-х годов). Поскольку центральное значение для всей системы Хомякова, как увидим дальше, имели его религиозные идеи, постольку и основные, определяющие влияния нужно искать в этой сфере.

Прежде всего приходится указать на исключительную начитанность Хомякова в *святоотеческих творениях*. Хомяков настолько вчитался в них, настолько проникся их духом, что именно здесь – в чтении творений св. Отцов – и сложились его основные богословские взгляды. Конечно, Хомяков был в этой области автодидакт, но то, что он не прошел богословской школы, было скорее *благоприятным* для его творчества обстоятельством. Его мысль питалась не от учебников, не от современной ему богословской схоластики, но от творений св. Отцов. Живая и глубокая личная религиозность, подлинная жизнь в Церкви

осмысливались им в свете всего того, что давали ему святоотеческие творения. Флоровский<sup>21</sup> строит, например, предположение, что на Хомякова сильно влияли сочинения бл. Августина, – ввиду того, что в полемике против западных исповеданий Хомяков стоит на той же основе противоположения «любви» и «раздора», на которой стоит и бл. Августин. Конечно, это возможно, но значения нравственного момента в богопознании, которое, несомненно, сложилось у Хомякова до его полемических брошюр, Хомяков не мог ведь найти у бл. Августина, теория богопознания которого совсем не центрирована на этом моменте. Потому-то и следует искать источник богословских вдохновений Хомякова *не у какого-то отдельного Отца Церкви*, а в святоотеческой литературе вообще.

Кроме Отцов Церкви, Хомяков очень внимательно изучал историю Церкви, подробно изучал историю религии (о чем достаточно свидетельствуют его «Записки по всемирной истории» в трех томах, где в основу всего изложения положен анализ религиозных верований и откуда Хомяков извлекает основное обобщение своей историософии о системе свободы и системе необходимости). Следил он и за современной ему религиозно-философской и богословской литературой, о чем свидетельствуют его полемические богословские статьи. Не следует забывать, что Хомяков был в постоянном общении с выдающимися современниками (Чаадаев, братья Киреевские, Одоевский, Алекс. Тургенев, позже – Герцен, Погодин, Шевырев и др.), которые с неослабным вниманием следили за религиозно-философской литературой Запада. Особого внимания заслуживает вопрос о влиянии на Хомякова знаменитого католического богослова Möhler'a и его ранней книги (1825 год) *Die Einheit d. Kirche*<sup>22</sup>. Хомяков знал, по-видимому, все книги этого замечательного богослова, но говорить о влиянии Möhler 'а на Хомякова все же не приходится. Хотя оба они всецело и существенно опираются на великих Отцов Церкви, и хотя Möhler в своем определении Церкви (центрального понятия во всей системе Хомякова) чрезвычайно близко подходит к тому, что развивает Хомяков, а все же, если велика близость обоих,



то несомненно и различие их. То, что можно было бы назвать «видением Церкви», у Хомякова *гораздо более внутреннее*, если угодно, духовнее. Совершенно был неправ Флоренский, когда усматривал в учении Хомякова о соборности отзвуки или намеки на теорию «всечеловеческого суверенитета», но вот уже по отношению к Мёллеру такое подозрение было бы невозможно. Для него, как для Хомякова, Церковь, конечно, прежде всего есть организм, но для Мёллера она в то же время непременно и организация, – тогда как у Хомякова можно найти (выдергивая, впрочем, из контекста отдельные фразы) элементы «анархического» подхода к определению Церкви<sup>22a</sup>.

Гораздо запутаннее и сложнее вопрос о чисто философских влияниях на Хомякова. Прежде всего надо подчеркнуть бесспорное влияние немецкой романтики, беря ее в целом. Хомякову были, бесспорно, чужды мистические течения в немецком романтизме, но в его космологических идеях (которые он развивал в последний период жизни, – к сожалению, очень отрывочно) он мыслит в линиях романтической натурфилософии. То, что иногда называют «волюнтаризмом» Хомякова<sup>23</sup>, гораздо ближе к романтической космологии, чем к подлинному волюнтаризму Шопенгауэра (которого Хомяков не знал и с которым у него есть все же любопытнейшие точки соприкосновения). Особенно существенным можно считать влияние Шеллинга – *и в его трансцендентализме* (что обычно не замечают), *и в его натурфилософии*. В критике Гегеля (чему Хомяков посвятил немало страниц) Хомяков идет, в сущности, путем Шеллинга. Центральная категория в мышлении Хомякова – «организм», – проходящая через его гносеологию, антропологию, эстетику и философию истории, стоит, бесспорно, в несомненной связи с натурфилософией Шеллинга. Бердяев без особых оснований утверждает<sup>24</sup>, что шеллингианство не сыграло большой роли в развитии Хомякова, так как «натурфилософский мотив не сделался основным для него». Именно последнее неверно, как дальше будет показано. Сам же Бердяев правильно говорит, что «философия истории Хомякова выросла в атмосфере мирового романтического духа начала XIX века»<sup>25</sup>. Необходимо еще ука-

зять на чрезвычайную близость Хомякова (особенно в вопросах гносеологии) к Якоби; о знакомстве Хомякова с «философом веры» нет никаких данных, но если принять во внимание чрезвычайный интерес к Якоби среди русских академических богословов и философов (см. об этом главу VII), то можно считать более чем вероятным, что Хомяков взял кое-что у Якоби, – читатель сам это увидит, когда мы будем излагать гносеологические построения Хомякова.

При уяснении генезиса различных построений Хомякова надо иметь в виду, что многие его идеи кристаллизовались у него *при разборе и критике чужих идей*. Это – несомненный факт, бросающий свет на особенности ума Хомякова, склонного к диалектике и в известном смысле вдохновлявшегося диалектическим противопоставлением своих взглядов чужим. В этом смысле не случайно то, что почти все философские (и богословские) статьи и этюды Хомякова написаны «по поводу» чьих-либо чужих статей или книг. Некоторая *вялость* философского темперамента была, очевидно, присуща Хомякову, и потому он так нуждался во внешнем возбуждении, чтобы сесть за писание философских статей.

Обратимся теперь к изучению построений Хомякова.

7. Мы уже говорили о том, что у самого Хомякова мы не находим хотя бы и сжатого, но систематического очерка его философских идей; собираясь предложить читателю такой очерк «системы» Хомякова, не ступаем ли на путь «реконструкции» и вольных дополнений? Мы уже говорили о непригодности метода «стилизации», всех попыток представить славянофильство, как единое течение... Но всячески избегая такой стилизации, мы должны, – если, конечно, для этого есть основания в творчестве изучаемого мыслителя, – вскрыть внутреннюю связанность его мысли.

Первая основная особенность философского творчества Хомякова состоит в том, что он *исходил из церковного сознания* при построении философской системы. Это было сознательным принципом для него, ибо в Церкви он видел полноту истины, в Церкви видел источник того света, который освещает нам и все

тварное бытие. Не от изучения мира и его философского истолкования шел он к свету веры, а наоборот – все светилось для него тем светом, какой излучает Церковь. Хомяков в подлинном смысле «христианский философ», ибо он *исходил* из христианства. Конечно, это является «предпосылкой» его философских анализов, но не следует забывать, что в самой вере своей – твердой, но всегда просветленной разумом, точнее говоря, всегда зовущей к разумности, – Хомяков был исключительно *свободен*. Ни тени ханжества или «слепой» веры не имел он в себе, и Церковь, как увидим дальше, не была для Хомякова авторитетом, а была именно источником света. В самом внутреннем мире Хомякова приоритет принадлежал именно вере, которая не была для него «объектом» мысли, «предметом» обсуждения, а была основной первореальностью в его духовном мире. Исходя из христианского своего сознания, Хомяков видел основу его в Церкви, но понятие Церкви берется Хомяковым не так, как у Чаадаева. Для Чаадаева Церковь есть сила, действующая в *истории*, строящая на земле Царствие Божие; для Хомякова же основное и главное в понятии Церкви, как первореальности, заключено в факте духовной жизни. Вокруг этого понятия развивается вся богословская доктрина Хомякова, но оно же является основным для его философских построений.

Церковь, по учению Хомякова, есть «духовный организм», воплощенный в видимой («исторической») своей «плоти», но самая сущность Церкви, ее основа, есть именно духовный организм – «единство благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Она – «многипостасна», но все члены Церкви органически, а не внешне, соединены друг с другом. В единстве двух моментов (духовности и органичности) заключена сущность Церкви, как «наследия духовной жизни, унаследованного от блаженных апостолов»<sup>26</sup>, поэтому она не есть просто «коллектив» («собирательное существо», по выражению Хомякова)<sup>27</sup>, не есть и некая «идея», отвлеченная или скрытая во внешней жизни церковной, а целостная духоносная реальность, обнимающая в живом и конкретном единстве видимую и невидимую свою сторону. «Даже на земле, – пишет

Хомяков<sup>28</sup>, – Церковь живет не земной человеческой жизнью, но жизнью божественной и благодатной... живет не под законом рабства, но под законом свободы». Как единый и целостный организм, Церковь не может быть разделяема на видимую и невидимую, – это «не две Церкви, но одна и та же под различными видами». Именно потому Церковь, как богочеловеческое единство, и есть целостный организм.

Существенно в этом богословском построении Хомякова то, что «видимая Церковь существует (как Церковь, а не как «учреждение». – В. З.), только поскольку она подчиняется Церкви невидимой (т.е. Духу Божию. – В. З.) и, так сказать, соглашается служить ее проявлением»<sup>29</sup>. Здесь заложено основание учения Хомякова – очень смелого и яркого – о том, что «Церковь не авторитет... ибо авторитет есть нечто внешнее для нас; Церковь не авторитет, а истина... «Крайне несправедливо думать, – читаем в другом месте, – что Церковь требует принужденного единства или принужденного послушания, – напротив, она *гнушается* того и другого: в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Отсюда, из отрицания «авторитета» в Церкви, вытекает у Хомякова решительное отрицание всякого «главы Церкви», кроме самого Христа. Но Хомяков менее всего может быть заподозрен, на основании этого учения о свободе Церкви, – в анархизме: взаимоотношение отдельной личности и Церкви таково, что свобода церковная *вовсе не есть функция индивидуализирующая* или дарованная отдельному человеку. Свобода принадлежит Церкви *как целому*, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности. «Если свобода верующего не знает над собой никакого внешнего авторитета, – пишет Хомяков, – то оправдание этой свободы – в единомыслии с Церковью»<sup>30</sup>. Вне Церкви отдельный человек *не то, что он же есть в Церкви*: «Каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее – находит в ней то, что есть совершенного в нем самом»<sup>31</sup>. Не будем входить дальше в детали

учения Хомякова о Церкви – мы коснулись его лишь постольку, поскольку Хомяков опирается на него в своих философских построениях. В его учении одинаково отвергается и спиритуализм в понятии Церкви, и слишком сильный акцент на видимой, исторической стороне Церкви. Церковь есть первореальность – и в приобщении к ней впервые и отдельная личность открывается самой себе, – и не в случайных эмпирических проявлениях, а в своем подлинном и глубоком начале.

8. Переходя к философским взглядам Хомякова, остановимся, прежде всего, на его антропологии, которая является у Хомякова посредствующей между богословием и философией дисциплиной и которая служит базой его гносеологии. Из учения о Церкви выводит Хомяков то учение о личности, которое решительно отвергает так называемый индивидуализм. «Отдельная личность, – пишет Хомяков<sup>32</sup>, – есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад». Лишь в живой и морально здоровой связи с социальным целым личность обретает свою силу, – и если Чаадаев, как мы помним, связывает личность с «мировым сознанием», то для Хомякова личность, чтобы раскрыть себя в полноте и силе, должна быть связана с Церковью. Хомяков решительно отвергает теорию среды (как «совокупности случайностей, обставляющих человеческие личности»)<sup>33</sup>, отвергает и индивидуализм, изолирующий и абсолютирующий отдельную личность. Лишь в Церкви, т.е. в свободном, проникнутом братской любовью к другим людям единении во имя Христа, – только здесь личность обретает все свои дары, всю полноту ее личного богатства. Разум, совесть, художественное творчество хотя и проявляются в отдельном человеке, но на самом деле они являются функцией Церкви, – т.е. и разум, и совесть, и художественное творчество вне Церкви реализуют себя всегда частично и неполно. Хомяков был восторженным почитателем русской «общины» как раз за то, что в ней так ясно был выражен примат социального целого.

Любопытно учение Хомякова о двух коренных типах личности, положенное им в основу его историософии: в отдельной личности всегда идет борьба двух противоположных начал,

преобладание одного из которых и образует один или другой тип. Начала эти – свобода и необходимость: «Свобода и необходимость, – пишет в одном месте Хомяков, – составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека». Это значит, что свобода есть такой дар, которым владеть нелегко, в силу чего дух наш может уходить от свободы. Хомяков называет (в своих «Записках по всемирной истории») тот тип, в котором господствует искание свободы, – иранским, а тот, в котором господствует подчиненность необходимости, – кушитским; для него вообще вся история движется под знаком этих двух типов. Но это, так сказать, «естественная» типология; она не есть нечто неизменное и абсолютное, однако преодоление рабства необходимости невозможно в порядке естественном. Одно искание свободы (в иранском типе) еще не раскрывает ее в полноте, – и только на почве христианства, в частности, лишь в Церкви, как благодатном организме, в котором действует Дух Божий, торжествует дар свободы. Тут в антропологии Хомякова есть существенный пробел, – у него нет учения о том, что есть зло в человеке и откуда оно. Он хорошо видит то, что непросветленная свобода носит в себе начало хаоса, но почему и как начало свободы оказалось близким к путям зла, – этого Хомяков нигде не касается.

В антропологии Хомякова с особой силой выдвигается учение о *целостности* в человеке. Это учение, глубже и сосредоточеннее развитое Киреевским, образует у Хомякова как бы основное ядро его антропологии, – и от него он выводит разные построения, как в гносеологии, так и в философии истории.

Целостность в человеке есть *иерархическая структура* души: существуют «центральные силы нашего богообразного разума», вокруг которого должны располагаться все силы нашего духа<sup>34</sup>. Эта иерархическая структура – неустойчива: тут есть противоборство центральных и периферических сил души; особенное значение Хомяков придает *уходу от свободы*, который обуславливает тот парадокс, что будучи призваны к свободе, будучи одарены этой силой, люди вольно ищут строя жизни, строя мысли, в котором царит необходимость. В этом

весь трагизм человеческой жизни – нам дано лишь в Церкви находить себя, но мы постоянно уходим из Церкви, чтобы стать рабами природной или социальной необходимости. Дело здесь не в «страстях», как обычно думают, а в извращении разума. «Разумом все управляется, – обронил мысль однажды в письме Хомяков, – но страстью все живет». Беда поэтому не в страстях, а в утере «внутренней устроенности» в разуме и неизбежной потере цельности в духе<sup>35</sup>.

Таковы основные линии в антропологии Хомякова. Обратимся к изучению его гносеологии, которая наиболее привлекала его внимание.

9. Гносеологические воззрения Хомякова вскрывают очень сложную и даже запутанную борьбу в его духовном мире. С одной стороны, он строит гносеологию, исходя из того, к чему его зовет церковное сознание, но в то же время Хомяков (этого он и сам не замечал в себе, да и исследователи его философии не обратили на это внимания) находится *под обаянием трансцендентализма*, преодолеть или сбросить который ему не удалось. Его настойчивая, иногда придиричивая, и в то же время существенная критика Гегеля (чем заполнены его философские статьи) определяется его глубоким противлением идеализму новейшей немецкой философии, – и здесь Хомяков убежденно и твердо прокладывает дорогу для *онтологизма* в учении о познании. Но система его гносеологических идей, в частности, все учение о роковых ошибках так называемого «рассудочного познания», связана не только с терминологией, но и с самим духом трансцендентализма. Здесь есть не только незаконченность и недоговоренность в гносеологии Хомякова, но и очень глубокая несогласованность, доходящая до внутреннего противоречия.

Хомяков вдохновлялся, конечно, теорией *религиозного* познания, которая у него ясно связана с самим существом его учения о Церкви, но позже (вероятно, не без влияния И. В. Киреевского) он распространил свои идеи на все познание и пришел к учению о «живом знании», которое стало семенем разнообразных и плодотворных построений в русской философии. Из учения о Церкви вытекало для Хомякова основное положе-

ние его гносеологии о том, что познание истины и овладение ею *не является функцией индивидуального сознания, но вверено Церкви*. Это положение не есть просто социологическое понимание познания, – ибо дело идет не о том, чтобы восполнять индивидуальное сознание тем, что дает социальная среда, а о том, чтобы искать восполнения индивидуальности в Церкви, как *благодатном* социальном организме. «Истина, недоступная для отдельного мышления, – пишет Хомяков<sup>36</sup>, – доступна только совокупности мышлений, *связанных любовью*». Это значит, что только «церковный разум»<sup>37</sup> является органом познания всецелой истины. Но прежде, чем мы выясним понятие «целостного разума», которое является основным в гносеологии Хомякова, обратим внимание на то, что раз «всецелая» истина доступна лишь «церковному разуму», то, значит, индивидуальный, обособленный разум осужден лишь на частичные, неполные знания, – и здесь «полуправда» легко обращается в неправду. Эти частичные истины, как достояние индивидуального разума, должны быть возводимы, собственно, не к «разуму», – ибо разум должен быть «всецелым» и иным не может быть. Обособленное индивидуальное сознание, не восполненное Церковью, признается ведь связанным не с разумом, а с «рассудком». Это ходячее тогда понятие рассудочного познания противопоставляется у Хомякова целостному духу, – и отсюда надо объяснять то, что тема о «рассудочном познании» (взятая из популярных тогда построений) так завладела Хомяковым. Идея рассудочного познания действительно оказалась в центре критики Запада, критики западной культуры.

Заметим тут же, что определение западной культуры, как торжества «рационализма», обвинение в этом всего Запада, возникло в XVIII веке на Западе же, в эпоху «преромантизма» (как во Франции, так и в Германии) и перешло к русским мыслителям, как «сама собой разумеющаяся истина». Но решающее значение здесь имело то *гносеологическое* различие «рассудка» и «разума», которое положил в основу всей системы своей Кант (в различении *Verstand*<sup>\*</sup>, как функции чисто логических операций,

\* Мышление (*нем.*).



и Vernunft\*, как источника идеи). После Канта, главным образом благодаря влиянию Шиллера<sup>38</sup>, в трансцендентализме Фихте, Шеллинга, Гегеля это различие продолжает сохранять фундаментальное значение. У русских же мыслителей произошло *отождествление рационализма*, как явления *общекультурного* характера, с *рассудочным познанием*. При несомненной близости к Якоби (популярность которого, как упомянуто, уже с конца XVIII века стала расти в кругах Духовной академии в Москве и не могла не обратить на себя внимания мыслящих людей, так или иначе связанных с церковными кругами) понятно, что противопоставление рассудочного знания «всецелому разуму» слилось с противопоставлением рассудочного знания – «вере». Это движение мысли тем более было естественно, что именно у Хомякова и Киреевского главным объектом их критики была религиозная сторона в культуре Запада. *Отождествление западного христианства со всей системой рационализма* произошло, по-видимому, очень рано именно у Хомякова, – и раз сложившись, оно повлияло на весь ход философской работы и у него, и, позже, у Киреевского. Так надо, на наш взгляд, понимать *генезис* гносеологии обоих мыслителей. Обратимся теперь к систематическому анализу учения о познании у Хомякова.

Итак, высшие истины открыты нам для их разумного овладения только в Церкви, но при условии, что в Церкви хранится свобода, что она не подменяется авторитетом. Это значит, что истина, открывающаяся нам в Церкви, сияет нам именно как истина, а не навязывается нам Церковью. Утверждая это положение, Хомяков имеет в виду преодоление «латинства», которое требует от индивидуального сознания покорности и послушания Церкви, не развивает в индивидууме познавательной работы и даже подавляет ее. Но утверждая все права свободного исследования, Хомяков с не меньшей силой отвергает и индивидуализм, к которому склоняется протестантизм, объявляющий индивидуальный разум вполне правоспособным к познанию истины. Для того, чтобы достичь истинного знания, нужно «соборование» «многих», нужна общая, согреваемая и освещаемая любовью

\* Разум (нем.).

познавательная работа. Эта «соборность», необходимая для того, чтобы достигнуть истинного знания, была впоследствии кн. С. Трубецким истолкована как свойство всякого акта знания (даже в его ошибочных утверждениях). Во всяком случае, для Хомякова дело идет не о том, чтобы возвысить коллективный труд познания над индивидуальным, а о том, чтобы было налицо «общение любви», свидетельствующее о соучастии в познавательной работе моральных сил души. Необходима целостная обращенность души к теме знания: «Для уразумения истины, – пишет Хомяков, – самый рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира... в отношении ко всем живым и нравственным силам духа. Поэтому все глубочайшие истины мысли доступны только разуму, *внутри себя устроенному, в полном нравственном согласии со всесущим разумом*»<sup>39</sup>. Для Хомякова имеет значение поэтому не психологическая целостность, создающая субъективное единство в познающем духе, а целостность объективная, т.е. связанная с моральными требованиями, исходящими от «всесущего разума». Мы позже увидим, что главный упрек латинству, посылаемый Хомяковым в связи с церковным разделением XI века, как раз заключается в том, что Западная Церковь, принявшая новый догмат (*filioque*) (без соглашения с Восточной Церковью), нарушила *моральные* условия познания и потому и оторвалась от истины, подпала под власть рационализма. Ярче всего эту идею выразил Самарин в предисловии к богословским сочинениям Хомякова. «Рационализм, – пишет он, – есть логическое знание, *отделенное от нравственного начала*»<sup>40</sup>. Это вполне отвечает основному учению Хомякова и, вместе с тем, показывает нам, насколько гносеологические взгляды Хомякова в этой части определялись религиозной критикой западного христианства...

Целостность духа нужна, по Хомякову, не только для преодоления односторонности рассудочного познания, – она нужна и в самых первых ступенях познания, – в тех первичных актах, которыми начинается процесс познания. Эти первичные акты Хомяков называет *верой*, – и понятие веры, как начальной стадии познания, берется у Хомякова в том же широком смыс-

ле, как и у Якоби, – т.е. не в смысле одной лишь религиозной веры, а в смысле всецелого «непосредственного» приобщения к реальности. Хомяков здесь чрезвычайно близок к Якоби, хотя общая философская позиция их различна в очень многих отношениях: Якоби был защитником иррационализма и гносеологического эмоционализма, был слишком связан со всей эпохой немецкого преромантизма. Но как раз у Якоби находим мы острую борьбу с рассудочным познанием, резкий антиномизм жизни и рассудка. Хомяков же, это надо иметь в виду, противопоставляет веру именно рассудочному познанию, *но не разуму*: вера, по его мысли, сама есть функция разума (целостного). «Я называю верой, – пишет Хомяков<sup>41</sup>, – ту *способность разума*, которая *воспринимает* действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка». Данные веры являются тем первичным материалом, из которого строится все наше знание; эти первичные данные «предшествуют логическому сознанию», – они образуют «жизненное сознание, не нуждающееся в доказательствах и доводах»<sup>42</sup>. Это первичное «знание веры» «*не отрешено* от сознаваемой действительности, оно проникнуто ею... оно бьется всеми бияниями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно понимает связь сознаваемой действительности еще непроявленного первоначала... оно не похищает области рассудка, но именно оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством – оно *знание живое в высшей степени* и в высшей степени неотразимое»<sup>43</sup>. Это «живое знание», пишет в другом месте Хомяков<sup>44</sup>, «требует постоянной цельности и неизменяемого согласия в душе человека». Само по себе это «живое знание» – «*еще не всецелый разум*, ибо разум в своей всецелости объемлет, сверх того, и всю область рассудка»<sup>45</sup>, – иначе говоря, «всецелый разум» есть вершина познавательного процесса, который *начинается* в вере, *продолжается* в работе рассудка и *находит свое завершение* во «всецелом разуме». Имея в виду, что вера есть функция этого всецелого разума, мы пойдем и такую формулу Хомякова: «Разум жив восприятием явления»<sup>46</sup>

в вере и, отрешаясь от себя (т.е. от своей «всецелости». – В. З.), самовоздействует на себя же в рассудке». Из этих цитат ясно прежде всего, что та цельность, которой «требует» «живое знание», очевидно, не совпадает с завершительным уже «всецелым разумом»: цельность, необходимая для первичных актов веры, очевидно, не может колебаться тем, что разум может как бы отделиться от моральной сферы. Первичные акты веры, как мы видели, еще не отделяют субъект познания от познаваемой действительности, – и в этой *онтологичности* первичных актов веры и заключена цельность разума в этой стадии. Кстати сказать, сам Хомяков чувствует неудобства термина «вера» в отношении первичных актов знания: ведь понятие «вера» одинаково прилагается и к высшим состояниям разума, когда он обращен к миру невидимому. В одном месте<sup>47</sup> Хомяков предлагает применять понятие веры к высшим состояниям, а к первичным актам знания надо, по его мысли, прилагать термин «внутреннего знания» или «живознания».

После того, как душа овладевает первичным материалом знания, начинается работа *рассудка*. Тут у Хомякова терминология не всегда достаточно выдержана, – и прежде всего это относится к соотношению понятий «*рассудка* и *сознания*». «Логический рассудок, – пишет он, – составляет одну из важных сторон сознания»<sup>48</sup>. Логический анализ как бы неотъемлемо входит в понятие сознания. Во всяком случае, Хомяков учит о различных видах сознания, – сначала это просто «наслаждение» предметом<sup>49</sup>, а затем идут в восходящем порядке высшие степени. Хомяков рекомендует в одном месте<sup>50</sup> «глубже вникнуть в отношение сознания к разуму», но сам он этого не делает. «Сознание есть разум в его отражательности или страдательности или, если угодно, в его восприимчивости», – таково определение, которое мы находим в последней философской статье Хомякова<sup>51</sup>. Заметим, кстати, что, по учению Хомякова, воля в человеке принадлежит «области допредметной» и потому сама не может быть познаваема, – но это она отделяет в сознании то, что «от меня», и то, что «не от меня», т.е. проводит основоположное разграничение субъективного и объективного мира<sup>52</sup>.

В первоначальной (низшей) стадии свое сознание неотделимо от «действия», – хотя оно может и отделиться от него. Такое сознание (слитно связанное с вытекающим или сопутствующим действием) Хомяков называет «полным сознанием»<sup>53</sup>, – и как раз в нем еще не выступает функция рассудка. В этом и состоит та «цельность», которая нужна актам «живознания»: здесь сознание не отделяет себя от того, на что оно направлено. В этом смысле Хомяков говорит: «Сознание не сознает явления», т.е. «явление недоступно сознанию, как явление»: «сознание может понять его закон, его отношение к другим явлениям, даже его внутренний смысл», – но не больше. Что это значит? Это значит, прежде всего, что разум в стадии «живознания», или восприятия, еще не отделен от воли, неотделим и от объекта, и даже от того, что стоит за объектом (что Хомяков называет «непроявленным началом»). Это есть основное положение онтологизма, которое Хомяков со всей силой противопоставляет идеализму, отрывающемуся от реальности. Но поскольку Хомяков дальше характеризует логический анализ так, что этот анализ имеет дело уже с «явлением», то уже в самой терминологии этой Хомяков отступает от коренного онтологизма познания и становится на линию идеалистической, в частности трансцендентальной гносеологии. Действительно, с момента, когда начинает действовать рассудок, появляется впервые противоположение субъекта и объекта, объект уже (будто бы) отрывается от «непроявленного первоначала» и становится «явлением» с его мнимой самостоятельностью, с его чистой феноменальностью и потому утерей реальности в явлении. При такой характеристике рассудочного познания остается непонятным *разрыв его с реальностью в нем*, – между тем, этот тезис, это учение, что в рассудочном анализе мы уже имеем дело с «явлением», а не реальностью, – составляет основу всей критики рационализма, столь нужной Хомякову в его богословских рассуждениях. Вот его точные слова: «Познание рассудочное не обнимает действительности познаваемого; то, что в нем мы познаем, уже не содержит первоначала в полноте его сил»<sup>54</sup>. Но почему? Почему изначальная онтологичность

познания (в первичных актах «живознания») испаряется, как только начинает действовать рассудок? В системах идеализма, начиная с Декарта, это было последовательно, ибо и первичные акты знания они понимали феноменалистически, т.е. не онтологично. Но Хомяков, с такой силой утверждающий онтологичность первичных актов – «живознания», усваивает затем терминологию идеализма, не замечая того, что он покидает почву установленной им самим онтологичности знания. Понятно, что эта онтологичность должна где-то вновь появиться, – так же без оснований, как без оснований она исчезала в рассудочном анализе. Это есть уже знакомая нам стадия «всего разума» с его уже синтетической функцией.

Такова основная непоследовательность у Хомякова в его гносеологии. С одной стороны, он первый в русской философии выражает позицию онтологизма в гносеологии, начиная работу познания актами веры («живознания»), в которых познание не отделено от познаваемого бытия. С другой стороны, желая вскрыть уже в сфере гносеологии ту коренную ошибку западного рационализма, которая восходит к религиозным корням (т.е. особенностям «латинизма»), Хомяков усиленно подчеркивает дефектность рассудка, который создает из данных веры (еще не отделившихся от бытия) «явление». Хомяков не замечает, повторяем, странности того, что в работе рассудка почему-то утрачивается связь с реальностью; такой характеристикой функции рассудка *он всецело движется в линиях трансцендентализма*. Ведь противопоставление рассудка разуму не только исторически расцвело в трансцендентализме, но именно в нем, и только в нем, и получает серьезный смысл. Между тем, в поисках новой философской позиции, которая отразила бы духовные преимущества Православия (и в богословском, и в культурно-философском отношении), Хомяков хотел показать философскую неприемлемость трансцендентализма (в особенности гегелианства), который для него является проявлением и венцом рационализма. Онтологизму Хомякова естественно было отвергать идеализм всех трансценденталистов, и в особенности Гегеля, но беда в том, что Хомяков *не смог выпутаться*

из сетей трансцендентализма. Хомяков постоянно восхваляет Гегеля за его стройные схемы<sup>55</sup>, но ему надо было вскрыть внутренний порок всей системы Гегеля, показать, что Гегель «достиг в феноменологии до самоуничтожения философии». Эта мысль Хомякова вытекала из самой глубины его духа, – из его онтологизма, из учения о соборности в познании<sup>56</sup>, из отталкивания от богословского и философского рационализма. Но, стремясь показать внутренний порок идеализма, Хомяков сам становится на почву трансцендентализма, – во всяком случае, характеристика «рассудочного» познания у Хомякова близка к аналогичным утверждениям трансценденталистов<sup>57</sup>. Поэтому учение Хомякова о рассудочном познании двоится: с одной стороны, он признает, что рассудочное познание есть неизбежная и необходимая стадия в развитии познания<sup>58</sup>, а с другой стороны, роковая порочность рационализма заключается именно в рассудочном познании, в его отрыве от бытия и создании из объекта «явления». Правда, Хомяков часто говорит о том, что рассудок получает роковой смысл, когда он «разрывает связь между познанием и внутренним совершенством духа». Но тогда порочной является не сама по себе функция рассудка, а ее изоляция от «духовной целостности», – а упрекать в последнем Гегеля не приходится. Критика Гегеля требовала преодоления трансцендентализма *как такового*, чего не дает Хомяков именно потому, что он характеризует рассудочное познание согласно как раз трансцендентализму. В этом смысле в гносеологии Хомякова есть несомненная непоследовательность; если бы учение об онтологичности познания проведено было им до конца, тогда оказалось бы, что рационализм, с которым так настойчиво борется Хомяков во имя основных мотивов его богословия, *вовсе не есть продукт рассудочного познания*. Рационализм, как роковой продукт западной духовной жизни, западной культуры, связан действительно не с господством рассудка и отходом от целостного духа, а с *болезнью последнего*. Это хорошо понимали не раз и на Западе, когда осознавали дефектность рационализма. Утверждать, как это делал Хомяков, пользуясь формулой Киреевского, что «философии рассудка доступна только истина возможного,

а не действительного»<sup>59</sup> – это значит защищать онтологизм (как устремление к познанию реального бытия) – *но с помощью анти-онтологических положений трансцендентализма* (который перетолковывает материал знания в смысле того, что он обнимает «явления», т.е. «тьень» бытия, его «закон», а не «действительность», его логическую структуру, а не реальность).

Вскрывая борьбу двух направлений в гносеологических взглядах Хомякова, мы отнюдь не имеем в виду умалить ценность тех трех основных его положительных идей, которые были выработаны им. Учение об общей онтологичности всего познания и отвержение идеализма в гносеологии, характеристика первичных актов знания («живознания»), как актов «веры», наконец, утверждение соборной природы познания – все это построения высокой ценности, плодотворно отразившиеся в дальнейшем развитии русской гносеологии. Но тем ярче выступает перед нами зависимость Хомякова от трансцендентализма, которая привела к его придирчивой критике рассудочного познания. Несмотря на ряд ценнейших замечаний Хомякова о Гегеле, приходится признать, что критика Гегеля не была у него удачной, и прежде всего потому, что, отвергая идеализм Гегеля, Хомяков не сумел сам выйти за пределы трансцендентализма. Во всяком случае, гносеология Хомякова есть, бесспорно, большой, ценный вклад его в развитие чисто философского умозрения в России.

10. Коснемся кратко того, что высказал в своих статьях Хомяков по другим философским темам, – и прежде всего, по вопросам онтологии и космологии. Хотя все это высказывалось кратко и *à propos*, тем не менее, все это очень интересно, – напр., Хомяков отказывается признать исходным пунктом онтологии *материю*, так как ее придется в таком случае мыслить бесконечной, как основу «всего». Но понятие «бесконечного вещества» внутренне противоречиво, потому что вещество дробимо, измеримо, всегда конечно. Отвергая материализм, как учение о природе бытия, должно признать, что «*субстрат*» бытия, который необходимо мыслить бесконечным, тем самым перестает быть вещественным. «Все вещество, – говорит Хомя-



ков, – является отвлеченностью невещественной, не имеющей характера вещества»<sup>60</sup>. Динамизм бытия, так сказать, поглощает вещественность, и мир приходится мыслить в терминах силы. Если при первом приближении «мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени», то в дальнейшем вещественность перестает быть изначальным понятием и становится функцией силы. «Время есть сила в ее развитии, – говорит Хомяков, – пространство – сила в ее сочетаниях»<sup>61</sup>. «Разум дает общее название “силы” началу изменяемости мировых явлений», – говорит дальше Хомяков; он признает, однако, справедливым замечание Тена (который верно в данном случае выражает тенденцию новейшего естествознания), что «сила не имеет самостоятельности, а всегда обозначает свойство чего-либо другого». Еще дальше Хомяков приходит к выводу, который в его время и несколько позже с большой силой выразил Lotze (в своем *Mikrokosmos*), что «сила или причина бытия каждого явления заключается во «всем»<sup>62</sup>. Но это «все» не есть сумма, не есть итог явлений, по мысли Хомякова, который подходит здесь к чрезвычайно важным для космологии темам: «частное не итожится в бесконечное “все”, – и, наоборот, начало всякого явления заключается именно в этом “все”»<sup>63</sup>. Таким образом, «все» (как целое), *первичнее* частных явлений, оно является корнем всего отдельного, ибо всякое явление есть нечто «выхваченное из общего». Сущее лежит – не только в порядке познавательного анализа – за пределами анализа; оно онтологически *первичнее* явлений – «сущее осталось перед нами свободным от явлений». И далее: «явление, как реальность, не может быть признано фактором в движении “всего”». Что же такое сущее? Оно обладает свободой (ибо необходимость присуща лишь явлениям, а не их «корню»)<sup>64</sup>, оно разумно, – оно есть «свободная мысль», «болящий разум». Хомяков совершенно определенно склоняется в онтологии к волюнтаризму, и здесь он во многом предвосхищает построения Эд. Гартмана. Конечно, нет никакого сомнения, что волюнтаризм относится к космосу, к тварному бытию, т.е. не ведет нас к абсолютированию мира, т.е. к пантеизму. Но высказывания Хомякова остаются

ся здесь недоговоренными, и если он в своих космологических идеях вплотную подходит к тем построениям, которые уже в XX веке обозначили себя, как софиологическая метафизика (Флрренский, Булгаков), то все же у самого Хомякова его космологические идеи остаются фрагментарными.

11. Мы уже приводили мысль Хомякова об иерархическом строе души<sup>65</sup>, но этот строй не является устойчивым. Здоровье души требует того, чтобы она пребывала в «общении любви» с другими душами; отчего же происходит отклонение от этой нормы? На этот вопрос у Хомякова ответа нет. Его учение о двух типах духовной структуры («иранский» и «кушитский» тип) имеет силу лишь как обобщение исторических наблюдений, но не разработано с точки зрения антропологии. Если возможно преодоление тенденции к поклонению необходимости, то это означает наличность некоей *единой* основы в человеке; как и почему все же и отдельные люди, и целые народы дают нам картину раздвоения единой духовной основы, – этого вопроса не ставит и не разрабатывает Хомяков. Любопытно отметить, что он никогда не касается *темы зла*; это тем более странно, что Хомяков глубоко ощущал свободу в человеке, считал *реальной случайность в бытии*, а в историософских построениях никогда не умалял момента ответственности. Между тем все эти моменты существенно связаны с проблемой зла.

Мы не будем излагать высказываний Хомякова по вопросам эстетики, – они слишком беглы, но и они всецело связаны с его учением о примате социального целого над индивидуальностью. Обратимся к последнему отделу в философской мысли Хомякова – к историософии. Надо заметить, что Хомяков совсем по-иному подходит к проблеме истории, чем Чаадаев. И он, как Чаадаев, всю жизнь размышлял на темы историософии, – свидетельством чего являются «Записки по всемирной истории» и отдельные статьи на эти темы. Но Хомяков прежде всего признает *естественную закономерность* в историческом бытии. Это не исключает действия Промысла в истории, но провиденциализм у Хомякова несравнимо более скромный, чем у Чаадаева. Уже одно его обобщение о двух типах исторического развития (одно

утверждает во всех областях начало необходимости, другое – начало свободы) указывает на самостоятельную духовную природу исторического бытия. Для Хомякова в истории творится «дело, судьба всего человечества», а не отдельных народов; хотя каждый народ «представляет такое же лицо, как и каждый человек». Но именно (обычное в то время) сближение народного целого с индивидуальным существованием подчеркивает то, что в истории действует «естественная закономерность», возможны «законы» исторического движения. Это вносит ограничения в систему провиденциализма во имя свободы и ответственности людей в их самоустроении. Известны превосходные стихи Хомякова, написанные перед Крымской войной и обращенные к России:

Но помни: быть орудьем Бога  
Земным созданьям тяжело;  
Своих рабов Он судит строго,  
А на тебя, увы! так много  
Грехов ужасных налегло.  
Молись молитвою смиренной!  
И раны совести-растленной  
Елеем плача исцели!

Провиденциализм в истории не только не ослабляет ответственности людей, а следовательно, и их свободы, но, наоборот, он на свободу людей как раз и опирается. Именно потому история движется свободой и противоположной силой – свободным устремлением к оковам необходимости. Поэтому исторический процесс по своему существу есть духовный процесс, а основной движущей силой истории является вера, т.е. религиозные движения в глубине народного духа. Бердяев утверждает о философии истории Хомякова, что «в ней есть религиозно-нравственные предпосылки, но нет провиденциального плана»<sup>66</sup>. Это утверждение слишком далеко заходит, но некоторые основания для такого вывода Хомяков действительно дает. Если процитировать, например, такую мысль Хомякова<sup>67</sup>: «До сих пор история (как наука. – В. З.) не

представляет ничего, кроме *хаоса происшествий*», – то с первого взгляда можно подумать, что это цитата из Герцена с его утверждением алогизма в истории. Но достаточно вчитаться в контекст, из которого взята указанная фраза, чтобы убедиться, что Хомяков упрекает лишь *историческую науку* за то, что она не умеет за «хаосом происшествий» вдуматься в «судьбу человечества» (которое как раз и есть субъект всемирной истории). В другом месте Хомяков пишет<sup>68</sup>: «*Логика истории* произносит свой приговор над духовной жизнью Западной Европы».

В свете этой мысли понятно, что в истории действительно совершается (по логике исторического развития) *суд* над свободным творчеством народов и всего человечества. Здесь Хомяков ближе, конечно, к Гегелю, чем к Чаадаеву; философия истории у Хомякова формальна и по духу весьма близка к гегелианским схемам. *Содержание* же истории, конечно, мыслится Хомяковым иначе, но учение о «логике истории», об имманентной истории закономерности совершенно соответствует принципам гегелианства. Даже диалектический метод применяется Хомяковым к истолкованию исторического процесса.

Мы не будем входить в изучение конкретных историософских построений Хомякова – критики Запада и противопоставления Западу России. Это очень важная и творческая тема всего славянофильства, но философски здесь важно не конкретное содержание критики Запада, а лишь ожидание – напряженное и даже страстное, – что Православие через Россию может привести к перестройке всей системы культуры. «Всемирное развитие истории, – утверждает Хомяков<sup>69</sup>, – требует от нашей Святой Руси, чтобы она выразила те всесторонние начала, из которых она выросла». «*История призывает*, – читаем в той же статье<sup>70</sup>, – Россию стать впереди всемирного просвещения, – история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал».

Хомяков, называвший Запад «страной святых чудес», написавший очень вдумчивое письмо об Англии, побывавший сам за границей, не был «ненавистником» Запада, но у него было очень глубокое сознание не только особого пути России, но и всемирной задачи России. Эта всемирная задача состояла в том,

чтобы освободить человечество от того одностороннего и ложного развития, какое получила история под влиянием Запада<sup>71</sup>.

Социальная философия Хомякова покоится тоже на принципе «органичности» – отсюда культ «общины» и борьба с индивидуалистическими тенденциями современности, но отсюда же горячая защита свободы. Идеал социальной жизни дан в Церкви, как единство в свободе на основе любви, – и это определяло изнутри стойкое и непоколебимое исповедание свободы у Хомякова.

Из органического понимания социальной жизни вытекает у Хомякова и отношение к государству. У него нет никаких даже намеков на анархическое отвержение государства, но у Хомякова есть нечто аналогичное учению Руссо о народном суверенитете. Для Хомякова в порядке исторической реальности народ – значительнее и существеннее государства; сама верховная власть покоится на том, что народ признает ее властью: «Повиновение народа, – писал Хомяков, – есть «un acte de souveraineté». Народ, будучи источником власти, вручает эту власть царю, который и несет «бремя власти». Себе же народ оставляет «свободу мнения».

12. Подводя итоги всему сказанному, отметим прежде всего, что Хомяков не на словах, а на деле стремился к построению «христианской философии» – для всей его мысли живое чувство Церкви и понимание ее смысла имели решающее значение. Хомяков уже целиком стоит вне тенденций секуляризма – он сознательно и без колебаний пытался исходить из того, что открывалось ему в Церкви. Однако дух *свободного* философского исследования ни в чем не был стеснен у него, – само церковное его сознание было пронизано духом свободы; именно эта внутренняя свобода, ненужность в Церкви авторитета и определяют духовный тип Хомякова, определяют и основные линии его мысли.

Хомяков выводит из своего церковного сознания невозможность остаться на позиции индивидуализма – он начинает первый разрабатывать антропологию в духе «соборности». Можно, конечно, сказать, что то, что в учении Хомякова присва-

ивается Церкви, совершенно аналогично трансцендентальной «сфере» в немецком идеализме, в котором ведь тоже личность «находит себя», – и в познании, и в морали, и в творчестве, – лишь восходя к трансцендентальным началам. Здесь, конечно, есть формальная аналогия, но есть и то существенное различие, что Церковь для Хомякова есть «первореальность». Принцип «соборности», преодолевающий индивидуализм и в гносеологии, и в морали, и в творчестве, по самому существу *онтологичен*, – и именно потому, что «соборность» не есть «коллектив», а Церковь, т.е. первореальность, уходящая своими корнями в Абсолют. Гносеологический онтологизм, как он раскрывается у Хомякова, неотделим от Церкви, как «богочеловеческого единства», – и это очень существенно отличает онтологизм Хомякова от аналогичных построений в позднейшей русской философии.

Та внутренняя раздвоенность, то совмещение онтологизма и трансцендентализма, которое мы видим у Хомякова в его пристрастном отношении к «рассудочному» знанию, показывает, что не все в его философии вытекало из его сознания Церкви. Хомяков сам в себе не замечал скованности его мысли началами трансцендентализма, не до конца понимал, насколько в последней своей глубине трансцендентализм глубочайше связан с религиозной трагедией Запада. Хомяков остро это чувствовал и потому и верил, что на основе идеи Церкви возможна совсем другая установка в философии, чем на Западе. Но в критике Запада он ставил ударение на его «рационализме», рационализм связывал с «рассудочным» познанием, и этими своими характеристиками лишь запутывал и затемнял проблему, перед которой он стоял. Основная тема Хомякова была в том, чтобы извлечь из идеи Церкви (в православном ее понимании) основы философии и всей культуры, но на этом пути он незаметно сошел с церковной почвы и стал на почву чужой ему секулярной системы (в идеях трансцендентализма, который вообще есть высший продукт секулярного сознания). Внутренняя незаконченность построений Хомякова не должна, однако, ослаблять в наших глазах тот огромный шаг в разработке философской проблематики, который был им сделан.

**И. В. Киреевский. Ю. Ф. Самарин.  
К. С. Аксаков**

1. Та идея, которая была руководящей в философском творчестве А. С. Хомякова, – построение цельного мировоззрения на основе церковного сознания, как оно сложилось в Православии, не была ни его личным созданием, ни его индивидуальным планом. Как до него, так и одновременно с ним и после него, – вплоть до наших дней, – развивается рядом мыслителей мысль, что Православие, заключая в себе иное восприятие и понимание христианства, чем то, какое сложилось на Западе, может стать основой нового подхода к темам культуры и жизни. Это рождало и рождает некое ожидание, можно сказать, пророческое устремление к новому «эзону», к «эпохальному» *пересмотру всей культуры*. Отсюда неисцелимая двойственность всего этого направления, – оно ищет нового пути творчества потому, что считает изжитым старый его путь: положительная задача не может быть здесь оторвана от критической оценки прошлого «эона». Пафос нового построения неотделим здесь от пафоса разрушения старого; впрочем, власть старого часто проявляет себя и после его торжественных похорон. Это «старое» ярче всего проявило себя в свое время в общем духе секуляризма, который с такой силой господствовал в Западной Европе; борьбой с этим всем строем мысли и жизни и заняты, в первую очередь, проповедники «православной культуры». Уже у Хомякова борьба с духом секуляризма переходит в борьбу с тем духовным миром, внутри которого это движение секуляризма раз-

вилось, – т.е. в борьбу с западным христианством. А метод борьбы заключается в том, чтобы показать внутреннюю *неизбежность* появления секуляризма, благодаря особенностям западного христианства; разрыв с Востоком расценивается здесь как следствие болезни Запада. Мы уже знаем ее именование: это – рационализм. В этой точке, как мы уже указывали, и переходит критика прошлого «эона» (через преодоление рационализма) в опыт построения нового «фундамента» не для одной философии, но и для всей системы культуры. Но характерно здесь особое внимание именно к философии; по словам Киреевского. – «судьба философии делается судьбою всей умственной жизни»<sup>1</sup>, всей культуры.

Та группа, главой и вдохновителем которой был Хомяков, получила свое именование «славянофилов» по *случайному* признаку. «Славянофильство» вовсе не было присуще всем основоположникам его, а Киреевский однажды в письме очень серьезно даже отгородился от него<sup>2</sup>, предпочитая характеризовать свое направление как «Православно-Словенское» или «Славянско-Христианское»<sup>3</sup>. Еще правильнее и точнее было бы назвать это направление «православно-русским». В сочетании Православия и России и есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся.

К «старшим» славянофилам, кроме Хомякова, относятся И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин и К. С. Аксаков. К философии преимущественно были обращены искания И. В. Киреевского, – с изучения его мы и начнем настоящую главу.

2. Судьба И. В. Киреевского, наиболее философски одаренного во всей группе, сложилась очень печально – можно сказать, даже трагически. Обладая живым литературным дарованием, он почти был лишен возможности печатать свои статьи: три раза пытался он начать литературную работу, и три раза журнал, в котором он печатался, закрывали, – из-за его статей. Это действовало на Киреевского угнетающе, он по целым годам не писал ничего или ограничивался набросками. Между тем, в нем созрела и требовала своего выражения потребность «найти новые основания для философии», о кото-



рых он фактически мог высказаться лишь *en passant*\*. «Что за прекрасная, сильная личность Ивана Киреевского, – пишет в своем дневнике Герцен<sup>4</sup>, – сколько погибло в нем и притом развитого. Он сломался так, как может сломаться дуб. Он чахнет, борьба в нем продолжается глухо и подрывает его». Творческая работа в нем, однако, не угасала до самой его смерти.

Скажем несколько слов о его биографии.

Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) родился в высококультурной семье. Отец его был очень образованным человеком, близко стоял к масонским кругам XVIII века<sup>5</sup>. За ним утвердилась репутация «чудака», но в действительности он просто выделялся своей разносторонней умственной пытливостью, имел, между прочим, интерес и к философии. Он был страстным противником Вольтера и однажды сжег у себя в имении все его сочинения... Умер он, когда И. В. был еще мальчиком; воспитание детей (у И. В. был младший брат Петр, известный «собирающий» народного творчества, исключительно чистый и цельный человек, – и сестра) было в руках матери – женщины замечательной по религиозности и силе характера. Она была в тесной дружбе с родственником ее, известным нам поэтом Жуковским, и под влиянием его была горячей поклонницей немецкого романтизма. Оставшись вдовой, она вышла вторично замуж за Елагина – поклонника Канта и Шеллинга (последнего Елагин даже переводил на русский язык). В такой среде, насыщенной умственными и духовными интересами, рос Иван Васильевич. Когда семья переехала в Москву, Иван Васильевич стал брать уроки на дому, прекрасно изучил древние и новые языки, слушал публичные курсы профессоров университета (в частности, шеллингианца Павлова). По выдержании экзамена Киреевский поступил на службу в Архив Мин. ин. дел, где встретил ряд талантливых молодых людей (особая дружба связывала его с А. Н. Кошелевым), вместе с которыми, как мы знаем, основал Общество любомудров. В этом философском кружке занимались почти исключительно немецкой философией. По закрытии кружка (в 1825 году) Киреевский,

---

\* Мимоходом (*фр.*).

продолжая свои занятия по философии, начинает печатать свои статьи (литературно-критического характера), которые обращают на себя общее внимание. В этот период Киреевский горячо интересуется всей культурой Запада, с известным правом можно даже говорить об увлечении его в это время Западом<sup>6</sup>.

В 1831 году Киреевский предпринимает поездку в Германию, слушает лекции Гегеля (с которым знакомится лично), Шлейермахера – в Берлине, потом едет к Шеллингу в Мюнхен. Известие о появлении холеры в Москве и тревога о своих близких заставляют Киреевского покинуть Германию и вернуться в Россию. Здесь он предпринимает издание журнала под очень характерным названием «Европеец», где ставит себе задачу содействовать сближению и взаимодействию русской и западной культуры. Это пора увлечения той идеей универсального синтеза, которая одушевляла ранних немецких романтиков<sup>7</sup>. Но журнал Киреевского был закрыт властями как раз за его статью «XIX век»; самого Киреевского не постигла кара только благодаря энергичному заступничеству Жуковского, который был в это время воспитателем наследника (будущего Александра II). На двенадцать лет после этого Киреевский замолчал... В 1834 году он женился; жена его была человеком не только глубоко религиозным, но и очень начитанным в духовной литературе (кстати сказать, она была духовной дочерью преподобного Серафима Саровского, скончавшегося в 1833 году). У Киреевского начинают завязываться связи с русскими церковными кругами в Москве, а в своем имении он был в семи верстах от замечательной Оптиной Пустыни, где в это время цвело так называемое «старчество»<sup>8</sup>. У Киреевского развивается глубокий интерес к св. Отцам, он принимает участие в издании их творений, предпринятом Оптиной Пустыней. В 1845 году он на короткое время возвращается к журнальной работе, становится фактическим редактором журнала «Москвитянин», но вскоре отходит от журнала, вследствие разногласий с издателем (проф. М. П. Погодиным). В эти же годы Киреевский сделал попытку занять кафедру философии в Московском университете, но из этого ничего не вышло. В 1852

году Киреевский напечатал статью «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению России» в так называемом «Московском сборнике». За эту статью, признанную «неблагонадежной», дальнейшие выпуски «Московского сборника» были запрещены. Хотя это снова тяжело отозвалось на Киреевском, но творческие замыслы в нем не умолкают. В том же 1852 году он писал Кошелеву: «Не теряю намерения написать, когда можно будет, курс философии... пора для России сказать свое слово в философии»<sup>9</sup>.

После смерти Николая I в Москве стал выходить журнал «Русская беседа» (под редакцией Кошелева, близкого друга Киреевского); в первом же номере появилась статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии». Статья эта оказалась уже *посмертной* – Киреевский еще до выхода ее в свет скончался от припадка холеры<sup>10</sup>.

Коснемся в нескольких словах вопроса о тех влияниях, какие испытал Киреевский. Прежде всего надо сказать о влиянии немецкого романтизма – проводниками этого влияния были мать Киреевского и Жуковский. В одном из самых ранних писем Киреевского (к Кошелеву – в 1827 году)<sup>11</sup> читаем любопытные строки совсем в духе того универсального синтеза, которым так увлекались немецкие романтики: «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью («Schöne Seele». – В. З.), глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога». В юных мечтах Киреевского характерно именно это искание синтеза – некое предварение центральной его идеи в более поздние годы о «цельности» духа. В дневнике Герцена (ноябрь 1844 года)<sup>12</sup> читаем между прочим: «Киреевский – славянофил, но хочет как-то и с Западом поладить – вообще он и фанатик, и *эклeктик*». Конечно, суждение Герцена о Киреевском, как *эклeктике*, совершенно неверно, но стремление к всеобъемлющему синтезу в духе немецких романтиков у него действительно росло из самой глубины его существа. С романтизмом Киреевского связывает и высокая оценка *чувства*; еще в 1840 году, в замечательном письме Хомякову<sup>13</sup>, совершенно в

стиле романтиков он защищал «невыразимость» чувства: «Чем более человек найдет в душе неразгаданного, тем он глубже постиг себя... чувство, вполне изысканное, перестает быть чувством». Здесь слышатся отзвуки того культа чувства, который был столь влиятелен у романтиков; надо только иметь в виду, что когда позже Киреевский создает учение о «внутреннем средоточии души», то в это учение перелется многое из того, что залегло у него от раннего влияния романтизма.

О влиянии Шеллинга на Киреевского говорить трудно – исследователи с достаточным основанием отвергают это влияние<sup>14</sup>, но надо прежде всего отметить чрезвычайное *преклонение* Киреевского перед Шеллингом<sup>15</sup>. По мысли Киреевского, последняя система Шеллинга «может служить самой удобной ступенью от заимствованных систем к самостоятельному любобудрию». Во всяком случае, Киреевский очень внимательно изучал Шеллинга и вдумывался в него. С таким же вниманием изучал Киреевский и Гегеля. Рекомендую своему отчиму написать «Энциклопедию» Гегеля, он пишет: «Здесь вы найдете столько любопытного, сколько не представляет вся новейшая немецкая литература, вместе взятая. Ее трудно понять, но игра стоит свеч». Киреевский вообще очень внимательно следил за немецкой философией<sup>16</sup>, вдумывался в самые различные ее течения, но не она вдохновляла его, не она подняла творческие силы в его душе. Таким источником вдохновения были для Киреевского творения св. Отцов, которых он изучал с чрезвычайным вниманием; с глубокой горечью отмечает Киреевский то обстоятельство, что «духовная философия Восточных Отцов Церкви» осталась «почти вовсе неизвестной» западным мыслителям<sup>17</sup>. Сам же Киреевский, признавая, что «возобновить философию св. Отцов в том виде, как она была в их время, невозможно»<sup>18</sup>, все же исходит именно от них, ими вдохновляется в своих философских идеях<sup>19</sup>. Некоторые его мысли, высказанные по этому вопросу, остались совсем нераскрытыми; другие выражены в слишком конспективной форме. Но в целом собственные построения Киреевского действительно стремятся философски раскрыть и осветить данными современности

основные идеи св. Отцов о человеке и мире. Идея синтеза церковного сознания с высшими и ценнейшими итогами современного просвещения, завещанная романтизмом, осталась дорогой Киреевскому до конца жизни. В этом отношении Киреевский целиком примыкает к идее православной культуры, которая должна сменить культуру Запада. России необходимо, писал он, чтобы «православное просвещение<sup>20</sup> овладело всем умственным развитием современного мира, чтобы, обогатившись мирской мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума»<sup>21</sup>.

3. Киреевский в еще большей степени, чем Чаадаев или Хомяков, может быть назван «христианским философом». Он был подлинным философом и никогда и ни в чем не стеснял работы разума, но понятие разума, как органа познания, у него всецело определялось тем углубленным его пониманием, какое сложилось в христианстве.

Войдем сначала в изучение религиозного мира Киреевского.

Киреевский вырос, как мы знаем, в семье чрезвычайно религиозной; мать его была человеком искренней религиозности, – не без оттенка пизтизма. Не менее искренно и глубоко – и тоже с оттенком пизтизма – был религиозен и Жуковский, имевший, несомненно, немалое влияние на духовный строй Киреевского. Но в юные годы Киреевский, по-видимому, не жил активной религиозной жизнью, – во всяком случае, она не стояла в центре его духовной работы. Интересные данные об этом находим мы в записке под названием «История обращения И. В. Киреевского», найденной среди бумаг Киреевского<sup>22</sup> и составленной, по-видимому, со слов жены Киреевского его другом, А. И. Кошелевым. Когда Киреевский женился, между ним и его женой начались столкновения по религиозным вопросам, – горячая и сосредоточенная религиозность жены, по-видимому, вызывала в Киреевском неприятные чувства. Они условились между собой, что при жене Киреевский не будет «кошунствовать» (!). Когда Киреевский предложил жене по-

читать Вольтера, она сказала ему, что готова читать всякую серьезную книгу, но насмешки над религией и кощунства не выносит. Позже они стали вместе читать Шеллинга, и здесь жена Киреевского чрезвычайно поразила его указанием, что мысли, которые были выражены у Шеллинга, «давно ей известны – из творений св. Отцов». Постепенно, под влиянием жены, Киреевский стал сам читать творения св. Отцов, а затем у него завязались близкие отношения с духовными лицами. Особое значение имела близость имения Киреевских к Оптиной Пустыни. У Герцена находим любопытный рассказ, записанный им, несомненно, со слов самого Киреевского, – о том чувстве, которое он пережил в часовне, стоя у чудотворной иконы<sup>23</sup>. «Икона эта, – говорил ему Киреевский, – целые века поглощала потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой... она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми... я пал на колени и стал искренно молиться...»

Киреевский в своей религиозной жизни жил действительно не только религиозною *мыслью*, но и религиозным чувством; вся его личность, весь его духовный мир были пронизаны лучами религиозного сознания. У него был подлинный и глубокий религиозный опыт, в осмыслении которого он был теснейшим образом связан со всем тем огромным духовным богатством, которое ему раскрывалось в Оптиной Пустыни. В этом смысле Киреевского надо считать, более чем кого-либо другого, выразителем того, что хранило в себе церковное сознание. Если Хомяков брал более из глубины его *личного* церковного сознания, то Киреевский преимущественно опирался на то, что находил он у старцев, в монастырях. Киреевский, в каком-то смысле, ближе к Церкви, чем Хомяков, – он находился в постоянном общении с церковными людьми, особенно со старцами Оптиной Пустыни. И если у Хомякова центральным понятием (не только в богословии, но и в философии) является понятие Церкви, то для мысли Киреевского таким центральным понятием является понятие *духовной жизни*. Отсюда исходил Киреевский в своих философских размышлениях; в известном смысле его главные

построения базировались именно на понятии духовного опыта. Но это не были конструкции надуманные, продиктованные работой одного ума; вся бесспорная значительность идей Киреевского в том и заключается, что они растут из реальности, которая стоит за ними. Этим я не хочу утверждать, что эти идеи адекватны той реальности, из которой они растут, но важно то, что их никак нельзя целиком признать простыми «конструкциями». Уходя своими корнями в подлинный духовный опыт, они все же *претворялись* в дальнейшем в некое построение: я имею в виду то, что Киреевский (как и Хомяков) осознавал данные духовного опыта в *навязчивом противопоставлении их западному христианству*, которое для обоих мыслителей целиком укладывалось в систему *рационализма*. Мы уже упоминали, что в первый период деятельности Киреевского (т.е. до женитьбы) он был глубоко погружен в темы и идеи Запада, – можно сказать без преувеличений, что в нем самом жило западное просвещение. Не случайно в своей последней статье Киреевский говорил о необходимости «освободить умственную жизнь православного мира от *искажающих влияний постороннего просвещения*»<sup>24</sup>. Он носил их сам в себе, как в Хомякове, например, оставались черты трансцендентализма, – но Киреевский шире и глубже носил в себе стихии Запада, чем Хомяков. Конечно, для внутреннего преодоления духа секуляризации, – что и стояло на пороге построения «христианской философии», – это было очень кстати: Киреевский не с чужих слов, не извне, а изнутри знал «искажающие влияния» Запада.

Противопоставление подлинно христианского просвещения и рационализма является действительно осью, вокруг которой вращается мыслительная работа у Киреевского. Но это не есть противопоставление «веры» и «разума», – а именно двух систем просвещения. Киреевский вообще не отделял в самом себе философского сознания от богословского (но решительно разграничивал *откровение* от человеческого мышления)<sup>25</sup>, – никакого дуализма веры и разума, Церкви и культуры Киреевский не принимал: он искал духовной и идейной целостности. Эта идея целостности была для него не только идеалом, но в

ней он видел и основу для построений разума. Именно в этом плане Киреевский и ставил вопрос о соотношении веры и разума, – только их внутреннее единство было для него ключом к всецелой и всеобъемлющей истине. Но для этого необходима была переработка обычного философского понятия о разуме, – и это Киреевский нашел в ясных и вдохновляющих указаниях святоотеческой литературы. Гносеологические выводы из этого нового учения о разуме *не были основой* этого учения, – это были только выводы, самое же учение о разуме Киреевского имеет самостоятельный основной характер. Поэтому для правильного понимания всего учения Киреевского надо начинать именно с его *антропологии*.

4. Уже у Хомякова мы встретили – правда, без всяких деталей – учение об иерархическом строе души, о «центральных силах» души. Хомяков не определяет ближе, что он имеет в виду в этом учении и что это за «центральные» силы души. У Киреевского же это учение связано со святоотеческой антропологией. В основу всего построения Киреевский кладет различие «внешнего» и «внутреннего» человека, – это есть исконный<sup>26</sup> христианский *антропологический дуализм*. Вот как формулирует Киреевский это учение: «В глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого»<sup>27</sup>. Несколькоми строками выше говорит Киреевский о необходимости «поднять разум выше его обыкновенного уровня» и «искать в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума».

Гершензон, который впервые обратил внимание на это учение Киреевского о «внутреннем средоточии духа», толкует это учение в терминах эмоционализма<sup>28</sup>. Это, на наш взгляд, неверно и не может быть принято. В действительности, центральным понятием в антропологии Киреевского является понятие духа, а вовсе не понятие «чувства», и здесь Киреевский просто продолжает традиционное христианское учение о человеке, – с основным для этого учения различием «духовного» и «душевного», «внутреннего» и «внешнего». Когда Киреев-



ский говорит о «скрытом общем средоточии для всех отдельных сил разума», то под этим «внутренним ядром» в человеке (как удачно характеризует это учение тот же Гершензон) надо разуместь *всю духовную сферу в человеке*. Если выразить мысли Киреевского в терминах современной психологии, то он различает «эмпирическую» сферу души с ее многочисленными «отдельными» функциями от глубинной сферы души, лежащей ниже порога сознания, где центральную точку можно назвать «глубинным “я”». Эмпирическая сфера души действительно есть *совокупность* разнородных функций, начало же цельности – то начало, которое таит в себе корень индивидуальности и условие ее своеобразия, – скрыто от нас; его надо *искать* в себе, чтобы от него питаться. Дело идет *не о «метафизической» стороне в человеке*, а о тех силах духа, которые отодвинуты в глубь человека грехом: внутренний человек отделен от внешнего *не в силу онтологической их разнородности*. В этом отношении обе сферы не отделены одна от другой, и потому можно и должно «искать» в себе свое «внутреннее содержание». Закрыт же внутренний человек в силу власти греха, – и потому познавательная жизнь в человеке имеет различный характер, *в зависимости от того, властвует ли грех в человеке или нет*. В совершенном соответствии со святоотеческой терминологией, Киреевский видит путь к обретению утраченной цельности, т.е. путь к господству в нас «внутреннего средоточия», – в «*собирании*» сил души. Задача восхождения к своему средоточию, поставление его в центре всей эмпирической жизни «достижимо для ищущего», как говорит Киреевский<sup>29</sup>, – но здесь нужен труд, нужна духовная работа над собой, неустанная работа над «естественными» склонностями человека во имя тех духовных задач, которые открываются лишь внутреннему человеку. Антропология Киреевского поэтому *не статична, а динамична*, – человек не исчерпывается и даже не характеризуется тем, что он «есть». В своем эмпирическом составе он может и должен в работе над собой подниматься над этим его эмпирическим составом и подчинять эмпирическую сферу внутреннему центру, «глубинному “я”». В одном месте Киреевский так выража-

ет свое понимание человека<sup>30</sup>: «Главный характер верующего мышления заключается в *стремлении*<sup>31</sup> собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом *восстанавливается* существенная личность в ее *первозданной неделимости*». В этом замечательном отрывке, кстати сказать, чрезвычайно близком к святоотеческой мысли, Киреевский устанавливает, что «внутреннее средоточие в человеке» таит в себе неповрежденное грехом единство, – нужно только связать эмпирическую сферу души с этим внутренним центром<sup>32</sup>. Это, между прочим, дало (мнимый) повод Гершензону утверждать, что здесь у Киреевского выступает явный натурализм, так как он будто бы нигде не связывает учения о цельности духа с Христом<sup>33</sup>. Выходит, что Киреевский будто бы просто устанавливает наличность духовных сил в человеке, скрытых в глубине человека, – по типу того, что говорит современная антропософия. Это, однако, является совершенно неверной интерпретацией антропологии Киреевского, – она у него, можно сказать, насыщена христианским взглядом на человека. Вся статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии» построена на исследовании соотношения веры и разума, – она имеет в виду развить православное учение в противовес западному христианству. Вместе с тем, Киреевский связывает все свои построения со святоотеческой мыслью: согласно его учению, «глубокое, живое и чистое любомудрие св. Отцов представляет зародыш высшего философского начала: простое развитие его, соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления»<sup>34</sup>.

Любопытны мысли Киреевского о контрастирующих движениях души. В письмах Хомякову Киреевский развивает мысль о том, что «развитие разума находится в обратном отношении к развитию воли»<sup>35</sup>. В отношении воли к разуму, за-

мечает тут же Киреевский, «есть некоторые тайны, которые до сих пор не были постигнуты». В другом письме (очень раннем) Киреевский высказывает мысль, которой держался и позже, что «кто не понял мысль чувством, тот не понял ее, точно так же, как и тот, кто понял ее одним чувством»<sup>36</sup>. Но особенно важно учение Киреевского (тоже выражающее святоотеческие идеи) об особом значении моральной сферы в человеке. Это не есть «одна» из сфер духа; *иерархический примат моральной сферы в человеке* выражается в том, что от «здоровья» моральной сферы, в первую очередь, зависит здоровье всех других сторон в человеке. Моральное же здоровье *уже утеряно* там, где не идет борьба с «естественным» разъединением душевных сил. Киреевский упрекает западную культуру в том, что там «просвещение, будучи основано на развитии распавшихся сил разума, не имеет существенного отношения к нравственному настроению человека». Он отмечает при этом, что при такой разъединенности познавательных сил от моральных «просвещение не возвышается и не падает от внутренней высоты или низости»<sup>37</sup>. Это очень любопытная мысль, но для Киреевского «внеморальность» просвещения сообщает ему своеобразную *устойчивость* (которая связана с утерей того динамизма духа, который создает зависимость души от сферы морали). «Просвещение же духовное, – пишет тут же Киреевский, – напротив, есть знание *живое* (и потому неустойчивое. – В. З.): оно приобретает по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и *исчезает* вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы». В «неустойчивости» духовного просвещения заключается причина того, почему оно может утрачиваться. Киреевский чувствует во «внеморальной» установке «автономного» разума игру. «Мышление, отделенное от сердечного стремления, (т.е. от цельности духа), читаем в «Отрывках»<sup>38</sup>, – есть *развлечение* для души; чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем легкомысленнее, в сущности, делает оно человека».

От «естественного» разума надо вообще «восходить» к разуму духовному. «Главное отличие православного мышле-

ния, – пишет Киреевский<sup>39</sup>, – в том, что оно ищет того, чтобы поднять самый разум выше его обыкновенного уровня». «Вся цепь основных начал естественного разума... является ниже разума верующего»<sup>40</sup>. «Естество разума..., испытанного в самом высшем развитии внутреннего, духовного созерцания, является *совсем в другом виде*, чем в каком является разум, ограничивающийся развитием жизни внешней». «Разум – един, – читаем мы в той же статье<sup>41</sup>, – и естество его одно, но его образы действия различны так же, как и выводы, – смотря по тому, на какой степени он находится, и какие силы движутся в нем и действуют».

Мы подошли уже вплотную к гносеологии Киреевского, но нам необходимо остановиться еще на одной теме в антропологии Киреевского – на его учении о связи личности с социальной сферой.

«Все, что есть существенного в душе человека, – пишет Киреевский<sup>42</sup>, – вырастает в нем *общественно*». В этом тезисе Киреевский присоединяется столько же к Хомякову, сколько и к Чаадаеву, а через него – к французской социальной романтике (Ballanche прежде всего). Но Киреевский только мельком развивал эту тему. В «Отрывках» находим такие афоризмы: «Добрые силы в одиночестве не растут – рожь заглохнет меж сорных трав». И еще: «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже торжество для всего христианского мира; каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира»<sup>43</sup>. Это сознание духовной связанности всех людей, несомненно, вытекало у Киреевского из идеи Церкви. В тех же «Отрывках» Киреевский высказывает мысль, что когда отдельный человек трудится над своим духовным устройством, то *он действует не один и не для одного себя*, – он делает общее дело всей Церкви». Из этого положения Киреевский извлекал такой вывод: «Для развития самобытного православного мышления не требуется особой гениальности..., развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих»<sup>44</sup>. Здесь Киреевский подходит со-

всем близко к тому учению о соборности, о котором у нас шла речь при изучении Хомякова.

5. Киреевский, как и Хомяков, посвятил много внимания проблеме познания – *этого требовала их позиция в отношении к философии, к культуре Запада*. Оба они были, можно сказать, *почтительны* к философии Запада, а в то же время очень глубоко и остро сознавали, что русская мысль, духовно совсем иначе укорененная в христианстве, чем это имело место на Западе, имеет все данные, чтобы выдвинуть «новые начала» в философии. Это совпадало с общей для многих русских людей того времени идеей, что «XIX век, – как выражался Одоевский, – принадлежит России», т.е. что созданием новой идеологии и новых начал философии Россия откроет новую эпоху в развитии христианского мира, могучие построения немецкого идеализма их тревожили, – и для обоих зачинателей «самобытной» русской философии было очень существенно критически преодолеть эти построения, а с другой стороны, показать их внутреннюю связанность со всей системой культуры Запада.

Киреевский (как и Хомяков) видел главный порок западной философии, точнее говоря – основную болезнь ее в ее идеализме, в утере живой связи с реальностью, в воззрении, согласно которому «все бытие мира является призрачной диалектикой собственного разума, а разум – самосознанием всемирного бытия»<sup>44а</sup>. Киреевский видит свою задачу в том, чтобы освободиться от сетей идеализма, т.е. найти точку опоры для построения такого учения о познании, *которое не отрывает нас от реальности*. Такой точкой опоры для гносеологических разысканий Киреевского (как и Хомякова) является *онтологизм* в истолковании познания, т.е. утверждение, что познание есть часть и функция нашего «бытийственного» вхождения в реальность, что не одной мыслью, но всем существом мы «приобщаемся» к реальности в познании. Главное условие того, чтобы охранить близость к бытию в познании, заключается в связи познавательных процессов со всей духовной сферой в человеке, т.е. в цельности в духе; как только ослабевает или утрачивается эта цельность в духе, как только познавательная работа

становится «автономной», – рождается «логическое мышление», или «рассудок», уже оторвавшийся роковым образом от реальности. «Раздробив цельность духа на части и предоставив определенному логическому мышлению высшее сознание истины, мы отрываемся в *глубине самосознания* от всякой связи с действительностью», – пишет Киреевский<sup>45</sup>. Этот разрыв совершается, как видим, «в *глубине самосознания*»<sup>46</sup>, т.е. во внутреннем средоточии человека. Это значит, что *приобщение к реальности есть функция не мышления самого по себе, а личности в целом*. «Для отвлеченного мышления существенное вообще недоступно, ибо *только существенность может прикасаться к существенному*»<sup>47</sup>. Это значит, что поскольку логическое мышление обретает независимость от других сфер души, то уже в самой личности происходит ущербление ее «существенности». «Только разумно свободная личность одна обладает существенностью в мире», – пишет Киреевский, – и только «из внутреннего развития смысла (в) цельной личности может открыться смысл существенности». В этих несколько неясных словах сформулирована, в сущности, основная идея онтологизма в познании. Отрыв от реальности в познании предваряется неким болезненным процессом в самой личности, распадом в ней коренной цельности. «Сила» познания, возможность «овладения» реальностью определяется не познанием как таковым, а свечением смысла, его осуществлением во «внутреннем средоточии» человека. Когда мы отрываемся от изначальной связи с действительностью, то не только мышление становится «отвлеченным», опустошенным, но «и сам человек становится существом отвлеченным». В нем уже утрачивается то взаимодействие с бытием, в котором он изначально пребывал. Ярче всего и трагичнее всего эта роковая болезнь поражает область «веры» – т.е. таинственной связи человеческого духа с Абсолютом. По формуле Киреевского, «в основной глубине человеческого разума (т.е. во «внутреннем средоточии личности».– В. З.), в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу», т.е. веры. Вера покоится на глубоком единении личного духа и

Бога, но духа в его цельности. Поэтому «вера не относится к отдельной сфере в человеке... но обнимает всю цельность человека. Поэтому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу». Это значит, что приобщение к реальности, как функция личности, дано «верующему мышлению». Почему так? Потому, что «тот смысл, которым человек понимает Божественное, служит ему и к разумению истины вообще»<sup>48</sup>. *Познание реальности есть функция Богопознания, и разрыв с реальностью начинается в области веры*, означает ее заболевание. Это значит, что возникновение «отвлеченного мышления», логического рассудка, вообще всей системы «рассудочного» мироотношения есть уже вторичный факт – первичный же факт имеет место глубже. «Логическое мышление, отделенное от других познавательных сил, составляет *естественный* характер ума, отпавшего от своей цельности»<sup>49</sup>. Первое ущербление цельности духа было связано с грехопадением, но вера, будучи проявлением цельности, поскольку последняя сохранилась во «внутреннем средоточии духа», восполняет естественную работу ума, – «она вразумляет ум, что он отклонился от своей *нравственной цельности*»<sup>50</sup> и этим вразумлением помогает нам подниматься над «естественным» ходом мышления. При наличности веры в мышлении верующего происходит «*двойная деятельность*»: следя за развитием своего разума, он, вместе с тем, следит и за самим способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором он мог бы сочувствовать вере. Внутреннее сознание или иногда только темное чувство этого искомого, конечного края разума *присутствует неотлучно* при каждом движении его разума<sup>51</sup>. Сила, присущая «верующему разуму», проистекает от того, что в самом разуме есть побуждение восходить к высшей своей форме. *Здесь не происходит никакого насилия* над «естественной» работой ума, уже поврежденного отрывом от «первоестественной цельности», ибо вера открывает нам изнутри, что «развитие естественного разума служит только ступенями» к высшей деятельности. Таким образом поврежденность

нашего ума, в силу отхода от «первоестественной цельности», восполняется тем, что вносит в наш дух вера. Вот почему, «находясь на высшей степени мышления, православно верующий легко и *безвредно* (! – В. З.) может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и, вместе с тем, относительную истинность. Но для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумимым».

Так решается основной вопрос гносеологии у Киреевского – о внутреннем согласовании веры и разума в самых истоках мысли, о признании недостаточности «естественного» хода мысли и о восхождении к духовному разуму. Познание качественно неоднородно и неодинаково (по своей ценности, по способности приобщаться к реальности) в низшей («естественной») и высшей форме мысли. Не в том дело, чтобы подчинить разум вере и стеснить его, – это не дало бы простора духовному зрению, а в том, чтобы изнутри поднять мышление до высшей его формы, где вера и разум не противостоят одна другому. В восхождении к цельности духа исчезает опасность отрыва от реальности, опасность идеализма, – правильно развивающееся познание вводит нас в реальность и связывает с ней.

Но как тогда объяснить возникновение идеалистической гносеологии в западном мире, который изначально жил верой? По Киреевскому, здесь имело место повреждение в самой вере<sup>52</sup>, «из которого развилась сперва схоластическая философия *внутри* веры, потом реформация в вере и, наконец, философия *вне* веры». Эта схема ложится в основание всей критики западной культуры у Киреевского: то, что Западная Церковь подменила внутренний авторитет истины внешним авторитетом иерархии (когда самовольно, без согласия с Востоком, изменила Символ веры), привело к «рациональному самозамыслению» – к рационализму, т.е. к торжеству «автономного» разума. Высшую точку этого самодостаточного разума являет трансцендентализм, в котором вся реальность уже растворена в диалектическом самодвижении разума. От «логического» знания надо поэтому отличать «гиперлогическое знание», где мы не отрешены от реаль-



ности, а погружены в нее. *Идеализм вскрывает неправду всего рационализма*, внутри которого он неизбежен, ибо логический рассудок сам по себе оставляет нас *в пределах имманентной сознанию сферы* (живя логическим мышлением, «мы живем на плане, – вместо того, чтобы жить в доме, – и начертав план, думаем, что построили самое здание»)⁵³. «Весь порядок вещей, – пишет Киреевский в «Отрывках»⁵⁴ (возникший с торжеством рационализма), – влечет наше мышление к отделенности логического мышления. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он *опустился ниже* своего первоестественного уровня». «Конечно, человек мыслящий должен провести свои познания через логическое иго», – замечает Киреевский⁵⁵, т.е. нам нужно не отвергать, а преодолевать современную мысль, – и путь русской философии лежит не в отрицании западной мысли, а в восполнении ее тем, что раскрывается в высшем духовном зрении. Живой опыт «высшего знания», где достигается вновь цельность духа, утраченная в грехопадении, затем ущербленная в западном христианстве торжеством логического мышления, – живой опыт «духовного разумения» и составляет основное положение гносеологии Киреевского. Логическое мышление не вводит нас в действительность, а только вскрывает логическую структуру бытия, – истинное же знание, как и вера, соединяет нас с действительностью.

Такова гносеология Киреевского.

6. Нам остается коснуться взглядов Киреевского на проблемы историософии.

Киреевский хорошо был знаком с философией истории у Гегеля – быть может, наиболее увлекательной частью его системы – и так же, как Хомяков, восставал против мысли, что в истории действует имманентный ей разум. «Мы составили бы себе ложное понятие о развитии человеческого мышления, если бы отделили ее от влияния случайности», – пишет Киреевский⁵⁶. «Нет ничего легче, как представить каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости; ничто так не *искажает* настоящего понимания истории, как эти *мнимые* законы разумной необ-

ходимости». Не отрицая причинности в истории, Киреевский выдвигает на первый план свободную волю человека. Отрицая историософский рационализм, Киреевский отрицает и абсолютный провиденциализм – опять же во имя свободы человека, и несколько раз предостерегает от смешения божественного и человеческого начала<sup>57</sup>. Киреевский признает не только свободу человеческого начала, но и внутреннюю связанность в истории<sup>58</sup>; он признает подчиненность этой имманентной причинности «невидимому... течению общего нравственного порядка вещей»<sup>59</sup>, признает Промысл в истории. Киреевский подчеркивает, что «смысл» истории охватывает человечество, как целое. «Просвещение каждого народа, – писал он в ранней статье, – измеряется не суммой его познаний..., но единственно *участием его в просвещении всего человечества*, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития»<sup>60</sup>. Характерны мысли Киреевского о преемстве всемирно-исторической мысли: каждый народ в свое время выступает на первый план истории. И хотя «прогресс добывается только совокупными усилиями человечества», но народы имеют свою фазу исторического цветения, перенимая «на ходу» (как удачно характеризует Милюков<sup>61</sup> это учение Киреевского) результаты жизни других народов.

Гораздо существеннее и интереснее взгляды Киреевского на проблемы конкретной философии истории. Особое значение здесь имеет то ожидание нового исторического «эона», новой эпохи, которое вообще было очень развито в романтизме<sup>62</sup>, которое стало часто встречаться и в русской литературе. Киреевский здесь не был оригинален, он просто был здесь «созвучен» всей этой установке, которая и у него, как и у других русских мыслителей, соединялась с глубоким убеждением, что этот новый «эон» будет связан с прославлением «русской идеи». Но наступление нового «эона» означает конец прежнего. Для Киреевского, как и для многих его современников, это казалось «само собой разумеющимся»; искренняя любовь к Западу и даже идея синтеза европейской культуры с русскими началами сочетались у Киреевского с суровой критикой Запада, с признанием, что

Запад зашел духовно в «тупик». Но критика Запада у Киреевского своя – не с чужих слов, а во имя той идеи «цельности», которая была его заветной мечтой, росшей из романтического корня и окрепшей под влиянием святоотеческого понимания человека. «Европейское просвещение достигло ныне<sup>63</sup>, – пишет Киреевский, – полноты развития: ... но результатом этой полноты было – почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды... Это чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей именно потому, что самое торжество европейского ума обнаружило односторонность коренных его стремлений, что при всех удобствах наружных усовершенствований жизни сама жизнь была лишена своего существенного смысла. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что его собственные коренные начала (т.е. христианство) сделались для него посторонними и чужими..., а прямой его собственностью оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, не признающего ничего, кроме себя и личного опыта, – этот самовластвующий рассудок – эта логическая деятельность, отрешенная от всех других познавательных сил человека». Итак, согласно этой, ставшей знаменитой тираде, источник всех бед и тяжелой духовной болезни Запада есть уже знакомый нам рационализм и неизбежный распад духовной цельности. «Западный человек, – читаем в другом месте той же статьи<sup>64</sup>, – раздробляет свою жизнь на отдельные стремления: в одном углу его сердца живет религиозное чувство... в другом – отдельно силы разума... в третьем – стремления к чувственным утехам и т.д. Разум обращается легко в умную хитрость, сердечное чувство в слепую страсть, красота – в мечту, истина – в мнение, существенность – в предлог к воображению, добродетель – в самодовольство, а театральность является неотвязной спутницей жизни... как мечтательность служит ей внутренней маской». «Раздвоение и расщепленность – последнее выражение западной культуры...» Это одностороннее и во многом несправедливое понимание западной культуры, в сущности, имеет в виду все время *философию*

Запада, ее безрелигиозность или отход от христианства. «Трудно понять, – писал в своей последней статье Киреевский<sup>65</sup>, – до чего может достигнуть европейская образованность, если в народах не произойдет какой-нибудь внутренней перемены.... Одно осталось на Западе серьезное для человека – это промышленность, для которой уцелела физическая личность.... Можно сказать, что последняя эпоха философии и неограниченное господство промышленности только начинается (сейчас)...» Киреевскому осталась, как видим, совершенно чужда социально-экономическая проблематика Запада (что хорошо понимал, как мы видели, Одоевский). Поэтому и новый «эон», который должен начаться с расцветом православной культуры, рисуется Киреевским преимущественно в терминах «образованности» и восстановления «цельности». Необходимо, думает он, «чтобы православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, доставшимся ему в удел от всей прежней умственной жизни человечества».

7. Мы уже говорили о тех стеснениях, какие несколько раз поражали Киреевского в его литературных выступлениях, но они не были, конечно, пагубны для его мыслительной работы. Однако все же приходится считаться со скудностью материалов, оставшихся после него, крайней сжатостью изложения. Во всяком случае, бесспорно не только подлинное философское дарование Киреевского, но бесспорна и ценность его построений при всей краткости и сжатости в их выражении. Эта ценность удостоверяется тем, как прорастали у последующих мыслителей идеи Киреевского, – конечно, лишь в областях антропологии и гносеологии. Учение об иерархическом строе души, о «внутреннем средоточии» в человеке, как истинном его центре, в котором восстанавливается коренное единство человеческого духа и преодолевается раздробление духа в эмпирической сфере, учение об особом значении (в устремленности к «внутреннему средоточию») моральной сферы, все учение о двух «ступенях» (а не только формах) жизни духа («естественный» и «духовный» разум) и вытекающий отсюда принципиальный динамизм в антропологии – все это

не раз потом оживало в русской философии. С учением же о цельности духа связаны и гносеологические построения Киреевского – и прежде всего, его борьба с «автономией» разума, борьба за восстановление цельности, как условие реализма в познании. И даже более – для Киреевского реализм познания неотделим от онтологического его характера, чем определяется принципиальное утверждение веры, как основы всего познавательного процесса. Богопознание есть внутренняя основа миропознания для Киреевского – и потому познание действительности должно быть того же типа, какой присущ вере: познание истины должно быть *пребыванием в истине*, т.е. должно быть делом не одного лишь ума, но всей жизни. Познание есть функция личности как целого, а не только одного ума, – и отсюда исходит у Киреевского его недоверие к чистому рассудочному познанию, которое законно лишь в составе целостного приобщения к истине, как первореальности. Нельзя отрицать у Киреевского (как и у Хомякова) элементов *утопизма* в их упованиях на восстановление целостности: это не натурализм (как думал Гершензон), а именно утопизм в гносеологии. Восстановление целостности и торжество онтологического момента в познании, т.е. не одно умовое усвоение истины о бытии, – есть преобразование философии в мудрость, есть торжество того всеобщего «восстановления», которое мыслится в Царстве Божиим. Увлекаемые критикой рационализма и остро подчеркивая его антитезу в «православном просвещении», т.е. в грядущей православной культуре, Киреевский (и Хомяков) движутся именно в линиях историософского утопизма (в применении к сфере познания). Романтическая мечта об универсальном синтезе превращается здесь в утопию целостной православной культуры, в которой, собственно, уже не должно быть места для развития, для истории. Оба мыслителя, будучи очень трезвы в своем религиозном сознании (хотя каждый очень индивидуально), оказываются романтиками в своем гносеологическом утопизме, в своем пламенном преклонении перед целостным духом», силою которого устраняется «дробленность» современной культуры.

Во всяком случае, у обоих мыслителей нет места духу секуляризма – они самую Церковь понимают, как утверждение свободы, как подлинное благовестие о свободе. Церковное сознание у обоих мыслителей притязает на то, чтобы охватить все темы, все искания духа, открывая полный для них простор, но изнутри просветляя их через освобождение от «века сего» в аскетической работе, в живом погружении в Церковь. Просветление духа есть уже действие благодатных сил Церкви – поэтому истина достижима лишь «церковно» – т.е. в Церкви, с Церковью, через Церковь. В этом пафос построения обоих мыслителей, но отсюда же и обольщение «гносеологической утопией», и несколько поспешное осуждение «рационализма». Вообще мы лишь на пороге «христианской философии», хотя оба мыслителя поистине – христианские философы.

Любопытно отметить и ту общую черту обоих мыслителей, что им обоим чуждо то «теургическое беспокойство», которое мы отмечали у Чаадаева. Мы увидим прорастание его в русском радикализме, начиная с Герцена. И Хомяков, и Киреевский чужды теургическому беспокойству, а К. Аксаков, как мы сейчас увидим, облек это даже в знаменательную формулу аполитизма, к чему не раз позже склонялась русская мысль.

Киреевский действует почти неотразимо, как писатель, как человек глубокой мысли; если и можно считать его «неудачником» за то, что ему так много мешали внешние условия проявить себя, то все же то, что излучалось от его мысли, от его духовного мира, оказалось настоящим семенем, которое дало позже свой плод.

\* \* \*

Нам остается рассмотреть философские взгляды двух соратников Хомякова и Киреевского – Ю. Самарина и К. Аксакова.

8. Юрий Федорович Самарин (1819–1876), как и К. С. Аксаков, вводят нас уже в изучение русского гегелианства – оба

они, почти не испытав влияния Шеллинга (что мы находим у других гегельянцев того же времени), отдали свою «первую любовь» Гегелю, который оплодотворил их первые философские искания. Хотя у обоих (особенно у Самарина) это влияние Гегеля позже почти совсем ослабело, тем не менее, они действительно принадлежат к другому типу философствования, чем все те, кто прошел через влияние Шеллинга. Характерно в этом отношении полное выпадение проблем натурфилософии, доминирующее значение историзма в их работах. Тем не менее, и Самарин, и Аксаков существенно связаны с тем, что именуется «славянофильством»: в жизни и развитии обоих исключительное значение принадлежало Хомякову, гораздо менее – Киреевскому.

Самарин получил тщательное воспитание дома, 15-ти лет поступил в Московский университет, по окончании которого стал готовиться к магистерскому экзамену. В это время он стал очень близок к Константину Аксакову, под влиянием которого он совершенно освободился от влияния французской культуры, очарование которой в ранние годы владело Самариним. С 1840 г. начинается сближение Самарина с Хомяковым и Киреевским – и прежде всего в защите идеи русского своеобразия. Национальное сознание вообще всегда было очень ярким и сильным у Самарина – человека страстного, но глубокого. В эти же годы Самарин писал свою диссертацию, посвященную истории русского богословия – о Ст. Яворском и Феофане Прокоповиче. Находясь именно в годы писания диссертации под влиянием Гегеля, Самарин, с присущей ему решительностью и радикализмом, утверждал, что «вопрос о Церкви зависит от вопроса философского и участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля»<sup>66</sup>. «Только приняв науку (т.е. философию Гегеля) от Германии, бессильной удержать ее, только этим путем совершится примирение сознания и жизни, которое будет торжеством России над Западом», – читаем в том же письме (к Попову)<sup>67</sup>. Это было время, когда Самарин очень тщательно изучал все произведения Гегеля, о чем свидетельствуют сохранившиеся конспекты. Хомякову Самарин писал: «Вне фило-

софии Гегеля православная Церковь существовать не может». «Мы родились в эпоху борьбы религии с философией – в нас самих совершается эта борьба... Вскоре должно определиться отношение философии к религии: религия, которую признает философия, есть Православие и только Православие»<sup>68</sup>.

Эта оригинальная идея обоснования (!) Православия с помощью философии Гегеля скоро начинает терять в глазах Самарина свою ценность – несомненно под влиянием Хомякова. Самарин начинает выходить постепенно на путь самостоятельной философской работы, мечтает о занятии кафедры философии в Московском университете. Под давлением отца, однако, он должен был отказаться от ученой деятельности и поступил на службу в Петербург, откуда был послан в Ригу, где впервые столкнулся с проблемой национальных меньшинств в России и с крестьянским вопросом. Со всей страстностью, присущей Самарину, он отдается изучению этих вопросов, пишет большие записки и доклады. Самарин резко расходился с курсом политики, принятой тогда в отношении Прибалтики, о чем он очень откровенно писал своим друзьям в Москву. Письма эти, написанные тем ярким, сильным слогом, который вообще отличал Самарина, производили сенсацию, расходились по рукам; Самарин вскоре был арестован, посажен в Петропавловскую крепость, но очень скоро был освобожден и вновь принят на службу. Несколько позднее Самарин принял очень близкое участие в работах по подготовке освобождения крестьян от крепостной зависимости. В последние годы он снова вернулся к теоретической работе, памятником чего являются различные его статьи<sup>69</sup>. Он сам писал (за три недели до смерти): «Мысль бросить все и поднять с земли нить размышлений, выпавших из рук умиравшего Хомякова, меня много раз занимала»<sup>70</sup>. Но планам этим осуществиться не было дано.

В истории русской философии нельзя пройти мимо Самарина, хотя, в силу малого объема его писаний на философские темы, ему принадлежит здесь скромное место. В истории русской науки это место гораздо значительнее – его диссертация, его работы по национальным проблемам в России до сих пор



сохраняют ценность. Кстати, упомянем и о его выдающемся даре полемиста, как это ярче всего сказалось в его замечательных письмах (о. Мартынову) об иезуитах. За его диалектический дар его особенно ценил Герцен, который в этом отношении ставил его выше даже Хомякова<sup>71</sup>.

9. Под влиянием Хомякова Самарин стал подлинно православным мыслителем. Самое замечательное, что он написал в этом направлении, – это его знаменитое предисловие ко II тому сочинений Хомякова (предисловие к богословским его сочинениям)<sup>72</sup>, которое не менее интересно для понимания и самого Самарина, его религиозного мира. Самарин говорит о Хомякове, что он «дорожил верой, как истиной»<sup>73</sup>, – но это характерно и для самого Самарина, религиозный мир которого был источником и философских его взглядов. В особенности это надо сказать о той философской дисциплине, в разработке проблем которой больше всего потрудился Самарин – о философской антропологии. Именно у Самарина (яснее, чем у Киреевского) антропология предваряет гносеологию и метафизику – и это связано, конечно, как с общей онтологической установкой в учении о познании, так и с тем строем мыслей, который уже в XX в. провозглашает себя «экзистенциальной философией».

Самарин очень настойчиво отделяет понятие личности (основное понятие философской антропологии) – как *органа сознания*, – от того понятия личности, которое превращает личность в мерило оценки<sup>74</sup>. Пользуясь современной терминологией, это коренное для Самарина различие можно выразить, как противопоставление *персонализма и индивидуализма*. Самарин является резким противником индивидуализма и часто говорит о его «бессилии», о неизбежности «скорбного признания несостоятельности человеческой личности»<sup>75</sup>. Христианство, по мысли Самарина, зовет к *отречению от своей личности* и безусловному ее подчинению целому. Надо сказать, что и в гегельянский период этот мотив был силен у Самарина. «Личность, – писал он в своей диссертации, – есть та *прозрачная среда*, сквозь которую проходят лучи вечной ис-

тины, согревая и освещая человечество»<sup>76</sup>. Над индивидуальностью возвышается высшая инстанция – «община», общинный же строй весь основан на *«высшем акте личной свободы и сознания – самоотречении»*<sup>77</sup>. Таким образом, преодоление индивидуализма осуществляется в акте свободного самоотречения – изнутри, а не извне. «Общинный строй... основан не на *отсутствии личности*, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия»<sup>78</sup>. Это значит, что личность в ее глубине, творческой силе раскрывается не на путях замыкания в самого себя, а лишь на путях общения с другими и подчинения себя высшему целому – во имя высших начал, а не во имя самой себя. Иными словами – та сила, которая помогает личности сбросить с себя путы своего природного самообособления, заключена в религии, как высшей силе. Начало «личное», пишет Самарин<sup>79</sup>, есть начало *разобщения, а не объединения*; в личности как таковой *нет основы для понятия о человеке* – ибо это понятие относится к тому, что соединяет всех, а не обособляет одного от другого. «На личности, ставящей себя безусловным мерилom всего, может основываться только искусственная ассоциация, но абсолютной нормы закона, обязательного для всех и каждого, нельзя вывести из личности логическим путем – *не выведет его и история*». Самоограничение же личности, будучи *свободным* ее актом, возводит нас к высшему принципу, который возвышается над личностью и даже противодействует индивидуализму. *Такое высшее* начало, которому личность может себя свободно и целиком отдать, – есть начало религиозное.

Связь личности (каждой личности) с Богом есть *первичный и основной в ее бытии факт*, непосредственное ощущение Божества изначально и невыводимо – это есть «личное откровение, освещающее душу каждого человека»<sup>80</sup>. Каждый человек приходит в мир, неся в душе этот свет, который исходит от Бога именно к нему; только при признании такого *в точном смысле индивидуального* отношения Бога к каждому отдельному человеку можно понять, думает Самарин<sup>81</sup>, отчего в нашей самооценке всегда есть искание «смысла», есть иска-

ние «разумности» в жизни. Если отвергать эту предпосылку индивидуального Промысла, то на место Промысла ставится миф о некоей магической «необходимости», которая будто бы определяет ход жизни человека... Мало этого – *на основе этого* изначального духовного фонда (т.е. Богообщения) строится и осмысливается и весь внешний опыт – «на каком-то неугасающем огне (внутренней работы) весь материал, приобретаемый извне, растопляется»<sup>82</sup> и получает новую форму, слагаясь в систему знания<sup>83</sup>.

Лишь при наличии индивидуального «Откровения» или индивидуального – первичного и основного – религиозного опыта, т.е. непосредственного общения каждой души с первоисточником жизни можно истолковать неистребимое в человеке сознание свободы и ответственности – и даже более: факт сознания себя как «личности». С другой стороны, без признания религиозного опыта, в котором все в душе человека освещается Богом, невозможно охранить цельность души, без чего возникает то неправильное представление о душе, которое неизбежно вырождается в ложную систему индивидуализма.

Учение о целостности духа составляет, как мы знаем, центральную точку в антропологии Киреевского; более чем уместно здесь допустить решающее влияние Киреевского на Самарина<sup>84</sup>. Но у Самарина это учение окончательно освобождается от того привкуса утопизма, который есть у Киреевского. Самарин учил, что «создание цельного образа нравственного человека есть наша *задача*»<sup>85</sup>. Два момента обращают на себя внимание в этой формуле: прежде всего, если «цельный» образ должен быть создаваем, то значит, что целостность *не дана, а задана, т.е. что ее нет в реальности* (даже во «внутреннем средоточии», говоря в терминах Киреевского), что ее нужно в себе осуществлять. Тот динамизм в антропологии, который мы находим у Киреевского, выражен здесь еще с большей определенностью. Конечно, *залог* цельности дан в религиозной сфере души (в «образе Божиим»), но это только залог. С другой стороны, «духовная цельность» у Самарина еще сильнее, чем у Хомякова и Киреевского, иерархически

подчинена моральному началу в человеке, которое и образует основной центр личности. У Хомякова и Киреевского с большой силой подчеркнута значимость морального момента лишь для познавательной работы, у Самарина же сфере морали усваивается вообще центральное место в личности. Самарин без колебаний связывает тему о моральном начале, его независимости от внешнего мира, о его творческой силе с верой<sup>86</sup>, с изначальной религиозностью души. С особой силой подчеркивает Самарин дуализм в личности, связанный именно с самобытностью морального начала, в своей любопытнейшей полемике с К. Д. Кавелиным (по поводу книги его «Задачи психологии»). Кавелин принадлежал по своим взглядам к *полупозитивистам*: он защищал этический идеализм, с философской наивностью считая, что идеализм может быть обоснован позитивно. Самарин с полной ясностью раскрыл<sup>87</sup> всю существенную неоднородность этих рядов мысли – но особой четкости эти мысли Самарина достигают в замечательном письме к Герцену. Когда-то в Москве они были друзьями, но в сороковых годах, когда окончательно определилось расхождение западников и славянофилов, они разошлись. Незадолго до своей смерти Самарин (эта инициатива исходила от него), бывший за границей, захотел повидаться с Герценом, который искренно обрадовался предложению Самарина. Свидание бывших друзей, продолжавшееся три дня, было очень сердечным, но с каждым днем, с каждой беседой сознание пропасти, их разделявшей, все возрастало. Уже после разлуки Самарин написал Герцену большое письмо, замечательное по глубине и силе. Герцен, как и Кавелин, был тоже полупозитивистом, но еще более ярким и талантливым, чем Кавелин. Самарин с чрезвычайной четкостью вскрывает внутреннее противоречие у Герцена, соединявшего культ свободы, этический идеализм с чисто натуралистическим пониманием личности, Самарин подчеркивает, что личность не может быть понята надлежаще вне отношения к Абсолюту, что при чистом натурализме в учении о личности сознание свободы и вся моральная сфера не могут быть истолкованы и приняты серьезно.

10. Проблемы антропологии одни только освещены подробно у Самарина – в иных областях философии он высказался лишь мимоходом и недостаточно. По вопросу об источниках познания Самарин решительно и очень удачно критикует сенсуализм, развивая учение о непосредственном познании «нечувственной среды» – это относится и к социальному познанию и еще более – к познанию<sup>88</sup> высшей реальности (религиозной, моральной, эстетической). С большой силой Самарин доказывает реальность религиозного *опыта* – лучше сказать, доказывает, что религиозная жизнь покоится на *опыте*.

Следуя Киреевскому, Самарин настаивает на том, что реальность (и высшая и чувственная одинаково) не может быть «доказана», т.е. не может быть рационально дедуцирована: всякая реальность открывается нам лишь в *опыте*, как живом и действенном общении с предметом познания. Это относится и к чувственному, и к духовному миру<sup>89</sup>, причем Самарин обе формы опыта называет «внешними». Еще в диссертации Самарин выдвигал положение, что «только в благодатной жизни исчезает разрыв познаваемого с познающим»<sup>90</sup>. Разрыв же этот означает, что тождество бытия и познания, утверждаемое в рационализме, не только на самом деле не существует, но именно благодаря рационализму этот разрыв и имеет место. Значительно позднее (в 1846 г.)<sup>91</sup> Самарин вновь повторяет мысль о разрыве – но уже о «разрыве жизни и сознания», причем из контекста легко заключить, что здесь имеется в виду то утверждение о зависимости самосознания от социальной жизни, которое в те же годы развивал Хомяков. Поэтому у Самарина мы не находим дальнейшего развития онтологического истолкования познания, – он просто всецело принимает здесь позицию Хомякова и Киреевского, особенно выдвигая «непосредственность» общения души с Богом. Именно здесь, в Богообщении – познание неотделимо от живого отношения к Богу, как объекту познавательного устремления; только сохраняя в себе религиозные движения, мы вообще остаемся в живом (не отвлеченном) общении и с реальностью мира. Если о религиозном опыте надо сказать, что «сердцевина понятия о Боге заключает в себе непо-

средственное ощущение Его действия на каждого человека»<sup>92</sup>, то то же верно и относительно внешнего опыта. Отсюда у Самарина принципиальный *реализм* познания – в отношении и тварного, и Божественного бытия<sup>93</sup>. Реальность чего бы то ни было не может открываться нам через работу разума – наоборот, всякая реальность должна быть дана раньше, чем начнется мыслительная работа о ней. Повторим еще раз слова Самарина: «*”реальность”* факта можно только воспринять посредством личного опыта»<sup>94</sup>. Самарин не только не исключает при этом критицизма, но прямо утверждает возможность, что органы восприятия (чувственного и нечувственного) «могут видоизменять объективно фактическое и доводить до нашего восприятия мнимо фактическое»<sup>95</sup> и очень остроумно показывает, что реализм в познании может быть в первую очередь<sup>96</sup> принципиально утверждаем лишь в отношении Бога.

По инициативе одного друга Самарин начал в 1861 г. новую философскую работу – «Письма о материализме». Работа эта осталась, однако, совсем незаконченной; она очень интересна и можно только пожалеть, что Самарин бросил ее писать. «Мне представляется, – писал он, – в будущем огромная польза от строго последовательного материализма»<sup>97</sup>, ибо раскрытие его лжи будет сопровождаться разложением «бесцветного, бескостного, дряблого гуманизма» и выявит правду христианства. Самарин с большой силой вновь утверждает невыводимость и изначальность личности: «В человеке есть сердцевина, как бы фокус, из которого бьет самородный ключ»<sup>98</sup>. Персонализм, конечно, никак не может быть соединен с материализмом... «Письма о материализме», к сожалению, только намечают, а не развивают тему, которой они посвящены.

\* \* \*

Философское наследие Самарина, как видим, не очень велико, но его учение о личности продолжает те построения в области антропологии и отчасти теории знания, которые разви-

вали Хомяков и Киреевский. Персонализм, как отрицание индивидуализма, ведет к установлению внутренней связи личности с социальным целым. Несколько новых штрихов к разработке этой проблемы у Хомякова, Киреевского и Самарина привносит и последний из старых славянофилов – К. С. Аксаков.

11. Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860) принадлежал сначала к кружку Н. В. Станкевича, с членами которого он всегда сохранял дружеские отношения. Но еще в студенческие годы Аксаков знакомится с философией Гегеля и со свойственной ему восторженностью становится гегельянцем – но без дани его раннему шеллингианству. По словам Чичерина, Аксаков был в это время убежден, что «русский народ преимущественно перед всеми другими призван понять Гегеля», – т.е. дать простор в себе самосознанию Абсолютного Духа... Вместе с Самариним, в это время тоже гегельянцем, Аксаков проповедует гегельянство в славянофильском его истолковании и применении.

В своей диссертации (о Ломоносове), равно как и в исторических и филологических работах, Аксаков остается очень вдумчивым и оригинальным мыслителем, – особый интерес представляет учение Аксакова о языке<sup>99</sup>. Мы не будем входить в изложение этого учения, ввиду все же специального характера этих изысканий Аксакова, отметим лишь, что дух Гегеля действительно почил в исторических схемах и филологических размышлениях Аксакова. В различных его высказываниях мы выделим лишь то, что диалектически связано с основными темами русской философской мысли. Я имею в виду проблему личности – т.е. вопросы антропологии; хотя Аксаков здесь не внес ничего нового сравнительно с другими славянофилами, но у него есть свой собственный подход к этим вопросам. Так же, как и Самарин, Аксаков видит пагубную двойственность в начале личности – она может идти путем самообособления, который будет вместе с тем путем саморазрушения, но может идти путем самоограничения во имя высшего целого. Такой высшей инстанцией является уже община (русская), пламенным поэтом которой был Аксаков.

«Личность в русской общине, – писал он, – не подавлена, но только лишена своего буйства, исключительности, эгоизма... личность поглощена в общине только своей эгоистической стороной, но *свободна в ней, как в хоре*». Эта «хоровая» жизнь личности открывает перед ней ее особый путь (т.е. охраняет *своеобразие* личности, дает ему простор), но подчиняет ее целому, как в хоре каждый певец поет своим голосом, но подчиняясь задачам, которые выполняет хор в целом. Защищая свободу личности в пределах жизни целого (общины), Аксаков очень четко противопоставляет *социальную сферу государственной*; если первая есть ценное и подлинное восполнение личности, то второе, наоборот, чуждо внутренней жизни личности. С этой именно точки зрения Аксаков критикует западную культуру, в которой чрезмерное развитие государственности было связано с тем, что «правда», как начало внутреннее, выразилась в законе. «Запад потому и развил законность, – писал Аксаков, – что чувствовал в себе недостаток правды». «На Западе, – писал он, – *душа убывает*, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутренние побуждения – регламентом...» Аксаков тем горячее защищал свободу человека, что идея свободы имела и для него не внешний смысл, а была связана с религиозным началом.

12. Согласно высказанной в предыдущей главе мысли о неправильности рассматривать славянофильство, как целое, мы не будем поэтому и давать общей философской оценки славянофильства, – лишь два момента, общих для всех его деятелей и не раз отмеченных нами, хотим мы вновь подчеркнуть, чтобы ясно держать в сознании диалектическую связь старших славянофилов с основными темами русских философских исканий.

Прежде всего в славянофильстве с чрезвычайной силой возвращается русская мысль к религиозной, даже больше – к церковной установке. Сознывая всю внутреннюю логику секуляризма на Западе, славянофильство с тем большей настойчивостью утверждает положение, что неизбежность секуляризма



на Западе была связана не с самой сущностью христианства, а с его искажениями на Западе. Отсюда горячее и страстное стремление найти в Православии такое понимание христианства, при котором не только отпадала бы возможность секуляризма, но наоборот, все основные и неустранимые искания человеческого духа получали бы свое полное удовлетворение и освящение. Отсюда идет утверждение того, что весь «эон» западной культуры внутренне кончается, что культура отныне должна быть перестроена в свете Православия. Руководящую творческую силу для этого все славянофилы видят в России.

Но не одна потребность вернуться к церковному мировоззрению определила построения славянофилов, – сюда приходит и многое из того, что зазвучало с полной силой именно в западном секуляризме. Позиция славянофилов в этом отношении не только не сливалась с традиционным церковным мировоззрением (как оно закрепилось в XVII–XVIII вв.), но с полным сознанием она открывала новые пути в самом православном сознании. Это все связывалось с подлинной святоотеческой традицией, но в то же время и со всем тем ценным, что созрело в науке, в философии, вообще в культуре нового времени. Новый «эон» мыслился *не как синтез* Православия и западной культуры, но как построение нового культурного творческого сознания, органически развивающегося из самых основ православно-церковной установки. Не без оттенка утопизма славянофилы жили верой, что все подлинные ценности Запада окажутся «уцелевшими», хотя в своих корнях они окажутся связаны совсем иной духовной установкой.

Возврат к церковной установке и ожидание новой культуры на ее основе и является тем важнейшим, что внесли славянофилы в работу русской мысли.

**Философское движение в русских  
духовных школах в первой  
половине XIX века (Голубинский,  
Сидонский, Карпов, Авсенов,  
Гогоцкий, Юркевич и др.)**

1. Мы видели в одной из предыдущих глав, что в обеих Духовных академиях (Киев, Москва), существовавших в России в XVIII веке, философская культура развивалась безостановочно. В XIX веке было открыто еще две Духовных академии (Петербург, позже – Казань), которые, естественно, зависели в своем преподавательском составе от старейших академий. Действительно, и в Киеве, и в Москве в Духовных академиях создается своя философская традиция, очень близкая по существу к тому, чем вдохновлялась философия в Западной Европе в Средние века. С одной стороны, православная догматика, святоотеческая литература определяли основные грани и пути размышлений, с другой стороны, богатая философская литература Западной Европы создавала возможность выбора между теми или иными философскими направлениями при построении «христианской философии». Вместе с тем, как мы это уже видели при изучении Сковороды, именно в духовных академиях впервые возникает идея своей национальной философии, опирающейся на учение Церкви, и в то же время в свободном синтезе использующей идеи западноевропейской философии. Мы знаем, что к началу XIX века в духовных академиях циркулировали переводы новейших произведений философской литературы (например, Канта, Шеллинга и др.). Общепринятым

и, так сказать, официально одобренным и церковно надежным считался тот тип философии, который был создан Вольфом и который нашел свое выражение в бесчисленных школьных руководствах в Германии. Однако это ставшее традиционным вольфианство вовсе не заграждало пути для изучения иных философских течений. Больше всего импонировал философам Духовных академий Якоби с его критикой рационализма и принципиальным утверждением веры, как особой формы опыта и «непосредственного» знания, но и Кант, и весь вообще трансцендентализм оставил глубокий след в их исканиях. Проблема веры все же стояла на первом месте, определяя основную установку в философских исканиях; вопрос о соотношении веры и разума получал здесь такое же решающее значение для всех построений, какое он имел на Западе в *Hochscholastik*\*. Но у нас проблема «православной философии» все время ставилась все же *в противопоставлении западному христианству*, для чего нередко материалы находили в самом же западном христианстве (у протестантских мыслителей и богословов – против католицизма, у католических – против протестантизма). Все это не должно, однако, закрывать глаза на ту бесспорную *самостоятельность*, которая присуща целому ряду академических философов, хотя они часто еще философски стоят *лишь на пороге систем* – как это, впрочем, было характерно и для всей русской философии того времени, как мы это видели.

Выше всех по силе философского дарования стоит Ф. А. Голубинский (проф. Московской Духовной академии, создавший школу и, в лице его даровитого ученика, В. Д. Кудрявцева-Платонова, давший первый яркий опыт философской системы). На втором плане стоят философы, вышедшие из Киевской Духовной академии (В. Н. Карпов, арх. Феофан Авсенеv, С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич). Позже образовалась своя традиция, если не школа, в Петербургской духовной академии (Сидонский, а также сменивший его питомец Киевской академии, вышеупомянутый В. Н. Карпов, еще позже – Владиславлев, высокодаровитый М. И. Каринский и другие).

\* Высокая схоластика (нем.).

Остановимся прежде всего на изучении творчества Ф. А. Голубинского.

2. Федор Александрович Голубинский (1797–1854) был сыном псаломщика, впоследствии – священника в городе Кострома. По окончании Костромской семинарии, где юноша Голубинский выделялся своими дарованиями и знаниями, он был послан (17-ти лет) в Московскую духовную академию, где царило в эти годы (1814 год) большое умственное возбуждение. Одним из проявлений его было, между прочим, создание студентами «ученых бесед», секретарем которых состоял как раз Голубинский. Любопытно отметить, что это было за несколько лет до возникновения известного уже нам «Общества любителей», которое было, как мы знаем, первым проявлением философских исканий в русском обществе в XIX веке. Уже в студенческие годы Голубинский основательно познакомился с Кантом, Шеллингом, а также Якоби (в этом отношении он был многим обязан тогдашнему профессору философии в Московской академии – В. И. Кутневичу). Голубинский, знавший хорошо языки, перевел несколько руководств по истории философии (Ганнемана, Брукера и других авторов). В 1827 году Голубинский, ставший по окончании академии преподавателем философии в ней же, женился, а в 1828 году принял сан священника. Зрелость и ясность мысли Голубинского рано снискали ему славу, и он получил скоро предложение занять кафедру философии в Московском университете, но Голубинский не захотел покидать Академии и отклонил это предложение. До конца своих дней Голубинский преподавал философию в Академии<sup>1</sup>.

Голубинского часто характеризуют как платоника, и это, конечно, справедливо, но платонизм Голубинского окрашен святоотеческой рецепцией. Голубинский хорошо знал и неоплатоников, особенно Прокла, не был чужд духовным течениям XVII–XVIII веков, – в частности, Poiret, Böhme, St. Martin<sup>2</sup>. Шпет без всяких оснований характеризует Голубинского, как вольфианца<sup>3</sup>, хотя он же признает несомненное влияние Якоби на него. Влияние французского религиозного мыслителя Vautain выдвигает С. Глаголев<sup>4</sup>. Внимательно изучал Голубин-

ский Баадера, любил Шуберта (особенно восхищался его книгой *Ansichten von der Nachtseite d. Natur*) и других шеллингианцев (Стефенса, Мейера)<sup>5</sup>. Изучал Голубинский внимательно и Гегеля, у которого особенно ценил истолкование различных течений в истории философии<sup>6</sup>.

Философская эрудиция Голубинского была действительно очень широка и основательна; он смело брал у всех мыслителей то, что находил правильным, но меньше всего он напоминает эклектика. Наоборот, мысль Голубинского очень цельна, в ней очень ярко выступает внутреннее единство; он стремился к синтезу свободной философской мысли и данных откровения<sup>7</sup>.

Перейдем к изучению его мысли.

3. У Голубинского есть одна центральная идея, которая является для него основной при кристаллизации всех идей, является опорной точкой при построении системы философии (план которой ясен из материалов, оставшихся после него). Это – *идея Бесконечного Бытия*, как некое основное видение, как основная интуиция, она освещает Голубинскому самые запутанные вопросы, сопровождает его, как ариаднина нить, в исследованиях, какие он производит в лабиринте мировых загадок. Нетрудно видеть, что эта центральная идея генетически связана с религиозным сознанием, но, раз поднявшись до формы разумности, она стала для него исходной основой для философских анализов. С исключительной ясностью, путем тщательного и строгого анализа показывает Голубинский наличность и неустранимость этой идеи в уме человека<sup>8</sup>, но по своему происхождению эта идея Бесконечного решительно необъяснима из психической жизни человека. Действительно, идея Бесконечного, как показывает Голубинский<sup>9</sup>, *логически предваряет всякое частное познание*. Именно потому она не может быть ни из чего выводима<sup>10</sup>, она «прирождена» человеку<sup>11</sup>; благодаря ее «доопытной» наличности в нашем духе возможно *самое познание, как восхождение от конечного к Бесконечному, от условного к безусловному*. Действительно, вся деятельность познания движется в нас замыслом познания «безусловного» и всецелой истины, – и этот замысел, составляющий живую силу

и являющийся двигателем всего познавательного процесса, не может быть, конечно, выведен из чувственности. Даже больше: мы бы никогда не смогли в составе наших восприятий отделить себя, как «субъекта» восприятий, от объективного их содержания, если бы у нас не было устремленности к Безусловному<sup>12</sup>. Почему? Потому что в самой чувственности (то есть в составе восприятия) субъективное и объективное («я» и «вещи») слиты в неотделимой координации, – наличность же устремления к Безусловному отделяет, бесспорно, условное («наше “я”») от того, в чем перед нами предстает Безусловное, как противоположащий нам объективный мир. С другой стороны, в функциях разума, который перерабатывает материал чувственности по категориям<sup>13</sup>, тоже не может быть корня для устремленности к Бесконечному, так как сами по себе категории, в приложении к чувственному материалу, не освобождают его от признака случайности и условности. Вообще категории лишь в свете идеи Бесконечного становятся уже проводниками принципа безусловности. Таким образом, устремление нашего духа к безусловному познанию (формирующее самый замысел познания) объяснимо лишь при признании «того первоначального закона, по которому наш дух стремится к Бесконечному»<sup>14</sup>.

Как же можно понять наличность и действенность в нас идеи Бесконечного? Конечно, она не могла бы ни возникнуть, ни тем более обнаружить свое действие и силу, если бы Бесконечное не предстояло бы нашему уму (= духу) со всей непосредственностью. В этом пункте Голубинский целиком приближается к Якоби с его учением о «непосредственном» знании («вере»), имеющем место в нашем духе. «Истинное познание, – учит Голубинский, – должно быть познанием *живым* – таким, чтобы силы познаваемого предмета усвоились духом познающего», чтобы в познающем было живое «ощущение», было бы «объятие познаваемого *всем* существом – не только разумом, но и волею, и чувством».

Голубинский высказывается категорически в пользу гносеологического *реализма* и решительно отвергает гносеологический идеализм. Он внимательно и очень сильно критикует

аргументы гносеологического идеализма, начиная с Локка, и очень убедительно отстаивает реальность внешнего мира, как он предстает нам в чувственных восприятиях. Вместе с тем Голубинский очень подробно и очень тщательно анализирует проблему пространства и времени, раскрывает их реальность, а в то же время защищает положение, что «пространство, в действительности наполненное материей, *не беспредельно*»<sup>15</sup>.

4. Что касается проблем онтологии, насколько об этом можно судить по записям лекций Голубинского, то отметим прежде всего, что Голубинский учил о мире (по-иному, чем Шеллинг, приближаясь скорее к витализму стоиков), как *живом целом*. «Во всей природе, – читаем в «Лекциях»<sup>16</sup>, – всегда есть жизнь, которая проявляется в различных процессах, *ибо объятые смертью не могло бы существовать... бытие же есть действие сил*». К этому присоединяется учение Голубинского о том, что *в каждом конечном бытии есть свой «центр»*. «В каждом органическом бытии, – читаем в «Лекциях», – должно быть внутреннее средоточное начало, постоянное при всех внешних явлениях, – это и есть субстанция, или начало внутреннее, *само из себя действующее*, на котором держатся все явления»<sup>17</sup>. И в другом месте читаем<sup>18</sup>: «Конечные существа имеют собственное и произвольное действие в силах своих». Это внешне напоминает Лейбница, но для Голубинского неприемлемо учение последнего о материи, как *phenomenon* (хотя и *bene fondatum*); Голубинский близок в своем учении лишь к стоической концепции о *λογος σπέρματιχός\**. Любопытно тут же отметить одно замечание, брошенное Голубинским вскользь, о «всеобщей силе жизни»<sup>19</sup>, которая, на этом настаивает он, «не есть Бесконечное существо». Но, значит, она все же «есть», как «всеобщий» факт. Здесь Голубинский приближается, в сущности, к той софиологической концепции мира, которую развивают русские метафизики XX века и которая, как не раз будем убеждаться, все время влекла к себе русских мыслителей в XIX веке<sup>19a</sup>. Приведем один отрывок из лекции Голубинского о бытии (больше в духе Лейбница, чем Шеллинга). «Нельзя решительно говорить, что

\* Сперматические (осеменяющие мир) логосы (*греч.*).

в царстве минеральном действуют только силы механические и химические, чтобы в нем не было своих организмов... Силы притяжения и отталкивания держат в однообразном порядке все небо... не должно ли быть в центре некоторое общее начало деятельности каждой планеты, каждой звезды? Если и в травке есть постоянный центр, который удерживает и даже воспроизводит одинаковую форму этого растения, то и в огромных (небесных) телах не должны ли быть внутренние начала, постоянно пребывающие, на которых бы держались и основывались прочие частные силы? В так называемом неорганическом царстве, например, на земле, нельзя не видеть организма...»<sup>20</sup>.

Антропологией Голубинский, насколько можно судить по лекциям, специально не занимался, но у него всюду рассеяны отдельные суждения по вопросам антропологии (в духе святоотеческой мысли). Для Голубинского – и здесь он сознательно противился трансцендентализму – «самосознание души *не является первоначальным*»; источник того, что душа сознает себя единым и отличает себя от окружающего, заключен в Богосознании. «Умом», как мы видели, Голубинский как раз и называет высшую силу в духе человеческом, создающую возможность непосредственного общения со сферой Божества. «Ум один приемлет Бесконечное», – пишет Голубинский<sup>21</sup>. «Ум в человеке, – читаем тут же<sup>22</sup>, – есть высшая сила, в которой все прочие способности находят свое основание; *в нас* содержится живой образ Существа Бесконечного». От «ума» Голубинский отличает нижестоящую силу разума, как способности образования понятия, но деятельность разума направляется как раз умом. Так же действует наш ум, с его устремленностью к Бесконечному, и на нашу волю и чувства. «Голод и жажда нашего духа могут насытиться только в Бесконечном».

Нельзя отказать Голубинскому в стройности и внутренней законченности его построений. Для него, как и для всей школы Голубинского (имеем в виду В. Д. Кудрявцева-Платонова, Еп. Никанора и Алексея И. Введенского) типичен онтологизм, укоренение всех духовных движений человека в Боге, как «Бесконечном Существо». Второй особенностью



построений Голубинского, последовательно вытекающей из первой, является учение о *непосредственном восприятии Божества* нашим духом. По форме это учение очень связано с влиянием Якоби, идеи которого очень помогли Голубинскому и его ученикам освободиться от трансцендентализма, но по своей сущности учение Голубинского и его школы связано с его изначальным онтологизмом: здесь корни учения о непосредственном восприятии Божества.

5. Младшим современником Голубинского был прот. Ф. Ф. Сидонский (1805–1873), воспитанник Тверской семинарии, учившийся затем в Петербургской Духовной академии. По окончании академии он стал там же преподавать английский язык, а затем вскоре получил кафедру философии. В 1833 г., уже будучи священником, Сидонский выпустил книгу «Введение в науку философии» (книга эта была удостоена Академией наук полной Демидовской премии). Сидонский очень много писал как по богословским, так и философским вопросам; ему пришлось, однако, покинуть кафедру философии в Духовной академии, но эта кара, им не заслуженная, не приостановила его научной работы. В 1856 г. Академия наук почтила его званием академика, в 1864 году Петербургский университет присудил ему степень доктора философии *honoris causa* и пригласил его на кафедру философии.

Сидонский, несомненно, находился под влиянием немецкого идеализма<sup>24</sup>, но в его построениях всегда отводится большое место опыту, что дало повод считать Сидонского – без достаточных оснований – последователем английского эмпиризма. Сидонский действительно понимает философию, как «эмпирическую метафизику» (что приближается к современному понятию «индуктивной метафизики»). Философия должна исходить из опыта (в частности – из внутреннего опыта), но от опыта она должна восходить к разуму. На этом пути («эмпирической» метафизики) нет оснований, по мысли Сидонского, бояться разногласий с истинами веры, так как откровение и разум одинаково имеют своим источником Бога. «Проверка» религии знанием никогда не может, по его мнению, расшатывать истин разума.

Самое стремление к монизму, характерное для разума, определяется устремлением к Богу, как всеобъемлющему единству.

Сидонский различает в философии три основные темы:

- 1) космологическую,
- 2) моральную,
- 3) гносеологическую.

Центральное положение занимает, по его мнению, космология; гносеология же является только пропедевтикой для космологии. Но не внешний опыт должен быть основой философии, ибо внешний опыт определяет «содержание» бытия, но не его «источник». Разум, чтобы действовать, должен быть в «таинственном единении с сущим (то есть природой. – В. З.) и Первосущим». «Философия, – думает Сидонский, – хочет встретиться с Божеством; в разуме есть некоторое предчувствие того, что мы находим в Откровении и потому разуму и надлежит искать свою опору в Откровении. От отвлеченного мышления разум должен восходить к религиозному созерцанию (мышление тогда становится, по выражению Сидонского, «подразумевающим», – и тогда разум может постигать «таинственный образ бытия и происхождения предметов»). За этими достаточно туманными словами нетрудно все же увидеть *отражения трансцендентализма*. Сидонский его своеобразно перерабатывал, – учил о «переходе разума в жизнь предмета»<sup>25</sup>; разум есть «сокращение жизни вселенной в бытии идеальном». Впрочем, Сидонский постоянно возвращается к мысли о «проверке» построенный разума в опыте.

У Сидонского был бесспорный философский талант, была большая философская эрудиция, но он внес очень мало в философскую литературу в России в первой половине XIX в.

6. Иван Михайлович Скворцов (1795–1863), сын псаломщика, впоследствии священника, в г. Арзамасе Нижегородской губ. До 18 лет Скворцов обучался в Нижегородской семинарии, после чего был послан в Петербургскую Духовную академию, по окончании которой был назначен профессором Киевской семинарии (академия в Киеве в эти годы была закрыта). Когда Киевская семинария была преобразована в академию в 1819 году,

Скворцов (уже священником) занял в ней кафедру философии. Скворцов написал очень много работ по истории философии (древней и новой)<sup>26</sup>, но по существу проблем высказывался мало – не без оттенка скептицизма. И для него первая ступень познания дана в вере, как «непосредственном чувстве истины», но это учение высказано у него в таких общих и расплывчатых чертах, что нельзя сделать никакого заключения о гносеологических взглядах Скворцова. Философия, по его мысли, должна приводить от «естественного» (непосредственного) разума к христианству, но она заранее не свободна в своих путях<sup>27</sup>...

7. Гораздо талантливее и оригинальнее был его ученик В. Н. Карпов (1798–1867), заслуживший почетную известность своим переводом всех произведений Платона (кроме «Законов»)<sup>28</sup> на русский язык. Карпов родился в семье священника в Воронежской губ. По окончании Воронежской семинарии (где философию преподавал шеллингианец Зацепин) Карпов поступил в Киевскую духовную академию, окончив которую (в 1825 г.), стал преподавателем сначала семинарии, а потом академии. В 1833 г. он был приглашен в Петербургскую духовную академию, где занял кафедру философии, оставшуюся вакантной по удалении Сидонского. Главный труд Карпова – перевод Платона, выполненный им с большой любовью и тщательностью; до сих пор этот перевод остается единственным полным переводом Платона на русский язык. Ко всем диалогам Карпов дает введения, кратко излагая и анализируя содержание диалогов. Пробовал Карпов дать характеристику и анализ «нового рационализма» (как озаглавлены его статьи об этом), – имея в виду Канта и позднейший трансцендентализм, но эта работа Карпова осталась незаконченной<sup>29</sup>. Приведем одну цитату из этого труда Карпова: «Человек, с точки зрения Кантовой “Критики чистого разума”, есть существо (если только существо), сотканное из понятий, восходящее или нисходящее по степеням категорической его паутины, закупоренное в чистые формы пространства и времени, из которых не только выступить, но и взглянуть не может, а между тем, сознает, что ему, несмотря на бесконечную расширяемость этих форм, в

них до крайности тесно, неловко, как птице в клетке»<sup>30</sup>. Нельзя отказать Карпову ни в удачной образности, ни в существенной меткости его критики, – но что же стоит у Карпова самого за этой критикой? При изучении его интересного «Введения в философию» (1840), его Логики (1856), чтений по психологии (1868) становится ясным, что у Карпова была довольно цельная система. Вне всякого сомнения стоит то, что Карпов испытал влияние трансцендентализма<sup>31</sup>, но значительно переделал его в сторону чистого психологизма. Во всяком случае, исходным пунктом философских построений Карпов считал сознание, «взятое конкретно», в полноте его содержания. По учению Карпова, органом познания истины «служат все силы души, сосредоточенные в вере и ею просветленные», «ум и сердце не поглощаются одно другим». «В человеке можно найти законы всего бытия, подслушать гармонию жизни, разлитой во всей вселенной, и созерцать таинственные символы связей, соединяющих все мироздание». Преображение трансцендентализма в антропологизм очень ясно у него<sup>32</sup>, но Карпов свободен от крайностей эмпирического метода. «Психология должна начинать свое поприще исследованием человеческого *бытия*, а не *деятельности*, – утверждает Карпов. Он в несколько наивном энтузиазме уверен, что «беспристрастное исследование человеческой природы» достаточно, чтобы освободить наш ум от заблуждений, связать мысль с положениями веры, – так как человек находит в себе живое отношение не только к миру внешнему, но и к миру высшему. Эту часть психологии Карпов называет феноменологией – и здесь он устанавливает ряд интересных различений, иногда напоминающих анализы Гуссерля. В человеке открывается путь не только к внешней реальности, не только к метафизической среде, которая является «сверхчувственной» и которая познается посредством «идеи», но человек связан (через религиозную жизнь) с «духовной сферой», которая отлична от сверхчувственного или идеального бытия. Над «идеал-реализмом» познания<sup>33</sup> возвышается область, уже недоступная познанию, – здесь уже действует «духовное созерцание», «око души, просветленное верою». Лишь

при наличии веры, связывающей нас с Богом, философия не уклонится от истины.

Таким образом, как в человеке есть *три* пути вхождения в мир (внешние ощущения, связывающие нас с чувственной реальностью, «идеи», связывающие с метафизической – «мыслимой», по терминологии Карпова, – сферой бытия, и духовное созерцание, связывающее с Божеством), так и сам мир должен быть различен в трех «ярусах» – чувственного, метафизического и Абсолютного бытия. Лишь при гармоническом сближении трех начал в душе человека «все сложится в одну беспредельную космораму, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему»<sup>33а</sup>.

В этом плане «философского синтетизма», как выражался Карпов, самый мир (чувственный и «мыслимый», то есть метафизический) должен предстать в единстве чувственной и идеальной своей стороны, как *единое целое*: должен быть найден «закон гармонического бытия вселенной». Мы уже приводили слова Карпова о «таинственных символах связей, соединяющих все мироздание» – здесь ударение стоит на *символическом* смысле единства тварного бытия, – ибо «подлинное» бытие – уже за пределами мира. Карпов решительно отвергает «абсолютный» характер человеческого сознания, то есть отвергает принципиальный имманентизм Гегеля, да и всего немецкого идеализма. «Мыслящий человеческий дух отнюдь не есть существо безусловное, и мышление его не есть абсолютное, творческое». Поэтому Карпов – и здесь он очень близок к Хомякову и Киреевскому – уверен, что «философия, развиваясь в недрах христианства, не может сделаться философией рационалистической». Если же на Западе все же развился рационализм, то это нельзя объяснить иначе, как только тем, что в христианстве утвердился вновь *языческий взгляд*...

На этом мы закончим изложение взглядов Карпова<sup>34</sup>.

8. Петр Семенович Авсенеv, в монашестве архим. Феофан (1810–1852), сын священника Воронежской губ. По окончании Воронежской духовной семинарии поступил в Киевскую духовную академию (1829), по окончании которой был оставлен

при ней для преподавания философии в Киевском университете. В 1844 г. принял монашество, в 1851-м по болезни перестал преподавать в академии и уехал в Италию, где стал настоятелем русской церкви в Риме, но скоро (1852 г.) скончался.

В Авсенева была, по словам его слушателей, удивительная «гармония мысли и веры» – и его лекции по философии снискали ему славу далеко за пределами академии и университета<sup>35</sup>. Его эрудиция была исключительно обширной, а его философские идеи тяготели в сторону шеллингизма, в частности – в сторону построений известного шеллингизма Шуберта. В Духовной академии смотрели косо на Авсенева за его философские идеи, за его симпатии к Бёме, к шеллингизму, – и о некоторых его идеях мы узнаем, например, только из переписки его слушателя, еп. Феофана Затворника, – в частности, о его учении о мировой душе<sup>36</sup>. Авсенева писал очень мало, а из его лекций кое-что (преимущественно по психологии) было напечатано в юбилейном Сборнике Киевской духовной академии. Из этих лекций видно, что Авсенева защищал положение, что душа человека «может сообщаться с внешним миром непосредственно», то есть и помимо органов чувств. Это уже не Якоби, а скорее предвещание учения об интуиции, как оно развилось в конце XIX века. Наша душа – учил Авсенева – принадлежит безмерному океану духовного бытия, со всех сторон охватывающему отдельную душу. Эта открытость души для духовных воздействий извне удостоверяет реальность всего, что выходит за пределы «дневной жизни души» (ясновидение, лунатизм и т.д.). К сожалению, лишь очень немного из того, что созревало в мысли Авсенева, так или иначе сохранилось в напечатанных им статьях.

9. Учеником Авсенева был Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813–1889). Он был сыном священника, учился первоначально в Подольской духовной семинарии, 20-ти лет поступил в Киевскую духовную академию, где, по окончании, остался преподавателем. Позже он получил степень магистра философии при Киевском университете, где и стал преподавателем философии. Гогоцкий писал очень много; особого упоминания заслуживают его работы о Канте, о Гегеле, очерк истории новой

философии, наконец, пятитомный «Философский лексикон»<sup>37</sup>. Очень много писал Гогоцкий и по вопросам педагогики.

Гогоцкого обычно причисляют к русским гегельянцам, но это верно лишь отчасти. Он высоко ценил связывание отдельных явлений (в человеке) с целостным историческим процессом, в котором есть своя историческая диалектика, осуществляющая действие Божественного начала в человеческой воле. Но историческая диалектика не может быть отождествляема с чистым логосом – невозможно в истории видеть самораскрытие Абсолютного Духа, который стоит за пределами истории, хотя и действует в ней. В силу этого Гогоцкий отвергает принципиальный имманентизм Гегеля и утверждает *теизм*. Но диалектический метод не вводит нас в тайну индивидуального бытия – он вскрывает *лишь сущность, а не бытие*, не индивидуальную энергию субъекта. Таким образом, диалектика и сверху, и снизу (в Боге и в индивидуальном человеке) ограничена, что не ослабляет, впрочем, ее силы в анализе исторического процесса.

Гогоцкий очень ценил Канта и его книгу *Kritik der Urtheilskraft*\* считал «почти пророческой книгой» за то, что она связывает мир явлений с сферой безусловного бытия, устанавливает принципы телеологического истолкования бытия. Однако, коренную ошибку Канта Гогоцкий видел в его теории познания, которая ограничивает силу познания лишь миром явлений. «Разум у Канта остается без способности проникнуть в сущность вещей, а сущность вещей – без способности быть понятой». Гогоцкий потому и ценил высоко Гегеля, что он преодолевает этот разрыв бытия и познания, что самая сущность мира им трактуется, как Дух, как живое Начало, вносящее жизнь в мир.

К Киевской школе принадлежали еще И. Г. Михневич, ставший преподавателем лицея в Одессе, давший очень ясное изложение Шеллинга, склонявшийся отчасти к Гегелю. К этой же школе надо отнести и более плодовитого О. М. Новицкого (тоже преподавателя философии в том же лицее), развившего учение о разуме, как способности созерцания (в идеях) сверхчувственного бытия. Эти созерцания разума усваиваются

\* «Критика способности суждения» (нем.).

*сердцем* и в этой стадии становятся чувствами, – откуда через работу фантазии они переходят в ведение рассудка, строящего понятия. В этой стадии созерцания разума становятся «вразумительными», но еще яснее выступает тогда их неспособность охватить то Бесконечное Бытие, созерцание которого было исходным. «Безусловное остается недоступным для знания» – в силу чего духу нашему нужно Откровение, которое и связывает нас с подлинным основанием бытия – с Богом<sup>38</sup>.

10. Переходим к самому крупному представителю Киевской школы – Памфилу Даниловичу Юркевичу (1827–1874). По окончании Полтавской семинарии Юркевич поступил в Киевскую духовную академию (1847), где еще слушал Авсенева. По окончании Академии (1851) был оставлен при Академии для преподавания философии. Его отдельные статьи, особенно статья «Из науки о человеческом духе», посвященная критике этюда Чернышевского, «Антропологический принцип в философии» – равно как яркая статья Юркевича «Против материализма», обратили на себя внимание. В 1861 г. он был приглашен занять кафедру философии в Московском университете, где и оставался до конца своих дней<sup>39</sup>.

Юркевич написал не очень много, но все его работы очень значительны. Упомянем, прежде всего, о его статье «Сердце и его значение в жизни человека», затем отметим статьи «Материализм и задачи философии», «Из науки о человеческом духе», «Идея», «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Несколько статей и книг Юркевича были посвящены вопросам воспитания. Критика материализма у Юркевича, кстати сказать, вызвала резкие и грубые статьи и заметки в русских журналах; имя Юркевича в русских радикальных кругах долгое время поэтому было связано – без всяких оснований – с представлением о «мракобесии» и мешало усвоению замечательных построений Юркевича. Между тем, критика материализма у Юркевича сохраняет свою силу и в наши дни, – так она глубока и существенна. «Философия, – писал он, – может сделать больше, нежели только определить достоинство, значение и границы опыта». Юркевич здесь великолепно показы-



вает, что материализм вовсе не охватывает подлинной сущности бытия. Юркевич не отвергает реальности материальной сферы, но справедливо подчеркивает, что вокруг ее изучения возникает часто, как он говорит, «новая мифология». «Не миф ли, – спрашивает он, – то, что в вещах количественное переходит в качественное?» Это замечание Юркевича попадает, бесспорно, в самую больную точку всякого материализма.

Коснемся, прежде всего, антропологии Юркевича, которой он посвятил свой замечательный этюд о сердце. Юркевич исходит из библейского учения о сердце, как средоточии жизни человека, и пытается по-новому осветить это учение данными науки. Юркевич решительно восстает против одностороннего интеллектуализма нового времени, который видит в *мышлении* центральную и основную силу души, – в то время как сам язык (русский) устанавливает нечто «задушевное», то есть такую глубину, которая стоит «позади» души, как системы психологических процессов, в том числе и мышления. Эта глубина, *для которой* возникает мышление, и есть сердце, как средоточие духовной жизни; мышление, вся работа ума питаются из этого духовного средоточия. Сердце, как физический орган, тоже является средоточием в человеке, потому что в нем соединяются центральная нервная система с симпатической, – сердце обращено и к центру, и к периферии человека, является, таким образом, залогом целостности человека, а вместе с тем, и его индивидуальности, его своеобразия, которое ведь и выражается не в мысли, а именно в чувствах и реакциях. «*Не древо познания есть древо жизни*», – говорит Юркевич, и не мышление образует «сущность» человека, а именно жизнь его сердца, его непосредственные и глубокие переживания, исходящие от сердца. Если разум есть свет, то можно сказать, что жизнь духа зарождается раньше этого света – в темноте и мраке души, в ее глубине; из этой жизни возникает свет разума – и отсюда понятно, что ум есть *вершина, а не корень духовной жизни*. Глубокие слова ап. Петра о «сокровенном сердца человека» правильно отмечают наличие скрытой, но основной жизни духа, из которой питается и которой одушевляется «верхнее»

сознание. Именно в силу этого ключ к пониманию человека, к уяснению важнейших и влиятельнейших движений его души лежит в его сердце.

В статье «Из науки о человеческом духе» Юркевич развивает дальше свои глубокие размышления о душе человека, чтобы показать всю неосновательность материализма. «Объяснять духовное начало из материального нельзя уже потому, – пишет здесь Юркевич, – что само это материальное начало *только во взаимодействии с духом таково*, каким мы его знаем в нашем опыте». Отвергать нематериальное начало потому, что его «нигде не видно», значит не понимать, что такое самонаблюдение, которое есть подлинный внутренний опыт. Эта статья Юркевича, которая была написана против работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии», вызвала целое движение, – не к чести, впрочем, русской философии, так как поверхностный материализм проявил себя в этой полемике особенно плоско<sup>40</sup>.

Очень интересна и богата мыслями работа Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Из трансцендентального идеализма Канта Юркевич делает решительный шаг в сторону метафизического идеализма в духе Платона, но признание мира идей недостаточно, по его мысли, чтобы от бытия мыслимого перейти к бытию «сущему». Действительность не обнимается всецело логической идеей – то «начало», которое полагает эту действительность, есть уже не «сущность», а «сущее»: откровение, данное нам в идеях, не может ввести нас в тайну индивидуального бытия, а тем более – в тайну сверхсущего, которое переводит то, что *может быть* (идею), в то, что *есть* (т.е. действительность). Вот еще одна замечательная мысль Юркевича, которая нам встретится в другой редакции у В. Д. Кудрявцева: «То, что может быть (= идея), переходит в то, что есть (= действительность) *посредством того, что должно быть*».

Весьма интересна и существенна мысль Юркевича о том, что «философия есть дело не человека, а человечества» (эту мысль мы уже видели у И. Киреевского).

Юркевич, конечно, был далеко выше своего времени, и недаром он имел влияние на Вл. Соловьева. Можно только пожалеть, что замечательные работы Юркевича почти совершенно недоступны для читателя – они никогда не перепечатывались. Если придет когда-нибудь время, когда философские работы Юркевича будут собраны и перепечатаны, его глубокие воззрения вновь оживут для русской мысли. Особенно хотелось бы отметить его построения в духе конкретного идеализма<sup>41</sup>, который позднее развивал кн. С. Трубецкой.

11. Дальнейшие проявления философского творчества в Духовных академиях относятся уже ко второй половине XIX в. Но нам надлежит ознакомиться еще с творчеством одного из даровитейших и оригинальнейших деятелей в Московской Духовной академии – я имею в виду архим. Феодора Бухарева, с именем которого связана самая глубокая и творческая постановка вопроса о «православной культуре». Секуляризм, как мы видели, раскалывал русскую мысль, а в то же время и содействовал острой постановке вопроса о соотношении христианства и культуры. Все время росла в русском сознании настойчивая попытка оторвать культуру от Церкви, то есть чистый секуляризм; одновременно развивалась то наивная, то более глубокая попытка найти мир между Церковью и культурой. Но уже со времени Гоголя в самих глубинах церковного сознания начинает выдвигаться положительная оценка культуры во имя Христа. Эта христианская рецепция культуры, пророчески намеченная Гоголем, дала сравнительно малые и не очень влиятельные построения систем «православной культуры», – и среди этих построений исключительное место принадлежит архим. Ф. Бухареву.

Александр Матвеевич Бухарев, в монашестве архим. Феодор (1824–1871)<sup>42</sup>, родился в семье диакона в Тверской губ., по окончании Тверской семинарии поступил в Московскую Духовную академию, которую окончил 22 лет. Незадолго до окончания академии Бухарев принял монашество – не без колебаний. В Московской же Духовной академии Бухарев профессорствовал (по кафедре Свящ. Писания), но с 1854 г. занял кафедру догматики в Казанской академии и одновременно состоял

инспектором академии. Через четыре года из-за трений с ректором академии он покидает профессию и получает должность в Комитете духовной цензуры в Петербурге и в это время развивает очень большую творческую работу, как по чисто богословским, так и по общим вопросам<sup>43</sup>. Особенно много работал он над книгой по истолкованию Апокалипсиса. Но над ним уже сгустились новые тучи, – его жизнь была омрачена совершенно неприличной и резкой полемикой, которую вел против него некий Аскоченский, сам прошедший Духовную академию (в Киеве) и ставший издателем журнала «Домашняя беседа»<sup>44</sup>. Когда Бухарев издал отдельной книгой ряд своих статей под общим заглавием «О Православии в отношении к современности» (Петербург, 1860 г.) – об этой книге скажем ниже, – то это вызвало исключительно яростную критику со стороны Аскоченского, который заявил, что всякий человек, «ратующий за Православие и протягивающий руку современной цивилизации – трус, ренегат и изменник». Эта полемика имела печальные последствия для архим. Феодора – ему пришлось оставить должность цензора, духовные журналы стали отказываться печатать его статьи, а когда архим. Феодор задумал печатать свою книгу об Апокалипсисе, то, по доносу Аскоченского, Синод запретил издание этой книги. Это было последней каплей, переполнившей чашу его терзаний, и он решил оставить монашество – за невозможностью для его сознания исполнить первый монашеский обет – послушания. Во имя духовной свободы он вышел из монашества (в 1863 г.), вскоре женился и прожил в очень тяжелых условиях еще 8 лет, так же пламенно защищая свои идеи, как и раньше... Жизнь его оборвалась на 47 году.

Мы не будем входить здесь в общую характеристику богословских взглядов архим. Бухарева и остановимся лишь на его отношении к проблеме «мирской» культуры. Самое замечательное у Бухарева то, что, твердо исповедуя существенное различие Божественной сферы и «мирской» стихии (в греховном ее состоянии)<sup>45</sup>, Бухарев, вместе с тем, глубоко ощущал Божий свет *всюду в мирской жизни*. Противопоставление Церкви и культуры здесь, по существу, уже *выпадает*,

как мнимое или нарочито раздуваемое: поскольку деятелями культуры являются христиане, постольку здесь не может быть действительного противоположения. Это противоположение преувеличивается именно затем, чтобы затемнить лучи христианской силы и правды в культуре. «Должно стоять за все стороны человечества, – писал Бухарев<sup>46</sup>, – как за собственность Христову... и подавление и стеснение, а тем более отвержение чего бы то ни было истинно человеческого есть уже посягательство на самую благодать Христову». «Православию надобно быть как солнцу во всей гражданской жизни, во всем круге наших знаний, искусств, служебных отношений»<sup>47</sup>. Поэтому Бухарев и вооружается против стремления установить житейские и гражданские дела в совершенной отдельности от христианских начал»<sup>48</sup>. Бухарев высказывает интересную и глубокую мысль о «нынешнем арианстве, которое не хочет видеть во Христе истинного своего Бога... во всей области наук, искусств, жизни общественной и частной»<sup>49</sup>. Бухарев резко бичует эту «пугливость перед Божественным»<sup>50</sup>, это нежелание видеть, что «творческие силы и идеи есть... не что иное, как ответ того же Бога Слова». Он упрекает в этом именно церковных людей, – тех, в ком «духовное сознание истины в одном Христе связывается с какой-то страшливостью и беспощадностью относительно всего, не носящего открыто печати Христовой»<sup>51</sup>. Бухарев сам глубоко ощущал эту «скрытую теплоту» Христовой Церкви именно там, где по внешности ничто не говорило о Христе, и его задачей было восстановить «принадлежность Христу» этих мнимо внехристианских явлений. Он говорит (явно о себе) об «одном человеке, входившем в темные глубины мысли, извратившей Христову истину в новейшей философии», – и этот человек «был поражен *обилием Христова света, открывшегося здесь верующей мысли*»<sup>52</sup>. Суть в том, чтобы именно «верующей мыслью» взглянуть на современную культуру, – и тогда откроется «скрытая теплота» Христова дела даже там, где как будто не осталось и следа христианства. У Бухарева есть один отрывок<sup>53</sup>, в котором он истолковывает развитие мысли от Фихте

до Гегеля, как одностороннее, и потому неверное утверждение учения о Богочеловечестве, – мысль эту впоследствии, хотя и по-другому, развил о. Сергей Булгаков в своем выдающемся труде «Tragödie d. Philosophie»\*. Потому Бухарев не боится высказать мысль, что Христос, как Агнец Божий, взял на себя и философские грехи<sup>54</sup>, не боится высказать интересную богословскую мысль о «тайне Христовой благодати относительно человеческой мысли»<sup>55</sup>.

В этих положениях дано основание не только для принятия современной культуры, но и для уяснения того, как христианину действовать в условиях современности. Тот дух свободы, который с исключительной силой чувствовал сам Бухарев, *выбивает всякую почву у всякого секуляризма*, противопоставление Церкви и культуры сознается как мнимое и лишь нарочито раздуваемое. Всякое стеснение свободного творчества в культуре Бухарев изображает как «прекращение богослужения мысли и сердца»<sup>56</sup>... Не нужно видеть во всем этом какой-то благодушный оптимизм, который хочет усмотреть христианский смысл в том, что совершенно ему чуждо. Наоборот: основная установка Бухарева состоит в усмотрении именно *скрытого* христианского смысла новейшей культуры, – а ее внехристианской поверхности он не отрицает. Бухарев *внутренне свободен* от психологии секуляризма, – и в этом вся вдохновляющая сила его идей. Он верит<sup>57</sup>, что «будет время, когда мысленные и нравственные борения нашего времени будут выясняться и раскрываться совершенно на тех же живых основаниях, на каких св. Отцы низлагали древних еретиков, и когда многое, *мнящее себя православным*, окажется более сродным с неправославным». Для Бухарева «язвы и струны общественные, обнажение которых составляет у нас ныне обычный предмет слова и письменности, в сущности своей суть язвы и струны той духовной проказы, *которой больны сами христиане*»<sup>58</sup>. И беды, и радости современности восходят в своей подлинной основе к христианским началам современности: беды происходят от уклонения от этих начал, радости

\* «Трагедия философии» (нем.).

от принятия и следования им. *Истинная человечность раскрывается в нас лишь при верности Христу*: «Если человек выдерживает правую сообразность и верность Сыну Божию Христу, то он верен и своему человеческому достоинству»<sup>59</sup>.

Бухарев был противником высокомерного отношения к западному миру: «Для нас самих было бы всего опаснее и бедственнее для того отказаться от братства с западными народами, чтобы не хотеть ничем и попользоваться от этих народов»<sup>60</sup>. «И само Православие, которым мы обладаем... дано нам для всего мира... Оно делает нас *должниками* перед прочими народами». С этой верой во «всемирный» смысл Православия<sup>61</sup> Бухарев имел смелость подходить к западному христианству.

Флоровский очень сурово оценивает построения Бухарева, упрекает его в том, что у него много сентиментальности, что он был утопистом, что в нем было много «несдержанного оптимизма», наконец, что он «не мог решить той задачи, которой занимался всю жизнь»<sup>62</sup>. Упреки эти звучат очень странно и необоснованно. То, что называет Флоровский сентиментализмом, у Бухарева было на самом деле глубоким прозрением «скрытой теплоты», исходящей от Церкви и согревающей современную культуру. Если Гоголь был «пророком православной культуры», то Бухарев дает уже положительное раскрытие православного восприятия современности. И конечно, ценнейшие течения последующей русской религиозной мысли (Влад. Соловьев в части своих построений, особенно о. Сергей Булгаков), даже у тех, кто, как Розанов, всегда оставались лишь «около церковных стен», являются прямым продолжением того «богословия культуры», которое строил Бухарев. Строил у нас богословие культуры и Чаадаев, но строил его, вдохновляясь западным христианством и под влиянием французской философии «традиционалистов». Богословие же культуры у Бухарева изнутри связано с Православием, – и в преодолении секуляризма изнутри и заключается то главное, за что всегда будет поминаться имя Бухарева.

## **«Почвенники», Аполлон Григорьев, Н. Н. Страхов, Ф. М. Достоевский**

1. Мы переходим к тем мыслителям, которые развивали свои философские построения, *исходя* из религиозного мировоззрения. Разнообразие течений этого рода, особенно развернувшееся в последующую эпоху, объясняется тем, что на почве Православия никогда не было какого-либо обязательного или даже рекомендуемого церковным людям мировоззрения. Общее тяготение христианского Востока к Платону и платонизму даже в «золотой век» философского-богословского творчества в Византии не исключало большого влияния Аристотеля. А на русской почве верность догматическим основам Православия легко соединялась с различными философскими симпатиями – от острого рационализма до крайнего мистицизма. Даже в высшей духовной школе, как мы уже отчасти видели, строгая верность догматическим принципам сочеталась у разных мыслителей с совершенно различными философскими построениями. Но впервые у Ф. А. Голубинского и несколько позднее у Хомякова и Киреевского мы находим попытки построения «христианской философии» в более категорических линиях. Эти попытки создать систему философских понятий, соответствующих «духу» Православия, не избегают использования философских идей, появившихся на Западе, и часто с помощью именно этих идей и разгадываются руководящие линии «православной философии».

В эпоху 60–70–80-х годов, которой мы сейчас заняты, выступает целый ряд ярких и оригинальных умов, трудящихся



над задачей вывести из «духа» Православия основы для философии. Мы все еще на пороге подлинных систем не по отсутствию самого замысла построения системы, а по различным, большей частью внешним причинам, мешающим развернуть в систематической форме интуиции и построения. Но семена того, что мы найдем в ряде систем в последующую эпоху, всходят впервые в 60-е годы и даже раньше.

Без особой натяжки мы можем разделить мыслителей, к которым мы ныне переходим, на две группы. Первую мы объединяем вокруг идеи «почвенничества», хотя и поблекшей скоро, но ставшей одно время лозунгом целого течения, – сюда мы относим Аполлона Григорьева, Н. Н. Страхова, Ф. М. Достоевского. Ко второй группе, в которой христианские начала осложнены (хотя и по-разному) прививками «натурализма», мы относим К. Леонтьева и В. В. Розанова. Нужно было бы особую главу посвятить философским течениям русской поэзии этого времени (Тютчев, Алексей Толстой, Фет и др.), но мы рассчитываем сделать это в другой работе.

Обратимся к «почвенникам», и прежде всего к А. А. Григорьеву.

2. Аполлон Александрович Григорьев<sup>1</sup> родился в Москве в 1822 году в семье небогатой, но культурной. После домашнего воспитания<sup>2</sup>, столь красочно описанного им самим в его автобиографии, А. Григорьев поступает в Московский университет, который кончает в 1842 году. В эти годы Григорьев увлекается Гегелем, принимает участие в студенческих кружках, погружается в романтическую литературу<sup>3</sup>; несколько лет жил он с А. А. Фетом, одним из крупнейших русских поэтов. По окончании университета А. Григорьев служил в университете (в библиотеке), – несколько позднее он входит в редакцию «Москвитянина», – это был старый журнал, который вел проф. Погодин, один из талантливых, но второстепенных (по своей хронической грубоватости в мышлении и в писаниях) славянофилов. В новой («молодой») редакции «Москвитянина» Погодин оставался только издателем, а в состав редакции входили такие талантливые писатели, как

А. Н. Островский, такие разносторонне образованные люди, как Эдельсон, известный церковный деятель Т. И. Филиппов, писатели: Писемский, Потехин и др. Эта молодая редакция, только примыкавшая к славянофилам, стояла за развитие «самобытной» русской культуры. Это было новое направление, уже свободное от антизападничества, видевшее своего вдохновителя в А. Островском, в своих драмах рисовавшем русский купеческий, отчасти мещанский, отчасти народный быт, – в этих драмах для кружка «Москвитянина» было как бы откровение русской мощи, не проявленных, но могучих сил русской души. Сам Ап. Григорьев, еще недавно переживший влияние Гегеля, а ныне все более увлекавшийся Шеллингом, считает, что его поколение стояло «между трансценденталистами (то есть чистыми шеллингианцами. – В. З.) и нигилистами»<sup>4</sup> (появившимися позже под влиянием материализма). Григорьев действительно склонен был отрицать трансцендентализм во имя психологизма (это была эпоха кратковременного влияния в России Бенеке), но «трансцендентальная закуска», как выражается Григорьев<sup>5</sup>, у него, конечно, осталась. Определяющим влиянием была внутренняя связь у Григорьева с романтизмом, с его ощущением глубины и таинственности в природе и в человеке. Но в «молодой редакции» «Москвитянина» к этому присоединилось «восстановление в душе новой, или, лучше сказать, обновленной веры в грунт, в почву, в народ, – присоединилось воссоздание в уме и в сердце всего непосредственного». В культе «почвы» этот неожиданно воскресший, или, лучше сказать, проросший культ «непосредственности» (Якоби) *играет решающую роль* – его мы найдем и у Достоевского. А у Григорьева, как он сам красочно описывает<sup>6</sup>, – из увлечения всем тем, что несло с собой отречение от искусственной и лживой внешней жизни во имя ее скрытой, но бесконечно глубокой «непосредственности», возникали совсем новые переживания. Именно в это время он становится «искателем Абсолюта», как он о себе говорил позднее, – перед душой его раскрывались «громadne миры, связанные целостью»<sup>7</sup>, складывались его основные идеи, видение «органической целостности» в бы-

тии в целом и во всех его живых проявлениях<sup>8</sup>, и, наконец, как свидетельствует Фет, живший в это время с А. Григорьевым, вспыхивает религиозное чувство. В этом религиозном пробуждении момент национальный, а отчасти эстетический<sup>9</sup>, играет очень большую роль; Православие, которое становится дорогим Григорьеву, неотделимо для него от русской стихии. Он написал однажды такие любопытные строки: «Под Православием я разумею *стихийно историческое начало*, которому суждено жить и дать новые формы жизни»<sup>10</sup>. Нужно сопоставить это с другим утверждением Григорьева: «Все идеальное есть не что иное, как *аромат и цвет реального*»<sup>11</sup>, – чтобы почувствовать момент *натурализма* в религиозном сознании его. Этот момент был и в основной концепции Шеллинга, а также и того крыла в романтизме, которое было охвачено его влиянием. Для Григорьева религиозная сфера есть именно драгоценнейшая сторона реальности, ее «аромат и цвет», – здесь нотка имманентизма бесспорна. Правда, мы найдем у него и такие строки: «С чего бы я ни начинал, я всегда приду к одному – к глубокой, мучительной потребности верить в идеал и в *jenseits*»<sup>12</sup>. Недаром (и справедливо) А. Григорьев считал себя искателем Абсолютного, но ведь и Гегель был, в подлинном смысле слова, «искателем Абсолютного», но это Абсолютное для него – имманентно бытию. Эта закваска имманентизма, столь сильно пронизывающая романтические течения и на Западе, и в России, была, быть может, у Григорьева отзвуком раннего увлечения Гегелем. Но мы увидим дальше, что в так называемом почвенничестве вообще очень силен момент «христианского натурализма»<sup>13</sup> (особенно у Достоевского, см. дальше). Сочетание имманентизма и стремления «к идеалу», к *Jenseits*, и у Григорьева, и у Достоевского становится возможным на почве эстетических идей.

Во всяком случае, участие в «молодой редакции» «Москвитянина» связывает теснее мысль Григорьева с Православием. Характерно его сильное увлечение статьями архим. Бухарева, в которых (см. об этом выше) так сильно выражено приятие мира и истории православным сознанием. В 1857 году

Григорьев воспользовался предложением уехать за границу (в качестве домашнего учителя) – его тяготила Москва, где он пережил тяжелую неудачу в личной жизни. Возвратившись в Россию, Григорьев получает приглашение писать в журнале «Время» (его издавали братья Достоевские); как раз доктрина «почвенничества» уже совершенно кристаллизовалась в редакции этого журнала, для которого Григорьев был чрезвычайно желанным сотрудником. Но отношения с редакцией очень скоро испортились<sup>14</sup>; Григорьев уехал в Оренбург и занял место преподавателя в кадетском корпусе. В Оренбурге же он и скончался 42-х лет (1864-й год).

3. Григорьев был, прежде всего и больше всего, литературным критиком, но к философии он имел постоянное влечение. От Гегеля перейдя к Шеллингу, Григорьев оставался, все же, оригинальным в своих исканиях; его участие в выработке идеологии «почвенничества», бесспорно, очень значительно.

Усвоив от Гегеля вкус к философскому осмыслению мира в целом, Григорьев остался чужд его *логизму*. «Для меня жизнь есть нечто таинственное, – писал он в одной из поздних статей<sup>15</sup>, – то есть нечто неисчерпаемое, необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод». Эта сверхлогичность жизни привела Григорьева к отвержению гегелевского рационализма, – он говорил о своей «глубокой вражде ко всему, что вырастает из голо-логического процесса»<sup>16</sup>. «Логическое бытие законов несомненно, – писал он в другом месте<sup>17</sup>, – мировая работа по этим отвлеченным законам идет совершенно правильно, да идет-то она так в *чисто логическом* мире... в котором нет неисчерпаемого творчества жизни». В Шеллинге, по восприятию Григорьева, был «разбит *кумир отвлеченного духа человечества* и его развития». В одном письме к Страхову Григорьев писал о «таинственной и неопределенной безъязычности ощущений», то есть о *внелогической полноте непосредственного сознания*.

Мы уже упоминали, что у Григорьева есть особый культ «непосредственности», которая шире и полнее того, что из нее же извлечет логическое сознание. Это все очень роднит фило-

софскую позицию Григорьева со взглядами Киреевского (которого очень высоко чтит он и считал «великим философом»). У Шеллинга Григорьев особенно поклонялся его учению об «интеллектуальной интуиции», как непосредственном общении к сверхчувственному миру, – и от того же Шеллинга Григорьев воспринял его идеи об искусстве. «Художество одно вносит в мир новое, органическое», – уверяет Григорьев<sup>18</sup>. Припомним уже приведенные выше слова: «все идеальное есть аромат и цвет реального»<sup>19</sup>, – и поскольку в искусстве мы имеем конкретное единство идеального и реального, постольку лишь в нем мы имеем подлинное творчество самой жизни. Наука овладевает идеальным составом бытия, но отрываясь уже от живой реальности; вот почему искусство выше науки. «Как скоро знание вызреет до жизненной полноты, – пишет Григорьев – оно стремится принять художественные формы»<sup>20</sup>. Со всем в духе Шеллинга, Григорьев уверен, что «одно искусство воплощает в своих созданиях то, что неведомо присутствует в воздухе эпохи»<sup>21</sup>, – отсюда основная идея в философии искусства у Григорьева об «органической» связи созданий искусства со всей эпохой, с историческим процессом. «Я верю вместе с Шеллингом, – читаем в другом месте у него<sup>22</sup>, – что *бессознательность* придает произведениям творчества их неисследимую глубину».

Из этого и вытекало «почвенничество» у Ап. Григорьева: «Почва, это есть глубина народной жизни, таинственная сторона» исторического движения. Весь пафос «самобытности» направлен у него на это погружение в глубину народности; Григорьеву поэтому чуждо разногласие западников и славянофилов<sup>23</sup>, он ищет новой историософской концепции<sup>24</sup>. В этой новой концепции тайна русской народности раскрывается в Православии. «Жизнь истощилась, – писал он<sup>25</sup>, – и начинается уже новая, – она пойдет от Православия: в этой силе новый мир»<sup>26</sup>. Он отвергает «цинический атеизм» Герцена («в Православии не *réhabilitation de la chair*, – писал он против известных нам слов Герцена, восхищавшегося Сен-Симоном, – а торжество души»), увлекается архим. Ф. Бухаревым. Совсем не

прав Флоровский, когда пишет: «Именно от Григорьева идет в русском мировоззрении *эстетическое перетолкование Православия*, которое потом так остро у Леонтьева<sup>27</sup>. Центр тяжести у Григорьева лежит не в самой по себе эстетике, а в апологии той «непосредственности», которая жива лишь в органической цельности бытия, в «почве». Православие было для Григорьева выявлением именно глубины русского духа, – и отсюда та струнка «христианского натурализма», о которой мы уже упоминали и которая развернется со всей силой у Достоевского.

Построения Ап. Григорьева намечают высшую точку в развитии *эстетического гуманизма* в русской мысли. Как истинный романтик, Григорьев верит в существенное единство красоты и добра, искусства и нравственности<sup>28</sup>, но в этой позиции и религиозное сознание (для многих русских мыслителей) не расходится с *секулярным сознанием*. Высшая ценность искусства, его «теургическая» функция (см. дальше у Достоевского, см. также выше у Гоголя) признается обоими враждующими направлениями русской мысли, но, конечно, смысл этого возвеличения красоты у них разный. Григорьев же больше всего внес в русскую мысль не своим романтизмом, не преклонением перед искусством, а философией «почвенности», исканием «непосредственности» через восстановление «органической цельности» в созерцании мира и в историческом творчестве.

Переходим к Н. Н. Страхову.

4. Николай Николаевич Страхов<sup>29</sup> (1828–1896) родился в семье священника, учился в Духовной семинарии, по окончании которой поступил в Петербургский университет на физико-математический факультет. За недостатком средств не мог окончить университетского курса и перешел в Педагогический институт. По окончании его (1851 год) занялся преподаванием естественных наук (сначала в Одессе, потом в Петербурге), но в 1861 году бросил преподавательскую работу и целиком отдался журнальной и литературной деятельности. На этом пути близко сошелся с Достоевским, как постоянный сотрудник в журналах, которые издавал последний: несколь-

ко позже Страхов стал горячим поклонником Л. Н. Толстого, близким другом которого оставался до конца жизни. Как свидетельствует интереснейшая переписка Страхова с Толстым, он, несомненно, находился под влиянием последнего. В 1873 г. Страхов снова стал служить – сначала в Публичной библиотеке, а потом в Ученом комитете при Министерстве народного просвещения.

Страхов писал очень много<sup>30</sup>, – притом по самым различным вопросам. Он рано выделился, как литературный критик, статьи которого о русской литературе не потеряли своей ценности и донныне. Очень важен ряд статей (собранных в две книги) на тему: «Борьба с Западом в русской литературе». Много писал Страхов на чисто научные темы – особенно важна его книга «Мир, как целое», а также книги его по вопросам психологии и философской антропологии и чистой философии. Отметим, наконец, и статьи его по вопросам философии истории.

Эта широта и разносторонность трудов Страхова делает его настоящим энциклопедистом, но на творчестве его лежит печать «недоговоренности», как выразился его горячий поклонник В. В. Розанов; отсутствие цельности и незавершенность построений всегда очень мешали должной оценке творчества Страхова, создавали постоянно недоразумения вокруг него. Так, например, Вл. Соловьев (правда, в пылу полемики) упрекал Страхова в «равнодушии к истине»<sup>31</sup>. Это, конечно, совершенно неверно, но вот что, например, писал Розанов в своей прекрасной статье, посвященной Страхову<sup>32</sup>: «Следя за направлением мысли Страхова... мы открываем две идеи, которые, не будучи центром, стоят близко к нему, – *самого же центра он почти никогда не касается словом*». Этой центральной темой внутренней работы Страхова Розанов считает *религиозную* проблему, но это есть догадка, гипотеза, не бесспорный факт. Впрочем, если читать переписку Страхова с Толстым (ее не мог знать Розанов, когда писал свою статью), тогда гипотеза Розанова представляется очень близкой к действительности. Самое поклонение Толстому, полное какого-то

восторженного чувства, связано, несомненно, с тем, что было основным и центральным во внутреннем мире Страхова, – а в Толстом Страхов больше всего дорожил его этическим мистицизмом. Как и Толстой, Страхов без конца дорожил свободой мысли, по-видимому, разделял с Толстым его свободное отношение к Церкви, но вместе с тем глубоко носил в сердце своем чувство Бога. Однажды он упрекнул русских мыслителей в том, что они «не умеют понимать *богословский* характер главнейших немецких мыслителей» (ср. с этим анализы немецкой философии у С. Булгакова в его книге «Tragödie d. Philosophie»). В одном письме к Толстому Страхов пишет, что «Гегель был чистейший мистик»<sup>33</sup>. Все это характерно для понимания Страхова.

Поскольку Страхов высказался в своих книгах и статьях, в нем постоянно мы находим *двойственность* в его интересах, в подходе к темам философии. С одной стороны, он строит систему «рационального естествознания» (см. особенно книгу «Мир, как целое»), является, на первый взгляд, настойчивым защитником гегелианства в отношении к научному познанию, с другой стороны (в той же книге), Страхов признает, что «человек *постоянно почему-то враждует против рационализма*», тут же он замечает, что «источник этого недовольства заключается *не в уме*, а в каких-то других требованиях человеческой души». Но это не только антиномия ума и сердца, – в самом уме для Страхова открывается правда (хотя и частичная) иррационализма. Ярче всего это сказывается в историософских высказываниях Страхова, в его суждениях о западной культуре. По существу, Страхов осуждает в ней систему секуляризма, как попытку чисто рационально понять тайну истории. Он писал («Борьба с Западом...»)<sup>34</sup>: «европейское просвещение – это могущественный рационализм, великое развитие отвлеченной мысли». А о внутренней недостаточности и затруднениях рационализма он так писал (в книге «О вечных истинах»): «Никакого выхода из рационализма не может существовать *внутри самого рационализма*». Будучи строгим защитником Гегеля в теории научного зна-



ния<sup>35</sup>, Страхов отказывается от рационализма в оценке культуры, увлекается идеями Ап. Григорьева, становится в ряды «почвенников» с их воспеванием «бессознательного» момента в историческом процессе. В эпоху увлечения Толстым Страхов настолько далеко заходит в иррационализме, что пишет Толстому: «Я уже *отрекся от Гегеля*»<sup>36</sup>; он переходит к метафизическому волюнтаризму Шопенгауэра, которого уже настолько воспринимает вне рациональной его стороны, что даже пишет (Толстому): «Я научился *понимать религию* только у Шопенгауэра»<sup>37</sup>. Правда, он признавался, что когда писал книгу «Мир, как целое», то был тогда «пантеистом», и тут же добавляет (все это в письме к Толстому)<sup>38</sup>: «Нам неизвестна другая наука, кроме науки пантеистической». Эта религиозная окраска науки не давала еще, очевидно, понимания религии, – ее принес Шопенгауэр; однако религиозное сознание Страхова, в сущности, проникается мистическими идеями Толстого. Насколько они близки ему, видно, например, из таких слов: «Всякая жизнь, – читаем в одном его письме к Толстому, – происходит от Бога... В нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором – корень всякого бытия. Все от Бога исходит и к Богу ведет, и в Боге завершается»<sup>39</sup>. «Я теперь отрицаю, – читаем в другом письме<sup>40</sup>, – что ум руководит историей, что она есть развитие идеи». Это уже чистый историософский иррационализм; в духе толстовского имперсонализма вырываются у Страхова слова о «непонятности» и «дикости» личного бессмертия<sup>41</sup>.

Если западная культура есть «торжество рационализма», то отвержение рационализма лишь усилило культ русской самобытности у Страхова. Он становится горячим и страстным защитником идей Н. Я. Данилевского (в книге последнего «Россия и Европа») о различии культурно-исторических типов, его теперь уже «возмущают» разговоры «о могучем развитии европейской науки». Почвенничество у Страхова завершается в борьбе против всего строя западного секуляризма и в безоговорочном следовании религиозно-мистическому пониманию культуры у Толстого.

Отметим некоторые подробности в построениях Страхова.

5. Интересны прежде всего (из раннего периода его творчества) его космологические идеи, в частности, его *антропоцентризм*.

«Мир, – пишет Страхов (в книге «Мир, как целое»), – есть *связное целое*, – в нем нет ничего, “самого по себе” существующего». Эта концепция мира не совпадает ни с тем, что позднее раскрылось в софиологической метафизике (у Вл. Соловьева и его «школы»), ни с тем «биоцентрическим» пониманием мира, какое мы видели у Пирогова. «Целостность» мира есть следствие того *единства*, по Страхову, которое он понимает в линиях трансцендентализма (по Гегелю). Но все же, если мир есть «целое», то, значит, в нем есть и центр, обуславливающий «стяженность» мира. Но «вещественная» сторона мира, подчиняясь духу, создает формы органической жизни, – а «организм», по Страхову, есть категория не субстанциальная, а актуальная, – в «организме» надо видеть процесс, благодаря которому духовное начало, «выделяясь», овладевает через организм веществом. Таким образом, центральной сферой в мире является человек, этот «узел мироздания, его величайшая загадка, но и разгадка его». «Действуя на человека, природа возбуждает и обнаруживает скрытую сущность его... а человек постоянно ищет выхода из этого целого, стремится разорвать связи, соединяющие его с этим миром». Иерархически увенчивая природу, будучи ее живым центром, человек раскрывает (в своем центробежном отрывании себя от мира) и загадку мира, его тайну. Ключ к этой тайне уже за пределами мира – в Абсолюте.

Но это центральное положение человека в природном бытии, если оно не будет истолковано религиозно, ведет к *растворению* человека в природе. Вне религиозного метафизического антропоцентризма загадка человека неразрешима, бытие человека лишается того, для чего шла природа в его развитии, – лишается «смысла»: драгоценнейшие движения его души превращаются в игру воображения... В этих соображениях Страхова,

как справедливо указал Чижевский<sup>42</sup>, мы видим борьбу против «просвещенства». В этом «романтизме» Страхова, который не хочет продать человеческого первородства за мнимые достижения науки, – причина его борьбы с рационализмом западной культуры, с секулярными ее тенденциями; в этом же причина его преклонения перед Толстым в его поисках религиозного обоснования и осмысления культуры. Но Страхов стоит все же лишь на полпути к этому; его мистицизм, впервые прорвавшийся в «почвенности», уживался в нем все же с остатками рационализма. Так Страхов и в самом себе «недоговорил» того, что было «центром» его исканий...

Все было ярче, глубже, но еще больше полно антиномий у главного идеолога «почвенности» – Ф. М. Достоевского.

6. Федор Михайлович Достоевский (1821–1881)<sup>43</sup> принадлежит столько же литературе, сколько и философии. Ни в чем это не выражается с большей яркостью, как в том, что он донныне вдохновляет философскую мысль. Комментаторы Достоевского продолжают реконструировать его идеи, – и самое разнообразие этих комментариев зависит не от какой-либо неясности у Достоевского в выражении его идеи, а, наоборот, от сложности и глубины их. Конечно, Достоевский не является философом в обычном и банальном смысле слова, – у него нет ни одного чисто философского сочинения. Он мыслит как художник, – диалектика идей воплощается у него в столкновениях и встречах различных «героев». Высказывания этих героев, часто имеющие самостоятельную идейную ценность, не могут быть отрываемы от их личности, – так, Раскольников, независимо от его идеи, сам по себе, как личность, останавливает на себе внимание: его нельзя отделить от его идеи, а идеи нельзя отделить от того, что он переживает... Во всяком случае, Достоевский принадлежит русской – и даже больше – мировой философии.

Творчество Достоевского сосредоточено вокруг вопросов философии духа, – это темы антропологии, философии истории, этики, философии религии. В этой области обилие и глубина идей у Достоевского поразительны, – он принадлежит к

тем творческим умам, которые страдают от избытка, а не от недостатка идей. Не получив систематического философского образования, Достоевский очень много читал, впитывая в себя чужие идеи и откликаясь на них в своих размышлениях. Поскольку он пробовал выйти за пределы чисто художественного творчества (а в нем, несомненно, был огромный дар и темперамент публициста), он все равно оставался мыслителем и художником одновременно всюду. Его «Дневник писателя», оригинальный по своему стилю, постоянно заполнен чисто художественными этюдами.

Остановимся на его биографии.

Федор Михайлович Достоевский родился в семье военного врача, жившего в Москве. Детство его протекало в благоприятной обстановке; приведем собственные слова Достоевского: «Я происходил из семейства русского и благочестивого... Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть ли не с первого года; мне было всего лишь десять лет, когда я знал почти все главные эпизоды русской истории». По окончании «подготовительного» училища Достоевский, вместе со старшим братом, поступил в Военно-инженерное училище (в Петербурге). В эти годы в его семье произошла тяжелая драма – его отец был убит крестьянами его деревни (мстившими ему за свирепость). «Семейное предание гласит, – пишет по этому поводу дочь Достоевского<sup>44</sup>, – что с Достоевским при первом известии о смерти отца сделался первый припадок эпилепсии». В годы пребывания в Инженерном училище Достоевский свел дружбу с неким И. Н. Шидловским<sup>45</sup>, «романтиком, обратившимся (позже) на путь религиозных исканий» (по характеристике его биографа), имевшим несомненное влияние на Достоевского. «Читая с ним (то есть с Шидловским) Шиллера, – писал Достоевский брату, – я поверял на нем и благородного, пламенного Дон-Карлоса, и маркиза Позу... имя Шиллера стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний...»<sup>46</sup>. В эти годы Достоевский жадно впитывает в себя влияния романтической поэзии (между прочим, Victor Hugo)<sup>47</sup>.

В 1843 году Достоевский кончил офицерские классы Инженерного училища, получил место в инженерном ведомстве, но недолго оставался на службе и скоро вышел в отставку. Жил он все время очень бедно и даже когда получал из дому довольно значительные суммы, очень быстро эти деньги у него расходились. В 1845 году он печатает свое первое произведение «Бедные люди», сразу выдвинувшее его в первоклассные писатели<sup>48</sup>. С этого времени Достоевский с упоением отдается литературной деятельности, – впрочем, следующие за «Бедными людьми» произведения вызвали у его почитателей разочарование и недоумение.

В это же время в жизни Достоевского назревает крупное событие – его сближение с кружком Петрашевского, приведшее позже к ссылке на каторжные работы в Сибирь. В жизни Достоевского это было настоящим переломом, – во втором периоде творчества (открывшемся «Записками из Мертвого дома», 1855) мы встречаем уже иной строй мысли, новое, трагическое восприятие жизни. Надо иметь в виду, что еще после появления в печати «Бедных людей» у Достоевского его прежний романтизм сильно накренился в сторону социализма; особенно сильно было в это время влияние Жорж Занд и французского утопического социализма<sup>49</sup>. Этот ранний социализм Достоевского надо считать очень важным, а отчасти даже решающим, фактором в духовных исканиях его: социализм этот был не чем иным, как тем самым «этическим имманентизмом», который лежал и лежит в основе всякой теории прогресса, в том числе и той философии жизни, которую мы видели у Толстого. Это есть вера в основное и «естественное» добро человеческой природы, в «естественную» возможность подлинного и всецелого «счастья», устрояемого «естественными» же путями. Это есть прямое и решительное отвержение учения о «радикальном зле» человеческой природы, говоря терминами Канта, – отвержение доктрины первородного греха и доктрины искупления и спасения, во Христе принесенного людям. В отношении к духовным исканиям Достоевского, весь этот строй мысли следовало бы называть «хри-

*стианским натурализмом*», возлагающим все надежды на то христианское озарение человека, которое вошло в мир через Боговоплощение и нашло свое высшее выражение в Преображении Спасителя. Это есть *христианство без Голгофы*, христианство лишь Вифлеема и Фавора. Конечно, это есть своеобразное, христиански отраженное сочетание *руссоизма и шиллерлианства*, – это есть вера в «естество» и признание природного, хотя бы и скрытого под внешними наслоениями благородства, скрытой «святыни» человеческой души или, как выражается Достоевский в статье, посвященной Жорж Занд, признание «*совершенства души человеческой*»<sup>50</sup>.

Идеалистически окрашенный социализм и связал Достоевского с «петрашевцами»<sup>51</sup>. «Я уже в 1846 году был посвящен (Белинским), – писал Достоевский в Дневнике<sup>52</sup>, – во всю “правду” грядущего “обновленного мира” и во всю “святость будущего коммунистического общества”». «Я *страстно* принял тогда все это учение», – вспоминает Достоевский в другом месте ту же эпоху<sup>53</sup>. Как увидим дальше, Достоевский всю жизнь не отходил от этого «христианского натурализма» и веры в скрытое, не явленное, но подлинное «совершенство» человеческой природы, – это один из двух центров его духовного мира. Во всяком случае, участие в кружке «петрашевцев» закончилось для Достоевского печально, – он был арестован, присужден к ссылке на каторгу на четыре года. Однако первоначально было сообщено Достоевскому (как и другим), что они присуждены к смертной казни. Осужденных привезли на площадь, сделали все приготовления к казни (расстрелу), но когда все было готово, тогда было объявлено, что все помилованы, что смертная казнь заменена каторгой... Близость к смерти не могла не потрясти Достоевского<sup>54</sup>, – но это потрясение было только вступлением ко всему тому страшному, что пришлось пережить на каторге. Здесь-то и совершился глубокий внутренний и идейный перелом в Достоевском, который определил все его дальнейшие духовные искания.

После освобождения от каторги Достоевский пробыл еще несколько лет в Сибири и здесь он женился, снова вер-

нулся к литературной работе (здесь были написаны «Записки из Мертвого дома», ряд рассказов), через несколько лет ему было, наконец, разрешено вернуться в Европейскую Россию (в 1859 году) – сначала в г. Тверь, а через несколько месяцев – в Петербург. В 1861 году он вместе со старшим братом стал издавать журнал «Время», программа которого заключалась в развитии новой идеологии «почвенничества» и в упразднении распри западников и славянофилов. В объявлении о подписке на журнал было сказано<sup>55</sup>: «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей». «Мы предугадываем, что... русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, какие развивает Европа». Главными сотрудниками журнала «Время» были братья Достоевские, Ап. Григорьев, Н. Н. Страхов. В 1863 году за статью Страхова, посвященную польскому вопросу и написанную в либеральном духе, журнал был закрыт, но через год брату Достоевского было разрешено издание журнала под новым названием. Действительно, в 1864 году Достоевские стали издавать журнал «Эпоха», но денежные затруднения, созданные раньше закрытием журнала «Время», были столь сильны, что пришлось прекратить издание «Эпохи». Значение этого периода в развитии творчества Достоевского заключалось в том, что в нем проявился вкус к публицистической форме творчества. Достоевский создал свой особенный стиль публицистики (его унаследовал больше других Розанов), – и, например, «Дневник писателя» (который он издавал в последние годы жизни) остается до сих пор драгоценным материалом для изучения идей Достоевского. Несмотря на близость к текущей жизни, «Дневник писателя» сохраняет свою значительность и сейчас по богатству идей и по глубине анализов. Мысль Достоевского часто достигает здесь предельной четкости и выразительности.

Но, конечно, главной формой творчества в этот (т.е. после каторги) период было литературное творчество. Начиная с первоклассного произведения «Преступление и наказание»,

Достоевский пишет романы один за другим – «Идиот», «Под-росток», «Бесы» и, наконец, «Братья Карамазовы». Сейчас уже известны широкие и философски значительные первые замыслы указанных произведений, – и тщательный анализ разных редакций их доказывает, как много вкладывал Достоевский в свое художественное творчество. Много раз уже указывалось, что под «эмпирической» тканью во всех этих произведениях есть еще иной план, который, вслед за Вяч. Ивановым<sup>56</sup>, часто называют «метафизическим». Действительно, в главных «героях» Достоевского перед нами не только живая, конкретная личность, но в ее судьбе, во внутреннем логосе и диалектике ее развития Достоевским прослеживается диалектика той или иной идеи. Философское, идейное творчество Достоевского *искало* своего выражения в художественном творчестве<sup>57</sup>, – и мощь художественного дарования его в том и сказалась, что он в эмпирическом рисунке *следует чисто художественному чутью* и не подгоняет художественного творчества под свои идеи (как это мы постоянно, например, находим у Толстого).

Примечательнейшим фактом в жизни Достоевского было его выступление на так называемом «Пушкинском празднике» (май 1880 года), когда освящали памятник Пушкину в Москве. Все русские писатели (кроме Л. Толстого) приехали на этот праздник, который был действительно праздником литературы как таковой. Все речи до Достоевского были интересными и восхищали слушателей, но когда Достоевский произнес свою речь, впечатление было столь велико, что в общем подъеме и возбуждении казались исчезнувшими все прежние идейные разногласия. Они как бы потонули, растворились, чтобы слиться в новом энтузиазме «всечеловеческой» идеи, которую с таким необыкновенным подъемом провозгласил Достоевский. Позднее в различных журналах началась острая критика этой речи, но она если и не начала никакой новой эпохи в русской идейной жизни, то сама по себе является действительно замечательной. А в творчестве Достоевского она означает, в сущности, возврат к той позиции, которую Достоевский занимал в первое время после возвращения из Сибири.



Увы, приближалась смерть, превращавшая творчество Достоевского в самом расцвете его таланта. В 1881 году его не стало... Смерть Достоевского поразила своей неожиданностью русское общество; искренняя и глубокая печаль охватила сердца всех. На похоронах Достоевского, принявших совершенно небывалый характер, приняли участие дети, студенчество, различные литературные, научные, общественные круги...

7. В основе всей идейной жизни, всех исканий и построений Достоевского были его *религиозные* искания. Достоевский всю жизнь оставался религиозной натурой, всю жизнь «мучился», по его выражению, мыслью о Боге. Поэтому в лице Достоевского больше, чем в лице кого-либо другого, мы имеем дело с философским творчеством, *выраставшим* в лоне религиозного сознания. Но вся исключительная значительность идейного творчества Достоевского заключалась как раз в том, что он с огромной силой и непревзойденной глубиной вскрывает *религиозную проблематику* в темах антропологии, этики, эстетики, историософии. Именно в осознании этих проблем с точки зрения религии и состояло то, о чем он говорил, что его «мучил Бог». В «записной книжке» Достоевского<sup>58</sup> читаем: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла». Но эти сомнения *рождались из глубин самого религиозного сознания*; все они связаны с одной и той же темой – *о взаимоотношении и связи Бога и мира*. У Достоевского никогда не было сомнений в бытии Бога, но перед ним всегда вставал (и в разные периоды по-разному решался) вопрос о том, *что следует* из бытия Божия для мира, для человека и его исторического действия. Возможно ли религиозное (во Христе) восприятие и участие в ней культуры? Человек, *каков он в действительности есть*, его деятельность и искания могут ли быть религиозно оправданы и осмыслены? Зло в человеке, зло в истории, мировые страдания могут ли быть религиозно оправданы и приняты? Если угодно, можно все это рассматривать как различные выражения *проблемы теодицеи*. Не только «Бог мучил» всю

жизнь Достоевского, *но он и всю жизнь боролся с Богом*, – и этот интимный религиозный процесс и лежал в основе диалектики всего духовного процесса в нем.

Но Достоевский не со стороны, а изнутри носил в себе *всю проблематику культуры*, все ее мечты и идеалы, ее вдохновения и радости, ее правду и неправду. Внутренней разнородности христианства и культуры Достоевский никогда не утверждал, наоборот, в нем была всегда глубочайшая уверенность в возможности их подлинного сочетания. Поэтому мы не найдем у него нигде той вражды к культуре, какую, например, мы видели у Толстого. Но с тем большей силой Достоевский отталкивался от секуляризма – от разъединения Церкви и культуры, от радикального индивидуализма («обособления», как любил он выражаться), от «атеистической» культуры современности. Секуляризм и был для Достоевского скрытым, а чаще – явным атеизмом.

Когда Достоевский увлекся социализмом, то он «страстно» принял его<sup>59</sup>, но и тогда он не отделял этой «страстной» веры в осуществление правды на земле от веры во Христа. Он потому и ушел вскоре от Белинского (за которым, по его собственному признанию, сначала «страстно» следовал), что Белинский «ругал» Христа. Без преувеличения можно сказать, что увлечение социализмом было связано у Достоевского с его *религиозными* исканиями. Правда, в дальнейшем мысль Достоевского все время движется в линиях *антиномизма*, его положительные построения имеют рядом с собой острые и решительные отрицания, но такова уже *сила и высота* мысли его. Редко кто из русских мыслителей так чувствовал диалектические зигзаги в движении идеи... Но и антиномизм Достоевского коренился в его религиозном же сознании и вне этого религиозного сознания невозможно даже надлежаще оценить антиномизм в его основаниях у Достоевского.

Во всяком случае, раннее увлечение социализмом вплотную подвело религиозное сознание Достоевского к основным проблемам культуры. И здесь же надо искать ключа и к тому, что я назвал выше «христианским натурализмом» (см.

выше об этом) Достоевского – к вере в добро в человеке, в его «естество». В довольно позднем отрывке (Дневник за 1877 год) Достоевский писал: «Величайшая красота человека... величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству... *единственно потому*, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством». В этих словах очень ясно выражен один полюс в основной историко-философской антиномии у Достоевского – вера в «естество», его скрытую «святыню», но и признание, что для плодотворного действия этой «святыни» не хватает «умения» «управить» ее богатством. Мы еще вернемся к этой теме при систематическом анализе философских идей Достоевского, – сейчас нам нужно указать на то, что мысль его не удержалась на позиции христианского натурализма и с исключительной глубиной приблизилась к противоположному тезису *о внутренней двусмысленности* человеческого естества, даже двусмысленности красоты, к учению о трагизме «естественной» свободы, уводящей человека к преступлению, и т.д. Неверно утверждать, как это делает, например, Шестов<sup>60</sup>, что у Достоевского после каторги произошло полное перерождение его прежних взглядов, что «от прошлых убеждений у Достоевского не осталось и следа». Наоборот, его мысль до конца дней движется в линиях антиномизма, – в частности, христианский натурализм, с одной стороны, и неверие в «естество», с другой, продолжают все время жить в нем, так и не найдя завершающего, целостного синтеза. Почвенничество (как одно из проявлений христианского натурализма) и в то же время высокий идеал вселенского христианства, переступающего границы народности; страстная защита личности, этический персонализм в высшем и напряженнейшем его выражении, – и рядом разоблачения «человека из подполья»; вера в то, что «красота спасет мир», а рядом горькое раздумье о том, что «красота, это – страшная и ужасная вещь», – все эти антиномии не ослабевают, а, наоборот, все больше заостряются к концу жизни Достоевского. И все это было *имманентной диалектикой религиозного сознания* Достоевского. Вся философская значительность Досто-

евского, все его идейное влияние в истории русской мысли в том и заключались, что он с изумительной силой и глубиной раскрыл проблематику религиозного подхода к теме культуры. Историческая установка в этом смысле доминирует над всей мыслью Достоевского, – и его глубочайшие прозрения в вопросах антропологии, этики, эстетики всегда были внутренне координированы с его историческими размышлениями.

Обратимся к систематическому анализу идей Достоевского<sup>61</sup>.

8. Философское творчество Достоевского имеет не одну, а несколько исходных точек, но наиболее важной и даже определяющей для него была тема о человеке. Вместе со всей русской мыслью Достоевский – антропоцентричен, а его философское мировоззрение есть прежде всего персонализм, окрашенный, правда, чисто этически, но зато и достигающий в этой окраске необычайной силы и глубины. Нет для Достоевского ничего дороже и значительнее человека, хотя, быть может, нет и ничего страшнее человека<sup>62</sup>. Человек – загадочен, соткан из противоречий, но он является в то же время – в лице самого даже ничтожного человека – абсолютной ценностью. Поистине – не столько Бог мучал Достоевского, сколько мучал его человек, – в его реальности и в его глубине, в его роковых, преступных и в его светлых, добрых движениях. Обычно – и справедливо, конечно, – прославляют то, что Достоевский с непревзойденной силой раскрыл «темную» сторону в человеке, силы разрушения и беспредельного эгоизма, его страшный аморализм, таящийся в глубине души. Да, это верно. Антропология Достоевского прежде всего посвящена «подполью» в человеке. Было бы, однако, очень односторонне не обращать внимания на то, с какой глубиной вскрывает Достоевский и светлые силы души<sup>63</sup>, *диалектику* добра в ней. В этом отношении Достоевский, конечно, примыкает к исконной христианской (то есть святоотеческой) антропологии<sup>64</sup>; Бердяев совершенно не прав, утверждая<sup>65</sup>, что «антропология Достоевского отличается от антропологии святоотеческой». Не только грех, порочность, эгоизм, вообще «демоническая» стихия в человеке вскрыты у

Достоевского с небывалой силой, но *не менее глубоко* вскрыты движения правды и добра в человеческой душе, «ангельское» начало в нем. В том-то и сила и значительность антропологического антиномизма у Достоевского, что оба члена антиномии даны у него в высшей своей форме.

Мы назвали персонализм Достоевского этическим, – и это значит, прежде всего, что ценность и неразложимость человеческого существа связаны не с его «цветением», не с его высшими творческими достижениями, – они присущи и маленькому ребеночку, еще беспомощному и бессильному, еще не могущему ничем себя проявить<sup>66</sup>. Персонализм Достоевского относится к онтологии, а не к психологии человека, – к его существу, а не к эмпирической реальности. Но самое восприятие человека у Достоевского *внутренне пронизано этической категорией*, – он не только описывает борьбу добра и зла в человеке, но он ищет ее в нем. Человек, конечно, включен в порядок природы, подчинен ее законам, но он может и должен быть независим от природы. Как раз в «Записках из подполья» с поразительной силой высказана эта независимость духа человеческого от природы<sup>67</sup>, – и там же провозглашается, что подлинная суть человека – в его свободе и только в ней. «Все-то дело человеческое, кажется, действительно в том только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он – человек, а не штифтик», – читаем в тех же «Записках из подполья». Это самоутверждение есть утверждение своей независимости от природы, – все достоинство человека в этом как раз и состоит.

Но именно потому подлинное в человеке и состоит лишь в его этической жизни – здесь, и только здесь человек есть по существу новое, высшее, несравнимое бытие. В этом смысле уже в «Записках из подполья» мы находим такой *апофеоз* человека, который превращает его если не в центр мира, то в важнейшее и драгоценнейшее явление. Достоевскому совершенно чужд и противен тот «антропологизм», который мы видели раньше у русских позитивистов и полупозитивистов (Чернышевский, Лавров, Кавелин, даже Михайловский), – он ближе всех к Герцену с его патетическим утверждением независимо-

сти человеческого духа от природы. Натурализм в антропологии высмеян беспощадно Достоевским в «Записках из подполья», – и поэтому все его дальнейшее учение о человеке так глубоко отлично от тех (более поздних) учений, которые, сходясь с Достоевским в учении об аморализме в человеке, трактуют это в духе примитивного натурализма. Для Достоевского аморализм, скрытый в глубине человека, *есть тоже апофеоз человека*, – этот аморализм – явление духовного порядка, а не связан с биологическими процессами в человеке.

Но чем категоричнее это онтологическое превознесение человека, тем беспощаднее вскрывает Достоевский роковую неустроенность духа человеческого, его темные движения. Основная тайна человека в том и состоит, по Достоевскому, что он есть существо этическое, что он неизменно и непобедимо стоит всегда перед дилеммой добра и зла, *от которой он не может никуда уйти*: кто не идет путем добра, тот необходимо становится на путь зла. Эта этическая сущность человека, основная его этическая направленность есть не предвзятая идея у Достоевского, а вывод из его наблюдений над людьми.

Но здесь начинаются парадоксы, в которых раскрывается уже не только эта основная этическая сущность человека, но и вся проблематика человека. Прежде всего, с исключительной едкостью Достоевский высмеивает тот поверхностный интеллектуализм в понимании человека, который достиг наиболее плоского своего выражения в построениях утилитаризма. «Записки из подполья» в бессмертных страницах говорят о том, что «человек есть существо легкомысленное», действующее менее всего для собственной выгоды: «Когда, во все тысячелетия бывало, чтобы человек действовал из одной своей выгоды?» Представление о человеке, как существе рассудочном, а потому и благоразумном, есть чистая фикция, – «так как натура человеческая действует *вся целиком*, – всем, что в ней есть – сознательно и бессознательно». «Хотенье может, конечно, сходить с рассудком... но очень часто и даже большей частью совершенно и упрямо разногласит с рассудком». «Я хочу жить, – продолжает свои замечания человек из подполья, – для

того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, – а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей рассудочной способности. Рассудок удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотение есть проявление всей человеческой жизни». Самое дорогое для человека – «свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и дикий, каприз»; самое дорогое и важное для человека – «по *своей* глупой воле пожить», и потому «человек всегда и везде, где бы он ни был, любит действовать так, как он хочет, а вовсе не так, как повелевает ему разум и совесть».

Психологический волюнтаризм переходит у Достоевского незаметно в иррационализм, в признание, что ключ к пониманию человека лежит глубже его сознания, его совести и разума, – в том «подполье», где он «сам». Этический персонализм Достоевского облекается в живую плоть действительности: «ядро» человека, его подлинная суть даны в его свободе, в его жажде и возможности его индивидуального самоутверждения («по своей глупой воле пожить»). Онтология человека определяется этой жаждой свободы, жаждой быть «самим собой», но именно потому, что Достоевский видит в свободе сокровенную суть человека, никто глубже его не заглядывал в тайну свободы, никто ярче его не вскрывал всю ее проблематику, ее «неустроенность». Бердяев справедливо подметил, что для Достоевского «в свободе подпольного человека заложено семя смерти». Если свобода дороже всего человеку, если в ней последняя его «суть», то она же оказывается бременем, снести которое слишком трудно. А с другой стороны, в нашем подполье, – а «подпольный» человек и есть как раз «естественный» человек, освободившийся от всякой традиции и условности, – в подполье нашем, по выражению Достоевского, ощущается смрад, обнажается внутренний хаос, злые, даже преступные, во всяком случае постыдные, ничтожные движения. Вот, например, Раскольников: разложив в работе разума все предписания традиционной морали, он стал вплотную перед соблазном, что «все позволено», и пошел на преступление. Мораль оказалась лишенной основания в глубине души, свобода обо-

рачивается аморализмом; напомним, что и на каторге Раскольников долго *не чувствовал никакого раскаяния*. Поворот пришел позже, когда в нем расцвела любовь к Соне, а до этого в его свободе он не находил никакого вдохновения к моральному раздумью. Это вскрывает какую-то загадку в душе человека, вскрывает *слепоту нашей свободы*, поскольку она соединена только с голым разумом. Путь к добру *не определяется одной свободой*: он, конечно, иррационален, но только в смысле, что не разум движет к добру, а воля, силы духа. Оттого-то в свободе *quand même*, оторванной от живых движений любви, и есть семя смерти. Почему именно смерти? Да потому, что человек не может по существу отойти от Добра, – и если, отдаваясь свободной игре страстей, он отходит от Добра, то у него начинается мучительная болезнь души. Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов по-разному, но все страдают от того, что заглушили в себе живое чувство Добра (то есть Бога), что *остались сами с собой*. Свобода, если она оставляет нас с самими собой, раскрывает лишь хаос в душе, обнажает темные и низшие движения, то есть превращает нас в рабов страстей, заставляет мучительно страдать... Это значит, что *человек создан этическим существом* и не может перестать быть им. С особенной силой и болью говорит Достоевский о том, что преступление совсем не означает природной аморальности, а, наоборот, свидетельствует (отрицательно) о том, что, отходя от Добра, человек теряет нечто, без чего ему жить нельзя. Еще в «Записках из Мертвого дома» он писал: «Сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уже все сказать: да, это был необыкновенный народ, может быть, самые даровитые, самые сильные из народа». Несомненно, что это были люди, наделенные не только большой силой, но и свободой – и свобода-то их и сорвала с путей «традиционной» морали и толкнула на преступление. Вот и семя смерти! В «Дневнике писателя» за последние годы<sup>68</sup> Достоевский писал: «Зло таится в человеке глубже, чем предполагают обычно». Шестов<sup>69</sup> напрасно видит в этом «реабилитацию подпольного человека», – наоборот, подчеркивая всю таинственность зла в человеческой душе, Достоевский



показывает неустроенность человеческого духа или лучше – расстройство его, а вместе с тем, и невозможность для человеческого духа отойти от этической установки. «Семя смерти», заложенное в свободе, означает, что расстройство духа имеет корень не на поверхности, а именно в последней глубине духа, ибо нет ничего глубже в человеке его свободы.

Проблематика свободы в человеке есть вершина идей Достоевского в антропологии; свобода не есть последняя правда о человеке – эта правда определяется этическим началом в человеке, тем, к добру или злу идет человек в своей свободе. Оттого в свободе есть, может быть, «семя смерти» и саморазрушения, но она же может вознести человека на высоты преображения. Свобода открывает простор для демонизма в человеке, но она же может возвысить ангельское начало в нем. Есть диалектика зла в движениях свободы, но *есть и диалектика добра в них*. Не в том ли заключается смысл той потребности страдания, о которой любил говорить Достоевский, что через страдания (часто через грех) приходит в движение диалектика добра?

Эта сторона в антропологии Достоевского часто забывается или недостаточно оценивается, – между тем, в ней лежит ключ к объяснению той системы идей, которую мы характеризовали выше, как «христианский натурализм» у Достоевского. Приведенные мельком (в «Идиоте») слова о том, что «красота спасет мир», вскрывают эту своеобразную эстетическую утопию Достоевского. Все его сомнения в человеке, все обнажение хаоса и «семени смерти» в нем нейтрализуются у Достоевского убеждением, что в человеке таится великая сила, спасающая его и мир, – горе *лишь в том*, что человечество не умеет использовать эту силу. В «Дневнике писателя» (1887 г.) Достоевский написал однажды: «Величайшая красота человека, величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, *чтобы управлять этим богатством*». Значит, ключ к преображению, к устройению человека в нем есть, и мы только не умеем овладеть этим ключом. Старец Зосима высказал такую мысль: «Мы не понимаем, *что жизнь*

*есть рай* (уже ныне. – В. З.), ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он предстанет перед нами во всей своей красоте». В замечательных словах Версилова («Подросток») по поводу картины Лоррена выражена та же мысль о том, что свет и правда уже есть в мире, но остаются нами незамеченными. «Ощущение *счастья*, мне еще неизвестное, прошло сквозь сердце мое даже до боли». В чудной форме это ощущение святости в человеке передано в гениальном «Сне смешного человека». В материалах к «Бесам» находим такое место: «Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и его земная природа, дух человеческий может явиться в таком небесном блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале, – что это *и естественно, и возможно*». Как ясно из этих слов, это основное учение Достоевского о человеке ближе к антропологии Руссо (с его основным принципом о радикальном добре в человеке), чем к антропологии Канта (с его учением о «радикальном зле в человеке»).

Однако диалектика «естественного и возможного» добра предполагает в человеке религиозную жизнь<sup>70</sup>. «Весь закон бытия человеческого лишь в том, – говорит в «Бесах» Степан Трофимович, – чтобы человек мог преклониться перед безмерно великим; Безмерное и Бесконечное так же необходимы человеку, как та малая планета, на которой он живет». Несчастье человечества в том, что в нем «помутилась эстетическая идея»; оттого теперь красота стала «страшная и ужасная вещь», она и «таинственная вещь – тут диавол с Богом борется, а поле битвы – сердце человеческое» (Бр. Карамазовы). Вот это «помутнение эстетической идеи», в силу которого диавол овладевает человеком, когда в нем пробуждается эстетический восторг, – и объясняет, почему утеряно людьми «уменье» владеть святостью, открытой его сердцу.

Антропология Достоевского касается последних глубин человеческого духа, вскрывает непобедимую силу этического начала в человеке, но и помутнение человеческого сердца, в силу чего прямой путь к добру закрыт. Свобода вобрала в себя «семя смерти», в глубине души, замутненной грехом, завелся

смерд и грех, но сила добра продолжает жить в человеке. Лишь через страдания и часто через преступление освобождается человек от соблазнов зла и вновь обращается к Богу. Оттого и говорит Алеша о старце Зосиме: «В его сердце тайна обновления для всех, – та мощь, которая наконец установит правду на земле...» Социалистическая мечта прежних лет, романтическая мечта о «восстановлении» добра в людях (термин, взятый у V. Hugo) держалась, таким образом, до конца жизни у Достоевского, и его антропология стоит посередине между чисто церковной и секулярной идеей о человеке. Для полного соответствия взглядов Достоевского учению Церкви ему не хватало поставления на верховное место того центрального учения христианства, которое видит в страданиях и смерти Спасителя необходимое предварение спасительного Его воскресения. Мы уже говорили о том, что в христианском миропонимании Достоевского подчеркнуто то откровение о мире и человеке, которое дано нам в Боговоплощении и Преображении, но нет того, что дано в Голгофе... Все же *вера в человека* торжествует у Достоевского над всеми его «открытиями» хаоса и смрадного подполья в человеке, – и в этом моменте антропология Достоевского пронизана лучами пасхальных переживаний, столь существенных для Православия и его основной тональности<sup>71</sup>. Эстетический гуманизм, столь характерный для русских мыслителей, сохраняется и у Достоевского, только сама природа эстетических переживаний трактуется у Достоевского по-новому (см. ниже § 10).

Часто считают, что в «Легенде о Великом Инквизиторе» особенно сурово и жестко рисует Достоевский ничтожество человека, которому не по плечу «бремя» христианской свободы. Но забывается, что слова о том, что Христос «судил о людях слишком высоко», что «человек создан слабее и ниже, чем Христос о нем думал», – что это все слова Великого Инквизитора – нарочито им сказаны, чтобы оправдать то превращение церковного народа в рабов, которое он затевает. Неверие в человека у него как раз и отвергается Достоевским, хотя «Легенда» и содержит в себе так много глубочайших мыслей о

проблеме свободы. Основной истиной о человеке остается для Достоевского то, что человеку невозможно прожить без Бога – и кто теряет веру в Бога, тот становится (хотя бы не доходя до конца) на путь Кириллова («Бесы»), то есть ступает на путь человекобожества. Кто отвергает Богочеловечество, как откровение о человеке, находящем свою полноту в Боге, тот неизбежно ударяется в человекобожество...

9. Мы подчеркивали уже несколько раз, что в антропологии Достоевского, в самом восприятии человека у него на первый план выступает этическая категория. Действительно, размышления на этические темы, заполняющие его произведения, определяются этим изначальным *этицизмом мысли* Достоевского. Его этический максимализм, вся страстная напряженность этических исканий, придающая такую глубину значительность его основным художественным образам, – все это вытекает из того, что в нем доминирует над всем проблематика добра и путей к нему. Он был глубоко самостоятелен<sup>72</sup> в этических его исканиях – и именно в этой области особенно велико влияние Достоевского на русскую философскую мысль – кто только в последующих поколениях русских мыслителей не испытал на себе глубочайшего влияния Достоевского<sup>73</sup>? Достоевский преисполнен этического пафоса и едва ли не главный корень его философских размышлений лежит в сфере этики.

Когда Достоевский (по возвращении из каторги) стал высказываться и в публицистических статьях, и в художественных произведениях на темы этики, то он считался прежде всего с тем упрощенным, можно сказать, плоским пониманием моральной сферы в человеке, которое мы знаем по Чернышевскому, Кавелину и другим представителям утилитаризма или полупозитивизма. Сам Достоевский был отчасти (но лишь отчасти) близок к этим течениям в тот период жизни, когда он увлекался социализмом. Достаточно вспомнить патетические страницы, посвященные этому периоду в воспоминаниях о влиянии Жорж Занд (в Дневн. писат. за 1876 г., июль). Но элементы натурализма, шедшие через Фурье от Руссо,

сохранились лишь в религиозных взглядах Достоевского (в том, что мы называем «христианским натурализмом» у него), в понимании же этической психологии это совершенно исчезло у него после каторги. В такой ранней вещи, как «Записки из подполья», мы встречаем исключительно острую, беспощадную критику утилитаризма и морального рационализма. В «Преступлении и наказании» этическая тема встает уже в такой глубине, которая была новой не для одной русской мысли. Мы уже видели при анализе антропологии Достоевского, что он вскрывает решительную неустранимость этической установки в человеке, вскрывает внутреннюю диалектику добра в человеческой душе.

Этический максимализму Достоевского получает исключительно яркое и сильное выражение. Весь бунт Ивана Карамазова против Бога определяется именно этическим максимализмом, не принимающим мира потому, что его «будущая гармония» имеет в основе страдания. Особенно страдания детей – мотив чрезвычайно волновавший Достоевского – неприемлемы для морального сознания. Не под влиянием ли этих страстных речей Ив. Карамазова задумал Влад. Соловьев свое «*Оправдание добра*? Во всяком случае, в Достоевском этический максимализм достигает наиболее глубокого и сильного своего выражения и входит уже дальше неустранимым элементом в этические построения последующих мыслителей.

Столь же острое, непревзойденно глубокое выражение находит у Достоевского и тема свободы, как последней сущности человека. То понимание свободы, которое с такой силой отвергает Великий Инквизитор, есть поистине самое высокое проникновение в тайну свободы, открывшуюся во Христе: никто в этом не стоит выше Достоевского. Но и всю проблематику свободы никто не раскрывает с такой силой, как Достоевский, – мы достаточно говорили об этом в предыдущем параграфе. Можно сказать, что никто – ни до, ни после Достоевского – не достигал такой глубины, как он, в анализе движений добра и зла, то есть в анализе моральной психологии человека. Вера в человека у Достоевского покоится не на

сентиментальном воспевании человека, – она, наоборот, торжествует именно при погружении в самые темные движения человеческой души.

Надо признать большим преувеличением то, что писал Гессен об этических взглядах Достоевского<sup>74</sup>. Неверно то, что Достоевский отвергал не только этику рассудочности, но и *этику автономизма*, что он сознательно защищал этику *мистическую*<sup>75</sup>. Прежде всего это означало для Достоевского, что моральные движения определяются не чувствами, не рассудком, не разумом, а прежде всего живым ощущением Бога, – и где выпадает это ощущение, там неизбежен или не знающий пределов цинизм, ведущий к распаду души, либо человекобожество. С другой стороны, Достоевский (и здесь он примыкал к учению славянофилов) очень глубоко чувствовал неправду самозамыкающегося индивидуализма («обособления», по его любимому выражению). Достоевскому принадлежит формула, что «все виноваты за всех», что все люди связаны таинственным единством, потенциально заключающим в себе возможность подлинного братства. Достоевский горячо принимал идеи Н. Ф. Федорова о духе «небратства» в современности – достаточно вспомнить его беспощадные слова в «Зимних заметках о летних впечатлениях». Вот эти слова: «Кто, кроме отвлеченного доктринера, мог бы принять *комедию буржуазного единения*, которую мы видим в Европе, за нормальную формулу человеческого единения на земле?» Да, идея *подлинного братства* была в основе раннего социализма у Достоевского, она продолжала жить всю его жизнь, – и она определила собой ту религиозную утопию, которой окрашено было мировоззрение Достоевского (утопию превращения государства, то есть всего земного порядка в церковь).

Мистическая основа морали выражена с большой силой и смелостью в предсмертных речах старца Зосимы («Бр. Карамазовы»). «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле... и возшло все... но возвращенное живет и живо *лишь чувством соприкосновения своего к таинственным мирам иным*». Многие на земле от нас скрыты, но взамен того даровано нам

тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным. Это все – формулы мистической этики у Достоевского: действительно, живое и подлинное отношение к жизни для нас измеряется лишь любовью, переступающей границы и рассудка, и разума. Любовь становится сверхразумной, подымаясь до ощущения внутренней связи со всем миром, даже мертвым, даже с вещами («Братья, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и *тайну постигнешь в вещах*»). Этот универсализм любви весь держится все же живым чувством Бога.

10. В ранние годы Достоевский много думал о «назначении христианства в искусстве». В этой обращенности его духа к вопросам эстетики нельзя не видеть влияния Шиллера с его культом эстетического начала в человеке и с его глубокой верой в единство добра и красоты. Думаю, что здесь сильно было и влияние Ап. Григорьева, бывшего сотрудником «Времени». Как раз тогда Достоевский писал такие, напр., строки: «Мы верим, что у искусства – собственная, цельная и органическая жизнь... Искусство есть такая же потребность для человека, как есть и пить. Потребность красоты и творчества неразлучна с человеком... человек жаждет красоты, принимает ее без всяких условий, а потому только, что она красота».

«Красота присуща всему здоровому... она есть гармония, в ней залог успокоения», «Красота уже в вечности...» – пишет Достоевский в той же статье (из «Времени» в 1864 г.). И еще отметим одну мысль, которую позже развивал Достоевский в «Бесах»: «Если в народе сохраняется идеал красоты, значит, в нем есть потребность здоровья, нормы, а следовательно, *тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа*». «Без науки можно прожить человечеству, – заявляет старик Верховенский («Бесы»), – без хлеба – без одной только красоты невозможно. Вся тайна тут, вся история тут». Воплотимость идеала, возможность его осуществления в исторической реальности, по Достоевскому, «гарантируются» тем, что в мире есть красота. «Народы движутся, – читаем там же в «Бесах», – силой, происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Это... есть начало эстетическое, как говорят философы, нача-

ло нравственное, как они же отождествляют, – искание Бога, как называю я его проще». Эстетические переживания оказываются по существу мистическими, поскольку они движут нашу душу к Богу. В новых материалах, ныне публикуемых, находим такую мысль: «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии и, стало быть, неуклонное стремление к ней».

Эта религиозная интерпретация эстетических переживаний преобладает все соблазны мира, ослабляет всю его неправду, придает всему содержанию культуры высший, религиозный смысл. Это не есть только *приятие* культуры, это уже ее религиозное освящение, в котором начинается и ее преобразование. До Достоевского в России так мыслил только архим. Бухарев, но после Достоевского тема религиозного осмысления культуры, выросшей из «слепого» процесса истории, тема ее освящения станет одной из важнейших тем историософских построений. И уже у Достоевского мы находим типичную для этих исканий черту, – признание, что ключ к преобразению культуры *дан в ней самой*, заключается в ее глубине и лишь закрыт от нас грехом. Это есть тот «христианский натурализм», соблазн которого был так силен у Достоевского.

Но у него же очень рано пробиваются и сомнения в том, что «красота спасет мир». Он сам говорит, что «эстетическая идея помутилась в человечестве». Уже Верховенский говорит: «Я нигилист, но люблю красоту» – и этим подчеркивает *двусмысленность* красоты. А в «Бр. Карамазовых», в известных словах Димитрия Карамазова, эти сомнения в творческой силе красоты выражены уже с чрезвычайной силой. «Красота, – говорит он, – это страшная и ужасная вещь... тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Страшно то, что то, что уму (то есть моральному сознанию. – В. З.) представляется позором, то сердцу – сплошь красотой». Эта моральная двусмысленность красоты, это отсутствие внутренней связи красоты с добром есть в то же время «таинственная» вещь, ибо тут «диавол с Богом борется, а поле битвы – сердце человека». Борьба идет под прикрытием



красоты. Уж поистине можно сказать: не красота спасет мир, но *красоту в мире нужно спасти*<sup>76</sup>.

11. Мысли Достоевского чрезвычайно присуща диалектическая сила – он вскрывает антиномичность там, где другие успокаиваются на незаконном расширении какого-либо одностороннего предположения. Лишь уяснив антиномии, заключенные в реальности, даже заострив их, он подымается над ними. И везде этой высшей сферой, где «примиряются» противоречия, является «горная сфера», область религии. Это постоянное восхождение к религиозным высотам и делает Достоевского вдохновителем русской религиозной философии в дальнейших поколениях (Бердяев, Булгаков и др.). Но у самого Достоевского его религиозные искания достигают наибольшей остроты в его историософии.

Мы уже приводили цитату из «Бесов» о «тайне истории», о том, что народы движутся силой «эстетической» или «нравственной», что в последнем счете это есть «искание Бога». Каждый народ жив именно этим «исканием Бога» (притом «своего» Бога). «Почвенничество» у Достоевского есть, конечно, своеобразная форма народничества, но еще более оно связано с идеями Гердера, Шеллинга (в их русской интерпретации), о том, что каждый народ имеет свою особую «историческую миссию». Тайна этой миссии сокрыта в глубинах народного духа, – отсюда тот мотив «самобытности», который так настойчиво проводился так наз. «молодой редакцией» журнала «Москвитянин» и который был близок Достоевскому через Ап. Григорьева. Но почвенничество у Достоевского, как справедливо подчеркнул Бердяев<sup>77</sup>, гораздо глубже – оно не пленено эмпирической историей, но идет дальше – в глубь народного духа.

Для России предопределена особая задача в истории, – в это верили уже славянофилы и Герцен, в это верил и Достоевский, – и высшей точкой в развитии его мыслей о России была его знаменитая «Пушкинская речь». Но и через все произведения Достоевского проходит идея всеохватывающего синтеза западного и русского духа, идея о том, что «у нас, русских,

две родины – Европа и наша Русь». Это не исключало того, что Европа была для Достоевского, говоря словами Ивана Карамазова, лишь «дорогим кладбищем», что критика Европы занимает большое место всюду у Достоевского – достаточно, напр., вспомнить слова Версилова на эту тему<sup>78</sup>. Россия же сильна своим Православием, – отсюда историософские темы у Достоевского сразу поднимаются до религиозного понимания истории. Особенно много и глубоко на эти темы писал Достоевский в своем «Дневнике писателя», – но вершиной его историософских размышлений, бесспорно, является «Легенда о Великом Инквизиторе». Это есть исключительный опыт вскрытия проблематики истории с христианской точки зрения. Если русская историософия начинается с Герцена, обнаруживает вообще большую склонность к алогизму, то в то же время она признает, – как это ярче других выразил Михайловский, – что смысл вносится в историю лишь человеком. Не только гегелевский панлогизм, но и христианский провиденциализм отбрасываются здесь категорически.

У Достоевского русская историософская мысль возвращается к религиозному пониманию истории, но так, что свобода человека является, по божественному замыслу, как раз основой исторической диалектики. Внесение *человеческого* смысла в историю представлено в грандиозном замысле Великого Инквизитора; Достоевский здесь с особенной остротой подчеркивает то, что гармонизация исторического процесса непременно включает в себя *подавление человеческой* свободы – и это он считает глубочайше связанным со всяким историософским рационализмом. Неприемлемость такого подхода к человеку, глубокая защита христианского благовестия о свободе не бросают Достоевского в объятия христианского иррационализма. Для него выход (как и для Влад. Соловьева) заключался в свободном движении народов к «оцерковлению» всего земного порядка. Гессен справедливо критикует эту схему Достоевского, как форму утопизма, но особенность Достоевского (в отличие от историософии марксизма<sup>79</sup>, а отчасти и софиологического детерминизма<sup>80</sup>) заключается в том, что в

его утопии нет ссылки на то, что идеал по исторической *необходимости* осуществится в истории. Наоборот, Достоевский очень глубоко и остро вскрывает диалектику идеи свободы; фигуры Ставрогина, Кириллова зловеще освещают эту диалектику. Утопизм у Достоевского сохраняется не в элементах философского рационализма (как в указанных построениях), а в том, что он не считается с проблемой искупления; его концепция «спасения», как мы не раз подчеркивали, проходит мимо тайны Голгофы. Тем не менее, грандиозная и величавая картина, которую набрасывает Великий Инквизитор, является непревзойденной доньше по глубине попыткой понять «тайну истории». Правда, насколько силен Достоевский в критике «католической идеи», всяческого историософского рационализма, настолько же расплывчаты его указания на положительные пути «православной культуры», но надо признать, что «метафизика истории» освещена Достоевским с такой гениальной силой, как ни у кого другого.

12. Подведем итоги нашему беглому анализу идей Достоевского.

Философское творчество Достоевского, в его наиболее глубоких вдохновениях, касалось лишь «философии духа», но зато в этой области оно достигало чисто исключительной значительности. Антропология, этика, историософия, проблема теодицеи – все это трактуется Достоевским остро и глубоко. Для русской (только ли для русской?) мысли Достоевский дал чрезвычайно много – недаром последующие поколения мыслителей в огромном большинстве своем связывали свое творчество с Достоевским. Но особое значение имеет то, что Достоевский с такой силой поставил проблему культуры *внутри самого религиозного сознания*. То пророческое ожидание «православной культуры», которое зародилось впервые у Гоголя и которое намечало действительно новые пути исторического действия, впервые у Достоевского становится центральной темой исканий и построений. Секуляризм, еще у славянофилов понятый, как неизбежный (диалектически) исход религиозного процесса на Западе, у Достоевского оконча-

тельно превращается в вечную установку человеческого духа в его односторонностях, *в одну из религиозных установок*. Раскольников воплощает радикальный отрыв человеческого духа от религиозного сознания, а Кириллов раскрывает неизбежность религиозного истолкования этого отрыва от Бога в идеологии человекобожества. То, что издавна в западной философии превращало секуляризм в религиозный имманентизм, в героях Достоевского становится из идеи реальностью, но реальностью, диалектически неотрываемую от религиозного начала. Это возвращение мысли от отвлеченного радикализма к исконному религиозному ее лону не подавляет, не устраняет ни одной глубокой проблемы человеческого духа, но только вставляет всю проблематику в ее основную исходную базу. В Достоевском открывается, в сущности, новый период в истории русской мысли; хотя вся значительность и фундаментальность религиозной установки все время утверждались русскими мыслителями, но только у Достоевского все проблемы человеческого духа становятся проблемами религиозного порядка. Конечно, это сразу же и осложняет религиозную установку и грозит возможностью отрыва от классических формулировок, идущих от св. Отцов, но это же оказывается и основой чрезвычайного и плодотворнейшего расцвета в дальнейшем русской религиозно-философской мысли.

Все это уже целиком относится к новому периоду в истории русской мысли, но мы еще задержим читателя в ближайшей главе на двух ярких мыслителях – Леонтьеве и Розанове, творчество которых тоже вводит нас в новый период русской мысли.

## К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов

1. Мы подходим к концу нашего изучения философских построений накануне появления подлинных систем. Весь период, который начался в 50-х годах с воцарением Александра II, был по своему внутреннему стилю уже отмечен потребностью возвести до формы системы идеологические искания, построения и замыслы. Если это не удалось ни Чернышевскому, ни Михайловскому, ни другим мыслителям этой эпохи, то причину этого едва ли можно искать в слабости философского дарования, – почти все мыслители этого периода обладали бесспорным и подлинным философским дарованием. Но построение системы не есть ведь только дело одной настойчивости в работе ума; существует не только индивидуальная, но и историческая диалектика в развитии путей, – и ее-то и приходится видеть в том, как формировалась мысль в данную эпоху в условиях русской культуры. Материалист по своим коренным убеждениям, Чернышевский уверен, что в своей этике и эстетике он верен исходным принципам, – тогда как в действительности он в этих темах вдохновляется началами, лежащими совершенно вне того, что может вместить материализм. *Это не просто непоследовательность*, – это есть внутренняя стесненность мысли, которая слишком честна и правдива, чтобы во имя схемы подавить то, что ею не обнимается. Весь русский полупозитивизм хромотает на обе ноги, – он упорно держится скудных положений позитивизма, чтобы сейчас же рядом воздвигать философию свободы, решительно несоединимую с началами позитивизма. Наиболее строгий и последовательный

мыслитель этой эпохи, П. Л. Лавров, надеется в «антропологизме» найти связующее начало между позитивизмом и социальным идеализмом, но это ему мало удастся по невозможности найти принцип системности в антропологии или психологии. Если угодно, все это есть *неудавшиеся* попытки (с формальной точки зрения) построения систем, но самые неудачи диалектически ценны для грядущих построений.

Мыслители, которыми мы заняты в настоящей главе, тоже не смогли облечь в форму системы свои основные построения, но они стремились к системе, внутренне жили принципом системности, и в этом диалектическая их значительность.

Обратимся сначала к изучению мыслей К. Н. Леонтьева.

2. Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) родился в семье помещика в с. Кудиново (Калужской губ.)<sup>1</sup>. Мать его была чрезвычайно религиозным человеком, и под влиянием ее слагалась вся жизнь семьи. От матери Леонтьев унаследовал живое и глубокое религиозное чувство, всю жизнь горевшее в нем ярким пламенем, но рядом с этим (тоже под влиянием матери) развивалось у Леонтьева эстетическое чувство. Эстетический подход к миру, к жизни, к людям тоже на всю жизнь остался у Леонтьева, как особая и независимая форма духовной жизни. Эстетизм во внутреннем мире Леонтьева сидел так глубоко, что он стал в известном смысле «автономным», с тенденцией определять все иные сферы духовной жизни. Герой одного рассказа Леонтьева говорит однажды слова, очень характерные для самого Леонтьева в юности: «Я полюбил жизнь со всеми ее противоречиями *и стал считать почти священнодействием* мое страстное участие в этой удивительной драме земного бытия»<sup>2</sup>... По окончании гимназии Леонтьев поступил на медицинский факультет Московского университета, не окончив пятого курса, он был выпущен врачом и принял участие в Крымской войне. Очень рано (в 50-е годы) он стал писателем, и его рассказы, появившиеся в журналах, имели успех (ему очень помогал Тургенев, которому поклонялся Леонтьев всю жизнь). Уже в Крыму он задумал большой роман и, когда освободился от военной службы, взял место домашнего врача

у барона Розен, чтобы иметь больше досуга для литературной работы. И здесь Леонтьев чувствовал себя неуютно; он пробует позже устроиться в Петербурге, – и в этот период (в 1861 году) неожиданно обвенчался с полуграмотной и красивой мещанкой из Феодосии (впоследствии душевнобольной). Наконец, в 1863 году он совершенно забрасывает свою медицинскую профессию и обращается к дипломатической службе. Его довольно скоро посылают на Ближний Восток. Десять лет Леонтьев занимал место консула в разных городах Турции, хорошо изучил Ближний Восток, – и здесь окончательно сформировалась его философская и политическая концепция. Бросив дипломатическую службу из-за принципиальных разногласий с руководителями внешней политики в России, Леонтьев сначала поехал на Афон, но скоро вернулся в Россию. В литературных кругах, с которыми его связывали его политические взгляды, ему не удалось найти своего места<sup>3</sup>; пробовал Леонтьев служить цензором, но и это место через несколько лет бросил и уехал в монастырь – Оптину Пустынь, прославленную своими «старцами». В это время там действовал знаменитый старец о. Амвросий, который благословил Леонтьева на продолжение литературной деятельности. Хотя жена Леонтьева (очень рано заболевшая душевной болезнью) жила с ним в Оптиной Пустыни, но официально они развелись по инициативе самого Леонтьева, стремившегося к монашеству<sup>4</sup>. Действительно, Леонтьев в августе 1891 года принимает тайный постриг, а в ноябре того же года он скончался.

Жизнь Леонтьева была полна неудач; его своеобразные идеи отбрасывали его в сторону русских реакционных кругов (Катков и др.), но близость к ним исчерпывалась лишь политическими вопросами. По существу религиозно-философского мировоззрения, Леонтьев всегда был этим кругам чужд. Оттого у него было так мало друзей и близких по духу людей. Леонтьев проходил свою жизнь одиноко и печально, – и главная причина этого лежала столько же в самих его идеях, сколько и в его глубокой *принципиальности*. Леонтьев относился к своим построениям, к своим идеям горячо и страстно, – самый

яркий пример того, что значили принципиальные разногласия для него, являет история отношений его к Вл. Соловьеву. Леонтьев очень горячо любил Соловьева, постоянно находился под его влиянием, на что Соловьев отвечал с симпатией, но с холодком, однако, все же очень высоко ценил Леонтьева. Но когда Соловьев сделал в Москве доклад на тему: «Об упадке средневекового миросозерцания»<sup>5</sup>, где он проповедовал прогресс (в духе западной демократии), Леонтьев, который, как увидим дальше, решительно и категорически противился всякому «эгалитарному» движению, совершенно порвал с Соловьевым. Очень высоко ценил Леонтьева такой оригинальный и своеобразный человек, каким был Розанов (см. о нем дальше), но антигуманизм Леонтьева, так часто принимавший внешние черты настоящего аморализма, не только чужд Розанову, но и остался не понят им.

3. Прежде чем перейти к изучению идей Леонтьева, коснемся бегло вопроса о влияниях, которые сказались в творчестве его. На первом месте здесь стоит вопрос об отношении Леонтьева к славянофилам. Очень часто Леонтьева причисляют к славянофилам, но так как у него было очень глубокое отталкивание от славянства (которое Леонтьев узнал хорошо во время дипломатической службы), то его причисляют к «разочарованным славянофилам», видят в его построениях «разложение» славянофильства. Во всем этом очень мало истины. Леонтьев развивался *совершенно вне прямого влияния старших славянофилов*, хотя и находился в той же духовной, религиозно-крепкой русской среде, – среде церковного традиционализма и подлинного благочестия. Конечно, у Леонтьева можно найти немало высказываний симпатии к старым славянофилам, но столь же много есть в его писаниях высказываний против них. Бердяев, очень внимательно изучавший Леонтьева и написавший лучшую монографию о нем, категорически утверждает, что Леонтьев, «конечно, никогда не был славянофилом и во многом был антиподом славянофилов»<sup>6</sup>. Флоровский<sup>7</sup> характеризует Леонтьева, как «разочарованного романтика», и в этом есть немало правды. Массарику<sup>8</sup> Леонтьев напоминает



Hamann'a, Carlyle – своеобразных, ни в какую классификацию не входящих писателей... Разнообразие этих суждений о Леонтьеве вообще характерно для его судьбы, – а об его отношении к славянофильству совершенно невозможно судить только на основании его критики Запада. Единственно бесспорное, засвидетельствованное самим Леонтьевым<sup>9</sup> влияние имел на него Н. Я. Данилевский, автор прославленной книги «Россия и Европа». Но это влияние пришло тогда, когда основные идеи Леонтьева уже сложились у него: Данилевский лишь укрепил Леонтьева в его историософских и политических взглядах, которые слагались у Леонтьева самостоятельно.

Мы упоминали уже о поклонении Леонтьева Вл. Соловьеву, который, бесспорно, влиял на него, был для него авторитетом, но это сближение с Вл. Соловьевым имело место тоже тогда, когда основные черты мировоззрения Леонтьева уже сложились. Следует еще отметить влияние на Леонтьева Герцена<sup>10</sup> в его оценке мещанства; с сочинениями Герцена Леонтьев не расставался даже на Афоне, но, конечно, в генезисе идей у Леонтьева Герцен не играл никакой роли<sup>11</sup>.

Из всего этого видно только одно: Леонтьев был *очень оригинальным и самостоятельным* мыслителем. Лучшим свидетельством этого является язык Леонтьева – всегда яркий, своеобразный, проникнутый горячим чувством, почти страстью. У Леонтьева всегда находятся свои слова, – и всегда у него острая мысль и горячее чувство сливаются в каком-то музыкальном сочетании; «таким режущим, дерзким и крайним стилем, – говорит Бердяев о Леонтьеве<sup>12</sup>, – мало кто писал». Это совершенно верно, и в яркой оригинальности его языка проявлялась внутренняя оригинальность и самостоятельность его ума.

4. При изучении идеи Леонтьева очень часто делают ту ошибку, что главную и основную суть их видят в его историософских построениях, в его учении о «триедином процессе». Но историософские взгляды Леонтьева сложились, прежде всего, довольно поздно, а главное – они не образуют исходной основы в идейных исканиях его. Вся умственная работа Леонтьева шла *в границах его религиозного сознания* – и здесь

надо искать главный корень его построений. Но хотя Леонтьев и был очень цельным человеком, но его идейные искания развивались не из одного корня (*хотя и в пределах* религиозного сознания). В раннем периоде мы находим у Леонтьева *некритический*, наивный синтез религиозных идей с иными его идеями (см. ниже). В середине жизни Леонтьев переживает очень глубокий и тяжелый духовный кризис, в итоге которого происходит распад прежнего комплекса идей, рождается новая – суровая и угрюмая концепция, которая и определяла собой те различные его взгляды, о которых обычно говорят, когда речь заходит о Леонтьеве. *Такова диалектика его религиозного сознания*, которая лежит в основе его идейных построений. Вот почему изучение идей Леонтьева должно быть предваряемо изучением его религиозного мира. Некоторые авторы (с особенной яркостью – Аггеев) считают первичным у Леонтьева его *эстетизм*, а не религиозные искания. Аггеев, посвятивший первую часть своей книги изучению Леонтьева, «как религиозной личности», категорически утверждает<sup>13</sup>, что «Леонтьев вступил в жизнь эстетом». По мысли Аггеева, Леонтьев даже в эпоху расцвета религиозной жизни искажал и опустошал содержание веры «во имя эстетики»<sup>14</sup>. В другом месте<sup>15</sup> Аггеев, иначе освещая соотношение эстетики и религиозной жизни у Леонтьева, все же говорит: «Эстетическое чувство толкало Леонтьева к Православию», то есть по-прежнему утверждает первичность эстетического начала у него.

Несколько иначе освещает этот же вопрос Бердяев, – он считает оба начала в душе Леонтьева коренными, взаимно производными; по его словам, у Леонтьева «первые религиозные переживания *срослись* с эстетическими»<sup>16</sup>. Если обратиться к свидетельствам самого Леонтьева, то они как будто говорят в пользу тезиса Аггеева. «Мое воспитание, увы, строго христианским не было»... «мне нужно было дойти до 40 лет и пережить крутой перелом, чтобы возвратиться к положительной религии», – пишет он в позднейших воспоминаниях. Тут же Леонтьев вспоминает, что «на некоторое время», когда, в бытность его студентом-медиком, в душу его вползали религиозные со-

мнения, – «на некоторое время он успокоился на каком-то неясном деизме – эстетическом и свободном». Однако все это писано в позднюю пору, когда религиозная жизнь у Леонтьева приняла суровый, аскетический характер. Так, в воспоминаниях о своей матери Леонтьев с искренним удовлетворением пишет о себе: «Позднее, юношей, и я заплатил дань европейскому либерализму, но и в эту бестолковую пору я ни разу – ни кошунственной насмешкой, ни резкими доводами плохой либеральной философии не оскорбил идеалов моей матери».

Бесспорно одно: когда Леонтьев пережил «перелом», он «возвратился» к ранней религиозной жизни (хотя она и приняла уже после перелома новый характер); но по существу религиозный перелом был лишь *переходом от детской религиозности к зрелости*. Сам Леонтьев говорит<sup>17</sup> о пережитом им переломе, что это было «страстное обращение к *личному* Православию». Личное потрясение, которого мы еще коснемся, закончило глубокий процесс, шедший в Леонтьеве с юности, закончило период двойственности в пользу религиозной твердости, но это была лишь последняя стадия в его религиозном развитии, а не «возникновение», не «рождение» религиозных исканий.

Духовный мир Леонтьева с самого раннего детства был обвеян религиозными переживаниями, но они хотя и затрагивали глубину души, но все же преимущественно были обращены к «внешним формам» церковной жизни, как признавался сам Леонтьев в упомянутом письме к В. В. Розанову. Еще мальчиком Леонтьев полюбил богослужения, эстетически жил ими, – и как раз его эстетическое восприятие церковности, эстетическая обращенность к Церкви были выражением внутренней цельности, хотя и не критической, наивной, но подлинной. Леонтьев *не дышал в детстве воздухом отравленной секуляризм культуры*; он впитал в себя все содержание культуры под эгидой эстетического любования Церковью, еще не думая о внутренних диссонансах в культуре. Мы видели, что он характеризует в поздних воспоминаниях раннюю религиозность, как «неясный деизм». Но деизм характеризуется выпадением чувства Промысла, отсутствием идеи непосред-

ственного участия Бога в нашей жизни. Это-то и было у Леонтьева в юности, – и оттого перелом в нем и переживался, как «личное Православие», как сознание личной связи с Богом.

Насколько «наивным» было религиозное сознание в юности у Леонтьева, это особенно ясно из того, что эстетический момент вытеснял и подавлял в нем моральную установку. Сам Леонтьев так говорит об этом, вспоминая свои первые художественные произведения: «В то время мало-помалу подкрадывалась к уму моему та вредная мысль, что нет ничего безусловно нравственного, а все – нравственно или безнравственно только в эстетическом смысле». Было бы страшно неправильно думать о личном «аморализме» Леонтьева, об отсутствии у него моральных движений, к чему порой склоняются писавшие о Леонтьеве, когда вспоминают о его «антигуманизме». Дело не в отсутствии моральных движений в его душе<sup>18</sup>, а в том, что в религиозном сознании Леонтьева эстетический момент превалировал. Через этот-то эстетический склад души, незаметно для религиозного сознания, то есть *не разрывая с ним*, вливалась в душу Леонтьева незаметно культура секуляризма. *Оставаясь религиозным*, Леонтьев позже жадно впитывает в себя все содержание секулярной культуры, – и весь период от юности до перелома характеризуется у него дисгармоническим сочетанием внерелигиозной и антирелигиозной культуры с внешней верностью Церкви. Невозможность удержаться при таком дисгармоническом сочетании разнородных начал и вела неизбежно к кризису – к выбору между подлинно религиозным и безрелигиозным отношением к миру и культуре.

Вот как сам Леонтьев описывает это время, когда душа его жадно впитывала все содержание культуры, о «борьбе поэзии с моралью»<sup>19</sup>: «Сознаюсь, у меня часто брала верх первая, *не по недостатку естественной доброты и честности (они были сильны от природы во мне)*, а вследствие исключительно эстетического мировоззрения. Гете, Байрон, Беранже, Пушкин, Батюшков, Лермонтов... с этой стороны в высшей степени развратили меня... Из человека с широко и разносторонне развитым воображением только поэзия религии может вытравить

*поэзию изящной безнравственности*... В последних – кратких, но ярких – словах очень верно передана самая глубина той «эстетической установки», которая в европейской культуре стала слагаться еще с середины XVIII века<sup>20</sup>. Эстетический гуманизм, нашедший свое выражение в Гумбольдте и Шиллере (Schöne Seele), только прикрывал внутреннее разложение морали. Незаметная ядовитая струя аморализма действительно гораздо сильнее там, где она прикрыта красотой и изяществом формы. После Гоголя и Достоевского (отчасти – Толстого с его трактатом об искусстве) в русской литературе нужно ли было выявлять *разнородность* эстетического и морального начала? Но коренной этицизм русских мыслителей, русских деятелей искусства вообще не раз прикрывал эту разнородность благодушным оптимизмом... Леонтьев сурово характеризует всю эту духовную атмосферу, как «поэзию изящной безнравственности», но так он думал уже после религиозного перелома. До этого времени его религиозное чувство несколько не настораживало его против «поэзии изящной безнравственности». В том же письме к Александрову находим следующие строки<sup>21</sup>: «Я (до своего религиозного перелома) очень любил Православие, его богослужение, его историю, его обрядность, любил и Христа; чтение Евангелия и тогда, при всем глубоком разврате моих мыслей, и тогда меня сильно трогало. Любил и любовь к ближним в смысле сострадания, снисхождения, благотворительности, – но и в смысле сочувствия всяким страстям...» В этом благодушном сочетании доброты и «изящной безнравственности» под общим покровом любви к церковности все же чисто эстетический момент доминировал над всем. Можно без преувеличения сказать: влияния секулярной культуры изнутри меняли весь его духовный строй, будучи прикрыты эстетизмом и благодушной религиозностью («розовым христианством»), как позже выражался Леонтьев о Достоевском и Толстом). В одном из ранних художественных произведений Леонтьева герой (в котором часто находят автобиографические черты самого Леонтьева) говорит: «Нравственность есть только уголок прекрасного, одна из полос его».

*Выпадение* морального начала из общего понимания жизни было лишь последовательным проведением примата эстетической позиции, – примата, *охраняемого авторитетом церковности*. Незаметно для себя Леонтьев оказался, по существу, *в плену секулярного эстетизма*, то есть уже отделившегося от этики, а следовательно, и от религиозной сферы в ее основе. То, что внешний покров церковности владел по-прежнему душой Леонтьева, не могло закрыть глаза на постепенное омертвление религиозной сферы (ввиду выпадения морального начала). В этом и состояла завязка религиозного кризиса у него.

Сам Леонтьев рассказывает о религиозном кризисе своем в следующих словах<sup>22</sup>: «В основе всего лежала, с одной стороны, философская ненависть к формам и духу новейшей европейской жизни (Петербург, литературная пошлость, железные дороги, пиджаки и цилиндры, рационализм и т.п.), а с другой стороны – эстетическая и детская приверженность к внешним формам Православия; прибавьте к этому случайность опаснейшей и неожиданной болезни». В Леонтьеве во время болезни вспыхнули «личная вера» в Бога, в заступничество Божией Матери, к Которой он обратился с горячей молитвой. Через два часа он был уже здоров, а на третий день уже был на Афоне, где хотел постричься в монахи. Страх смерти вызвал наружу дремавшую в нем веру. «Я смирился, – пишет он, – и понял сразу высшую телеологию случайности. Физический страх прошел, а духовный остался, – с тех пор я от веры и страха Господня отказать уже не могу». Этот «страх Господень» был не чем иным, как *возвратом к морали*, к морали уже мистической, всецело и до конца определяемой религиозным пониманием жизни. Однако это торжество религиозного начала с самого начала было связано с *подозрительным* отношением к современной культуре. Любопытны слова Леонтьева по этому поводу: «После страстного обращения моего к личному Православию моя личная вера почему-то вдруг закончила мое политическое и художественное воспитание. Это и до сих пор удивляет меня и остается для меня таинственным и непонятным». Это был настоящий кризис в религиозном сознании, возврат к подлин-

ной вере в Бога, возврат к морали мистической и решительный разрыв с системой секулярной культуры.

Теперь, имея в виду этот религиозный перелом, нам легче будет понять идейную диалектику Леонтьева.

5. Ключ к этой идейной диалектике надо искать совсем не в историософских или политических взглядах Леонтьева, а в *его антропологии*, которая (в итоге его нового религиозного сознания) оказалась в решительной оппозиции к оптимистическому пониманию человека в секулярной идеологии, к вере в человека. Он не раз очень остро восстает против «антрополатрии», – «новой веры в земного человека и в земное человечество, – в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица... (Все это есть выражение) того индивидуализма, того обожания прав и достоинств человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века»<sup>23</sup>.

«Европейская мысль теперь поклоняется человеку *потому только, что он – человек*»<sup>24</sup>. Это восстание против абсолютирования человека в современной культуре *попадает, конечно, в центральную точку* секуляризма, который отвергает Церковь во имя самодостаточности человека. Для Леонтьева для такого возвеличения человека нет ни эмпирических, ни метафизических данных. В своей автобиографии он пишет<sup>25</sup>: «Если я смирился, то никак не потому, что я в свой собственный разум стал меньше верить, *а вообще в человеческий разум*». «Разлитие рационализма (другими словами, распространение бóльших против прежнего претензий на *воображаемое понимание*) приводит лишь к возбуждению разрушительных страстей»<sup>26</sup>. «Наивный и покорный авторитетам человек, – тут же пишет Леонтьев, – оказывается, при строгой проверке, *ближе к истине*, чем самоуверенный и заносчивый человек». «Свободный индивидуализм (который фактически подменяется отвратительным атомизмом)<sup>27</sup> губит современные общества»<sup>28</sup>. Таких выписок можно было бы набрать еще немало – и все они выражают решительную оппозицию Леонтьева тому антропоцентризму, который так глубоко связан с системой секуляризма и который так силен именно в русской

мысли, в русской душе. Неверие в человека, в человеческий разум, в современную культуру с ее «поэзией изящной безнравственности» тем сильнее у Леонтьева, что он, как мы только что видели, в своей собственной жизни пережил действие «таинственных и непонятных» сил. «Я нахожу теперь (письмо в «Автобиографии»)»<sup>29</sup>, что самый глубокий, блестящий ум ни к чему не ведет, *если нет судьбы свыше*. Любимой мыслью Леонтьева становится «исторический фатализм», признание «невидимых сил, таинственных и сверхчеловеческих»<sup>30</sup>. «Тяжкие, тернистые высоты христианства»<sup>31</sup> впервые бросают надлежащий свет на человека, на его путь, – и именно христианство кажется Леонтьеву решительно несоединимым с культом человека, с верой в человека. Леонтьев с небывалой силой в русской литературе ставит вопрос *о спасении*, – и хотя сам он постоянно подчеркивает, что понимает его в смысле трансцендентном, потустороннем, но если вчитаться в его сочинения, то становится ясным, что его интенция шире его формулы. Леонтьев отказывается трактовать проблему человека, проблему его жизни лишь в отношении к отрезку его земной жизни. Он глубоко живет сознанием, что человек живет и в потустороннем мире, и что его жизнь *там* зависит от жизни *здесь*. Это коренное христианское убеждение, со времени перелома целиком проникающее в мысль и душу Леонтьева, определяет его отношение к ходячей утилитарной морали, к буржуазному идеалу. Отвращение к духовному мещанству, к внешнему равнению определяется, конечно, и его эстетическим отталкиванием от современности, *но дело не в одной эстетике*. Часто говорят, что у Леонтьева «в его неоромантизме» мы имеем (идушее от Ап. Григорьева) «эстетическое перетолкование Православия»<sup>32</sup>, – в этом есть *доля* правды, но еще важнее почувствовать то, что само эстетическое восприятие мира и жизни *вдохновляется у Леонтьева религиозным сознанием*. Тот же историк<sup>33</sup> позволяет себе сближать Леонтьева с К. Бартом за то, что в центре его религиозного сознания была идея спасения: «Не истины искал Леонтьев в христианстве и вере, но только спасения». Это «только» удивительно у богослова, словно за-



бывшего, что сотериологический мотив всегда как раз и был главным критерием в исследовании христианской истины.

Во всяком случае, Леонтьев действительно мог пылать «философской ненавистью» к современной культуре, то есть не одним только эстетическим отталкиванием, но и «философским» отвержением ее, то есть отвержением ее «смысла», строяемого вне идеи спасения, вне идеи вечной жизни. Современность, заполненная суетливыми заботами о том, как на земле, и только на земле, устроить жизнь, отрывающая дух от мысли о вечной жизни, стала чужда Леонтьеву *прежде всего религиозно*. Эстетическая *мизерность* упоения здешней жизнью могла открыться только христианскому сознанию, и если Леонтьев с его настойчивым приматом проблемы спасения остался мало услышанным (и донныне), то все же должно признать всю силу и глубину его религиозного сознания. Странно, что почти никто (кроме Бердяева) не почувствовал *этического пафоса* у Леонтьева. Ведь идея спасения есть, по существу своему, чисто этическая идея, только обращенная не к одной земной, но и загробной жизни. Правда, у Леонтьева постоянно мы встречаем противоположную крайность – для него все мелочно и пусто в здешней жизни, и он легко впадает в соблазнительный антигуманизм. Но в свете христианства (то есть идеи о вечной жизни) для него бледнеет и эстетическая сфера в жизни. Он отвергает «поэзию изящной безнравственности», а в «Автобиографии» однажды очень остро высказался в том смысле, что лишь идея образа Божия в человеке может примирить нас с пошлостью «множества прозаических, неумных, тошных людей»<sup>34</sup>. Это значит, что в свете религиозном еще резче и болезненнее выступает эстетическая мизерность человека.

Леонтьев (как и Ницше, с которым так часто его сравнивают) отталкивался от современности, от современного человека не столько во имя эстетического идеала, сколько, наоборот, его эстетическая «придирчивость» определялась слишком высоким представлением религиозного порядка о «настоящем» человеке. В антропологии Леонтьева мы видим борьбу религиозного понимания человека с тем обыденным в

секуляризме его пониманием, которое не ищет высоких задач для человека, не измеряет его ценности в свете вечной жизни, а просто поклоняется человеку вне его отношения к идеалу. В антропологии этическая и эстетическая придирчивость Леонтьева определяется именно его религиозной установкой. Все это станет еще яснее, если мы глубже войдем в этические размышления Леонтьева.

6. Об аморализме Леонтьева постоянно говорят все, кто пишет о нем, – между тем, тут имеет место крупнейшее недоразумение, повод к которому, впрочем, подает сам Леонтьев. Возьмите, например, серию его статей «Наши новые христиане» (о Толстом и Достоевском), где так остры и резки выпады его против «сентиментального, розового христианства», где на разные лады утверждается, что «гуманность новоевропейская и гуманность христианская являются, несомненно, антитезами»<sup>35</sup>. Материалов для утверждения «аморализма» Леонтьева можно найти очень много в его сочинениях. Постоянно говорят даже о «полной атрофии морального чувства» у него<sup>36</sup>.

Что же мы находим на самом деле? Леонтьев решительно различает (до Ницше!) «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему» (к человечеству вообще). В первой идет дело о реальном живом человеке, а не о «собирательном и отвлеченном человечестве» с его «многообразными и противоречивыми потребностями и желаниями»<sup>37</sup>. Первую любовь (к человеку) Леонтьев горячо защищает, вторую (к человечеству) страстно высмеивает, – за ее надуманность и неправду, за непонимание «непоправимого трагизма жизни». Все те места в сочинениях Леонтьева, в которых мы встречаемся с проявлениями «аморализма», действительно относятся только к «дальним», к «человечеству вообще» и связаны с общей историософской концепцией его, которой мы и коснемся дальше. Однако и в отношении любви к «ближнему» Леонтьеву чужда всякая «близорукая сентиментальность», – он (как и Достоевский) считает страдание неизбежным и очень часто целительным моментом жизни. Леонтьев едко высмеивает то «утешительное ребячество», которое успокаивает себя в благодушном оптимизме,

он зовет обратиться к «суровому и печальному пессимизму, к мужественному смирению перед неисправимостью земной жизни»<sup>38</sup>, отвергает «безумную религию эвдемонизма»<sup>39</sup>.

С легкой руки самого Леонтьева, часто говорят о «трансцендентном эгоизме»<sup>40</sup> у него, то есть признают, что забота о личной загробной судьбе как бы отодвинула, подавила в нем всякое непосредственное моральное чувство. Верно в этом лишь то, что проблема спасения, как мы уже говорили, приобрела в душе Леонтьева центральное значение, но вовсе не в чисто эгоистическом своем моменте: идея спасения освещает для Леонтьева основной вопрос историософии и даже политики. Мы увидим это далее.

Для понимания этических воззрений Леонтьева очень существенно его учение о любви. *Восхваляя личное милосердие*, Леонтьев категорически утверждает, что «та любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед Богом, не зиждется на Нем, – такая любовь не есть чисто христианская»<sup>41</sup>. Без страха Божия любовь к людям теряет свой глубокий источник, легко превращается в сентиментальность, в поверхностную жалость. Эта «естественная» доброта – субъективна, часто – ограничена, поэтому только та любовь к людям, которая питается из религиозного родника, ценна и глубока, – и доступна даже черствым натурам, если они живут верой в Бога»<sup>42</sup>. Очень также существенно, по Леонтьеву, различать любовь моральную и любовь эстетическую<sup>43</sup>, – первая и есть подлинное милосердие, а вторая – просто «восхищение». Для Леонтьева любовь к дальнему (лежащая в основе всего европейского гуманизма с его идеалом всеобщего благополучия) есть как раз мечтательное восхищение перед «идеей человека вообще», – ни к чему не обязывающее и ни к чему не зовущее поклонение человечеству. *Тут вовсе и нет добра*, – оттого в новейшем гуманизме есть много пылкости, переходящей в революционизм, но нет подлинного добра. Леонтьев очень глубоко почувствовал *мечтательность* в идеале «всеобщего» благополучия, и никакой подлинно *моральной* ценности в этом идеале он не видел. Вся едкая критика пушкинской речи До-

стоевского у Леонтьева основана на том, что «лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений»<sup>44</sup> есть *упрощение* трагической темы истории<sup>45</sup>. В гуманизме нового времени Леонтьев чувствовал «психологизм», сентиментальность; сам же он чувствовал «потребность *более строгой морали*»<sup>46</sup>. Внутренняя суровость, присущая действительно Леонтьеву после его религиозного перелома, *совсем не означает выпадения морали*, а определяется сознанием, что в моральном сознании нового времени скрыто много подлинной (хотя и «изящной») безнравственности. С другой стороны, «крикливый гуманизм» нового времени есть простое порождение религиозного и историософского имманентизма (замысла «быть добрым без помощи Божией»). Если мы имеем в виду *понять* диалектику идей у Леонтьева, а не заниматься обличениями, как это мы находим почти у всех, кто писал о нем, то надо принимать во внимание, что для него моральная правда (во втором периоде жизни) состояла совсем не в том, чтобы не было страданий в человечестве, а в том, чтобы осуществить в жизни и в истории таинственную волю Божию. Мысль о том, что в истории мало приложим критерий личной морали, не есть мысль à propos у него, а один из принципов его мировоззрения. Мы сейчас перейдем к этому, а пока еще раз подчеркнем: моральные идеи Леонтьева пронизаны сознанием *испорченности* современного человека и современной культуры (с ее «поэзией изящной безнравственности»). Леонтьев гораздо более моралист, чем эстетизирующий мыслитель (как его изображают), но его мораль, суровая, окрашенная сознанием трагичности жизни, вытекала из его религиозного восприятия современности.

7. В генезисе историософских воззрений Леонтьева имел громадное значение тот факт, что он был натуралистом. Когда в его сознании окончательно сформировалась идея «триединого процесса», то это было простым перенесением на историческое бытие его воззрений, как натуралиста. С другой стороны, такой знаток воззрений Леонтьева, как Розанов, охарактеризовал его историософские взгляды, как *эстетическое* понимание истории». Сам Леонтьев однажды написал: «Эстетика спасла

во мне гражданственность»<sup>47</sup>; это значит, что красоты жизни нет там, где нет иерархической структуры, где нет «силы». Леонтьев обладал несомненным интересом к *политической* стороне в истории; это не было этатизмом в современном смысле слова, так как Леонтьев не подчинял Церковь государству<sup>48</sup>, не возводил государственность в высший принцип. Культ государственности у Леонтьева означал то самое «скрепляющее» начало, какое он усваивал моменту «формы» в онтологии красоты («форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбежаться»<sup>49</sup>). Государственность обеспечивает жизнь и развитие народа или народов, но самая сила государственности зависит от духовного и идеологического здоровья его населения. Вырождение государственности и духовное вырождение народов идут параллельно одно другому, – и тут натуралист в Леонтьеве подсказал ему мысль о «космическом законе разложения»<sup>50</sup>, он же подсказал ему идею «триединого процесса». Леонтьев приглашает всех «вглядеться бесстрашно, как глядит натуралист на природу, в законы жизни и развития государственности». По его мнению, один и тот же закон определяет ступени в развитии и растительного, и животного, и человеческого мира, – и мира истории<sup>51</sup>: всякий организм от исходной простоты восходит к «цветущей сложности», от которой через «вторичное упрощение» и «уравнительное смешение» идет к смерти. «Этот триединый процесс, – пишет здесь Леонтьев, – свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но, может быть, и всему, существующему в пространстве и времени». Особенно важным и существенным было для Леонтьева то, что «триединый процесс» имеет место и в историческом бытии, то есть в жизни племен, государственных организмов и целых культурных миров»<sup>52</sup>. Леонтьев чрезвычайно высоко ценил эту свою идею, которая далеко выходит за пределы органического мира, из которого она извлечена, – и когда он тяжело заболел, то его «охватил ужас – умереть в ту минуту, когда только что были задуманы и еще не написаны – и гипотеза триединого процесса, и некоторые художественные вещи»<sup>53</sup>. В формуле Леонтьева *одинаково*

важны два момента: с одной стороны, уяснение закона, которому подчинена в своем развитии всякая *индивидуальность*, – и здесь выступает у Леонтьева та же тема «борьбы за индивидуальность», какую с такой силой развивал Михайловский, – иначе говоря, тема *персонализма*<sup>54</sup>. С другой стороны, в формуле Леонтьева договаривается до конца то перенесение категории органической жизни на историческое бытие, которое до Леонтьева было уже с достаточной силой развито Н. Я. Данилевским в его книге «Россия и Европа». Данилевский первый в русской философии начал тему о подчиненности исторического бытия тем же законам, каким подчинена природа (в органической сфере), – и его значение, его бесспорное влияние<sup>55</sup> на русскую историософию относится не столько к учению о «культурных типах», сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории. Когда впоследствии Риккерт с чрезвычайной силой развил тему о различии законов природы и истории, то его учение было подхвачено целым рядом русских мыслителей. Однако уже у Герцена в его утверждении «импровизации» в истории, в учении об алогизме в историческом процессе, а потом еще резче у Михайловского в его борьбе против «аналогического метода» в социологии (то есть против сближения законов природы и истории), мы имеем те же мотивы, которые впоследствии так остро развил Риккерт. Но Леонтьев, так глубоко занятый вопросом о цветении индивидуальности, о законах ее расцвета и угасания, *не ощущал различия* природы и истории и всецело подчинял человека и историческое бытие тем же законам, какие господствуют в мире органическом.

Здесь лежит ключ и к «эстетическому» пониманию истории у Леонтьева. Применение именно эстетического, а не морального принципа к историософским явлениям есть неизбежное следствие натурализма в историософии. Если в природе нет места моральной оценке, *значит, нет места моральному моменту и в диалектике исторического бытия*. Моральное начало в истории (при таком понимании ее) вносится в нее свыше, силою Бога, Его Промыслом, но стихийные процессы истории, «естественная» закономерность в ней, стоит вне мо-

рального начала... С присущим мысли Леонтьева бесстрашием он извлекает из этого принципа выводы, не боясь того, что эти выводы шокируют наше моральное сознание. Так, он со всей силой вооружается против идеала равенства, так как равенство («эгалитарное начало») чуждо природе, – «эгалитарный процесс везде разрушителен»<sup>56</sup>. Натуралистическая и эстетическая точки зрения тождественны для Леонтьева, – вот историческая формулировка этого: «Гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством, по временам жестокая борьба»<sup>57</sup>. Гармония в природе покоится на борьбе; гармония в эстетическом смысле есть «деспотизм формы», приостанавливающий центробежные силы. Во всем этом *нет места морали как таковой*. «В социальной видимой неправде, – пишет в одном месте Леонтьев<sup>58</sup>, – и таится невидимая социальная истина, – глубокая и таинственная *органическая* истина общественного здоровья, которой безнаказанно нельзя противоречить даже во имя самых добрых и сострадательных чувств. Мораль имеет *свою сферу и свои пределы*». Не трудно понять смысл последних слов: мораль есть подлинная и даже высшая ценность в личности, в личном сознании, но тут-то и есть ее предел: историческое бытие подчинено своим законам (которые можно угадывать, руководясь эстетическим чутьем), но не подчинено морали.

Общие принципы своей историософии Леонтьев проверяет на Европе, на проблемах России, но тут в чисто теоретические анализы привходит уже «политика», – то есть вопросы о том, что нужно делать, или чего надо избегать, чтобы не оказаться на путях увядания и разложения. Что касается критики современной европейской культуры<sup>59</sup>, то она очень остра и беспощадна, едка и сурова у Леонтьева. В ней два основных тезиса: демократизация с одной стороны, развитие национализма с другой стороны, – все это суть проявления «вторичного упрощения, упростительного смещения», то есть явные признаки биологического увядания и разложения в Европе. Леонтьев очень остро и зло подмечает все тревожные признаки «умирания» Европы, в которой страсть к «разлитию всемирного

равенства и к распространению всемирной свободы» ведет к тому, чтобы «сделать жизнь человеческую на земном шаре совсем невозможной»<sup>60</sup>. Еще резче и настойчивее эстетическая критика современной культуры, – в этой критике Леонтьев углубляет и заостряет то, что было сказано о «неистребимой пошлости мещанства» Герценом (которого очень чтил Леонтьев, именовавший Герцена «гениальным эстетом»). А эстетическое мерило, – в это твердо верил Леонтьев, – «самое верное, ибо оно единственно общее» в отношении всех сторон в историческом бытии<sup>61</sup>. «Культура тогда высока и влиятельна, – пишет Леонтьев, – когда в развертывающейся перед нами исторической картине много красоты, поэзии, – а основной закон красоты есть разнообразие в единстве». «Будет разнообразие, *будет и мораль*: всеобщее равноправие и равномерное благоденствие убило бы “мораль”».

Леонтьев «бесстрашно» защищает суровые меры государства, становится «апостолом реакции», воспекает «священное право насилия» со стороны государства. «Свобода лица привела личность только к большей безответственности»; толки о равенстве и всеобщем благополучии, это – «исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы... Приемы эгалитарного прогресса – сложны; цель – груба, проста по мысли. Цель всего – средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей, тоже покойных». Ненависть, отвращение к «серому» идеалу равномерного благоденствия диктуют Леонтьеву постоянно самые острые, непримиримые формулы. «Не следует ли ненавидеть не самих людей, – спрашивает он в одном месте<sup>62</sup>, – заблудших и глупых, – а такое будущее их?» «Никогда еще в истории до нашего времени не видали такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идеалом однородного, серого рабочего, только рабочего, и безбожно бесстрастного всечеловечества».

8. Идейная диалектика Леонтьева заканчивается утверждением примата религиозно-мистического понимания человека и истории. Леонтьев, когда пережил религиозный кризис, до



последней глубины ощутил внутренний аморализм современности, утрату «страха Божия», то есть сознания надмирного источника жизни и правды. Он воспринял в своем религиозном переломе христианское откровение о спасенности мира во Христе со всей серьезностью, но столь же глубоко он стал и перед вопросом о христианском смысле культуры и истории, о христианских путях истории. В *этом* пункте Леонтьев при-мыкает к Гоголю, Чаадаеву, Толстому, Достоевскому, а косвенно – к «теургическому беспокойству» в русском социально-политическом радикализме. Он предвосхищает тематику Соловьева и всех, кого вдохновил Соловьев, – и недаром лучшая книга о Леонтьеве написана Бердяевым, лучший этюд о нем написан Булгаковым. Леонтьев с излишней, но вместе с тем плодотворной остротой ставит вопрос о возможности, о смысле и содержании культуры с точки зрения христианства. Смешно сводить религиозные идеи Леонтьева к «трансцендентному эгоизму», – тогда как Леонтьев глубоко входит во всю диалектику русской историософской мысли. Леонтьев действительно умел «бесстрашно» подходить к самым трудным и основным проблемам современности, – и если он так заострял вопрос о несоединимости всей современной культуры с христианством, то это не значит, что он не болел этой основной темой русских философских исканий. Если он, с другой стороны, допускал «лукавство в политике»<sup>63</sup> во имя жизненной и исторической силы в государстве, то в то же время он не отвергал того, что христианство, как он его понимал, «к политике само по себе равнодушно»<sup>64</sup>. Он болел проблемами культуры (а политика есть труднейшая сфера культуры), он во имя «страха Божия» отвергал «плоский» идеал всеобщего благоденствия и решительно заявлял, что «гуманность новоевропейская и гуманность христианская являются несомненными антитезисами»<sup>65</sup>, – а в то же время не раз говорил: *credo quia absurdum*\* ...

*Неполнота христианского сознания* не дала ему возможности из религиозных принципов развить положительную программу исторического делания. Он даже однажды (в пись-

\* Верую, ибо абсурдно (лат.).

ме к Розанову) высказал среди «безумных своих афоризмов» такую мысль: «Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства» ведет к «угасанию эстетики жизни на земле, то есть к угасанию самой жизни»<sup>66</sup>. Леонтьев стал в этом остром пункте на сторону христианства во имя его «трансцендентной» правды, – то есть остался в трагическом тупике, в котором оказался в силу неполноты его религиозного сознания, неумения вместить то, что христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни... Но в острой постановке этого коренного для русской философии вопроса и заключается вся значительность Леонтьева в диалектике русской мысли. Яркий писательский талант, острота ума, «бесстрашное» обнажение коренных тупиков современности отводят Леонтьеву в этой диалектике одно из самых значительных мест.

Не менее драматична внутренняя проблематика религиозного сознания у другого замечательного мыслителя и писателя – В. В. Розанова, к изучению которого теперь мы и переходим.

9. Характеристика идейного содержания творчества Розанова до крайности затрудняется тем, что он был типичным *журналистом*. Хотя у него было достаточно цельное мировоззрение, хотя в его многообразном творчестве есть определенное единство, но самая манера письма Розанова очень затрудняет раскрытие этого внутреннего единства. Розанов оставляет впечатление прихотливого импрессиониста, нарочито не желающего придать своим высказываниям логическую стройность, но на самом деле он был очень цельным человеком и мыслителем. Тонкость и глубина его наблюдений, а в то же время «доверие» ко всякой мысли, даже случайно забредшей ему в голову, создают не только внешнюю яркость, но и пестроту его писаний. Но редко кому из русских писателей была присуща в такой степени *магия слова*, как Розанову. Он покоряет своего читателя прежде всего этой непосредственностью, порой «обнаженностью» своих мыслей, которые не прячутся за слова, не ищут в словах прикрытия их сути,

Розанов едва ли не самый замечательный *писатель* среди русских мыслителей, но он и подлинный мыслитель, упорно

и настойчиво пролагающий свой путь, свою тропинку среди запутанности мысли и жизни современности. По основному содержанию неустанной работы мысли Розанов – один из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов – смелых, разносторонне образованных и до последних краев искренних с самими собой. Оттого-то он имел такое огромное (хотя часто и подпольное) влияние на русскую философскую мысль XX века. Как и Леонтьев, Розанов занят вопросом о Боге и мире в их отношении, в их связи. Было бы неверно видеть в Розанове человека, забывающего Бога ради мира; его упования и искания он так глубоко держит в себе, что его религиозное сознание деформируется, меняется для того, чтобы не дать погибнуть ничему ценному в мире. В споре мира с Богом Розанов (как и Леонтьев) остается в плоскости религиозной, – но если Леонтьев ради Божией правды, как он ее понимал, готов отвернуться от мира, «подморозить» его, то Розанов, наоборот, ради правды мира отвергает христианство за его «неспособность», как он думает, принять в себя эту правду мира. Леонтьев и Розанов – антиподы в этом пункте, но и страшно близки в нем друг к другу. Любопытно, что того и другого нередко характеризовали, как «русского Ницше», – и действительно, у обоих есть черты, сближающие их (хотя в разных моментах) с Ницше.

Биография Розанова не сложна. Василий Васильевич Розанов родился<sup>67</sup> в 1856 году в Ветлуге, в бедной провинциальной семье. Детство его проходило в тяжелой обстановке, ребенком Розанов развивался вне семейной обстановки. По окончании гимназии он поступил в Московский университет на филологический факультет и, по окончании его, получил место преподавателя истории в глухом провинциальном городе. Здесь Розанов задумал философский труд, над которым трудился пять лет. Большая книга под названием «О понимании» (737 страниц) появилась в 1886 году, но осталась совершенно неотмеченной в русской печати. В то же время Розанов вступил и на путь журнальной работы, который позднее стал для него основным. Статья «Сумерки просвещения», в которой Розанов едко и сурово характеризовал учебное дело, вызвала репрес-

сии против Розанова, которому было очень трудно совмещать службу по учебному ведомству и свободное писательство. Наконец, благодаря хлопотам Н. Н. Страхова (горячим поклонником которого был Розанов)<sup>68</sup>, с 1893 года Розанов получил место в Петербурге (в Госуд. контроле). Здесь Розанов попал в среду «эпигонов славянофильства», точнее, в среду журналистов и писателей, борющихся с радикализмом, царившим тогда в русском обществе. К 1903–1904 гг. относится написание Розановым большой книги о Достоевском («Легенда о Великом Инквизиторе»), – книги, обратившей общее внимание на него. Ряд других статей доставил Розанову громадную славу, – а в связи с этим стало улучшаться и его материальное положение (Розанов стал писать в газете «Новое время», что дало ему достаточные средства). Постепенно стали появляться один за другим сборники его статей: «Религия и культура», «Природа и история», позже – «Семейный вопрос в России» (2 тома), этюд «Место христианства в истории». Из дальнейших сочинений особенно надо отметить книгу «Метафизика христианства» («Темный лик христианства» с нашумевшей статьей «Об Иисусе Сладчайшем» и 2-я часть «Люди лунного света»), «Около церковных стен» (2 тома), – еще позже «Уединенное» и «Опавшие листья» (в двух частях). В годы революции Розанов оказался в Сергиевом Посаде (где Троице-Сергиева Лавра), и здесь он издавал свой замечательный Апокалипсис<sup>69</sup>.

Розанов имел громадное влияние на Д. С. Мережковского (в его религиозно-философских исканиях), отчасти – Н. А. Бердяева (в его антропологии), отчасти – на о. П. Флоренского (с которым он сблизился задолго до переезда в Сергиевский Посад, где жил Флоренский, как профессор Московской Духовной академии). Но, кроме друзей, Розанов имел много литературных врагов, – отчасти благодаря особой его манере письма, приводившей многих в чрезвычайное возмущение, отчасти благодаря нередко проявлявшейся у него беспринципности<sup>70</sup>.

В 1919 году в крайней нищете и в тяжких бедствиях Розанов скончался в Сергиевом Посаде (у Троице-Сергиевой Лавры).

10. Духовная эволюция Розанова была очень сложна. Начав со своеобразного рационализма (с отзвуками трансцендентализма), легшего в основание его первого философского труда «О понимании», Розанов довольно скоро стал отходить от него, хотя отдельные следы былого рационализма оставались у него до конца дней. Но с самого начала (то есть уже в книге «О понимании») Розанов проявил себя как *религиозный мыслитель*. Таким он оставался и всю жизнь, и вся его духовная эволюция совершалась, так сказать, внутри его религиозного сознания. В первой фазе Розанов всецело принадлежал Православию, – в свете его оценивал темы культуры вообще, в частности, проблеме Запада. Наиболее ярким памятником этого периода является книга его, посвященная «Легенде о Великом Инквизиторе», а также его статьи в сборниках: «В мире неясного и нерешенного», «Религия и культура» и т.д. Однако уже и в это время у Розанова попадаются мысли, говорящие о сомнениях, которые вспыхивают в его душе. С одной стороны, Розанов резко противопоставляет христианский Запад Востоку: западное христианство ему представляется «далеким от мира», «антимиром»<sup>71</sup>. В Православии «все светлее и радостнее», – поэтому дух Церкви «на Западе еще библейский, на Востоке – уже евангельский»<sup>72</sup>. В свете Православия христианство представляется Розанову, как «полная веселость, удивительная легкость духа – никакого уныния, ничего тяжелого»<sup>73</sup>, – и несколько дальше тут же он пишет: «Нельзя достаточно настаивать на том, что христианство есть радость – и только радость, и всегда радость». Но в эти же годы он пишет замечательную статью «Номинализм в христианстве», где он остро говорит о всем христианстве, что оно «превратилось в доктрину», – что «номинализм», риторика – не случайное явление в христианстве, что «это именно и есть христианство, как оно выразилось в истории»<sup>74</sup>. Тут же читаем: «Христианство прямо еще не начато, *его нет вовсе*, и мы поклоняемся ему, как легенде»<sup>75</sup>, «Вся мука, вся задача на земле религии – *стать реальной, осуществиться*», – читаем здесь<sup>76</sup>, – и в этих словах, в этой защите христианского реализма заключается как раз движущая сила в диалектике религиозных ис-

каний Розанова. Мы уже всецело на пороге второго периода в его творчестве, – Розанов уже объят сомнениями относительно «исторического» христианства, которое он противопоставляет подлинному и истинному христианству. Правда, тут еще есть отзвуки бывшего противопоставления Запада Востоку – вот что, например, читаем почти рядом с приведенной защитой христианского реализма: «Глубин христианства *никто еще не постиг*, – и это задача, даже не брезжившаяся Западу, может быть, есть оригинальная задача русского гения». Так или иначе, Розанов начинает скептически относиться к «историческому» христианству, – и вот какие новые богословские идеи приходят ему в голову. «Религии Голгофы» он впервые здесь противопоставляет «религию Вифлеема»<sup>77</sup>, которая заключает в себе «христианство же, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической его фазы, оно представляется как бы новой религией»<sup>78</sup>.

Здесь мы уже совсем вступаем во второй период в творчестве Розанова, в котором Голгофа *противопоставляется* Вифлеему. Розанов становится критиком «исторического» христианства во имя «Вифлеема», и проблема семьи ставится в центре его богословских и философских размышлений. Он еще не отходит от Церкви, он все еще «около церковных стен» (как назвал он двухтомный сборник своих статей), но в «споре» христианства и культуры у него постепенно христианство тускнеет, теряет «жизненно-сладостную» силу и постепенно отходит в сторону, чтобы уступить место «религии Отца», – «Ветхому Завету». Любопытно отметить, что в первой статье I тома книга «Около церковных стен» (статья носит характерное название «Религия, как свет и радость») Розанов еще пишет: «Тщательное рассмотрение убеждает, что среди всех философских и религиозных учений нет более светлого и жизнерадостного мировоззрения, чем христианское»<sup>79</sup>. Но уже здесь идет речь о «великом недоразумении, которое в судьбах христианства образовалось около момента Голгофы», – ибо «из подражания Христу и именно в моменте Голгофы образовалось неутомимое искание страданий». Через это «весь акт искупления

прошел мимо человека и рухнул в бездну, в пустоту, – никого и ничего не спасая»<sup>80</sup>. В этих словах диалектически уже наличествует переход ко второму периоду, только объектом критики у Розанова является не само христианство, а его неверное понимание в Церкви. «Сущность Церкви и даже христианства определилась, – пишет он в другой статье<sup>81</sup>, – как поклонение смерти». «Ничто из бытия Христа, – читаем тут же, – не взято в такой великий и постоянный символ, как смерть. Уподобиться мощам, перестать вовсе жить, двигаться, дышать – есть общий и великий идеал Церкви».

Но со всей силой критика Церкви перешла в борьбу с Церковью, когда размышления Розанова сосредоточились на проблеме семьи. Однажды Розанов написал<sup>82</sup>: «Всю жизнь посвятить на разрушение того, что одно в мире люблю, – была ли у кого печальнее судьба?» Это очень верно: Розанов действительно не мог оторваться от Церкви, да и умирать поехал «около церковных стен» (возле Троицкой Лавры), но внутренняя диалектика его мысли вела к острой и беспощадной борьбе с Церковью, а позже и со Христом. Чтобы понять эту внутреннюю диалектику в Розанове и оценить всю значительность его идей, необходимо углубиться в изучение того, что мыслил Розанов о человеке. В его антропологии ключ ко всей его идейной и духовной эволюции.

11. Мы говорим именно об антропологии Розанова в целом, а не только о построенной им «метафизике пола», которая хотя и является важнейшей частью его антропологии, но не выполняет ее всю.

Исходная интуиция Розанова в его исканиях и построениях в области антропологии есть вера в «естество» человека и нежная любовь к нему. Розанов вообще любил «естество», природу, – и это так сильно звучало всегда в нем, что его мировоззрение часто характеризовали, как «мистический пантеизм»<sup>83</sup>, – что, впрочем, неверно. «Природа – друг, но не съедобное», – с сарказмом говорит Розанов<sup>84</sup>. «Все в мире любят друг друга какой-то слепой, безотчетной, глупой и необоримой любовью... каждая вещь даже извне отражает в себе

окружающее... и эта взаимная “зеркальность” вещей простирается даже на цивилизацию, и в ее штрихи входит что-то из ландшафта природы»<sup>85</sup>. Ощущение жизни природы действительно исключительно у Розанова (*хотя вовсе не пантеистично*). В замечательной статье «Святое чудо бытия»<sup>86</sup> есть строки, близкие к тому ощущению природы, которое особенно часто встречается действительно в пантеизме. «Есть действительно некоторое *тайное основание* принять весь мир, универс, за мистико-материнскую утробу, в которой рождаемся мы, родилось наше солнце и от него земля». О «тайном основании» думаю, что дело идет *о софиологической концепции*, а которой вообще, насколько я знаю, Розанов нигде, кроме приведенного места, не высказывался. Но дело сейчас не в этом, а в очень частом у Розанова чувстве *жизни в мире и связи человека с природой*. «Наша земля, – пишет он<sup>87</sup>, – из каждой хижинки, при каждом новом “я”, рождающемся в мир, испускает маленький лучик, – и вся земля сияет коротким, не достигающим неба, но своим собственным зато сиянием. Земля, поскольку она рождает, плывет в тверди сияющим телом, – и именно религиозно сияющим». «Мир создан не только рационально, – пишет в другом месте Розанов<sup>88</sup>, – но и *священно*, – столько же по Аристотелю, сколько и по Библии... Весь мир согревается и связывается любовью».

Из всего этого «чувства природы», очень глубокого у Розанова, питались разные его размышления. Этот принципиальный *биоцентризм* (сказавшийся уже в первой книге Розанова «О понимании») совсем не вел его к «мистическому пантеизму», как часто полагают, а к другому выводу, который он сам однажды формулировал в таких словах<sup>89</sup>: «Всякая метафизика есть углубление познания *природы*». Это есть космоцентризм. Но так как у Розанова всегда было очень острое чувство Творца, была всегда существенна идея тварности мира, то космоцентризм не переходил у него в пантеизм.

Вся антропология Розанова тоже ориентирована *космоцентрически*. Я не разделяю мнения Волжского<sup>90</sup>, что «любовь к жизни у Розанова *вне личности* человека и Бога». Наоборот, у



него исключительно велико чувство личности (в человеке), но это чувство у него окрашено космоцентрически. Вся метафизика человека сосредоточена для Розанова в тайне *пола*, – но это абсолютно далеко от пансексуализма Фрейда, ибо все в тайне *пола* *очеловечено* у Розанова. Мы еще будем иметь случай коснуться замечательной его формулы: «То, что человек потерял в мироздании, то он находит в истории»<sup>91</sup>. Для нас сейчас существенно в этой формуле указание на то, что человек «теряет» в мироздании, – но он *не теряется в нем*, – он «включен в порядок природы, и точка этой включенности и есть пол, как тайна рождения новой жизни. Именно эта «творящая» функция *пола* нужна и дорога Розанову; ведь пол, по Розанову, «*и есть наша душа*»<sup>92</sup>. Оттого Розанов даже утверждает, что человек вообще есть «трансформация *пола*»<sup>93</sup>, – но это совсем не есть какой-то антропологический «материализм», а как раз наоборот. «Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, – пишет тут же Розанов, – которые не имели бы в себе духовного начала»<sup>94</sup>. Появление личности есть огромное событие в жизни космоса, ибо во всяком «я» мы находим обособление, противоборство всему, что не есть «я»<sup>95</sup>.

Понимая пол, как ту сферу в человеке, где он таинственно связан со всей природой, то есть понимая его метафизически, Розанов считает все «остальное» в человеке, как выражение и развитие тайны *пола*. «Пол выходит из границ естества, он – внеестественен и сверхъестественен»<sup>96</sup>. Если вообще «лишь там, где есть пол, возникает лицо» то в своей глубине пол есть «второе, темное, ноуменальное лицо в человеке»<sup>97</sup>: «Здесь пропасть, уходящая в антипод бытия, здесь образ того света»<sup>98</sup>. «Пол в человеке подобен зачарованному лесу, то есть лесу, обставленному чарами; человек бежит от него в ужасе, зачарованный лес остается тайной»<sup>99</sup>.

В замечательной статье «Семя и жизнь» (в сборнике «Религия и культура») рассыпано много характерных и существенных размышлений Розанова на те же темы. «Пол не функция и не орган», – говорит здесь Розанов против поверхностного эмпиризма в учении о поле; отношение же к полу, как

органу, *«есть разрушение человека»*<sup>100</sup>. В этих глубоких словах ясно выступает вся *человечность* этой метафизики; никто не чувствовал так глубоко «священное» в человеке, как Розанов, именно потому, что он чувствовал священную тайну пола. Его книги напоены любовью к «младенцу» (особенно замечательно все, что он писал о «незаконнорожденных» детях), – и не случайно то, что последний источник «порчи» современной цивилизации Розанов видит в том разложении семьи, которое подтачивает эту цивилизацию.

Углубление в проблемы пола у Розанова входит, как в общую рамку, в систему персонализма, – в этом вся значительность его размышлений. Метафизика человека освещена у него из признания метафизической центральности сферы пола. *«Пол не есть вовсе тело, – писал Розанов однажды<sup>101</sup>, – тело клубится около него и за него»*... В этой и иных близких формулах Розанов неизмеримо глубже всего того «тайновидения плоти», которое Мережковский восхвалял в Толстом: никто глубже Розанова не чувствует «тайны» пола, его связи с трансцендентной сферой («связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом»)<sup>102</sup>.

12. Вдумываясь в то, как складывается судьба семьи в развитии христианской истории, Розанов сначала был склонен, как мы видели, обвинять Церковь, вообще «историческое христианство» в одностороннем уклоне в сторону аскетического «гнушения» миром. Но постепенно его взгляд меняется, – он уже начинает переносить свои сомнения на самую сущность христианства. «Христианство давно перестало быть бродилом, дрожжами», оно «установилось»<sup>103</sup>. Оттого «вокруг нас зрелище *обледелой в сущности христианской цивилизации*... где все номинально»<sup>104</sup>. Источник этого, по новому сознанию Розанова, в том, что «из текста Евангелия естественно вытекает только монастырь»<sup>105</sup>. «У Церкви нет чувства детей», – в другом месте утверждает Розанов<sup>106</sup>. Высшей точки эти сомнения его достигли в его нашумевшей статье об «Иисусе Сладчайшем» (в сборнике «Темный лик христианства»). Здесь Розанов утверждает, что «во Христе мир прогорк»<sup>107</sup>. У Розанова начался пери-

од христорборчества, решительного поворота к Ветхому Завету (религии Отца). Теперь оказывается, что он «от роду не любил читать Евангелия, – а Ветхим Заветом не мог насытиться»<sup>108</sup>, что «иночество составляет метафизику христианства»<sup>109</sup>. Христианство он теперь называет «христотеизмом», в котором «только одна треть правды теизма»<sup>110</sup>. Особенной силы и острой выразительности христорборчество Розанова достигает в его предсмертном произведении «Апокалипсис нашего времени». Это – очень жуткая вещь с очень острыми, страшными формулами. «Христос невыносимо отягчил человеческую жизнь», Христос – «таинственная Тень, наведшая отошание на все злаки»; христианство «бессильно устроить жизнь человеческую» со своей «узенькой правдой Евангелия». Есть здесь и такие слова: «Зло пришествия Христа...»<sup>111</sup>.

Христианство – «истинно, но не мощно», – написал однажды Розанов<sup>112</sup>, – и историческое «бессилие» Церкви, тот факт, что она не овладела историческим процессом, не смогла внести в него свой свет, чтобы во всем преобразить его, – все это для Розанова есть «грех» Церкви. И тут перед нами выступает никогда до конца не выявленная его историософская концепция. Мы уже приводили очень глубокую его мысль, что «все, что потерял человек в мироздании, он находит в истории». Однако *это совсем не возвеличивает человека, как делателя истории; царственное значение, утерянное человеком в космосе, но вновь обретенное в истории, совсем не создается человеком. «Человек не делает историю, – читаем в той же книге, откуда взята только что приведенная цитата, – он в ней живет, блуждает, без всякого ведения, для чего, к чему»*<sup>113</sup>. Это больше, чем агностицизм, – это уже историософский мистицизм, часто близкий к историософскому алогизму Герцена или имперсонализму в истории философии у Л. Толстого. В той же книге в одном месте Розанов говорит о «*неверных волнах истории*», движение которых разбивается о монастырь, – но в личном сознании человека власть истории гораздо больше, чем это нам кажется. «*Быть обманываемым в истории есть постоянный удел человека на земле. Можно сказать, надежды внушаемы человеку для*

того, чтобы, манясь ими, он совершал некоторые дела, которые необходимы – для приведения его в состояние, *ничего общего с этими надеждами не имеющее*, но очень гармоничное, ясно необходимое в общем строе всемирной истории»<sup>114</sup>. Единственное «место», в котором человек может проявить личное творчество, есть семья, рождение детей, – и Розанов, как мы уже видели, всячески стремится раскрыть священное значение семьи, рождения детей. Розанов постоянно утверждает мистическую глубину, присущую семье, ее сверхэмпирическую природу («семью нельзя рационально построить», «семья есть институт существенно иррациональный, мистический»)<sup>115</sup>.

13. Мы подходим к чисто философским предпосылкам, на которые опирается Розанов. Все его мировоззрение, слагавшееся у него по поводу «случайных» тем, с которыми его связывал долг журналиста, при исключительной «правдивости» (часто переходившей границы «приличия»), оставалось верным той изначальной интуиции, которая легла в основу еще первой его книги «О понимании». Насквозь пронизанная рационализмом, уверенностью в «рациональной предустановленности бытия», она в то же время представляет очень своеобразную *мистическую интерпретацию рационализма*. Бытие разумно, и его разумность открывается в нашем разуме, – все познаваемое заключено в понимании, содержится в его формах, но еще закрыто. Эта «параллельность» бытия и нашего разума как-то, по собственному признанию Розанова<sup>116</sup>, предстала ему как раз в видении и определила самый замысел его книги «О понимании». Как из семени развивается растение, так из глубин ума развивается все знание, – и этот образ «семени», легший в основу первой книги, навсегда остался основным для Розанова. В одной из статей<sup>117</sup> он писал: «Всякое ощущение бесспорно, темно для человека, непроницаемо в своем смысле, пока оно не будет возведено к смыслу чего-то, уже ранее присутствовавшего в душе». «Мы должны, – пишет тут же Розанов в линиях трансцендентализма, – понимать явления внешней природы, как только повторения процессов и состояний своего первичного сознания».

Но рационализм, чуть-чуть приближающийся к трансцендентализму, сейчас же истолковывается у Розанова в смысле трансцендентального реализма. «Реальность есть нечто высшее, нежели разумность и истина»<sup>18</sup>. А реализм тут же истолковывается в линиях теизма, – чем прямо и категорически отвергается предположение о пантеизме Розанова. «Подобно тому, как мыслящему разуму есть соответствующий ему мыслимый мир, – так и нравственному чувству – отвечающий ему долг, а религиозному созерцанию – *созерцаемое им Божество*»<sup>19</sup>. Это не есть случайное выражение у Розанова, – он всю жизнь жил Богом<sup>20</sup>. Но Розанов глубже других чувствовал *божественный свет в космосе*, непосредственное касание к трансцендентной сфере. Это, однако, не дает права говорить о пантеизме Розанова – можно лишь сказать, что он стоял на пути к построению *софиологической* концепции, которая по своей интенции (не по фактическому ее выражению, – например, у Вл. Соловьева) свободна от пантеизма. Но тем ярче выступает перед нами *мистицизм* в мировоззрении Розанова с его постоянным ощущением того, как за прозрачной поверхностью «рационализма» начинается сфера трансцендентного.

14. *Космоцентризм* Розанова имел исключительное влияние на различных русских мыслителей, – не только близких, но и враждебных ему по духу. То положительное, что неразрывно связано в диалектике русской мысли с Розановым, есть не проблема пола и семьи (как ни важно и значительно все то, что в этой области выдвигал Розанов), а именно его космоцентризм. Не потому ли склонны считать его пантеистом? Розанов внес свою лепту в будущую, еще до конца не построенную русскими философами *софиологию*, которая должна философски осмыслить то, что в живом религиозном восприятии заключено в Православии с его космизмом.

Не менее важно и то, что дал Розанов в основной для диалектики русской философии теме о «секуляризме», о возможности построения системы культуры на основе Церкви. Розанов, как и Леонтьев, исходил все время от христианства, всегда был «около церковных стен», был, как и Леонтьев, сознательным

противником секуляризованной Европы, но это не помешало ему трагически выразить нерешенность в Церкви самой темы секуляризма. На этом пути Розанов, *не уступая секуляризму*, пришел, однако, к такой острой критике Церкви, какую не мог даже развить секуляризм. Итог сложного, напряженного творчества Розанова совсем не идет на пользу секуляризму, он все же по существу является *положительным*. Совершенно невозможно отвергать это положительное влияние самых острых идей Розанова на обновление и возрождение русских религиозных исканий, – и именно в направлении того, как религиозно осмыслить и освятить «стихийный» процесс культурного творчества. Проблема церковной культуры не может быть решена, обходя темы Розанова, обходя его космоцентризм. Даже больше: русский персонализм, часто слишком накреняющийся в сторону одного этицизма, должен вместить в себя темы Розанова, чтобы взойти до софиологической его постановки. На этом пути к будущей софиологии идейное наследие Розанова является особенно ценным.

15. Мы на этом заканчиваем изучение второго периода в истории русской философии. Мы кое-что пропустили в изучении этого периода, – мы не коснулись тех отдельных философских произведений, которые все чаще и чаще стали появляться после 60-х годов. Но общий обзор их нам будет удобнее связать с той главой об «университетской философии», которая должна быть отнесена уже к периоду «систем». С другой стороны, нам следовало бы дать особый экскурс о философских течениях русской поэзии, но эта тема требует особой книги.

Мы вплотную подошли к периоду «систем». В сущности, почти все построения, с которыми мы имели дело в эпоху Александра II, уже могли бы дать «систему», некоторые (например, П. Л. Лаврова) почти были на пороге создания системы. Если это не имело места, то в силу различных исторических обстоятельств, а не в силу отсутствия необходимого дарования. Но такова неизбежная «ступенчатость» и в историческом созревании.

## ПЕРИОД СИСТЕМ

### **Общие замечания. Владимир Соловьев**

1. Период систем, к которому мы ныне переходим, теснейшим образом связан с философскими построениями, изученными нами в предыдущих главах. По существу, русская мысль была давно на «пороге» систем, – и если Чернышевский и Лавров, Михайловский и Страхов не создали настоящей системы, то причину этого надо видеть не в недостатке дарования, а в том, что философское дарование «распылялось», уходило в конкретную жизнь и злобу дня. Сколько философского раздумья и подлинного философского творчества уходило, например, в публицистику! Самый смелый и оригинальный из названных выше мыслителей, Н. К. Михайловский, хотя и оставил немало ценных философских статей и этюдов, но в основном его вдохновении он целиком, со всей присущей ему страстью, отдавался журнальной работе, писанию критических статей и т.п. Эта обремененность русской мысли проблемами текущей жизни не задавила, конечно, целиком ее и даже отразилась положительно в ее истории, – так как в сокровищницу русской мысли вносились живые вдохновения от самой жизни, выдвигались темы не отвлеченного, а конкретного характера. В силу этого философская мысль в изученную уже

нами эпоху не просто *коснулась* всех существенных тем философии, но *коснулась* их с той глубиной и напряженностью, которые почти постоянно отличают односторонние установки. Но именно поэтому перед русской мыслью уже давно встала *задача органического синтеза* всего, что было высказано в отдельных построениях предыдущих мыслителей, – но синтеза именно в форме «системы». А это значит, что прежде всего нужно было найти надлежащую базу, – то общее основание, которое могло бы послужить фундаментом для воздвигаемого здания. Не новые идеи нужны были, а органическое связывание того, что уже было высказано. Для русской мысли наступила, таким образом, пора систем: материалы были уже готовы, основным являлся только вопрос, какое здание может быть воздвигнуто из этих материалов.

Такова *формальная диалектика* тех построений, к которым мы ныне переходим, – их можно правильно оценить, вскрыть их историческую связь с предыдущей эпохой, только исходя из того, что задача системы была не в новом понимании тем, а в их претворении в целостную систему. Два основных течения определяют собой дальнейшие пути русской философии: одно течение (сравнительно более слабо представленное в русской мысли) ищет исходную базу в *гносеологии* – в анализе познания, в установлении тех основных принципов, которые должны дать фундамент для всей системы. К этой группе надо отнести, прежде всего, кантианские течения в русской философии – русский критицизм, ярче всех представленный Александром Введенским, – а затем русский позитивизм (в точном смысле этого слова), выразителем которого был более других Лесевич. Гораздо более многочисленными и творчески гораздо более богатыми и влиятельными были те течения, которые исходили не от гносеологии (хотя бы и отводили ей известное место), *а от той или иной общей интуиции действительности*. Это не антигносеологизм, даже не внегносеологизм, это уже знакомая, очень типичная *установка онтологизма*: в этих течениях важны основные интуиции бытия, живая связь с бытием, а не гносеологические идеи. Сюда одинаково войдет и Вл. Соловьев с



его интуицией «положительного всеединства», и Лосский с его восприятием мира, как «органического целого», и С. Булгаков с его софиологическими построениями, – не упоминая о других крупных мыслителях – спиритуалистах. Но сюда же относим мы и русских материалистов (Ленина и современных последователей «диалектического материализма»). Спиритуализм и материализм – таковы противоположные *онтологические* интуиции в русской философии рассматриваемого периода, – и в резком противостоянии их друг другу – ключ к пониманию той внутренней борьбы в русской мысли, для преодоления и гармонизации которой еще, видимо, не пришла пора.

2. Если мы от *формальной* диалектики русских философских учений, к изучению которых мы ныне переходим, обратимся к внутренней диалектике их, то тут картина окажется сложнее, чем это можно было ожидать. Если в 60-х годах наиболее типичным было то, что мы называли «полупозитивизмом» (сочетание позитивизма и идеалистической этики), то эта «половинчатость» почти совершенно исчезает в период систем. Происходит более четкая и последовательная *поляризация* философской мысли. Незаконное соединение этицизма (свободного и автономного) с позитивизмом становится уже трудно удерживаемым, секулярные тенденции выражаются более отчетливо, как более отчетливо выступает и сознательная, и систематическая борьба с секуляризмом. На одной стороне мы находим поэтому торжествующий секуляризм, на другой стороне – решительное возвращение к религиозной философии. «Чистая» философия, независимая (в положительном или отрицательном смысле) от религиозной сферы, находит тоже своих представителей, но их совсем мало: это преимущественно защитники трансцендентализма в той или иной его форме.

Так или иначе, но это резкое противопоставление последовательного секуляризма столь же последовательной защите религиозного понимания мира является завершением основной поляризации, шедшей в русской мысли уже с XVIII в., то есть со времени падения церковного мировоззрения. Секуляризм, который начался в России в XVII в. и оторвал государствен-

ное сознание от церковно-политической идеологии, врезался в самую глубину мысли и духовных исканий, – и основная тема секуляризма (разрыв с Церковью) доминирует поэтому в дальнейшем над русской мыслью. Разумеется, она определяет лишь линию разбития и не оттесняет вовсе разнообразных «содержаний», притекающих к сознанию из разных сфер культуры и требующих «гармонического» сочетания с основной темой мысли и совести. Доминирующая сила секуляризма вносит в страстную и творческую работу духа именно лишь определяющую *линию развития*. И оттого основные, часто тайные, но нередко и осознаваемые двигатели русского философского творчества даны в этой именно живой, тревожной, можно сказать, *навязанной* (всей традицией русской духовной жизни) теме: с Церковью или без нее, против нее?

Так, по существу, было у тех мыслителей, которых мы до сих пор изучали, так *остается и дальше*. Философской «нейтральности» в этом все не законченном споре русского духа с самим собой мы не находим ни у кого, точнее сказать, «почти ни у кого». Может быть, один Л. М. Лопатин сумел в своих писаниях остаться (более или менее!) на линии философской «нейтральности», но его нежная дружба с Влад. Соловьевым<sup>1</sup>, полупризнания в его статьях и речах, посвященных Соловьеву, позволяют утверждать, что в его философской «нейтральности» – больше академической «корректности», чем подлинного равнодушия к теме секуляризма. Что касается «левого крыла» русской философии, то его видимое равнодушие к религиозной теме сменилось со времени Октябрьской революции таким буйствующим и островоинствующим атеизмом, что думать о «равнодушии» к теме секуляризма здесь не приходится. Стоит, наоборот, немного двинуться «вправо» от русского позитивизма, как властительная сила религиозной темы начинает проявляться во все возрастающей степени, заканчиваясь у Влад. Соловьева, Флоренского, Булгакова и других – горячо исповедуемым замыслом раскрытия христианской истины в «форме» философии... Изучение отдельных мыслителей и их творчества покажет это с полной ясностью.

В целях ясности изложения мы не держимся чисто хронологической канвы, но все же делим обзор всего «периода систем» на две части – относя первую к XIX в., вторую – к XX в. Владимир Соловьев, скончавшийся как раз на пороге XX в. (31 авг. 1900 г.), символически отделяет и себя, и с собою тех, кого главные создания созрели еще в XIX в., от тех, чье творчество развернулось преимущественно в XX веке. Я хорошо сознаю искусственность этого распределения на две группы мыслителей, которыми мы заняты в этом томе, но надеюсь, что этим достигается действительный выигрыш в ясности и диалектической связности в нашем изложении.

Мы начинаем с изучения Влад. Соловьева – поистине наиболее яркого и влиятельного философа в изучаемом ныне «периоде систем».

3. Обратимся сначала к биографии Вл. Соловьева<sup>2</sup>. Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) родился в семье знаменитого историка, профессора Московского университета С. М. Соловьева. По отцу В. С. Соловьев принадлежал к духовному званию (его дед был священником в Москве), по матери происходил из старинного украинского рода. Семья Соловьевых была многочисленна – в ней было девять детей<sup>3</sup>. Семья жила дружной жизнью, но в ней царила «суровая и набожная атмосфера»<sup>4</sup>, – и в ней будущий философ долго оставался погруженным в детские мечты и грезы.

Станным ребенком был я тогда,  
Станные сны я видал... –

писал впоследствии о себе Вл. Соловьев. Эти «странные сны» никогда не теряли власти над его душой, – в духовном складе Вл. Соловьева «царство мистических грез» действительно всегда занимало не малое место. Во всяком случае, сам Соловьев относит первое видение «Софии» – уже к девятому году жизни. Придавать этому видению, как и всем «странным снам», решающее значение в духовной жизни Вл. Соловьева (как это делает, например, К. В. Мочульский<sup>5</sup>) было бы, конеч-

но, преувеличением, которое не может быть оправдано, но и игнорировать этот факт тоже не приходится при изучении загадочной<sup>6</sup> натуры Вл. Соловьева.

11-ти лет Вл. Соловьев поступает в гимназию, которую он окончил 18-ти лет. Гимназические годы Соловьева имели решающее значение в формировании его личности: за это время он от детской религиозности перешел к атеизму, очень страстному и бурному. Уже в 13 лет у него начался период сомнений; по словам самого Соловьева, он «в возрасте от 14 до 18 лет прошел через различные фазы теоретического отрицания». «Совестно вспомнить даже, – писал он через несколько лет, – какие глупые кощунства я тогда говорил и делал»<sup>7</sup>. Близкий друг (с юности) В. С. Соловьева, известный философ Л. М. Лопатин, пишет<sup>8</sup> о нем: «Была пора в его жизни, начиная с 15 лет, когда он был совершенным материалистом... Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист 60-х годов».

Но в эти юные годы начинается и отрезвление, и возвращение к вере. По свидетельству того ж Лопатина, в 16 лет Соловьев знакомится со Спинозой, который стал «первой философской любовью» В. Соловьева<sup>9</sup> и имел, несомненно, глубокое влияние на него именно своей религиозной стороной, о чем так хорошо свидетельствует сам Соловьев в статье о Спинозе (т. IX). Справедливо также и то, что от Спинозы Соловьев взял не только живое чувство реальности Бога, но и яркое «переживание духовного всеединства мира», по верному замечанию Мочульского<sup>10</sup>; от Спинозы же идет и гносеологическая трихотомия у Соловьева (три вида познания – эмпирическое, рациональное и мистическое).

Духовный перелом, раз начавшись, стал развиваться очень быстро и решительно. Он приходится как раз на студенческие годы Соловьева (1869–1874), из которых первых три года Соловьев провел на естественном факультете, который бросил, не окончив. Перейдя на историко-филологический факультет, Соловьев в течение одного года готовится к государственному экзамену, каковой и сдает в 1873 г. Следующий учебный год

(с осени 1873 г. по лето 1874) Соловьев проводит в Московской Духовной академии. В течение этих пяти лет Соловьев очень много занимается философией, а также специальным изучением религиозно-философской литературы, – и в это время сложились первые основы его будущей системы. Кандидатское сочинение Соловьева в переработанном виде<sup>11</sup> было напечатано в журнале «Православное обозрение» за 1873 г. под названием «Мифологический процесс в древнем язычестве» (см. Сочинения, т. I). Уже к этому времени Соловьев стал страстным и пламенным последователем христианского учения (что не помешало ему испытывать очень сильное влияние Шопенгауэра – см. об этом дальше); у Соловьева начинают уже в это время формироваться грандиозные планы. В 1874 г. он публикует магистерскую свою диссертацию под заглавием «Кризис западной философии. Против позитивистов»; защита ее состоялась в Петербургском университете. Молодому ученому был всего 21 год, но его солидная эрудиция, глубокая вера в свои идеи и замыслы, вдохновенная, почти пророческая речь на диспуте, – все это сразу снискало ему славу. Любопытно, что известный историк Бестужев-Рюмин заявил после диспута: «Россию можно поздравить с гениальным человеком». Уже в начале следующего года Соловьев стал читать лекции в Московском университете и на Высших женских курсах, – а летом он испросил себе командировку для научных занятий в Англию, куда и уехал летом 1875 г.

В эти годы умственные интересы Соловьева сосредоточивались не на философии в точном смысле слова, а на мистической литературе, которую он пристально изучал и раньше, а в Лондоне всецело отдался ее изучению. Но уже через несколько месяцев он неожиданно покидает Лондон и едет в Египет. Официальным поводом для этой поездки, остающейся и ныне достаточно загадочной<sup>12</sup>, была необходимость изучить некоторые материалы в Египте. Конечно, это так же мало правдоподобно, как и сообщение Соловьева одному приятелю, что на спиритическом сеансе (Соловьев в эти годы очень интересовался спиритизмом) духи сообщили ему о существовании в Египте тайного Каббалистического общества (в Лондоне Соловьев, между

прочим, усиленно занимался изучением Каббалы, о значении которой в религиозно-философском творчестве Соловьева мы будем еще иметь случай говорить). Сам Соловьев в известном стихотворении «Три свидания» объясняет свою внезапную поездку в Египет «таинственным зовом Софии». О «видениях» Соловьева мы скажем несколько позднее и сейчас не будем входить в эту запутанную тему; так или иначе, Соловьев в разгаре занятий в Британском музее неожиданно бросает Лондон, едет в Каир на «таинственное свидание» (которое, судя по рассказу Соловьева, состоялось – см. «Три свидания»<sup>13</sup>). Через несколько месяцев Соловьев возвращается в Европу и летом 1876 г. был уже в Москве. Осенью 1876 г. он возобновил преподавание в университете, но весной 1877 г. он из-за раздоров в профессорской среде бросил университет, переехал в Петербург, где получил службу в Ученом комитете Министерства народного просвещения. Весной 1880 г. он с большим успехом защитил в Петербурге докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал», но кафедры и здесь не получил, а читал лекции, как доцент, в университете и на женских курсах.

Надо отметить, что еще в 1877 г. появилась в печати (незаконченная) работа Соловьева «Философские начала цельного знания». Работа эта, представляющая первый очерк философской системы Соловьева, чрезвычайно ярко вскрывает то направление, по которому движется творческая мысль Соловьева, оставшегося, по существу, верным до конца жизни идеям, высказанным в указанной работе. Несколько позже (в начале 1878 г.) он выступил с публичными лекциями на общую тему «Чтения о Богочеловечестве», в которых мы находим уже все (точнее – почти все) метафизические идеи Соловьева. «Чтения о Богочеловечестве» собирали многочисленную аудиторию и положили начало всему тому большому, донныне еще не сказавшему своего последнего слова религиозно-философскому движению, которое связано с именем Соловьева.

В 1881 г., после убийства Александра II (1 марта), Соловьев в публичной лекции, посвященной вопросу о критике Просвещения, закончил свою речь осуждением революци-

онных действий, а затем воскликнул: «Царь должен простить преступников». Этот призыв Соловьева к необходимости отказаться от смертной казни привел его к вынужденной отставке от преподавания в университете; ему было предложено воздержаться от публичных выступлений. Соловьев навсегда отошел от университета, целиком ушел в писание книг и статей, а публично выступил лишь один раз, за год до смерти.

Отныне Соловьев уходит в церковно-общественную работу, и это справедливо считают поворотным пунктом в жизни Соловьева. Новый период в жизни и творчестве (его можно считать, вслед за Е. Трубецким<sup>14</sup>, *утопическим*), не отрывая его от философии, все же отмечен чрезмерным вниманием к проблемам конкретной жизни. Вслед за многими русскими мыслителями Соловьев отдает очень много своего вдохновения *публицистике*, пишет целый ряд статей по наиболее жгучим вопросам современности. Но, конечно, не эта по преимуществу журнальная работа придает утопический характер его творчеству в этот период, а *теократическая утопия*, которая овладевает его сознанием с начала восьмидесятых годов. В 1884 г. он работает над задуманным им трудом «История и будущность теократии» (задумано в трех томах). Первый том не мог появиться (вследствие цензурных условий) в России и вышел (на русском языке) в Загребе только в 1887 году. Некоторые главы этой книги печатались в России в журнале «Православное обозрение» (в 1885 и 1886 г.), но книга в целом, ввиду католических симпатий Соловьева, выраженных в книге, не была допущена к печатанию. Надо иметь в виду, что еще в 1883 г. Соловьев выступил с большими статьями под общим заглавием «Великий спор и христианская политика», в которых он с большим подъемом, с разнообразной аргументацией высказывается в защиту примата Рима. Эта позиция Соловьева вновь еще более окрепла вследствие сближения его с известным католическим епископом Штроссмайером, встреча с которым имела бесспорное влияние на Соловьева в его стремлении к соединению Церквей<sup>15</sup>.

Вл. Соловьев в своей защите католической Церкви порвал со всеми славянофильскими кругами, с которыми он был свя-

зан, но он не отходил от православия<sup>16</sup>. Однако, когда Соловьев приехал в 1887 г. в Париж и в салоне одной русской княгини прочитал доклад о России, то в этом докладе он так резко восстает против русской Церкви, что его обличения идут дальше даже, чем шел Чаадаев... Доклад этот в дальнейшей переработке составил содержание небольшой книги под заглавием «L'idée russe» (Paris, 1888), – по-русски перевод этой книги («Русская идея») увидел свет лишь в 1909 г. Несколько позже вышла по-французски книга «La Russie et l'Eglise Universal» (1889) – по-русски опубликованная лишь в 1913 г. Это была вершина католических увлечений Соловьева, после чего начинается постепенное угасание теократической утопии у Соловьева, – Соловьев уже отходит от непосредственного ожидания сдвигов в *исторической* Церкви и даже пишет (в 1892 г.): «Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской... Исповедуемая мною *религия Св. Духа* шире и вместе содержательнее всех отдельных религий»<sup>17</sup>.

Утопические элементы никогда окончательно не исчезали у Соловьева, но основная идея его теократической утопии, мечта о соединении власти Римского папы с властью русского Царя, как основе для осуществления на земле Царства Божьего, окончательно рассеивается в 90-х годах<sup>18</sup>, мироощущение Соловьева приобретает пессимистический характер. В его философских взглядах происходят серьезные сдвиги (мы коснемся этого позже), первые проявления которых находим в большой его книге «Оправдание добра» (1897 г.), еще сильнее в его неоконченных статьях по «теоретической философии» (1897–1899). К этому же времени относятся эсхатологический этюд Соловьева «Три разговора» и связанная с ним «Повесть об Антихристе» (1900). В июле 1900 г. Соловьев, вообще отличавшийся хрупким здоровьем, неожиданно заболевает в имении кн. С. Трубецкого, где очень скоро и скончался (31 июля 1900 г.), исповедавшись и причастившись Св. Тайн перед смертью.

4. Так сложилась внешняя жизнь Вл. Соловьева, но для того, чтобы понять его философские построения, нам необходимо обратиться к изучению личности Соловьева, к его, так



сказать, внутренней биографии. Мы уже упоминали о нескольких периодах в жизни Соловьева; его биограф кн. Е. Трубецкой насчитывает три периода в жизни Соловьева (1-й – подготовительный, 2-й – утопический, 3-й связан с крушением идеи теократии); другой биограф – Стремоухов – насчитывает четыре периода (прибавляя к периоду крушения теократической утопии период апокалиптический). Это различие разных периодов в жизни Вл. Соловьева очень важно, так как в разные периоды его суждения по целому ряду вопросов оказываются разными. Во всяком случае, те, кто придают большое значение различию построений Вл. Соловьева в разные периоды, должны были бы быть очень осторожными в своих характеристиках его учения, то есть не связывать воедино идеи Соловьева из разных периодов, не различая того, к какому периоду они относятся. Правда, наиболее существенные изменения во взглядах Соловьева произошли лишь в области историософии и оценок церковной действительности: так, в первый период Соловьев был очень близок к славянофилам, во второй он резко и остро порвал с ними. Однако в одной из недавних своих работ о Соловьеве Флоровский<sup>20</sup> очень хорошо показал, что, отходя от славянофилов в оценке церковной жизни, Соловьев испытал сильное влияние Тютчева в историософских взглядах, что и определило коренное изменение в идеях Соловьева относительно католичества. Иными словами, даже и здесь можно установить некоторую непрерывность в развитии взглядов Соловьева: внешние оценки (католичества, напр.) действительно изменились, но в основных идеях шла непрерывная переработка их, т.е. подлинная эволюция, а не резкая перемена.

К. В. Мочульский в своей книге о Соловьеве пытается обойтись без деления внутренней жизни Соловьева на разные периоды. В известной мере ему удастся показать *единство* в духовной установке у Соловьева в разные периоды его жизни; «поразительна последовательность, духовного развития Соловьева, *однотемность* его философии», – пишет Мочульский<sup>21</sup>. Но именно эта «однотемность» (если ее и можно признать, то с большими ограничениями) совсем не совпадает с тем, что, по

Мочульскому, определяет основное единство в его духовной жизни – с мистической интуицией Софии. Проблема Софии есть скорее «вторичная» тема в философии Соловьева, и если она встречается в разные эпохи его жизни, то это само по себе вовсе не означает, что здесь был творческий узел его исканий.

Стремоухов<sup>22</sup> тоже считает, что в центре философии Соловьева лежит его софиологическая доктрина, что «интуиция Софии является источником философии Соловьева». Но ни Мочульскому, ни Стремоухову не удалось вывести все основные построения Соловьева из его софиологии. Как раз Соловьев сам не раз пытался обосновать софиологическую доктрину из иных общих положений. Он упорно держался за софиологическую доктрину, и это, конечно, означает, что софиологическая концепция была одной из основных в его восприятии и истолковании мира, – но вовсе не единственной определяющей силой творчества.

Философское творчество Соловьева вообщеросло не из одного, а из нескольких корней, – но вместе с тем его уму с чрезвычайной силой преподносилась всегда задача органического синтеза. Способность к философским конструкциям была присуща Соловьеву в очень высокой степени, чему чрезвычайно способствовал его вкус к схемам. Надо прибавить к этому и огромный литературный дар: Соловьев писал всегда с поразительной ясностью, четкостью и выразительностью. Ему была чужда всякая расплывчатость, и в этом своем свойстве Соловьев чрезвычайно близок к французскому философскому стилю. Можно сказать, что в самой манере мыслить у Соловьева была склонность к рационализму, к логическим конструкциям, к диалектическому связыванию разнородных идей... Все это создавало внешние особенности творчества Соловьева, нередко делало его пленником самой манеры мыслить и писать, но, конечно, у него были исходные и определяющие идеи, в которых и надо искать ключа к его философии. Единство надо искать именно в этих исходных идеях, в их изначальной внутренней связи.

Отец С. Булгаков видел в системе Соловьева одну центральную идею – идею «положительного всеединства», кото-

рая «составляет основное начало всей философии Соловьева, ее альфу и омегу»<sup>23</sup>. Но и в этой конструкции мы видим все ту же попытку выводить философию Соловьева из одного корня, из одной исходной основы, как мы находим это, например, в учении Спенсера. Для Соловьева это настолько неверно, что уж тогда лучше держаться схемы кн. Е. Трубецкого, которая оставляет нераскрытым внутреннее единство в развитии творчества Соловьева, но и не искажает ничего, оставляя внутреннюю разнородность в движении творчества Соловьева. Между тем, если принять, что творчество Соловьева питалось из нескольких корней, что проблема органического синтеза была и его собственной внутренней задачей, тогда мы не станем укладывать его построения на Прокрустово ложе той или иной схемы.

Попробуем определить те центральные исходные идеи, которые без труда мы можем найти у Соловьева. Прежде всего, мы должны решительно подчеркнуть, что к таким центральным идеям не принадлежала идея (или интуиция) Софии. В известный период (перед поездкой за границу) Соловьев начинает увлекаться идеей Софии на почве изучения мистических учений (Бёме и др.). А о. Флоренский в письме к Лукьянову<sup>24</sup> пишет: «Мне представляется, что Соловьев поступил в Духовную академию просто для занятий богословием и историей Церкви, но потом, набредя тут на предустановленную в его душе идею Софии, бросил академию и занялся специально Софией». Не знаем, верна ли догадка Флоренского (он сам тут же пишет: «По-видимому, Соловьев вынес идею Софии из академии»), но выражение его, что «Соловьев *набрел* на идею Софии», кажется мне очень удачным. Конечно, никакой «предустановленной (??) идеи» у Соловьева не могло быть, а вот, когда он «набрел» на идею Софии, тогда его детское видение отождествилось в нем с Софией (см. его «Три свидания»). Соловьев в молодые годы чрезвычайно интересовался спиритизмом (не без влияния его учителя проф. П. Д. Юркевича) и оккультизмом, а сильная поэтическая стихия, жившая в его душе всегда, в нем очень рано выдвигала мысль о *реальном* смысле поэтических грез и видений<sup>25</sup>. Поэтому сам Соловьев

постоянно носился с идеей Софии, но не из нее черпал свое философское вдохновение, – и, наоборот, последователи Соловьева (особенно Флоренский, отчасти Булгаков, почти все поэты, находившиеся под влиянием Соловьева) действительно вдохновлялись соловьевской мифологемой о Софии.

Когда мы говорим о нескольких корнях философского творчества у Соловьева, то имеем в виду те действительно философские мотивы, которые определяли его творчество. Булгаков удачно выразился в приведенной уже статье о Соловьеве, что его система «есть самый *полнозвучный аккорд*, какой только когда-либо раздавался в истории философии»<sup>26</sup>. Но система Соловьева, все его творчество есть именно *аккорд*, т.е. состоит из ряда отдельных звуков. Разлагая этот аккорд, мы можем выделить следующие отдельные моменты:

1) Прежде всего, надо признать общее влияние эпохи 60-х годов на духовный склад Соловьева. По словам его друга Л. М. Лопатина, Соловьев «в годы юности был очень последовательным и убежденным *социалистом*». Конечно, было бы преувеличением признавать, как говорит Флоровский<sup>27</sup>, что «*весь творческий путь Соловьева может быть понят именно из искания социальной правды*», – но надо признать, что в духовных исканиях Соловьева момент социальный никогда не отступал на задний план. Это, конечно, все та же «вера в прогресс», которой вдохновлялся весь XIX в.<sup>28</sup>

2) Второе место должны мы отвести очень раннему замыслу «ввести вечное содержание христианства в *новую* соответствующую ему, т.е. разумную безусловную форму»<sup>29</sup>. Христианство, к которому вернулся Соловьев после юношеского отрицания, было для него безусловной истиной, но форма, в которой оно исторически раскрылось, всегда казалась Соловьеву неадекватной. Это все тот же знакомый нам уже в истории русской мысли мотив – о необходимости «исправить» историческое христианство, «оправдать» его с помощью *современного* знания и философии. Флоровский не совсем неправ, когда говорит, что Соловьев «пытался строить церковный синтез из *нецерковного опыта*»<sup>30</sup>. В одном письме Соловьева (1873 г.) чи-

таем: «Теперь мне ясно, как дважды два четыре, что все великое развитие западной философии и науки, по-видимому, равнодушное и часто враждебное к христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму»<sup>31</sup>. Соловьев никогда не мог вполне освободиться от этого подхода к христианству, – не изнутри, но извне, со стороны. Здесь корни и богословского рационализма у Соловьева, и его стремления к «новой форме» христианского сознания. Нет никакого сомнения, что навязчивая идея «нового религиозного сознания», которая определяла искания Мережковского и особенно Бердяева<sup>32</sup>, ведет свое начало от Вл. Соловьева.

3) От славянофильства, в частности, от Киреевского, залегла в душе Соловьева идея «цельного знания», которую он пытался впервые выразить в неоконченном, но замечательном отрывке «Философские начала цельного знания» (1877). Отрывок этот есть, по существу, настоящий опыт системы философии, и его надо считать основным и главным в этом отношении. Но сейчас мы имеем в виду другое – то искание «*всеединства*», синтеза религии, философии и науки, – веры, мысли и опыта, которое должно ответить на вопрос – «какая цель человеческого существования вообще, – для чего, наконец, существует человечество?» Дело идет именно о *человечестве*, как «едином существе»<sup>33</sup>: «субъектом (исторического) развития является (все) человечество, как *действительный*, хотя и собирательный организм»<sup>34</sup>. «Окончательный фазис исторического развития» выражается в образовании всецелой жизненной организации, в «цельной жизни», отвечающей на запросы чувства, мысли и воли. Мы имеем перед собой *определенную утопическую установку*, которой Соловьев остается верен всю жизнь и которая и определяет весь замысел философии у него. Идея «всеединства» становится постепенно центральной идеей и руководящим принципом философии у Соловьева.

4) Следующим, самостоятельным источником философского творчества Соловьева является необычайно острое *ощущение истории*. Недаром Вл. Соловьев был сын историка; потому-то и чувствуется постоянно Гегель в философских построениях

Соловьева, что для него «историчность» была главной формой бытия, его цветением. Не космоцентризм, даже не антропоцентризм, но историоцентризм определяет подход Соловьева ко всем вопросам – не в том смысле, что он превращает проблемы в исторический обзор их решений, а в том, что для него все «лики» бытия раскрываются в истории, в развитии человечества. Это относится столько же к этике (где Соловьев строит «оправдание» добра в истории), сколько и к теории познания (где овладение «смыслом» бытия осуществимо лишь благодаря раскрытию человеческого духа в историческом действовании), и к метафизике (как это с исключительной силой проявилось уже в «Чтениях о Богочеловечестве»). Соловьев, как мы уже видели, считал «субъектом» истории человечество в его целом, в его единстве (живых, и отошедших, и имеющих прийти в мир людей). Идея «единосущия» человечества, с таким блеском развитая им в речи об Ог. Конте, не вытекала из его софиологии, но имела собственные корни в душе Соловьева. К этому надо добавить и исключительный дар исторического синтеза у Соловьева, – правда, обычно в формах гегельянской диалектики (см. уже первую его работу «Кризис западной философии»).

5) Особо надо отметить основное значение в построениях Соловьева понятия «Богочеловечество»<sup>35</sup>. С того времени, когда это понятие овладело его сознанием и вошло в систему «всеединства», оно *стало источником философского вдохновения* и определяющей силой его диалектических построений. Вне идеи Богочеловечества эти построения кажутся «мозаичными»<sup>36</sup> и не связанными друг с другом; идея Богочеловечества не просто центр кристаллизации его мыслей или узловой пункт их встречи и взаимосочетания, но живая и творческая дорога, можно сказать – эвристический принцип.

6) Таким же источником философского вдохновения стала позднее примыкающая сюда идея Софии, но мы уже упоминали о том, что ей должно отводить «вторичное» место при установлении «корней» философии Соловьева. Мы коснемся позже идеи Софии у Соловьева в разные периоды и убедимся тогда, что эту идею можно, так сказать, «отделить» от его построений.

Основные учения Соловьева могут быть вообще излагаемые без его софиологии.

Выделяя, таким образом, разные корни философского творчества Соловьева, напомним еще раз формулу о Булгакова, что философия Соловьева есть самый «полнозвучный аккорд», – система Соловьева есть действительно опыт органического синтеза *разнородных* его идей.

5. Прежде чем перейти к изложению учения Соловьева, мы должны еще остановиться на вопросе *о влияниях*, которые испытал Соловьев. Он очень напоминает в этом отношении Лейбница с его гениальной способностью впитывать в себя построения самых различных мыслителей, приводя все это к единству в новой подлинной системе. И Соловьев впитал в себя влияние очень многих, притом различных мыслителей, – и у него это не помешало созданию подлинной системы. Правда, довольно трудно понять с первого взгляда, как, например, мог Соловьев соединить в своих построениях Спинозу и Ог. Конта, Канта и Каббалу, – но, помимо большого дара философской архитектуры, Соловьев действительно сумел, положив в основание системы «цельного знания» идею Богочеловечества, диалектически связать очень разные идеи.

Первым по времени, как свидетельствует друг его юности Л. М. Лопатин, было влияние Спинозы. «16-ти лет, – пишет Лопатин<sup>37</sup>, – Соловьев познакомился с сочинениями Спинозы, начинает внимательно читать и изучать его, страшно им увлекаться, сначала толкует его в духе материализма, но потом приходит к сознанию совершенной несостоятельности его... Благодаря Спинозе, Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в мирозерцание Соловьева». Сам Соловьев свидетельствует о том, что Спиноза был его «первою любовью в области философии»<sup>38</sup>. К влиянию Спинозы надо отнести несомненное тяготение Соловьева к *пантеизму*, столь заметное в его построениях<sup>39</sup>, – вообще идею «всеединства», то постоянное памятование о космосе, о божественной стороне космоса, которое вошло позже в учение о Софии.

Следующим по значению и глубине было влияние Канта, а также Шопенгауэра. Об этом категорически свидетельствует Лопатин, близко знавший Соловьева в юные годы; он же говорит, что после Шопенгауэра Соловьев изучал Фихте, а затем Гартмана, которого особенно ценил Соловьев, имевший даже в виду при поездке за границу познакомиться лично с ним. Конечно, наиболее значительным из всех указанных влияний было влияние Шеллинга, как это убедительно показал кн. Е. Трубецкой в своей книге о Соловьеве<sup>40</sup>. Это касается даже *богословия* у Соловьева, а тем более, его метафизики и эстетики. Кстати, надо присоединить сюда и близость Соловьева к построениям Баадера, с которыми, однако, Соловьев, по свидетельству Лопатина, познакомился поздно. От Гегеля Соловьев взял и формальный диалектический метод, и его рационализм, а от Шопенгауэра он очень зависим в первых его работах по этике, равно как и в общей эсхатологической установке. Чрезвычайно и многообразно было влияние на Соловьева мистической литературы, которую Соловьев тщательно изучал, и прежде всего Каббалы, идеи которой пронизывают метафизику и антропологию Соловьева. Идея Софии у Соловьева тоже в основании и первоначальной форме восходит к мистической литературе, – здесь Соловьев, собственно, внес мало оригинального (если не считать его «видений»), но ему принадлежит настойчивая попытка связать эту идею с различными течениями в русском религиозном сознании. Во всяком случае, Соловьев очень внимательно изучал всех мистиков.

О влиянии русской философии на воззрения Соловьева надо сказать отдельно. Этот вопрос достаточно хорошо разобран у кн. Е. Трубецкого<sup>41</sup>, к работе которого мы и отсылаем читателя. Особенно сильно было влияние славянофилов, в частности Хомякова и Киреевского; о влиянии Тютчева на формирование теократической утопии Соловьева мы уже говорили. С Чаадаевым у Соловьева были общие точки соприкосновения, особенно в ожидании того, что Царство Божие должно осуществиться в истории, много сходного было и в



оценке католичества (когда Соловьев «заболел» своей утопией), но о влиянии Чаадаева говорить не приходится.

Кн. Е. Трубецкой посвящает особую главу своей книги исследованию влияния Н. Ф. Федорова (Трубецкой, т. I, стр. 78–85), и это его указание верно, но мы вернемся к этому вопросу позже, когда познакомимся с учением Н. Ф. Федорова (см. ниже гл. V). Упомянем, наконец, о бесспорном влиянии на Соловьева философов и богословов Духовной академии, у которых он учился, – П. Д. Юркевича и В. Д. Кудрявцева (о последнем см. ниже, гл. III).

Скажем еще два слова о Соловьеве, как литераторе – это не бесполезно для всего дальнейшего изложения. Мы уже не раз отмечали склонность Соловьева к публицистике. Он любил этот род деятельности и написал ряд замечательных, поистине блестящих публицистических работ. Его замечательные статьи по национальному вопросу (собраны в V томе Сочинений) представляют настоящий вклад в литературу по национальному вопросу. Литературное дарование Соловьева здесь проявилось с исключительной силой. Элемент публицистический пронизывает самые разнообразные, в том числе и чисто философские работы Соловьева, – его яркий язык, острые характеристики, часто подлинный пафос – все это создало Соловьеву заслуженную репутацию замечательного писателя. А его превосходные критические статьи, прямым образом примыкающие к его эстетике, читались и читаются и ныне с неослабевающим интересом.

В литературном даровании Соловьева была большая склонность к иронии и насмешке. Даже самые задушевные свои переживания (например, в стихотворении «Три свидания», в котором рассказаны видения Софии) Соловьев любил сопровождать шуткой, нередко грубоватой. Вкус к пародийному слогу был очень силен у него, – он для него самого был нужен, чтобы ослаблять внутреннюю патетичность, которую он стыдливо прятал за насмешливой речью. Соловьев вообще писал остро и ярко, часто беспощадно, но всегда в литературном отношении – превосходно.

В творчестве Соловьева особое место занимают его стихотворения. Они и в порядке чисто поэтическом нередко очень хороши, но еще важнее тот тип философской лирики, который и до Соловьева был очень ярко представлен в русской литературе (особенно у Тютчева и Ал. Толстого), но Соловьев сумел зажечь у ряда молодых поэтов новые поэтические стремления. Можно считать бесспорным огромное влияние Соловьева на целую плеяду русских поэтов<sup>41а</sup>.

Перейдем к изучению философии Соловьева<sup>42</sup>.

6. Прежде всего, необходимо уяснить то *место*, которое отводил Соловьев философии в духовной жизни: каково было его отношение к той проблеме, которая, как мы не раз подчеркивали, лежит в основе основных разделений в русской мысли, – к проблеме автономии философии и ее отношения к церковному миропониманию? При первом уже знакомстве с сочинениями Соловьева бросается в глаза как бы отход его от всего того направления, в каком развивалась философия нового времени, т.е. отход от радикального автономизма, от чисто секуляристической установки, столь характерной для нового времени. Уже в первой своей большой работе «Кризис западной философии» Соловьев на каждом шагу заявляет, что «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»<sup>43</sup>. Эта «отошедшая безвозвратно» философская установка связана была с тем, что она все время имела в виду лишь «субъект познающий – без всякого отношения к требованиям субъекта, как хотящего»<sup>44</sup>. Эта первая работа Соловьева заканчивается указанием на необходимость «универсального синтеза науки, философии и религии», что приведет к «восстановлению совершенного внутреннего единства умственного мира»<sup>45</sup>. Эти слова Соловьева получают свой полный смысл уже в другой его ранней работе под названием «Философские начала цельного знания» (1877 г.). Здесь Соловьев окончательно (?) отходит от принципа автономии философии и делает попытку подняться над секулярным мировоззрением. Философия может и должна обладать *относительной* самостоятельностью, но только для того, что-

бы вместе с наукой «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, *определяемой теологией*»<sup>46</sup>. В последних словах совершенно определенно указывается, что философия является *функцией религиозной сферы*, которую она обслуживает, ибо оттуда философия получает свое задание. Смысл ее «относительной самостоятельности» еще не ясен, но важно то, что своего собственного задания философия не имеет. Тут же Соловьев развивает мысль, что синтез философии и науки с богословием создает возможность «цельного знания», а цельное знание вместе с «цельным творчеством» образует в «цельном обществе» «цельную жизнь». Это понятие «цельной жизни» является верховным понятием, – в нем и надо бы искать ключа и к тому, каковы отныне должны быть пути философии. «Цельная жизнь» не есть чисто субъективная целостность, т.е. не есть простое внутреннее единство интеллектуальных, эмоциональных и творческих движений, но есть *живое и подлинное общение с Абсолютом*. «Только когда воля и ум людей, – читаем мы у Соловьева<sup>47</sup>, – вступят в общение с вечно и истинно сущим, *только тогда* получат свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания, все они будут необходимыми органами одной цельной жизни». Это понятие «цельной жизни» есть, конечно, *своеобразная транскрипция идеи «Царства Божия»*, но с тем существенным отличием, что «цельная жизнь» мыслится Соловьеву не как *благодатное* (т.е. свыше) преобразование жизни, а как «окончательный фазис исторического развития». Этот мотив *детерминизма* в исторической философии, столь победно звучавший у Гегеля, конечно, ставит под вопрос, каков же смысл религиозной идеи у Соловьева – не имеем ли мы здесь дело с типичным для секулярной культуры мотивом религиозного имманентизма? Мы не будем сейчас входить в этот вопрос – им мы займемся позже.

Возвращаясь к уяснению того, какова исходная философская установка Соловьева, мы должны были бы признать, что в целом он пытается *религиозно* осмыслить и *религиозно* осветить путь философии, подчиняя понятие философии понятию «цельного знания», каковое, в свою очередь, подчинено поня-

тию цельной жизни. В этом контексте надо признать все же, что на первом месте для Соловьева стоит тесное связывание познания и *этической* сферы – только ведь через это преодолевается прежний «отвлеченный» характер философии. Правда, само по себе связывание теоретической и этической сферы чрезвычайно типично вообще для русской мысли, – здесь Соловьев явно продолжает линию Киреевского и Хомякова, – не говоря о других мыслителях его эпохи (Лавров, Михайловский, Толстой). Но для Соловьева дело идет о чем-то более существенном и глубоком, чем просто сочетание теоретической и этической сферы. Не случайно, например, то, что во второй большой книге Соловьева анализ этической сферы *предшествует* гносеологии. Для Чичерина (см. о нем далее в гл. VI), в общем примыкавшего, со своей точки зрения, к основным идеям книги «Критика отвлеченных начал», этот примат этики Соловьева был непонятен, ибо «в философии принято излагать практические начала после теоретических»<sup>49</sup>. Кн. Е. Трубецкой объясняет примат этики в построениях Соловьева тем, что «от начала до конца философской деятельности Соловьева практический интерес действительного осуществления всеединства в жизни стоит для него на первом плане»<sup>50</sup>. Это ближе к истине, но недостаточно вскрывает *религиозный* смысл связывания теоретической и этической сферы у Соловьева. Вот характерное место все в той же работе его «Философские начала...»: «Сама по себе теоретическая потребность, – читаем здесь<sup>51</sup>, – есть только частная, одна из многих; у человека есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни». Это есть, как ясно само собой, чисто религиозная потребность, – и именно она именуется «высшей» потребностью, определяющей то, что выдвигается «ниже» стоящими запросами духа. Еще характернее такие слова (из той же статьи): «Цель истинной философии – содействовать в своей сфере, т.е. в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный трансцендентный мир»<sup>52</sup>. Эти слова кажутся дорисовывающими антисекулярную позицию Соловьева в самом задании философии, которая прямо признается подчиненной сфере религиозной жизни. По-

этому Соловьев противопоставляет то понимание философии, которое опирается «исключительно на познавательную способность человека»<sup>53</sup>, другому, которое он называет «философией жизни» и которое стремится сделать философию «образующей и управляющей силой жизни»<sup>54</sup>.

Та же точка зрения выдержана Соловьевым и в «Критике отвлеченных начал», только здесь с особой силой подчеркивается то, что Абсолютная сфера, к которой устремлен человеческий дух, есть «положительное всеединство». Эта формула, подчеркивая укорененность отдельных «начал» в Абсолюте, конечно, сохраняет прежний религиозный смысл философии, но она здесь «нейтрализована», и постепенно, через принцип «всеединства», преобразует построения Соловьева в систему имманентизма. Но здесь как раз неожиданно у Соловьева проступают *отзвуки секуляризма*; это не легко сразу заметить, но не учитывая бесспорной внутренней двойственности у него, мы не пойдем до конца диалектику его построений.

Прежде всего надо указать, что еще в статье «Философские начала...» Соловьев, под явным влиянием Шеллинга (в его учении об *intellektuelle Anschauung*\*), признает реальность и доступность всем «идеальной интуиции», как непосредственного «умосозерцания идеи», – «точнее говоря, непосредственного созерцания Абсолюта в его “сущности”»<sup>55</sup>. Оказывается, что данные этой «идеальной интуиции» образуют «настоящую первичную форму целостного знания»<sup>56</sup>. И тут же читаем, что «философия как *цельное знание*... может основываться только на умственном созерцании идеи»<sup>57</sup>. Как известно, в учении Шеллинга никакого выхода за пределы трансцендентализма учение об идеальной интуиции не требовало и вело неизбежно к чисто имманентному пониманию Абсолюта. В этой тонкой игре понятиями учение об «идеальной интуиции» должно было *вытеснить* понятие «Откровения», вбирая в себя то, что в подлинно религиозной системе усвоется Откровению. Само по себе «нейтральное» учение о наличности в человеческом духе «идеальной интуиции», связанной с «мистическим опытом», не устра-

\* Интеллектуальная интуиция (*нем.*).

няет религиозной сферы, но вместе с тем оно расширяет сферу философии, как *самостоятельной* дисциплины, ибо вхождение в трансцендентный мир, столь необходимое, по Соловьеву, для всякого познания, оказывается открытым человеческому духу и *вне религиозной сферы*. Нечего поэтому удивляться, что Соловьев постоянно стремится показать *тождество* или близость того, что открывается религиозной вере через Откровение, с тем, к чему приходит наш ум, опирающийся на «идеальную интуицию». Это как бы две *разных* сферы, – и «совпадение» их построений лишь подчеркивает *взаимную их отделенность*. Отзвуки секуляризма становятся в освещении этого гораздо более серьезными, чем это могло бы показаться сразу. Шестов был не совсем неправ, когда доказывал, что у Соловьева Откровение отступает совершенно на задний план<sup>58</sup>; когда, напр., мы читаем в предисловии к «Истории и будущности теократии»<sup>59</sup>: «Задача моего труда – *оправдать* веру наших отцов, возвести ее на *новую* ступень разумного сознания, показать, что древняя вера... *совпадает* с вечной и вселенской истиной», – то становится ясным, что высшей инстанцией, призванной «оправдывать» веру, является разум, который и должен «древнюю веру» представить в новой форме. В «Критике отвлеченных начал» читаем еще более существенные мысли Соловьева в том же направлении: здесь оказывается, что святоотеческое богословие не достигает «полного понятия истины», так как «исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию» – поэтому задача заключается в том, чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления»<sup>60</sup>.

Из всего этого становится ясным, что подчинение философии религиозной теме жизни, о котором шла речь выше, во все не ослабляло у Соловьева того самого «свободно разумного мышления», которое составляет основу секуляризма, поскольку он опирается именно на высшую инстанцию разума. Мы приходим к установлению бесспорной внутренней *двойственности* у Соловьева – «разума» и «веры». Конечно, Флоровский заходит слишком далеко, когда утверждает, что Соловьев вообще пытался «строить церковный синтез из нецерковно-

го опыта»<sup>61</sup>. Еще менее прав Тареев, когда пишет о Соловьеве: «Это все, что хотите, только не религия, не религиозный взгляд на мир... причудливые образы философской фантазии у Соловьева свидетельствуют о решительном перевесе у него отвлеченной мысли над религиозным творчеством»<sup>62</sup>.

Верно то, что философские построения у Соловьева имели действительно свой собственный корень (или корни) и *не вытекали из его религиозных созерцаний*, к которым он лишь *подводил* свои философские построения. Это не религиозный синтез созерцаний духа (ибо не религиозный опыт является высшей инстанцией), а чисто *философский синтез*, включающий в себя среди другого и то, что содержит вера. В сущности, все огромное значение Соловьева в истории русской мысли именно в этом и заключается – Соловьев *приблизил* к секулярному мышлению содержание христианской веры и этим помог тому глубокому сдвигу, который проявился в русской мысли после Соловьева. Булгаков прав, что философия Соловьева есть «полнозвучный аккорд», т.е. сочетание *разнородных* звуков. В Соловьеве как бы жили отдельной жизнью философия и вера. Соловьев, однако, все время занят тем, чтобы соединить то, в разъединении чего состоит секуляризм, – но все это не преодоление секуляризма, не устранение его предпосылок, а лишь настойчивое сближение философии и веры. В этом, как мы будем не раз убеждаться, и заключалось влияние Соловьева и его основное «дело». Это был настоящий подвиг его, всегда связанный с огромным напряжением, ибо Соловьев всегда отчетливо сознавал, что он идет «против течения», что он остается достаточно одиноким. И если ему не удалось достичь настоящего органического синтеза философии и веры, то потому, что, вопреки его громким заявлениям о том, что время «отвлеченной» философии кончилось, он сам в философии шел проторенной дорогой этой же, преждевременно им похороненной «отвлеченной» философии. Сближение философии и веры имело, бесспорно, огромное освежающее и вдохновляющее действие на чисто философское творчество Соловьева, – оно помогло ему ввести в философский оборот ряд чисто религиозных идей (особенно оказалась фило-

софски плодотворна идея «богочеловечества»). Тут же надо искать корень того настойчивого *этицизма*, который определил многие философские позиции Соловьева. Мы уже говорили выше, что этот этицизм имел свои корни в религиозной установке у Соловьева, – и в этом смысле он достаточно отличен от этицизма Герцена, Михайловского, Лаврова. В этицизме Соловьева – ключ и к его замечательному замыслу в книге «Критика отвлеченных начал». «Критика отвлеченных начал, – читаем здесь<sup>63</sup>, – представляет... только предварительное обоснование начал положительных... ибо эти положительные начала, обладая вечным бытием в сфере абсолютной, еще не имеют видимого существования в относительной области нашей жизни. С точки зрения настоящей действительности, нам приходится *более говорить о том, что должно быть*, нежели о том, что есть». Поэтому основная для всей его «Критики» идея «положительного всеединства» *более этическая, чем онтологическая категория*, более религиозная, чем чисто философская идея. Впрочем, надо признать, что от сближения философии и веры у Соловьева *больше выиграла философия, чем вера*, иначе говоря, философия более взяла у него веры, чем наоборот. Это, конечно, *подлинный поворот* философии к сокровищам веры, но еще не настоящая, органическая, изнутри растущая система философии христианства. Но может быть потому значение Соловьева в истории русских исканий и лежит более в области философии, чем в сфере религиозного сознания (чем насколько мы не ослабляем исключительной ценности его религиозно вдохновленной публицистики, – напр, в статьях по национальному вопросу). Неудивительно поэтому, что Соловьев ставит вопрос не об «оправдании» философии тем, что дает вера, а, наоборот, ставит вопрос об оправдании веры итогами философского развития на Западе. Так задумана была первая книга Соловьева («Кризис западной философии»), в тех же тонах написана и «Критика отвлеченных начал». «Задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию, а напротив... чтобы ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления»<sup>64</sup>. Можно сказать, что в Соловьеве началось впер-



вые действительное и глубокое оплодотворение философии из сокровищ веры, и этот процесс разгорался в нем всю жизнь и дал в конце его замечательные, к сожалению, незаконченные его очерки «Теоретическая философия», о которых мы скажем позднее. Иначе говоря, Соловьев пытался построить систему философии, *соответствующую* принципам христианства; это не капитуляция секуляризма, а лишь попытка восстановить мир между философией и верой.

Мы достаточно остановились на внутренней разнородности у Соловьева философских и религиозных начал, на их сближении у него, на зависимости Соловьева от философских учений, вытекавших из установок секуляризма, и можем теперь перейти к изложению в систематической форме его построений.

7. Изложение системы Соловьева надо, по-моему, начинать с его метафизики. Не хочу этим отвергать возможности начинать изложение с анализа гносеологических взглядов Соловьева<sup>65</sup>, но творческим центром в работе мысли была его метафизика (и этика), но не гносеология, – это видно из того, между прочим, что в основе его гносеологических построений лежали определенные метафизические идеи, в свете которых впервые становятся до конца ясными гносеологические взгляды Соловьева.

Бергсон когда-то высказал взгляд, что в основе всякой подлинной философской системы лежит одна основная интуиция. Была ли такая исходная интуиция у Соловьева? Несмотря на утверждение некоторых биографов и близких друзей<sup>66</sup> о наличии некоей основной и единой интуиции у Соловьева, мы, как и указывали выше, настаиваем на том, что философские построения его росли из *многих* корней. В частности, в метафизике Соловьева особенно ясно ощущается *двойной ряд идей*: с одной стороны, над всеми построениями в метафизике у него доминирует учение об Абсолюте, как «всеединстве», о порождении Абсолютом своего «другого», и здесь Соловьев вдохновляется покорившими его с юности учениями Спинозы и Шеллинга. С другой стороны, очень рано центральным понятием

его системы становится доктрина Богочеловечества, т.е. чисто христианское учение (в своеобразной его редакции). Встреча этих разных концепций впервые получает выражение в «Чтениях о Богочеловечестве», оставаясь уже до конца решающей установкой у Соловьева. Это *коренная двойственность* в метафизике Соловьева остается непримиренной<sup>67</sup>. Мотивы пантеизма, сильно звучащие в его учении о «всеединстве», стоят рядом с философской дедукцией Троичного догмата...

Обратимся поэтому, прежде всего, к учению Соловьева об Абсолютном.

Абсолютное, по Соловьеву, преподносится нам во всем. «Безусловно сущее... есть то, что познается во всяком познании», – говорит Соловьев (в «Критике отвлеченных начал»); «всякое познание держится непознаваемым... всякая действительность сводится к безусловной действительности»<sup>68</sup>. В этом чисто платоновском определении пути к Абсолютному Соловьев видит в Абсолютном последнюю основу всякого бытия – *Абсолютное здесь не отделено от космоса*, оно усматривается нами «сквозь» мир, – оно есть Единое и в то же время в нем заключено «все». Абсолют есть, таким образом, «Всеединое» – и в этой метафизической рамке Абсолют и космос *соотносительны друг другу*, т.е. «единосущны». Поэтому всюду и везде, читаем мы в «Фил. началах...»<sup>69</sup> – «глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит в нас непосредственное ощущение абсолютной действительности». В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пишет<sup>70</sup>: «Действительность безусловного начала, как существующего в самом себе независимо от нас, действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) *не может быть выведена из чистого разума*, не может быть доказана чисто логически». Это убеждение в *непосредственной данности* нам Абсолюта было у Соловьева всю жизнь. Отвергая всякие доказательства бытия Божия<sup>71</sup>, Соловьев пишет: «Существование божественного начала может утверждаться только актом веры». А в одном из наиболее поздних трудов, в «Оправдании Добра», он пишет<sup>72</sup>: «В настоящем религиозном

ощущении дана действительность ощущаемого... Действительность Божества *не есть вывод* из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения, – то самое, что ощущается).

Абсолютное, непосредственно ощущаемое «сквозь» мир, было, конечно, для Соловьева тождественно с понятием Бога; вопроса же о том, насколько можно сближать, а тем более отождествлять «абсолютную действительность», находимую в глубине данной нам реальности, с религиозным восприятием Божества, *Соловьев себе не ставил*. А между тем эта проблема, поставленная еще в античной философии (начиная, по-видимому, со средней Стои, во всяком случае, у Филона), отождествившей абсолютное, находимое нами в мире (= платоновские идеи), с «мыслями» Бога, таила в себе источник диалектической путаницы у Соловьева; нам нужно сейчас углубиться в это, чтобы понять предпосылки его рассуждений.

Метафизика Соловьева есть метафизика «всеединства», и в ней поэтому – здесь, несомненно, сказывается влияние Спинозы и Шеллинга – Абсолютное не мыслится отдельным от мира. Неудивительно поэтому, что *нигде* в его системе мы не встречаем ясной идеи *творения* мира, как исконной библейско-христианской идеи о взаимоотношении Абсолюта и мира. Наоборот: как невозможно, по Соловьеву, существование мира без его Абсолютной основы, – *так и обратно*: невозможно мыслить Абсолютное вне мира. Правда, «абсолютное Первоначало надо мыслить не бытием, а сущим,<sup>73</sup> и даже, точнее, сверхсущим»<sup>74</sup>. Но хотя и утверждал Соловьев, что «действительность» Абсолютного не может быть выведена «из разума», но, утвердивши его действительность, Соловьев сейчас же переходит (в раскрытии этого содержания Абсолютного) на путь рациональной дедукции. Это сказывается особенно резко в построении понятия «второго Абсолютного» или «становящегося Абсолютного». Начиная с «Фил. начал...» и до конца жизни Соловьев держался различения в понятии Абсолютного «двух полюсов»<sup>75</sup>, но если «первое Абсолютное» (Абсолютно сущее или сверхсущее), по убеждению Соловьева, нам открывается непосредственно в своей действительности, то действительность «второго Аб-

солютного» открывается всецело «из разума» – в результате рациональной дедукции<sup>76</sup>. Кстати сказать, тут же<sup>77</sup> Соловьев бросает упрек пантеизму в том, что он «всегда смешивает и отождествляет “второе Абсолютное” с “первым”», – но насколько сам Соловьев свободен от этого упрека? Не входя пока в анализ этих двух понятий об Абсолютном, позволительно сразу же сказать, что «второе Абсолютное», которое есть не что иное, как космос в целом, либо характеризуется тем, что оно «становится» и тогда – в каком же смысле оно «Абсолютно»? Если же оно подлинно абсолютно, то что значит в нем его «становление» и можно ли его действительно отличать от «первого Абсолютного»? Не имеет ли различие двух «типов» Абсолютного у Соловьева мнимый или чисто словесный характер, и тогда далек ли он сам от пантеизма?

«Второе Абсолютное» это, в сущности, «идеальный космос» (*kosmos noetos*) Платона – «начало или производящая сила бытия, т.е. множественность форм»<sup>78</sup> или «идея»<sup>79</sup>. Дальше оказывается, что «второе Абсолютное» «само по себе, в отдельности от абсолютного первоначала, существовать не может». Некоторые характерные дополнения к этому учению находим в «Критике отвлеч. начал», где «второму Абсолютному» усвоится некая двойственность – в нем «есть божественная идея, как форма всеединства, и элемент материальный, осязательная множественность природного бытия»<sup>80</sup>. Сам Соловьев считает это «двойственное *существо*» (т.е. все то же «второе Абсолютное») «загадочным и таинственным»<sup>81</sup>. Следовало бы сказать, лоя Соловьева на слове, что и для него самого «второе Абсолютное» осталось «таинственным и загадочным». Саму идею «второго Абсолютного» он взял у Шеллинга<sup>82</sup>, и она сразу оказалась ему нужной (чтобы утвердить принцип «всеединства»). Шеллинг подсказал Соловьеву это принятие «двух полюсов» в Абсолютном; раз утвердившись в этом учении, Соловьев все время бьется вокруг «таинственности и загадочности» *мира*, как *Абсолютного*... В каком направлении мысль Соловьева использовала идею «становящегося Абсолютного», это в полной мере уясняется уже в «Чтениях

о Богочеловечестве», где это «становление» Абсолютного связывается с христианской идеей Боговоплощения. Но мысль Соловьева, скованная не одними Спинозой и Шеллингом, но и Каббалой, и другими мистическими учениями, строит здесь очень запутанную систему идей. С одной стороны (под несомненным влиянием позднего Шеллинга), Соловьев строит понятие о «становлении» мира в Абсолютное так, чтобы связать это становление с проблемой зла, с учением о какой-то домирной «катастрофе» или «падении». С другой стороны, в этой запутанной диалектике идей Соловьев переносит весь центр тяжести ее на тему о человеке. Надо думать, что *так* родился весь сложный замысел «Чтений о Богочеловечестве», в которых и изложена конкретно вся метафизика Соловьева (в основной ее редакции<sup>83</sup>). Иные варианты, очень существенные для учения Соловьева о Софии и о душе мира, мы пока не будем излагать, чтобы не затруднить нашего изложения, – позже мы займемся этими вариантами. Сейчас же дадим изложение метафизики Соловьева по «Чтениям...».

8. По своему общему плану «Чтения...» дают философию религиозного процесса в человечестве; «религиозное развитие есть... реальное взаимодействие Бога и человека – процесс богочеловеческий»<sup>84</sup>. С другой стороны (совсем в духе Гегеля), Соловьев исходит из того, что «исторический и логический порядок в содержании своем, т.е. по внутренней связи, очевидно (!), совпадают»<sup>85</sup>. Но нас интересует сейчас лишь «логический порядок», чтобы войти в анализ метафизики Соловьева.

Абсолютное первоначало, Бог открывается нам в своем Триединстве; эта идея, по Соловьеву, является «столько же истиной умозрительного разума, как и откровением»<sup>86</sup>, и Соловьев (к этому он часто возвращался) пытается путем «разума» раскрыть истину Триединства Божества. Так или иначе, надо отказаться от чистого монизма в учении об Абсолютном, и в установлении Триединства в Абсолюте. Соловьев, по существу, исходит из того, что Абсолютное нуждается в «идеальной действительности», в «другом», чтобы иметь возможность проявить себя в нем, – *только на этом пути Абсолютное из*

*Единого становится «Всеединым».* Эта дедукция, таким образом, выводит нас за пределы Абсолютного; вот почему в развитии этой дедукции (чтение б-е) Соловьев говорит, что «всякое определенное бытие может быть первоначально только актом самоопределения Абсолютного сущего»<sup>87</sup>.

Но как следует тогда понимать возникновение мира видимого (природы), в каком отношении стоит этот видимый мир к Абсолютному? Мир видимый действителен в своей множественности и многообразии, но чтобы Абсолютное не оказалось «скуднее и отвлеченнее» видимого мира, надо признать в Нем «свой особенный, вечный мир», мир идеальный, сферу вечных идей<sup>88</sup>. Этот божественный мир, дедукция которого определяется диалектикой понятия «всеединства» (единства во множественности), не кажется Соловьеву «загадкой для разума». Наоборот – существование мира видимого, подчиненного времени, конечного и условного – оно-то и есть подлинная загадка для разума, который стоит здесь перед задачей «выведения условного из безусловного»<sup>89</sup>. Как же решает сам Соловьев эту «загадку для разума»? Тайну *связи* условного и безусловного Соловьев видит в *человеке*, в его двуприродности, но основная проблема, намеченная Соловьевым, заключается в «выведении» условного из безусловного, т.е. в «трансцендентальной дедукции» условного.

Мы уже видели, что в этом порядке Соловьев просто следует диалектике Фихте–Шеллинга, нигде и никогда не «обосновывая» того, что Абсолюту необходимо «другое». Иной характер принимает рассуждение Соловьева, когда он (тоже вслед за Шеллингом) характеризует «другое» (мир), как *несовершенное* бытие. Самоутверждение всякого отдельного бытия, вытекающая отсюда вечная борьба и разрозненность, взаимное уничтожение – все это характерно для природы, «прямое следствие внутренней розни» в ней<sup>90</sup>. Но эта рознь есть неизбежное следствие раздробленности в природном бытии, т.е. эмпирическое зло вытекает из *зла метафизического*. И так как мир полагается Богом (из самого себя), как Его «другое», то Соловьев категорически утверждает, что природный мир есть

«только другое, недолжное взаимодействие тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного»<sup>91</sup>. Так как «не может быть таких существ, которые имели бы основание своего бытия вне Бога или были бы субстанционально вне божественного мира», – то, следовательно, «природа (в своем противоположении Божеству) может быть только другим положением или перестановкой элементов, пребывающих субстанционально в мире божественном». Эти соображения Соловьева, оказавшие огромное влияние на все позднейшие «софиологические» построения (Флоренского, Булгакова), вообще на всех, кого увлекает метафизика всеединства, совершенно очевидно стоят вне основной идеи христианской метафизики *о творении* мира. Творение, конечно, означает создание *нового*, а не простую перестановку прежних элементов... Во всяком случае, Соловьев твердо стоит на принципе, что божественный и внебожественный миры «различаются между собой не по существу, но по положению»<sup>92</sup>.

Но это еще не все. Не достаточно ли для Абсолюта той *идеальной* множественности, которая дана в сфере идей? Ведь эта множественность тоже есть нечто «другое» по отношению к изначальному единству Абсолюта? Но в таком случае вся дедукция «другого» не могла бы обосновать появления *реально-го* бытия, которое именно и есть «условное» бытие. Вот что по этому поводу пишет Соловьев: «Идеальной особенности элементов *недостаточно* для самого божественного начала, как единого; для него *необходимо*, чтобы множественные существа получили свою реальную особенность – ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявляться». При всей невыясненности того, почему именно реальная отдельность в бытии впервые могла бы насытить в Абсолюте потребность проявить свою любовь, надо отметить, что Соловьев смело идет к самому трудному вопросу – откуда «реальность» (в смысле чувственно доступной реальности), как дополнительная (к проблеме множественности) тема в загадке мира? Вот как Соловьев разрешает это выведение «условного» из «безусловного»: «Божественное существо не может удовлетво-

ваться вечным созерцанием идеальных сущностей (т.е. одной множественности, как таковой. – Б.З.) – оно *останавливается на каждой из них в отдельности*, утверждает, запечатлевает ее самостоятельное бытие... что и есть акт божественного творчества... Божество свою волю, как беспредельную потенцию бытия, полагает во все другое, не задерживая на себе, как на едином, а осуществляя или объективируя ее для себя... Каждое существо (при этом) теряет непосредственное единство с Богом, вечные предметы божественного созерцания... становятся в душу живу»<sup>93</sup>. Единство и здесь не исчезает, но так как оно реализуется лишь через человечество, то оно уже носит «вторичный» характер. «Все человеческие элементы образуют цельный – вместе и универсальный, и индивидуальный – организм, организм всечеловеческий», это есть «вечное тело Божества и вечная душа мира», что в «Чтениях» и есть София<sup>94</sup>. С ней должен соединиться Божественный Логос; Христос есть поэтому и Логос, и София<sup>95</sup>.

Беспредельность, присущая в *возможности* Божеству, в отдельных существах «получает значение коренной стихии их бытия, является центром и основой всей тварной жизни»<sup>96</sup>. Мировая душа хотя и обладает всем, но удовлетворена не безусловно и не окончательно – так как она имеет «все» не от себя, а от божественного начала... поэтому, обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, а именно обладать от себя, а не от Бога. В силу этого мировая душа может... утверждает себя вне Бога. Но отделенная от Бога мировая душа, имея в себе лишь неопределенное стремление к всеединству, становится «натурой»<sup>97</sup> – и лишь в соединении с божественным началом душа мира становится вселенским организмом, воплощением божественной идеи, т.е. Софией<sup>98</sup>. И именно в человеке мировая душа внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании, как чистой форме всеединства<sup>99</sup>. Человек является «естественным посредником между Богом и материальным бытием»<sup>100</sup>. Это «постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества»<sup>101</sup>.



«Воплощение Божества, – читаем далее<sup>102</sup>, – не есть что-либо чудесное в собственном смысле, т.е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества... к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества».

Если вдуматься во всю эту концепцию, которой нельзя отказать ни в значительности, ни в несомненном (хотя и частичном только) синтезе тем метафизической, космологической, антропологической и историософской, то основное недоумение относительно этого метафизического всеединства не может быть ничем рассеяно. В истолковании Соловьева – не забудем этого – между Богом и миром нет различия по «существу», иначе говоря, «сущность» в Боге и мире одна и та же. Почему же и как множественность в мире (соответствующая множественности в сфере идей) оказывается охваченной тенденциями обособления? Мы видели, что, по Соловьеву, сам Бог сообщает каждой точке бытия эту силу самосознания (без чего не достигается внеположности Богу всей многообразной реальности); из недр первого Абсолютного рождается, таким образом, коренная двойственность в бытии. Дуализм Бога и мира отмечен поэтому печатью *необходимости*, логически непреодолимой: Богу нужно «другое» (мир) именно в его «реальности», и, очевидно, дуализм этот, определяясь внутренней диалектикой в Боге, извечен. Мы увидим далее, что последующие изложения метафизики у Соловьева еще более заостряют дуализм. Но этот чисто онтологический дуализм в то же время связан с тем, что в мире царит рознь, взаимная борьба, и эта греховность природного бытия прямым образом определяется условиями его возникновения. Но в таком случае источник зла лежит *в самом Абсолюте*, в неотвратимой его потребности иметь рядом с собой свое «другое», как «реальный» мир. Можно было бы поэтому сказать, что возникновение мира связано с какой-то «трещиной» в Абсолюте (см. тот же мотив у Франка, ч. IV, гл. V), с неудачей и неправдой... Если бы мир был иноприроден Божеству, т.е. был бы подлинно «тварным» бытием,

то его несовершенство объяснялось бы его тварностью, которая может преображаться через Боговоплощение. Но для Соловьева, как и вообще для метафизики всеединства, мир *единосущен* Богу. Начиная с Плотина вплоть до Николая Кузанского, а позже Шеллинга, идея «всеединства» неуклонно ведет к этому утверждению единосущия Бога и мира, и Соловьев (как это справедливо отметил кн. Е. Трубецкой<sup>103</sup>) строил свою метафизику совершенно в линиях пантеизма. Но тогда как же соединить это с христианской доктриной о Боговоплощении? Здесь *чисто словесное* сближение идеи Богочеловечества с учением о «возвращении» мира к Богу *мнимо* опосредствуется тем, что именно в человеке происходит внутреннее сочетание души мира с Логосом. Говорим «мнимо» потому, что у Соловьева зло и распад в природе определяется «необходимостью» для Бога иметь перед собой внеположное реальное многообразие, тогда как по христианской доктрине (еще у ап. Павла) «*через человека* грех вошел в мир», и только через спасение человека и может мир освободиться от зла. В системе Соловьева в человеке лишь открывается, уясняется тайна мира, но мир и в дочеловеческой природе отмечен грехом и неправдой. Понятие «Богочеловечества» у Соловьева поэтому *не совпадает с христианской доктриной*; в метафизике Соловьева есть ступени возврата мира к Богу – тогда как в христианской доктрине человек таит в себе ключ и к тому, откуда зло в мире, и к тому, как оно может быть побеждено. Метафизика Соловьева пантеистична – и в этом причина того внутреннего искривления христианского учения о Богочеловеке, которое мы находим у него. Философские симпатии влекли Соловьева в одну сторону, а религиозное сознание – в другую...

Все это гораздо острее и резче выступает у Соловьева в книге «Россия...», но прежде, чем мы изложим те новые вариации, которые дает там Соловьев, коснемся еще нескольких пунктов в его метафизике, как она изложена в «Чтениях...».

9. Мы не будем останавливаться на понятии «первой материи» у Соловьева, которое собственно ничего не дает существенного для его метафизики – оно прямо заимствовано,

как указал кн. Е. Трубецкой<sup>104</sup>, у Шеллинга. Гораздо важнее понятие Софии, которого мы не раз уже касались: оно пустило значительные корни в построениях мыслителей, испытавших влияние Соловьева. Но о понятии Софии уместнее будет нам говорить после изучения космологии Соловьева, что читатель найдет дальше. Сейчас мы остановимся лишь на учении Соловьева об «идеях».

Учение это есть, конечно, прямая рецепция платоновской доктрины: для Соловьева поэтому важно установить, что «в основе» видимой природы лежит «царство идей». Идеальный космос является «сущностью видимого мира, его метафизической базой. Но дальше Соловьев довольно неожиданно сближает понятия «атома», «монады» и «идеи»<sup>105</sup>. В «основе» (уже в смысле реальной, не идеальной основы) явлений надо видеть «совокупность элементарных сущностей или причин вечных и неизменных»<sup>106</sup>... «Эти сущности называются атомами». Но далее эти атомы трактуются уже как силы – даже больше: это суть «существа»<sup>107</sup>, и их вслед за Лейбницем следует называть «монадами». Вот еще характерное место<sup>108</sup>: «Основные существа, *составляющие содержание безусловного начала*<sup>109</sup>, не суть только неделимые единицы или атомы; они не суть только живые действующие силы или монады, – они суть определенные безусловным качеством *существа или идеи*».

Сближение «атомов» с «монадами» может быть еще оправдано чисто формальным понятием «атома», как последней единицы бытия; впрочем, здесь берется не то понятие атома, какое употребляется в физике и химии. Но зачем Соловьеву понадобилось отождествлять монады – существа живые и развивающиеся, т.е. реальные – с идеями, которые, как мы уже достаточно видели, не принадлежат миру реальному, – этого ни объяснить, ни оправдать невозможно. Вкус к чисто словесным сближениям у Соловьева и здесь проявился с полной силой...

На этом мы можем закончить изложение общей метафизики Соловьева и перейти к ее специальной части – к космологии.

## Владимир Соловьев

(ПРОДОЛЖЕНИЕ)

1. Метафизика Соловьева, как мы видели, выводится им из общего учения об Абсолюте, и здесь он своеобразно сочетает Шеллинга со Спинозой, кое-где привнося элементы платонизма. В космологии же, хотя она в основных принципах определялась его метафизикой, Соловьев, несомненно, был более самостоятелен, не раз перерабатывал свои построения, и именно с космологией более всего связано влияние Соловьева в последующих исканиях русской мысли. Учение о душе мира, о Софии у Соловьева, по своему существу, космологично (это, конечно, не отодвигает на второй план антропологический аспект его учения о Софии, а только подчиняет его космологической концепции). Вместе с тем, с космологией связана у Соловьева проблема зла и хаоса; эта проблема мучила его всю жизнь, приняв в последние годы жизни особо острый характер.

Для изучения космологии Соловьева важны его две книги – «Чтения о Богочеловечестве» (т. III) и «Россия и Вселенская Церковь» (часть III). Мы будем опираться в нашем изложении именно на эти две книги.

Природа, по учению Соловьева, одновременно множественна и едина. С одной стороны, в ней царит начало разобщенности – пространство и время отделяют точки бытия друг от друга. Многообразие в природе есть, в сущности, повторение изначального многообразия в сфере идей, и в этом смысле природа, в сущности своей, не отлична от Абсолюта. Но не-

даром она есть его «другое»: пусть в природе те же элементы, что и в Первоначале, но они находятся в ней «в недолжном соотношении»<sup>1</sup>: взаимное вытеснение, вражда и борьба, «внутренняя рознь» выявляют темную основу в природе, то хаотическое начало, которое характерно для «внебожественного бытия». Вместе с тем, буйствующие в природе силы не разрушают ее; природа сохраняет свое единство, хаос постоянно укрощается самой природой, являющейся в целом подлинным космосом. Перед нами возникают, таким образом, две задачи: понять самое возникновение реальной множественности, «вывести условное из безусловного»<sup>2</sup>, а с другой стороны, – понять, в чем условие единства в природе.

Обратимся сначала к первой теме.

Мы уже знаем, что, по мысли Соловьева, одной идеальной множественности недостаточно для Первоначала, которое нуждается (для проявления любви) именно в «реальном» бытии. Напомним еще раз уже приведенную формулу Соловьева: «Божественное Существо не может удовлетвориться вечным созерцанием идеальных сущностей – оно *останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает ее самостоятельное бытие*»<sup>3</sup>. Реальная множественность, как видим, обязана своим бытием самому Первоначалу, внутренняя диалектика которого ведет к возникновению разделенности, а потому и разобщенности в реальном бытии. «Каждое существо, – пишет Соловьев, – теряет свое непосредственное единство с Божеством... получает (действие) божественной воли *для себя* и в нем приобретает живую действительность. Это уже не идеальные существа (идеи), а живые существа, имеющие собственную действительность». Начало самообособления, уходящее своими корнями в сферу Божественную, оказывается поэтому *беспредельным*. «То беспредельное, – пишет Соловьев, – что является в Божестве только потенцией, получает значение *коренной стихии* в частных существах, есть центр и основа всей тварной жизни»<sup>4</sup>.

Но реальная множественность не исключает единства природы – это единство реализуется «мировой душой». Это

понятие «мировой души», созданное впервые Платоном, не вошло сначала в христианскую метафизику, но уже в средневековой философии оно постепенно завоевывает свое прежнее место в космологии, а со времени Возрождения находит немало горячих защитников, хотя резко расходится с механическим пониманием природы, как оно стало крепнуть с XVI в. Соловьев берет это понятие у Шеллинга, но идет значительно дальше его. «Душа мира, – пишет Соловьев, – есть и *единое и все* – она занимает посредствующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества». К этому формальному определению понятия «души мира» присоединяются еще черты, характеризующие функции мировой души. Прежде всего, «душа мира есть живое средоточие всех тварей – сущий *субъект* тварного бытия»; именно это понятие мировой души от Соловьева перешло к ряду русских мыслителей (кн. С. и Е. Трубецкие, Флоренский, Булгаков, отчасти Лосский). Вместе с тем понятие мировой души уже в «Чтениях...» используется Соловьевым для объяснения коренного дуализма в бытии. Объединяя мир и охраняя его в единстве, душа мира сама противостоит Абсолюту и противопоставляет ему мир. «Душа мира, – пишет Соловьев<sup>5</sup>, – есть существо *двойственное*: она заключает в себе и божественное начало, и тварное бытие, но, не определяясь ни тем, ни другим, пребывает свободной». Этот момент свободы вводится Соловьевым для раскрытия того, как раздвоение в Абсолюте (при создании своего «другого») превращается в дуалистическое противопоставление мира Абсолюту. «Обладая “всеми”, мировая душа может хотеть обладать им иначе, чем обладает, может хотеть обладать им от себя, т.е. как Бог». Это предположено в свободе, присущей мировой душе; «возможность» стала затем фактически реальностью – и «этим мировая душа отделила свой относительный центр бытия от Абсолюта, утвердила себя вне Бога. Но этим она потеряла свою свободу в отношении творения, потеряла власть над ним (ибо уже целиком погружена в него). Единство мироздания распадается, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов; вся тварь

подвергается суете и рабству тления... *по воле мировой души*, как единого свободного начала природной жизни... Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался на множество враждующих элементов».

Не будем следить сейчас за ступенями космологического процесса, в котором постепенно, хотя и с усилиями, преодолевается внутренняя рознь в бытии. Важно то, что, когда появляется на земле человек, в истории мира наступает глубокая и существенная перемена – мировая душа раскрывается в новом своем действии и значении именно в человеке – притом не в отдельном человеке, а в человечестве, как целом. Душа мира раскрывается, как «идеальное человечество», и потому над космическим процессом, шедшим в мире до этого, возвышается ныне исторический процесс, движимый все той же мировой душой (ныне уже именуемой Софией). Мировая душа, по природе своей причастная Божеству, ищущая через космогонический процесс преодоления дуализма (в котором она сама виновна), воссоединяется с Божеством, – точнее говоря, с Логосом. Это воссоединение осуществляется в сознании и достигает своего завершения во Христе – «центральном и совершенном личном проявлении Софии».

Введение новой терминологии, нового понятия «Софии»<sup>6</sup> открывает перед Соловьевым и новые перспективы. Но в «Чтениях...» понятие Софии еще тождественно с понятием мировой души; в дальнейшем Соловьев отходит от этого отождествления. Чтобы проследить эволюцию этого понятия, обратимся к книге «Россия и Вселенская Церковь», после которой понятие Софии существенно уже не изменялось у Соловьева.

2. Вот что мы читаем в книге «Россия...»: «Возможность хаотического существования, от века содержащаяся в Боге, вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благодатью. Но Бог *любит хаос в его небытии*, и Он хочет, чтобы сей последний существовал... Поэтому Он дает свободу хаосу... и тем выводит мир из его небытия»<sup>7</sup>. «Самая суть внебожественной природы или хаоса» заключается «в стремлении к раздроблению и разло-

жению тела вселенной», – и душа мира, носительница хаотической силы, «от века существует в Боге в состоянии чистой мощи»<sup>8</sup>. Но душа мира не только не отождествляется теперь с Софией, а, наоборот, объявляется «антитипом божественной Премудрости»<sup>9</sup>. София же, по новому учению Соловьева, есть «универсальная субстанция», «субстанция Божественной Троицы»<sup>10</sup>. Но София не только «субстанция Бога», она есть и «истинная причина творения и его цель, она есть принцип («начало»), в котором Бог создал небо и землю»<sup>11</sup>. Поэтому в Софии идеально заключена «объединяющая сила разделенного и раздробленного мирового бытия», – и в конце мирового процесса она раскроется, «как Царство Божие». Поэтому-то она и не есть душа мира, но «ангел-хранитель мира»; она уже есть «субстанция Св. Духа, носившегося над водной тьмой нарождающегося мира»<sup>12</sup>, она есть «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи»<sup>13</sup>.

Это учение о Софии, различение ее от души мира осталось у Соловьева уже до конца жизни неизменным; особенно важно то, что София есть «*небесное существо*». Однако ее участие в возникновении мира нарушает цельность этой концепции, – и тут у Соловьева (как и у его последователей) снова возвращаются мотивы, которые были уже выражены в «Чтениях».

Творение для Соловьева «не есть непосредственное дело Божие»; истинной «причиной и принципом» тварного бытия, в котором Бог создает «небо и землю», является София. Но существу «от века и субстанциально в Боге», София «действительно осуществляется в мире, последовательно воплощается в нем». Душа мира тоже от века существует в Боге в «состоянии чистой мощи, как скрытая *основа* (!) вечной Премудрости»<sup>14</sup>. Это снова и неожиданно сближает Софию с душой мира, ибо душа мира тут же именуется даже будущей «Матерью внебожественного мира». Она уже *отделяется* Соловьевым от хаоса (хотя выше<sup>15</sup> она объявляется «субъектом внебожественной природы или хаоса»), ибо она лишь «*доступна* действию и противобожественного начала»<sup>16</sup>. Начало хаоса («вечное и безвременное») получает свободу от Бога, – его сам Бог «про-



буждает в душе мира», – и здесь начинается борьба Софии и хаоса (по другой редакции: «Божественного Слова и адского начала»)¹⁷ «за власть над мировой душой».

«Творение есть постепенный и упорный процесс» (благодаря этой борьбе) и состоит он «во все более и более глубоком и полном объединении материальных элементов и анархических сил, в преобразении хаоса в космос». Свидетельством того, что «космическая история есть медленное и мучительное рождение», является для Соловьева существование допотопных чудовищ (ихтиозавры, плеозавры и др.). «Разве могли они принадлежать совершенному и непосредственному творению Бога?» – спрашивает он.

Вся эта концепция очерчена недостаточно четко и не свободна от противоречий¹⁸. Те позднейшие варианты, которые мы находим в статье «О смысле любви», или в статьях, посвященных поэзии Тютчева и Алексея Толстого (в т. VII), не вносят сюда ничего нового. Любопытен разве термин «сизигия» или соединение идеальной стороны мира с его реальной стороной, соединение личного активного начала с всеединой идеей¹⁹. Приведем лишь несколько любопытных формулировок знакомых уже нам идей. «Явления всей природы, каков бы ни был их механический состав, говорят нам в своей действительности о жизни и душе великого мира»²⁰. Это убеждение в том, что мир является одушевленным целым, было действительно коренным убеждением Соловьева²¹. Кстати, отметим: то, что Соловьев отделяет понятие души мира от идеи Софии, это оказалось плодотворным для развития принципов космологии в дальнейшей русской мысли (даже если не соглашаться с отождествлением души мира с хаосом). Отметим еще существенное признание Соловьевым «нераздельной связи» мира органического и неорганического²².

Очень ярко все то, что Соловьев писал в позднейших вещах о «первобытном хаосе», который он называет «темным корнем бытия»: «Хаос, то есть отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должно-

го – вот глубочайшая сущность мировой Души и основа всего мироздания»<sup>23</sup>. «Двойственность, несомненно, есть *основной* факт мировой жизни» – читаем в другом месте<sup>24</sup>. Этот мотив метафизического дуализма с годами все усиливался у Соловьева и привел к общему пересмотру его системы, – он успел в новом направлении высказаться лишь в нескольких статьях по «теоретической философии»<sup>25</sup>. Мы еще не раз будем иметь случай отметить это.

Заметим тут же, что понятие Софии, кроме космологического и антропологического аспекта (о последнем смотри следующие параграфы), имело также и богословскую сторону – София сближается у Соловьева с Божией Матерью; особенное значение в русской религиозно-философской литературе получило мнение Соловьева, что русский народ, особенно любивший воздвигать Успенские храмы, выразил в этом идею о сближении Софии и Божией Матери. Также получило немалый отзвук мнение Соловьева (в той же книге «Россия...»), что «русский народ знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви...» (см. далее у Флоренского и Булгакова развитие этой идеи).

3. В теснейшей связи с метафизикой и космологией Соловьева стоит его антропология, – во всяком случае, его общие антропологические идеи, от которых надо отличать его живые и конкретные построения в этой области. В сущности, есть только одна точка, в которой отвлеченные антропологические идеи Соловьева близки к его конкретным построениям. Это учение *о хаосе* в человеке, о «темной», или «ночной», стихии в нем, – но тут Соловьев-мыслитель трудно отделим от Соловьева-поэта.

Обратимся сначала к общим идеям Соловьева в антропологии.

Метафизические построения Соловьева, как мы видели, в основе имеют учение о том, что космос есть «другое» в Боге, т.е. то же абсолютное бытие, но только «абсолютное становящееся». Это есть поистине коренная концепция Соловьева, которую он сблизили с христианской доктриной о Богочеловечестве.

Уже в «Критике отвлеченных начал» намечает это Соловьев – в окончательной же форме это нашло свое выражение в «Чтениях...». Между двумя абсолютными как раз и нужно, по Соловьеву, ставить человека, в котором вся тайна «абсолютного становящегося» раскрывается с достаточной полнотой. Упомянув (в «Критике ...»), что «второе абсолютное» есть «существо таинственное и загадочное», Соловьев пишет<sup>26</sup>: «Разрешение этой загадки, объяснение этой тайны мы находим в самих себе<sup>27</sup>, ибо каждый действительный человек, будучи безусловно сущим... подлежит и природным, эмпирическим состояниям». От коренного дуализма в сфере антропологии (вытекавшего из всей метафизической схемы) Соловьев никогда не отходил, – а в последних своих статьях, где онтологический дуализм (в учении о человеке) заменяется дуализмом аксиологическим (стоянием человека между добром и злом), этот дуализм получает хотя и новую, но еще более острую формулировку.

В «Чтениях», где весь мировой процесс трактуется, как соединение (в ряде ступеней) божественного начала с душой мира<sup>28</sup>, учение о человеке освещено этой общей космогонической идеей более отчетливо, чем в предыдущих работах Соловьева – здесь до конца раскрывается его учение о том, что «в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в *сознании* – как чистой форме всеединства»<sup>29</sup>. «В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного»<sup>29а</sup>. «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, которое имеет и Бог, но он свободен восхотеть ее, как Бог», т.е. «может утверждать себя отдельно от Бога, вне Бога». Это восстание человека замутило весь космос, и если прежде «человек, как духовный центр мироздания, обнимал своей душой всю природу и жил одной с нею жизнью, любил, понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который уже не говорит с ним на понятном ему языке и сам не понимает и не слушает его». Сознание человека, имевшее в себе (до грехопадения) прямое

выражение всеобщей связи, «теряет свое содержание» и ныне является «ищущим своего содержания» – и на этом пути (искания вне себя своего содержания) – начинается «теогонический процесс» (искание Бога). «Это постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс», внутри которого происходит Боговоплощение, т.е. действительное и индивидуальное соединение Божественного Логоса с душой мира<sup>30</sup>. «К человеку тяготела и стремилась вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества»<sup>31</sup>, – так заканчивает свою метафизику человека Соловьев.

К метафизике человека относится и учение Соловьева о «вечном человеке», о «человечестве, как едином существе».

«В природе, – читаем еще в «Критике...»<sup>32</sup>, – каждое существо ограничено, условно и преходяще – оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге. Человек же безусловен и вечен не только в Боге, но и в самом себе... каждое “я” есть нечто безусловное и единичное, представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея». Менее решительно (т.е. менее склоняясь к плюрализму) Соловьев говорит о «вечном человеке» в «Чтениях...». «Говоря о вечности человека или (!) человечества, мы не разумеем природного человека, как явление... Человек, как эмпирическое явление, предполагает человека, как умопостигаемое существо, – о нем-то мы и говорим»<sup>33</sup>. Даже индивидуальное самосознание ныне кажется Соловьеву «одним из актов психической жизни», т.е. не есть начало безусловное<sup>34</sup>. Человек «идеальный, но тем не менее вполне существенный и реальный», не есть «универсальная, общая сущность всех человеческих особей, а есть универсальное, и вместе индивидуальное существо»<sup>35</sup>. Прежде чем пойдем дальше в уяснении этой стороны в антропологии Соловьева, обратим внимание на решительное *отвержение метафизического плюрализма в антропологии* Соловьева и на мотивы имперсонализма. Высшей точкой в этом движении его мысли надо считать статьи по «Теоретической философии» (написанные уже в

последние годы жизни), где он уже говорит о «факте *мнимого самопознания*»<sup>36</sup> высмеивает «испорченное Декартом», самоуверенное и недостоверное учение о «субстанциональности» «я»<sup>37</sup>. «И мне пришлось пройти через эту точку зрения», признается здесь Соловьев<sup>38</sup>: «Я сам думал, – тут же пишет он<sup>39</sup>, – о “я”, как подлинном субъекте субстанции... но, возвратившись к пересмотру основных понятий теоретической философии, я увидел, что эта точка зрения не обладает той самоочевидной достоверностью, с какой она мне представлялась». «Наше “я”, хотя бы *трансцендентно* раздвинутое, не может быть средоточием и положительной исходной точкой истинного познания»<sup>40</sup>; достоверны – «лишь субъективные состояния сознания – психическая материя, общая логическая форма мышления, достоверен, наконец, философский замысел или решимость познать истину»<sup>41</sup>. В этих чисто гносеологических утверждениях Соловьева для нас сейчас важен их антропологический аспект – а именно мотивы имперсонализма: *разрушение учения о личности, как замкнутом бытии*, утверждение сверхличной сферы, которой питается отдельный человек. По правильному выражению кн. Е. Трубецкого<sup>42</sup>, теперь для Соловьева «познающий субъект сам по себе, т. е., вне безусловной Истины, есть ничто». Ценное дополнение к этим новым построениям Соловьева в области антропологии находим в статье о Спинозе (т. IX «Понятие о Боге»). «То, что (обычно) называется душой, – читаем здесь<sup>43</sup>, – что мы называем нашим “я” или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или *подставка* (ипостась – *hypostasis*) чего-то другого, высшего». «Отдаваясь этому другому, забывая о своем “я”, человек... на самом деле удерживает себя в своем истинном значении». «Самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная; действительно же самостоятельной и содержательной она делается, лишь утверждая себя, как подставку другого, высшего». Все это любопытно, как углубление мотивов имперсонализма у Соловьева, что собственно неуди-

вительно, если принять во внимание общую концепцию пантеизма, навсегда засевшую у Соловьева от Спинозы.

Соловьев не успел развить новое учение о личности, складывавшееся у него. Разрушая метафизический индивидуализм, Соловьев, быть может, шел к новому пониманию персонализма (как думает кн. Е. Трубецкой), но все это только предположение. Фактически внимание Соловьева даже в эти годы все же было больше обращено к разработке темы о «человечестве, как целом». Это учение, между прочим, включает в себе корни той диалектики, которая привела Соловьева к преодолению метафизического индивидуализма.

4. Учение Соловьева о том, что человечество, как целое, есть некое единство (метаэмпирическое или метафизическое), принадлежит к числу наиболее устойчивых его взглядов. В «Фил. началах...» читаем, напр.: «Субъектом исторического развития является человечество, как действительный, хотя и собирательный организм»<sup>44–45</sup>. Это понятие «собирательного организма» (оставшееся и в «Критике...»), очевидно, выражало то, что моменту индивидуальности принадлежит *такое же* значение, как и сочетание людей в «организме» человечества. Но уже в «Чтениях...» (начиная с 8-го чтения) говорится, что в понятии «вечного человека» нельзя разуть человечество, как имя *собирательное*<sup>46</sup>. И далее: «Все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе и универсальный и индивидуальный организм – организм всечеловеческий»<sup>47</sup>. «Душа мира или *идеальное человечество*, – пишет Соловьев в развитие нового понятия «всечеловеческого организма»<sup>48</sup>, – содержит в себе и связывает все живые существа или души». Это есть «сущий субъект тварного бытия», а вместе с тем (как и раньше думал Соловьев), «существо *двойственное*: *присущее* ему божественное начало «освобождает его от тварной природы, а эта последняя делает его свободным относительно Божества». Важно то, что «всечеловеческий организм» именуется несколько далее «*всеединой личностью*»<sup>49</sup>. Пояснение к этому социологическому реализму у Соловьева находим, напр., в его этюде «Смысл любви» (т. VI). Здесь, напр., читаем: «Бытие

этого (т.е. отдельного. – В. З.) лица в трансцендентной сфере не есть индивидуальное в смысле здешнего реального бытия. Там, т.е. в истине, индивидуальное лицо есть только луч живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила – всеединой сущности. Отдельное лицо есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из своих индивидуализаций»<sup>50</sup>, «Надо, – читаем несколько дальше<sup>51</sup>, – чтобы мы относились к социальной и всемирной среде, как к действительному существу». Еще яснее и определеннее высказался Соловьев на эту тему в статье, написанной за два года до смерти – «Идея человечества у Ог. Конта». Так как «целое первее своих частей и предполагается ими, – пишет здесь Соловьев, – то первичная реальность есть человечество, а не отдельное лицо; человечество есть существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс»<sup>52</sup>. «Великое Существо» (Grand Etre), о котором говорит Конт, есть, по Соловьеву<sup>53</sup>, «совершенно действительное, – если не совсем личное, в смысле эмпирической человеческой особи, то еще менее безличное. Чтобы сказать одним словом, это существо *сверхличное*». Человечество, как целое, «человечество истинное, чистое и полное – есть высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенное и во временном процессе соединяющееся с Богом и соединяющее с Ним все, что есть». Это есть «София – Великое, царственное и женственное Существо», «воспринимающее Божество»<sup>54</sup>. Так антропология упирается в метафизику у Соловьева – и обратно, метафизика ведет у него к антропологии. Поэтому метафизический дуализм ведет Соловьева к настойчивому раскрытию двух начал в человеке, – и оттого он так любит подчеркивать в человеке то самое начало хаоса, которое является «другим» в Божестве. «Бог любит хаос в его небытии, – проповедовал Соловьев еще в книге «La Russie...»<sup>55</sup>, – и хочет, чтобы он существовал... поэтому Бог дает свободу хаосу». Хаотическое начало в человеке особенно ярко выражено Соловьевым в его статье о Тютчеве (т. VII). «Темная основа открывается в человеке уже в новой, высшей ступени в жизни и сознании человека», и это «роковое наследие тем-

ных сил в нашей душе не есть что-нибудь личное, но одинаково принадлежит всему человечеству».

5. В антропологии Соловьева есть еще один пункт, на котором нужно остановиться, – его *андрогинизм*, очень своеобразный, недостаточно им раскрытый, но очень повлиявший на некоторые философские построения у его последователей (больше всего у Бердяева и Мережковского). Андрогинизм у Соловьева очень тесно связан с его учением о Софии, с его некоторыми утопическими идеями и лишь внешне, и даже по недоразумению может быть сближаем с андрогинизмом немецких романтиков<sup>56</sup>. Даже с Баадером, близость к которому в данном пункте особенно подчеркивают кн. Е. Трубецкой и Мочульский, общего у Соловьева в проблеме андрогинизма очень мало<sup>57</sup>. Есть, правда, в одном пункте чрезвычайно существенная близость Соловьева к романтической натурфилософии, особенно к Баадеру (как и к Каббале и разным ее реминисценциям в мистике) – именно момент магизма. До сих пор нам не приходилось это отмечать у Соловьева, хотя в том, что мы до сих пор излагали, мы не раз приближались к этой черте в системе Соловьева. Она, конечно, с особенной силой выступает в учении о любви у Соловьева (в его «эротической утопии», по выражению кн. Е. Трубецкого). Но обратимся сначала к изложению теории андрогинизма у Соловьева.

Я не буду излагать учения Соловьева о «смысле любви» во всем том исключительно интересном содержании, какое присуще двум его большим статьям – «О смысле любви» (т. VII) и «Жизненная драма Платона» (т. IX). В обеих статьях Соловьев очень своеобразно «договаривает мысли Диотимы» в «Пире» Платона, но выходит далеко за пределы платоновской концепции, так как связывает «смысл» любви не с индивидуальным «преображением», а с конечной задачей истории, охватывающей все человечество в его прошлом, настоящем и будущем. В этом пункте Соловьев, несомненно, вдохновляется идеями Н. Ф. Федорова (см. о нем дальше). Но Соловьев все же усваивает любви некую *магическую* силу. Хотя он и говорит в одном месте, что своими силами человек не может разрешить задачи любви<sup>58</sup>, но



весь анализ Соловьева сводится именно к раскрытию возможности самому разрешить «задачу любви». Драма Платона как раз и состояла, по Соловьеву, в том, что, «подойдя *мыслью* к задаче любви», он в действительности не дал началу любви «победы на деле» и отступил перед стоявшей пред ним задачей<sup>59</sup>. Соловьев признает, что «любовь существует пока лишь в своих зачатках или задатках», но как разумное сознание не сразу достигло высшей творческой формы, так и любовь существует и там, где есть лишь ее задаток, хотя она в нем и не реализуется. И именно здесь-то и подчеркивает Соловьев, что в отличие от разума, который раскрывается в человеке не им самим (Соловьев явно говорит здесь о том, что человек наделен разумом свыше), любовь может достигнуть своего полного раскрытия (как сила, создающая бессмертие) «через него самого», т.е. в порядке естественных усилий<sup>60</sup>. Это и есть упомянутая выше *своеобразная эротическая утопия* Соловьева<sup>61</sup>; утверждение, что в любви открывается сила для победы над смертью, хотя и смягчено в словах, что «единичный человек может достигнуть этого *лишь сообща и вместе со всеми*»<sup>62</sup>, хотя дальше Соловьев признает «физическую невозможность частного (т.е. частного – отдельным человеком или отдельным поколением) решения основной задачи любви»<sup>63</sup>, но он все же в заключительных строках его статьи «О смысле любви» подчеркивает, что любовь (как форма «сизигии») «производит или освобождает духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воплощают в ней те или иные образы всеединства». Эта в подлинном смысле магическая концепция любви (очень напоминающая «магический идеализм» Новалиса и очень близкая к идеям Федорова) стоит, конечно, в теснейшей связи с мистической метафизикой Соловьева, с его учением о «становящемся абсолютном».

Мы не входим в подробности всей этой системы мыслей Соловьева о любви и коснулись этой темы лишь для того, чтобы обратиться к проблеме андрогинизма у Соловьева. Надо признать, что этой теме касался Соловьев чрезвычайно бегло и кратко, но все же рецепция идей андрогинизма у Соловье-

ва оставила немалый след в русской религиозно-философской литературе.

Обычно учение об андрогинизме связывают с понятием *изначальной андрогинности* человека, и половой диморфизм признается более поздним (как следствие грехопадения, по часто встречающейся в мистической литературе мысли). Уже Платон учил о первичности андрогина; распад этого изначального единства мужского и женского начала, так сказать, «поляризует» изначальную андрогинность<sup>64</sup>. У Соловьева есть также упоминание об этой концепции, но очень беглое, – для него андрогинизм *не дан, а задан*, относится не к прошлому, а будущему. «Истинный человек, – читаем в статье «Смысл любви»<sup>65</sup>, – в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая *задача* любви». Хотя Соловьев постоянно подчеркивает, что дело идет о половой любви и *только о ней*, но в то же время он настойчиво указывает, что и «житейское и в особенности физиологическое соединение (мужчины и женщины) не имеет определенного отношения к любви: оно бывает без любви и любовь бывает без него»<sup>66</sup>. А в статье «Жизненная драма Платона» Соловьев развивает учение о пяти видах (половой) любви, и высшей формой («совершенным и окончательным путем истинно перерождающей и обожествляющей любви»<sup>67</sup>) является соединение не внешнее, а внутреннее, которое, не отвергая, не уничтожая телесности, а наоборот, способствуя «воскрешению природы для вечной жизни»<sup>68</sup>, является восстановлением «цельного» человека. Сам Соловьев тут же и употребляет слово «андрогинизм»; поставление рядом слова «восстановление» могло бы означать, что андрогинизм предшествовал половому диморфизму. Но такое понимание было бы чистым недоразумением, так как «восстановление» относится не к андрогину, которого *еще не было* в истории, а

к образу Божию. Человек, как существо природное, входит в мир уже в путях полового диморфизма, но так как он «обнаруживается, как центр всеобщего сознания природы, как душа мира и потенция абсолютного всеединства»<sup>69</sup>, то в нем с новой силой начинает действовать эта потенция. Любовь (половая) и является той силой, которая ведет весь мир (через человека) к осуществлению всеединства. «Таинственный образ Божий, – думает Соловьев<sup>70</sup>, – относится к истинному единству двух основных сторон его – мужской и женской», – иначе говоря, он «вписан» в человека, как его *задача*, а не как *реальность* (поэтому слово «восстановление» сюда, собственно, не подходит). «Живой идеал Божией любви, *предшествуя* нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации», – пишет Соловьев<sup>71</sup>.

Мало этого. Дальше оказывается, что задача любви никак не может быть оторвана от всего человечества: «Наше перерождение (которое и есть, по Соловьеву, задача половой любви) неразрывно связано с перерождением вселенной... с развитием всемирной жизни... *в полнейшем единстве всех*»<sup>72</sup>. Да и самая любовь с присущей ей идеализацией любимого существа есть лишь «индивидуализация всеединства», под формой любимого предмета *нам сообщается сама всеединая сущность*»<sup>73</sup>. Поэтому Соловьев, заканчивая свою статью «О смысле любви», подчеркивает, что он выполнил свою задачу, «связавши половую любовь с истинной сущностью всеобщей жизни»<sup>74</sup>.

6. Мы не будем дальше входить в изучение метафизики и антропологии Соловьева и обратимся к изучению его гносеологии, которая, как мы выше указали, определялась как раз его метафизикой (а не наоборот). Не будет большим преувеличением сказать, что Соловьев свои гносеологические взгляды строил, не просто связывая их с метафизикой, но и *приспосабливая к ней*. Это относится даже к его последним, действительно замечательным статьям «Теоретическая философия», о которых сам Соловьев, как мы уже указывали, свидетельствует, что они связаны с разработкой темы зла<sup>75</sup>.

О гносеологии Соловьева писали очень много<sup>76</sup>, но единого взгляда на его гносеологию до сих пор не установилось.

Конечно, прав кн. Е. Трубецкой, излагающий гносеологические воззрения Соловьева первого периода отдельно от того, что писал Соловьев в последние годы. Известная близость, кое в чем и единство в построениях Соловьева в разные периоды, разумеется, есть, но и различия слишком значительны, чтобы их игнорировать. Во всяком случае, нужно отметить, что Соловьев во все периоды своих философских построений различал три основных источника познания: опыт, разум и «мистическую сферу» – соответственно трем видам бытия (явления, идеальная сфера, абсолютное бытие). На наш взгляд, здесь Соловьев просто следует Спинозе, различение у которого трех видов познания навсегда осталось у Соловьева. Собственно различные варианты имеются у него лишь в отношении мистического познания. Еще в первой работе Соловьева «Кризис...» мы читаем: «Несомненно... что метафизическая сущность не дана нам непосредственно»<sup>77</sup>, но уже здесь настойчиво проводится мысль о ложности чисто рассудочного (логического) познания; отвлеченная философия обвиняется здесь в том, что она «чужда всякой действительности»<sup>78</sup>. Во что вылилась дальше эта критика «отвлеченно-логического познания», это видно из второй крупной работы Соловьева «Философские начала...», где схема, навеянная Спинозой, приводит Соловьева к принятию некоторых гносеологических идей Шеллинга. Соловьев утверждает необходимость принять рядом с эмпиризмом и рационализмом мистицизм, как «основу истинной философии». «Мистическое знание необходимо для философии, – читаем тут у Соловьева<sup>79</sup>, – так как без него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду». Соловьев здесь еще ставит мистический опыт рядом с другими данными познания и поэтому озабочен тем, чтобы связать все это в единство, – для чего прибегает к шеллинговскому понятию «интеллектуальной интуиции» (*intellektuelle Anschauung*), которая здесь характеризуется, как «настоящая *первичная* форма цельного знания»<sup>80</sup>. Далее читаем о *непосредственном*, ощущении абсолютной действительности<sup>81</sup>, а цель познания, как мы уже знаем, состоит, по Соловьеву<sup>82</sup>, в «перемещении центра

человеческого бытия из его природы в абсолютный трансцендентный мир, т.е. внутреннее соединение с истинно сущим». Все эти мотивы получают дальнейшее развитие в «Критике отвлеченных начал». Здесь углубляется понятие «цельного знания» в отличие от знания «отвлеченного», основанного на усвоении тем или иным частичным данным значения всецелой правды. Здесь по-прежнему утверждается, что «в основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, *от которого* только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности»<sup>83</sup>. «Недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии» требуют «развития и восполнения мистического начала элементами рациональными и природными, чтобы реализовать его, как всеединое» – такова программа всей работы.

При выполнении ее Соловьев решительно отгораживается от гносеологического имманентизма, т.е. утверждает, что «критерий истины находится *вне нас, вне познающего* – в не зависимой от него реальности внешнего предмета»<sup>84</sup>. В свете этого критерия Соловьев развивает прежде всего критику «отвлеченного реализма», опирающегося на чувственный опыт – и здесь Соловьев всецело пользуется Гегелем (его «Феноменологией духа»)»<sup>85</sup>. Критика отвлеченного реализма развита Соловьевым очень глубоко и сильно – и мимо нее нельзя пройти, не согласившись с ней. Остроумна критика и отвлеченного идеализма, опирающегося гносеологически на рационализм, – и в итоге мы должны признать, что «ни реальный опыт, ни наш разум не могут дать нам основания и мерил истины... ибо предмет не становится истинным от того, что я его мыслю: я могу ощущать и мыслить также и не истинное»<sup>86</sup>. *Частичная ценность* опыта и разума, как источников познания, не должна закрывать перед нами вопроса о том, как «фактическая реальность и форма разумности» «могут обеспечить нашему знанию объективную реальность и всеобщность», т.е. как осуществляется синтез этих различных данных<sup>87</sup>. Лишь потому, думает Соловьев, эти два начала срастаются одно с другим, что мы обладаем «непосред-

ственным восприятием абсолютной действительности», что может быть иначе названо *верой*<sup>88</sup>, которая «соединяет нас внутренне с предметом познания, проникает в него». «Мы вообще познаем предмет двумя способами, – пишет Соловьев, – извне – это знание относительное в обоих своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри – это знание безусловное, мистическое»<sup>89</sup>. И как раз вера, утверждая существование безусловного, *делает возможным* эмпирическое и рациональное познание: без веры в *безусловную* реальность предмета опыт не был бы отличен от чисто субъективных переживаний, как и понятия не мыслились бы нами, как объективный материал. На основе того, что несет нам «вера», наш ум (в работе воображения) восходит к идее предмета, а в творческом процессе того же ума осуществляется опыт. Вера, воображение, творчество – таковы эти три функции познания, из которых центральное и первичное значение принадлежит вере (понимаемой здесь совершенно в духе учения Хомякова и Киреевского).

В работе «Философские начала...» Соловьев, как мы видели, вводит еще один добавочный момент – а именно «интеллектуальную интуицию» (это понятие, как известно, развивал Шеллинг в прямом противопоставлении учению Канта о невозможности «интеллектуальной интуиции»). В указанной работе Соловьев считает эту интеллектуальную интуицию «настоящей первичной формой цельного знания»<sup>90</sup>, а функцию ее видел он в том, чтобы придать «форму всеобщей, цельной истины» тому материалу, который накапливается в душе через опыт (включая и мистический опыт<sup>91</sup>). Через интеллектуальную интуицию мы воспринимаем сферу *идей*, идеальную сторону космоса, – и в этом различении рациональных *построений* (т.е. понятий) от непосредственного *созерцания идей* Соловьев, по видимому, просто следовал здесь своему учителю – П. Д. Юркевичу. С другой стороны, различая идеальную интуицию от мистического опыта, Соловьев очень был близок к построениям В. Н. Карпова, взгляды которого уже в наше время развил очень обстоятельно Н. О. Лосский (особенно в новой обработке его ранней книги об интуитивизме – в новом издании книга носит

название «О чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции»). Но у Соловьева это чисто платоновское понятие «интеллектуальной интуиции», взятое, впрочем, у Шеллинга, которому и принадлежит самый термин<sup>92</sup>, почему-то совершенно выпадает в «Критике...», где как раз и можно было бы ожидать более подробного анализа «умственного созерцания идей». Как мы видели, в «Критике...» все внимание Соловьева направлено на уяснение основного значения *веры*, благодаря которой мы уверяемся в реальности (в опыте и разуме) бытия. Но, как это ни странно, в «Чтениях...» Соловьев снова возвращается к утверждению существования в нашем духе «интеллектуальной интуиции»<sup>93</sup>. Правда, в «Чтениях...» мы чрезвычайно часто встречаем буквальное воспроизведение мыслей, изложенных в «Философских началах...», но это само по себе ничего не говорит ни о том, как мог Соловьев, развивая в «Критике...» гносеологические взгляды, не коснуться вопроса об «умственном созерцании идей, ни о том, почему это понятие появляется в «Чтениях...». Ни кн. Трубецкой, ни А. И. Введенский<sup>94</sup>, ни Эрн в специальном этюде о гносеологии Соловьева<sup>95</sup> не обращают на это внимания. Это тем более странно, что в «Критике...» восприятие идей, точнее говоря, «умственное созерцание, дающее нам истинный образ или (!) идею предмета», усваивается *воображению*, которое в отличие от обычного понятия воображения именуется здесь «метафизическим»<sup>96</sup>.

Таким образом, в самых основных гносеологических построениях Соловьева мы не находим единства.

Что касается тех гносеологических идей, которые стали складываться под конец жизни у Соловьева и которые он закрепил в неоконченных им этюдах о «Теоретической философии» (т. IX), то они по существу гораздо более относятся к философской антропологии, чем к гносеологии как таковой. Мы уже касались этих этюдов и видели, что они посвящены критике метафизического индивидуализма, отвержению субстанциональности познающего я. По справедливому замечанию кн. Е. Трубецкого<sup>97</sup>, смысл этих анализов у Соловьева сводится к тому, что «вне безусловной Истины познающий

субъект есть ничто». Сводя понятие личности к понятию «ипостаси» в точном смысле этого слова<sup>98</sup>, т.е. устраняя учение о субстанциональной природе личности, Соловьев, конечно, существенным образом критикует и гносеологический индивидуализм, ведущий свое начало от Декарта. Самое основное содержание «Теоретической философии» заключается, однако, в новой постановке тем антропологии и связанной с этим новой постановке проблем этики, а гносеологические анализы, хотя и очень существенные, имеют здесь случайное значение.

7. Обратимся к характеристике этических взглядов Соловьева. Мы уже знаем, как много писал Соловьев по вопросам этики, – кроме значительной части его книги «Критика...», мы имеем огромный систематический труд Соловьева «Оправдание добра». Но к этике имеют ближайшее отношение и все почти публицистические работы Соловьева, особенно статьи его по национальному вопросу. Немало тем этики затронуто и в книге «Духовные основы жизни».

Излагать все это мы не будем. Это слишком затянуло бы и без того насыщенные две главы, посвященные Соловьеву. Отметим лишь наиболее интересные и существенные мысли Соловьева в данной области; по ходу изложения нам придется коснуться и историсофских взглядов Соловьева, но, как увидит читатель, эти взгляды его целиком уходят корнями в его этику.

В «Оправдании Добра» обращает на себя внимание целый ряд парадоксов, которые мало вяжутся со всей системой Соловьева, – и прежде всего надо отметить, что Соловьев неожиданно становится здесь защитником *независимости этики от религии и от метафизики*. В «Критике...» Соловьев еще решительно боролся с идеей этической автономии. «Мы должны, – писал он здесь<sup>99</sup>, – устранить то воззрение, которое обособляет нравственную область, придает ей безусловное значение, отрицая всякую зависимость должного от сущего, этики от метафизики... Это – *отвлеченный морализм*». Но в «Оправдании Добра» Соловьев рассуждает уже иначе – здесь нравственная сфера оказывается уже независимой от религии и от метафизики. «Создавая нравственную философию, – читаем здесь<sup>100</sup>, –



разум только развивает изначала присущую ему идею добра и постольку не выходит из пределов внутренней своей области. Говоря школьным языком, употребление разума здесь *имманентно*. Несколько дальше мы дадим свое объяснение этого достаточно неожиданного парадокса у Соловьева, тем более странного, что, как справедливо указал кн. Е. Трубецкой<sup>101</sup>, вся книга Соловьева, по существу, вскрывает именно зависимость этики от метафизики.

Вторым парадоксом, и тоже неожиданным и мало согласованным со всей системой, является утверждение Соловьева, что этика вполне «совместима с детерминизмом»<sup>102</sup>, – причем Соловьев имеет в виду не механический и не психологический, а «разумно идейный детерминизм». *Соловьев не отвергает свободы воли*, но «добро не является прямым предметом произвольного выбора» («добро, – пишет Соловьев, – определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания, следовательно, этот выбор бесконечно определен»). Если же мы не восприимчивы к добру, то здесь выступает фактор чисто иррациональный (а понятию безусловной свободы воли отвечает, по Соловьеву, *только понятие чисто иррационального акта!*)<sup>103</sup>. Иначе говоря, свобода проявляется лишь при выборе зла... Это своеобразное учение Соловьева надо связать с его трагическим переживанием силы зла в последние годы жизни – как это особенно видно из знаменитых «Трех разговоров». Если, по мысли Соловьева, «свободы воли нет в нравственных действиях»<sup>104</sup> и, наоборот, в отвержении нравственных начал как раз и проявляется свобода воли, то очевидно, что эта свобода воли, *как свобода от нравственности, сама является злом или порождением зла*. Кн. Е. Трубецкой связывает все это с «увяданием у Соловьева теократической идеи»<sup>105</sup>, – и это, конечно, верно в том смысле, что о теократической утопии нет действительно ни одного слова в «Оправдании Добра». Вся философия истории (в отделе «Добро через историю») трактуется здесь уже в тонах, далеких от всякой утопии. Это все верно, но надо иметь в виду, что, отойдя от теократической утопии, Соловьев *вовсе не отказал-*

ся от детерминизма. Внимание к теме зла, трагическое переживание силы зла лишь усиливало основной метафизический дуализм у Соловьева, – и если в отношении к злу в человеке он отводит значительное место началу свободы, то в отношении к путям добра детерминизм сохраняет свою силу. Получается странное и парадоксальное раздвижение путей истории – по путям добра ее движение детерминировано, по путям же зла, наоборот, свободно. Парадоксы в этике Соловьева связаны, таким образом, с парадоксами в философии истории. Уклонимся на время в эту область, чтобы осветить этические взгляды Соловьева в «Оправдании Добра».

В историософии Соловьева, заслуживающей особого изучения<sup>106</sup>, есть немало замечательных и ценных идей. Недаром он был сыном выдающегося историка, одну из любимых идей которого (о том, что всемирная история близится к концу) Соловьев сам приводит<sup>107</sup>. Мы извлечем из богатой сокровищницы его идей по философии истории лишь то, что нам сейчас нужно.

Прежде всего напомним то, что уже было указано нами при изучении метафизики Соловьева. По общей концепции его, космический процесс *переходит* в исторический, – история, по существу, имеет в основе своей *то же начало, что и жизнь космоса*, а именно – «становление абсолютного» в «другом», в хаосе бытия. Это есть, по существу, богочеловеческий процесс, который в человеке получает новую силу. Мы уже приводили формулу Соловьева: «Космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного»<sup>108</sup>. Единство космоса и истории (восходящее к метафизическому их единству) неизбежно подчиняло историософские воззрения Соловьева тенденциям детерминизма. Действительно, весь исторический процесс, по Соловьеву, *неуклонно и необходимо* (по самой сути его метафизики) ведет к торжеству добра, т.е. к «воплощению божественной идеи в мире». Хотя Соловьев и признавал (в «Чтениях...»), что, как «свободным актом мировой души мир отпал от Божества», так «длинным рядом сво-

бодных актов все множественное бытие должно примириться с Богом и возродиться в форме абсолютного организма»<sup>109</sup>, но эти «свободные акты» силою внутренней тяги мировой души неизбежно должны привести к своему желанному концу (по формуле стоиков – *volentem fata ducunt, nolentem trahunt*\*). Исторический процесс *софиен*, действующей силой в нем является София, как «идеальное человечество»: этим обуславливается единство всемирной истории, отсюда же софиологическая интерпретация «конца истории» – здесь гегельянская идея оборачивается во славу софиологии. «Конец истории» – это Царство Божие, т.е. всецелое соединение «становящегося Абсолюта» с Первоначалом. Тут софиологический детерминизм своеобразно перекликается с верой в прогресс в эпоху Просвещения, как перекликается он и с другим детерминизмом, формулирование которого кристаллизовалось как раз в эпоху Соловьева – с историческим детерминизмом в марксизме... Глубокая вера в торжество добра у Соловьева была внутренне связана с его историософским детерминизмом, какой мы уже встречали при изучении Достоевского. «Спасение» мира, т.е. воссоединение космоса с Абсолютом неуклонно происходит в недрах космоса, в человеке по преимуществу, – оставаясь непонятым нами или несознаваемым<sup>110</sup>: даже сфера эроса и та служит спасению мира в целом. Правда, под конец жизни, когда Соловьев с особой мучительностью переживал реальность и силу зла, он писал, что «и ад, и земля, и небо следят с особым участием за человеком в ту роковую пору, когда в него вселяется Эрос»<sup>111</sup>: подчеркивая значение «свободы ко злу» в человеке, он ограничивал этим силу той «необходимости», которая управляет «вплощением Божества в космосе и истории». Но ведь и сила зла *провиденциально вдвинута в мир*, по Соловьеву, – поэтому торжество «всеединства» и детерминировано вполне. Если Соловьев остро ощущал в последние годы жизни то, что «история кончается», и задумывался над темой об Антихристе (чему посвящена «повесть об Антихристе» в «Трех разговорах»), то все это ни в малейшей степени не устранило у него общефилософ-

\* Желającego (идти) судьба ведет, сопротивляющегося же – тащит (*лат.*).

ского и историософского детерминизма. В истории действует София, как «идеальное человечество»; «свободные усилия отдельных людей» не заслоняют действия Софии. Это есть подлинная сила истории и космоса, и наличие этой силы в мировом процессе обращала мысль Соловьева к детерминизму, из узких цепей которого он тем менее мог освободиться, что признавал лишь «свободу ко злу».

Как ни сильно было увлечение Соловьева теократической утопией, но не эта утопия образует живую основу его историософии, а та метафизика, которая связывала для него космическую и историческую сферу бытия в понятии Софии.

Таким образом, этический детерминизм у Соловьева стоит в теснейшей связи с общей его метафизикой и историософией – и даже прямо вытекает из них. Кн. Е. Трубецкой прав поэтому, когда, после главы о «независимости этики от теоретической философии» у Соловьева, озаглавил следующую главу в своей книге: «Действительная зависимость этики Соловьева» (от религии и метафизики). Действительно, вся книга «Оправдание Добра» написана в защиту того, что добро есть реальная сила истории.

Мы не будем входить в более детальное изучение этики Соловьева и обратимся к последней части его системы – к его эстетике.

8. Соловьев всю жизнь мечтал о том, чтобы написать большой трактат по эстетике, но, кроме нескольких общих статей по эстетике, да всюду рассеянных отдельных замечаний на эстетические темы, он не успел написать ничего цельного в этой области. Этим, быть может, объясняется тот факт, на который обращает внимание кн. Е. Трубецкой, что эстетические взгляды не менялись у Соловьева от ранней его работы («Философские начала...») до последних его статей. Мы не думаем вслед за кн. Трубецким, что общее движение его философской мысли не затрагивало самых коренных его эстетических построений: на наш взгляд, *некоторая* неизменность эстетики Соловьева объясняется лишь тем, что ему не пришлось ни разу построить *систему* эстетики, что, несомненно, привело бы

к пересмотру его взглядов. Так или иначе факт, отмеченный кн. Е. Трубецким, остается фактом.

Основная установка у Соловьева в вопросах эстетики может быть охарактеризована, как *теургическая*. Уже в «Философских началах...» Соловьев связывает художественное творчество с мистикой, так как его цель есть «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности»<sup>112</sup>. Правда, в этой же работе Соловьев сближает художественное созерцание не с мистическим опытом, а с «интеллектуальной интуицией», которая, как мы видели, остается у Соловьева, по существу, побочной идеей – своеобразным остатком Платоно-Шеллинговской концепции. Не будем входить сейчас в детали (которые, впрочем, здесь чрезвычайно любопытны); во всяком случае, теургический подход к темам эстетики и связывание художественного созерцания с мистическим опытом осталось у Соловьева доминирующим. «Искусство должно быть, – писал вскоре после этого Соловьев<sup>113</sup>, – реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир». Также и эротическая идеализация, имеющая характер «эстетического откровения» о любимом человеке, как мы знаем, тоже теургична, т.е. зовет нас к преображению человека – в этом «нездешняя, мистическая основа» эстетики<sup>114</sup>. Соловьев, как мы уже знаем, высоко ценил трактат Чернышевского («Об эстетическом отношении к действительности») за то, что он боролся против «эстетического сепаратизма» и защищал мысль, что «искусство – по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества»<sup>115</sup>. «Эстетически прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности»<sup>116</sup>.

Чтобы уразуметь эстетику Соловьева, надо исходить из этой эстетической утопии Соловьева, в которой он продолжает русские варианты немецкого романтизма (достаточно напомнить «магический идеализм» Новалиса, а у нас формулу Гоголя, что «нельзя повторять Пушкина», эстетический утопизм Достоевского и т.п.). Но чтобы быть преобразующей, действительной силой, красота должна быть понята, как реальность, а не как «видимость». В этом пункте, продолжая Платона,

Плотина, Шеллинга, Соловьев радикально отвергает эстетику трансцендентализма (высшей формой которой могут служить построения в этой области Гартманна, которому и принадлежит формула, что объектом эстетического любования является *Schein* – «видимость»). С чрезвычайным блеском и силой Соловьев в статье «Красота в природе»<sup>117</sup> набрасывает основы «эстетики природы». «Зиждительное начало природы *неравнодушно* к красоте своих произведений», – пишет Соловьев<sup>118</sup>. Однако, в соответствии с дуалистической его метафизикой, Соловьев видит, именно при свете эстетического критерия, внутреннее *противление* красоте со стороны изначального хаоса; поэтому он готов даже признать, что «космогонический критерий не совпадает с эстетическим, а отчасти даже находится в прямой противоположности с ним»<sup>119</sup>. «Космический ум, – читаем в той же статье «Красота в природе»<sup>120</sup>, – в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемой этим хаосом мировой душой, творит в ней сложное и великолепное тело нашей вселенной». На фоне этого *реального* понимания красоты в природе и задача искусства «состоит не в повторении, а в *продолжении* того художественного дела, которое начато природой»<sup>121</sup>. Поэтому «смысл» искусства Соловьевым определяется так: «Всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния или *в свете будущего мира* есть художественное произведение»<sup>122</sup>.

Не будем входить в дальнейшие детали. Пришло время подвести итоги нашему затянувшемуся изложению системы Соловьева и дать общую оценку его построений.

9. Обозревая построения Соловьева в целом, мы должны признать их имеющими высокую ценность не только в пределах истории русской мысли, но и далеко за ее пределами. Если это еще не признано философами всего мира, то, прежде всего, потому, что до сих пор ни на один общеизвестный язык не переведены все его сочинения, а с другой стороны, система Соловьева, как опыт синтеза религии, философии и науки с той метафизикой, антропологией и историософией, какую развил

Соловьев, слишком чужда современным философам. Наибольшая ценность построений Соловьева заключается именно в *их синтетическом замысле*. Конечно, было бы неправильно называть построения Соловьева «христианской философией» – в ней слишком сильны и нехристианские тона, в ней много от пантеизма. Соловьев все же был подлинно верующим человеком, сознательно и горячо принявшим в себя основные истины христианства, но в его синтетический замысел входило включение и таких идей, которые никак несоединимы с христианством. Мы уже говорили о том, что не *христианская доктрина обогащается у него за счет философии, а, наоборот, в философию он вносит христианские идеи и ими обогащает и оплодотворяет философскую мысль*. Пусть Соловьев как-то странно совмещает в себе сознательный отход от предпосылок секуляризма с постоянным использованием положений, выросших на почве секуляризма; пусть Соловьев соединяет подлинное признание основ христианства с суетливым желанием «оправдать» веру отцов, – вообще, пусть и в итогах его творчества, и в самих предпосылках его заключено много несогласуемых и даже противоречивых начал. Пусть все это так, но здание, им воздвигнутое, все же замечательно и, что важнее всего, – оно полно вдохновляющей силы, излучает стимулирующие творчество энергии.

Во всяком случае, Соловьев, хотя и не дал синтеза всего того, что до него созревало в русской философии, но он вывел русскую мысль на общечеловеческие просторы. Корни творчества Соловьева не только русские, но и не только западноевропейские – они всемирные. Всеобъемлющая сила его синтеза не пропустила мимо себя ничего значительного, что дало человечество в философских исканиях, – и мы снова можем повторить о нем слова о. С. Булгакова, что система Соловьева есть «самый полновзвучный аккорд» в истории философии.

Вместе с тем значение Соловьева чрезвычайно велико и в истории русской философии как таковой. Помимо того, что его блестящий литературный талант приблизил труднейшие философские темы к широким кругам русского общества – он для целого ряда поколений был и остается вождем в определен-

ном философском направлении. Соловьев не поставил новых тем перед русским философским сознанием (даже в наиболее оригинальной части его системы – в софиологической доктрине – Соловьев лишь усваивает новое имя комплексу проблем, не раз до него поставленных русскими мыслителями), но он с поразительной силой и, бесспорно, с огромным талантом поставил на первый план вопрос о *системе* философии. В том, как он сам строил свою систему, было много недостатков и слабых мест, но систематическая задача философии была им утверждена с исключительной силой.

Обращаясь к оценке философского творчества Соловьева, остановимся на слабых сторонах его системы. Прежде всего, хочется подчеркнуть, что Соловьев не сумел достигнуть органического синтеза тех начал, сочетанием которых он был занят. Мы не раз уже отмечали в нашем изложении, что у него двойится самое понимание философии: то она у него подчинена высшему религиозному началу (идеалу «цельной жизни»), то, наоборот, она призывается к тому, чтобы «оправдать» веру отцов, возвести ее в форму «свободно-разумного мышления». Этой методологической двойственности соответствует метафизическая двойственность: с одной стороны, вся его система («метафизика всеединства») есть модернизированный пантеизм в линиях Спинозы–Шеллинга, с другой стороны, он подлинно хочет положить в основу всех построений принципы христианства. Метафизика всеединства ведет его к монизму: мир оказывается тоже абсолютным бытием, хотя только и «становящимся абсолютном». С другой стороны, уклонившись от философского использования понятия творения, Соловьев все более накрепко в сторону метафизического дуализма. У христианства Соловьев берет понятие богочеловечества, но затем оно – из понятия, связанного с темой о человеке и истории, с темой о грехе и спасении, – становится общеметафизическим понятием и поэтому теряет почти целиком свое *христианское* содержание. Словесно Соловьеву удастся всюду сводить концы с концами, но реальный синтез ему не удастся. Достаточно напомнить всю мифологию о «другом», которое «полагается» Абсолютом.



Незаконченной и внутренне несогласованной является не только метафизика, но и антропология Соловьева. Основной вопрос о соотношении личности и человечества, индивидуальности и мировой души нигде не ставится Соловьевым. Поэтому в нем, с одной стороны, глубоко сидит чувство абсолютности личности, но оно тут же ослабляется имперсоналистическим разложением личности. Если София, как идеальное человечество, есть действующая сила истории, почему и в какой мере отдельный человек ответственен за свое участие или неучастие в истории? Если в любви открывается вечная сторона в личности любимого человека, почему смысл любви заключается в приобщении к «всеединству»? Если личность есть только «ипостась» (как толкует Соловьев это понятие), каким образом она может быть субъектом свободы ко злу, проводником хаотических сил?

Наконец, если душа мира есть «живое средоточие тварного бытия», почему она двойственна, то есть не целиком тварна? Как метафизически возможно для души мира одновременно принадлежать к тварному и нетварному бытию? С другой стороны, если душа мира есть «небесное существо», каким (начиная с книги «Россия и Вселенская Церковь») является София, каково ее отношение к Софии, как идеальному человечеству?

Не будем умножать этих вопросов: ставим их лишь потому, что в диалектике развития соловьевских идей у его последователей эти вопросы всплывут во всей своей силе. Но, очевидно, бесспорная историческая влияние Соловьева связана не только с самим синтетическим замыслом его, но и с проблемами, включенными в этот замысел. Во всяком случае, то, что успел сделать за недолгую жизнь Соловьев, показывает, что для построения системы философии в русской мысли уже наступила надлежащая пора.

Обратимся теперь к другим опытам построения системы философии, и прежде всего к тем мыслителям, которые близки Соловьеву в его религиозной установке.

## В. Д. Кудрявцев. Архиепископ Никанор

1. Владимир Соловьев вышел из светской среды, получил светское образование (если не считать пребывание его в течение года в Духовной академии), вообще целиком принадлежал к той умственной среде, где развивалась свободная светская мысль в России. Но именно потому его обращение к христианству и его опыт сближения христианской доктрины с современными научно-философскими идеями был настоящим подвигом с его стороны. Он и обращался к русской интеллигенции как таковой, в своих различных исканиях находил поддержку именно у нее, а в церковной среде его построения не находили отзвука. Но та задача, которая все время вдохновляла Соловьева, была близка и дорога церковной среде, и в недрах наших Духовных академий шла параллельная работа. Философы, вышедшие из Духовных академий думали, однако, не о «сближении» христианства и современности, а о построении системы христианской философии, *исходящей целиком из основ христианства, но свободной в построении системы*. Философия, не как *ancilla theologiae*<sup>\*</sup>, а как раскрытие в области мысли, по законам разума, того, чем жила христианская вера – такова была, да и остается донныне тема философских построений у тех мыслителей, которые были связаны с нашей духовной школой. Целый ряд первоклассных мыслителей, творческих умов пролагали дорогу для выполнения этой задачи: В. Д. Кудрявцев, еп. Никанор, М. И. Каринский,

\* Служанка теологии (*лат.*).

В. Несмелов, Тареев и ряд *dii minores*\* трудились в этом направлении и дали очень много русской мысли. Почти все они остались неизвестны русскому обществу (быть может, кроме М. И. Каринского, и то лишь по его замечательной работе по логике «Классификация выводов»): русская духовная школа не только внешне была как-то отделена от русской жизни, но и внутренне сама сторонилась от ее буйствующего секуляризма. Тем не менее, в исторической диалектике русской философской мысли упомянутым мыслителям принадлежит очень большое место, и влияние их произведений будет лишь расти, а не уменьшаться со временем.

Мы связываем всю плеяду академических философов с именем Ф. А. Голубинского, о котором уже шла у нас речь, хотя только один Кудрявцев был непосредственно учеником Ф. А. Голубинского. Но и Кудрявцев *не просто продолжал* Ф. А. Голубинского, но и творчески двинулся дальше, – его система есть творческое развитие тех именно семян, которые сеял Ф. А. Голубинский. Что касается других вышеупомянутых мыслителей, то хотя внешне они совсем независимы от Ф. А. Голубинского, но по существу это все та же линия мысли, которую начал вычерчивать Ф. А. Голубинский. Начнем наше знакомство с академическими философами с В. Д. Кудрявцева.

1. Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891)<sup>1</sup> родился в семье священника и первоначальное образование получил в духовной семинарии. По окончании семинарии он поступил в Московскую Духовную академию (в 1848 г.); окончив академию, стал готовиться к занятию кафедры философии, и в 1854 г., когда Ф. А. Голубинский покинул академию, кафедра философии была предложена В. Д. Кудрявцеву. Получив последовательно степени магистра и доктора, Кудрявцев окончательно закрепился на этой кафедре, которую уже не покидал до конца дней. Дважды его звали к себе университеты (сначала Московский, а потом Петербургский), но Кудрявцев не захотел покинуть родной академии.

\* Менее значительных (*лат.*).

Будучи слабого здоровья, Кудрявцев не смог бороться с воспалением легких, которое он захватил в поздние годы жизни, и после непродолжительной болезни скончался, искренно оплакиваемый многочисленными друзьями и учениками.

Кудрявцев писал много. Его сочинения, собранные в три больших тома (больше 3000 страниц), касаются самых различных проблем философии, – только этика, намеченная по существу его своеобразным учением об истине (см. ниже), осталась ненаписанной – если не считать краткого очерка этических проблем в изданном им учебном руководстве «Начальные основания философии» (4-е издание 1895 г.). Писал Кудрявцев исключительно ясно и просто; впрочем, его слогу присуща, по удачному выражению одного из его учеников, своеобразная «величавость». Кудрявцеву совершенно чуждо стремление к литературному блеску, тем более к риторике, которой, увы, постоянно так много в философских произведениях. Хотя Кудрявцев пишет всегда очень обстоятельно, своеобразная философская «деловитость» (*Sachlichkeit*, как говорят немцы), пожалуй, несколько обесцвечивает его слог. Но зато Кудрявцев не пропустит ничего существенного, внимательно и «вежливо», если можно так выразиться, разберет все основные утверждения той или иной позиции. Можно было бы даже сказать, что за мыслью Кудрявцева не чувствуется философского пафоса, – так спокойно, именно величаво льется его речь. Но было бы ошибочно думать, что эта внутренняя гармония и ясность духа, присущие его слогу, означают отсутствие пафоса, горения: время от времени и у него вспыхивает огонь, обычно скрытый под поверхностью. Как преподаватель, – как я знаю от лиц, слышавших его лекции, – Кудрявцев обладал не силой очарования (что, например, отличало знаменитого историка Ключевского), но даром покорять себе умы и души: личное влияние Кудрявцева в этом смысле было неотразимо.

Что касается влияний, которые испытал Кудрявцев, то об этом очень трудно судить. Знания его были исключительно обширны и в области чистой философии, и естествознания, и истории религии: Кудрявцев все, что изучал, изучал очень тща-

тельно. Но влияние в точном смысле этого слова имел на него один Ф. А. Голубинский, идеи которого договорил Кудрявцев, по-своему, впрочем, развив их в целую систему. В современной ему философии Кудрявцев больше всего считался с немецкой философией его времени (как и Соловьев). Но мы увидим, что в системе Кудрявцева, вполне оригинальной в композиции, в основных идеях, общий замысел трансцендентализма (в разных его формах) основательно им преодолен.

Характерной чертой философского мышления Кудрявцева является исключительная внутренняя свобода. Глубокое внутреннее переживание подлинного единства христианства и свободной мысли освобождало Кудрявцева от задачи, которая так беспокоила Соловьева – «оправдать» веру отцов. В этом отношении, по типу своей мысли, Кудрявцев ближе всего стоит к Хомякову – он всегда свободен и смел, идет за своей мыслью до конца. Дар построения системы в полной силе сказался в нем.

Литература о Кудрявцеве исключительно невелика<sup>2</sup>; кроме академических кругов, его знали мало. Вся напряженная и бурная жизнь в России времени Кудрявцева словно не замечала его, проходила мимо его построений. Тем ценнее для историка остановиться на них и выявить их значительность.

3. Излагать систему Кудрявцева нетрудно не только потому, что он пишет всегда очень ясно и обстоятельно, но и потому, что от начала до конца его философского творчества он держался одних и тех же взглядов, которые, по-видимому, сложились у него очень рано; вообще нет оснований говорить о разных периодах в его творчестве. Впрочем, должно отметить, что самые важные работы Кудрявцева (по гносеологии и метафизике) напечатаны им в течение последних лет жизни.

Кудрявцев не раз подчеркивает значение систематической обработки и систематического изложения философских проблем. «Мы должны признать, – пишет он в этюде «О методе философии»<sup>3</sup>, – положительное построение системы философского мирозерцания существенным делом нашей науки». Но «цельность и полнота философского мирозер-

цания возможны только тогда, когда мы будем обозревать все существующее, исходя из одного высшего принципа<sup>4</sup>. При этом Кудрявцев настойчиво защищает свободу философского исследования. «Влияние религии на ход философского мышления, – пишет он в статье «Нужна ли философия»<sup>5</sup>, – должно быть влиянием советуемого друга и руководителя, но не протираться до деспотического давления и стеснения свободы этого мышления». В другом месте, говоря об Откровении, он замечает: «Свет Откровения *не уничтожает самостоятельности человеческого ума*; он не ослепляет человека, а делает более ясным его зрение»<sup>6</sup>. Еще приведем одну цитату<sup>7</sup>: «Особенность философии состоит в том, что она исходит не из предположений или начал, принимаемых непосредственно и на веру, но из принципов, обоснованных и доказанных в своей истине. Философия противоречила бы самой себе, если бы начала с понятий важных и содержательных (как, напр., понятие об абсолютном начале бытия), не обосновав эти понятия». Последние слова тем резче подчеркивают свободу философского исследования, что, как мы увидим дальше, Кудрявцев устанавливает, что «идея абсолютно совершенного существа есть коренная и основная идея нашего ума».

Кудрявцев строил систему *христианской философии*, но строил ее в духе новейшего критицизма и меньше всего опирался на голос «непосредственного чувства» именно в философии. «Знание истины, – писал он однажды, – не есть только непосредственное признание ее или убеждение в ней, но *отчетливое, разумное сознание того*, почему мы то или другое принимаем за истину»<sup>8</sup>. Потому он предостерегал и от излишней доверчивости и от излишнего недоверия<sup>9</sup>. Спокойный и вдумчивый критический анализ, внимательная и добросовестная проверка слишком дороги Кудрявцеву; не будем поэтому удивляться, что он иронически относится к учению Шеллинга об «интеллектуальном воззрении», «для которого вдруг и неизвестно как открывается первое начало знания и бытия»<sup>10</sup>. Столь же сдержанно – об этом дальше будем говорить подробнее – относится Кудрявцев к учению Якоби о вере, как осно-

ве знания». «Начало философии, – читаем в статье о «методе философии»<sup>11</sup>, – заключается не где-нибудь вне ее, а в той самой способности, которая служит ее источником – в разуме: *исследование самого разума есть первое и существенное ее дело*. От такого исследования зависит самая судьба философии».

Эта четкая позиция критицизма у Кудрявцева восполняется очень важным учением его о так наз. «идеальном знании», но этого мы сможем коснуться уже позже, когда изучим гносеологию Кудрявцева. Сейчас же, при анализе основной философской установки у него, нам должно коснуться еще его своеобразного понятия «истины». Что считать «истиной» о любом предмете? Так наз. «имманентный» критерий истины, видящий истину в отсутствии противоречий в мысли о предмете, покоится на определенной метафизике познания – именно на доктрине гносеологического идеализма, которая сама строится на движении мысли к истине. Если взять не имманентный критерий истины, а критерий «трансцендентный», т.е. «согласие» понятия предмета с его «действительностью», то это недостаточно в том отношении, что обычно понятие «действительности» берется в смысле эмпирической действительности, которая не только текуча, но часто «отстывает» (как показывает сам же эмпирический материал) от своей «нормы». Например, «уродливо» растущее дерево мы отличаем от дерева, растущего «нормально». Именно эта пестрота эмпирического материала вскрывает его «неполноту». Поэтому, по мысли Кудрявцева, истина есть «совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или бывает»<sup>12</sup>, или, как он тут же говорит, «согласие предмета с самим собой». То, чем «должен был бы» быть предмет (в своей «идее»), может быть в реальном бытии предмета выражено неполно, односторонне или даже «уродливо». Кудрявцев, как и все почти наши «академические» философы (т.е. связанные с Духовными академиями), принимает платонизм, как учение об идеальной стороне в космосе. *Эта метафизическая установка и определяет для Кудрявцева его учение об истине*: эмпирическая реальность не покрывает всей тайны бытия, под ней есть иде-

альная сфера. Поэтому истина о вещах требует сопоставления эмпирической реальности с той идеей, которая воплощается в этой реальности: лишь «согласие идеи с явлением дает нам истину о бытии». «Эмпирическое знание, – пишет тут же Кудрявцев<sup>13</sup>, – предполагает *знание высшее*, которое обняло бы истину (о мире) в большей широте и глубине», т.е. достигло бы понимания *идеи* тех или иных вещей. Это-то и должна дать философия, как «наука об идеях»<sup>14</sup>. «Идеальную основу чувственно являющегося нам бытия, – пишет тут же Кудрявцев, – мы познаем разумом, но не ощущаем эмпирически». Поскольку «действительность идеи мы, в отличие от эмпирической, можем назвать сверхопытной, постольку и философию можно определить, как науку о бытии сверхчувственном, метафизическом». Надо тут же заметить, что познание идеальной стороны космоса Кудрявцев считает познанием *рациональным*, рядом с которым и выше которого стоит, по терминологии Кудрявцева, «идеальное» познание, под которым он понимает то, что обычно считают «мистическим» знанием. По причинам, которые будут выяснены ниже, Кудрявцев не принимает этого названия – «мистическое знание»; называя «идеальным» познание не идеальной стороны космоса, а сферы надкосмической, Кудрявцев, несомненно, лишь затрудняет, а не облегчает понимание его системы.

Так или иначе, истина лежит в сопоставлении идеи и явления, в «совпадении того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть» в эмпирическом явлении. Надо признать, что эта формула Кудрявцева сама по себе идет дальше того, что в нее вкладывал он сам (насколько мы можем судить по его сочинениям). Прежде всего, Кудрявцев вплотную приближается своим учением об истине к тому, что называл еще Михайловский, его последователи и его противники «субъективным методом» (в социологии). То, как было сформулировано Михайловским это учение, не смогло удержаться в русской мысли, хотя зерно правды в нем ощущали многие. Учение же Кудрявцева об истине могло бы послужить подлинной и достаточной *базой для раскрытия участия оценочного момента* в познании бытия.



К сожалению, встречи этих двух циклов идей не случилось, – разные группы мыслителей друг о друге не знали ничего. Но учение Кудрявцева могло бы быть плодотворно использовано и для более глубокого анализа проблемы познания. Сам Кудрявцев не пошел дальше указанной формулы, а своим неудачным названием (как «идеального познания») мистического ведения он закрыл перед собою путь дальнейшей разработки его собственной идеи. Мы встретим позже у Тареева (по-видимому, *без влияния Кудрявцева*) опыт развития этой концепции (с включением в познание оценочного момента). Заметим для ясности, что это направление мысли приближается в известной мере к проблеме так наз. Werturtheile\*, к учению об эмоциональном познании<sup>15</sup>, но не к так называемой этической гносеологии (Риккерта и сродных с ним мыслителей).

Другой момент, тоже связанный с упомянутой формулой Кудрявцева и тоже им самим не развитый в его системе, касается общей темы *расхождения* эмпирической реальности и ее идеальной основы. Это, в сущности, центральная тема космологии, связанная с системой «софиологических» идей. Но Кудрявцев в своей метафизике иногда лишь приближается к этим проблемам, но и только.

Перейдем теперь к изложению системы Кудрявцева.

4. Кудрявцев писал однажды: «Положительному, синтетическому построению философского мирозерцания должна предшествовать философская теория познания»<sup>16</sup>. И мы последуем этому плану в изложении построений Кудрявцева, хотя мы убедимся дальше, что примат гносеологии, в сущности, касается у него лишь *изложения* системы, а не ее внутренней диалектики.

Свои гносеологические анализы Кудрявцев всегда озглавливает таким образом: «Метафизический анализ эмпирического познания», то же – «рационального познания», то же – «идеального познания». По изъяснению Кудрявцева, «метафизический анализ», например, эмпирического познания касается вопроса об отношении наших чувственных пред-

\* Оценочное суждение (нем.).

ставлений к действительному бытию»<sup>17</sup>. Иначе говоря, нашего автора интересует преимущественно вопрос о *силе* познания, о возможности для наших познавательных способностей проникнуть в «действительное бытие». Это не значит, что его не интересует имманентно-критический анализ познавательных процессов – мы сейчас увидим, что он очень основательно занимается этим, – но его гносеологические анализы все же направлены, прежде всего, на выяснение того, насколько мы можем познать действительное бытие. Это еще не есть определенная онтологическая установка; хотя Кудрявцев приходит к решительной защите гносеологического *реализма*, но он к этому приходит – так, во всяком случае, он строит свою систему.

Кудрявцев исходит из декартовского *cogito ergo sum*\*: «Истина собственного существования действительно, – пишет он<sup>18</sup>, – есть истина всеобщая, необходимая и не подлежащая сомнению». Он добавляет к этому: «Понятие собственного существования *не выводится* из какого-либо другого, более достоверного понятия, а есть прямой, первоначальный и несомненный факт самосознания». Анализируя позиции радикального скептицизма, Кудрявцев устанавливает рядом с несомненностью познающего «я» такую же несомненность «бытия *не я*», которое отлично от субъективных состояний. «Наше сознание, – пишет он<sup>19</sup>, – с той же необходимостью и несомненностью, с какой утверждает бытие собственного я и его состояний, утверждает и бытие *не я* или предметов, вне меня находящихся». Но рядом с этими двумя видами бытия должно признать, по мысли Кудрявцева, и третье – абсолютное бытие. Развитие этого существенного для Кудрявцева положения (в самом начале его исследований!) очень важно, и ведется оно таким образом<sup>20</sup>: прежде всего, должно установить неустрашимость (даже для скептика) идеи «истинного знания». Всякое отвержение возможности познания включает в себя идею «истинного» познания (которое признается скептиком неосуществимым, но которое, как идея, предстоит и ему, раз он о нем говорит). Но точно также нашему уму преподносится и

\* Мысль, следовательно существую (*лат.*).

идея «истинного» бытия – неустранимость такой идеи видна из того, что мы, сомневаясь в реальности какой-либо стороны бытия или составляя суждение о несовершенстве или недостатках в бытии, очевидно, имеем при этом перед собой идею «истинного», свободного от ограниченности бытия. Эти две идеи (истинного познания и истинного бытия) легко связываются в одну («истинное» знание может относиться лишь к «истинному» бытию): «Идея абсолютного, совершенного бытия, в которой включается и момент абсолютного знания, оказывается третьим, основным началом нашего познания» (рядом с познанием реальности познающего «я» и бытия вне «я»).

Таким образом, еще до анализа познания мы уже имеем перед собой *три вида* бытия, к которым обращено наше познание. Оставаясь верным Декарту, Кудрявцев категорически высказывается в пользу *рационализма* (не отвергая других источников познания). «Для познания мира чувственного и ограниченно духовного, человеческого, – пишет он<sup>21</sup>, – должно служить не созерцание и Откровение, а разум и его законы». Но и познание сверхчувственного бытия, «если оно желает быть действительным знанием, должно стать знанием рациональным». Конечно, дело идет о *философии*, а не о науке и не о религии.

Не входя в подробности очень тщательной диалектики у Кудрявцева в изучении им познания эмпирического, рационального и идеального («идеальное» знание, как было уже указано, означает у Кудрявцева познание Абсолютного бытия), изложим итоги его анализов.

По основному вопросу об *источниках* познания Кудрявцев отводит эмпирическому материалу тем большее место, что, как мы увидим дальше, он с большой силой и настойчивостью развивает принципы гносеологического реализма. Но с не меньшей силой высказывается Кудрявцев по *недостаточности* эмпирического материала при объяснении познания. «Мы должны признать неверной формулу, – пишет он<sup>22</sup>, – что все, что мы знаем, мы знаем посредством чувств». «Мы должны признать, – пишет он в другом месте<sup>23</sup>, – наше чувственное по-

знание *ограниченным* – в том смысле, что нашему ощущению доступно не все то, что существует в материальном мире»... «все ведет к мысли, что наше непосредственное чувственное познание (постепенно) – в историческом развитии скорее сокращается, чем расширяется»<sup>24</sup>. Чувственное познание это вообще «грубый материал», требующий переработки разумом, что ведет Кудрявцева к формуле: «Действительный источник нашего *познания* о внешнем мире, как познания (а не только собрания материалов. – В. З.), заключается в разуме»<sup>25</sup>.

Обращаясь к анализу рациональных элементов познания, Кудрявцев, прежде всего, обстоятельно показывает, что формулирование понятий не может быть связано с сферой образов (представлений): «Мы должны признать в душе особую комбинирующую, отличную от восприятий и образов силу»<sup>26</sup>, – связь образов и понятий не генетического порядка: мышление посредством понятий имеет «самостоятельную реальность»<sup>27</sup>. «Понятия составляются нашим разумом на основании данных опыта, но не происходят из одного опыта исключительно»<sup>28</sup>. В этом учении о понятиях Кудрявцев освобождается от опасности психологизма, приближаясь к той концепции «идеирующих» процессов, которую развила новейшая психология под влиянием Гуссерля. К этой теме о внеэмпирическом материале нашего познания Кудрявцев возвращается много раз, – для всех его дальнейших построений ему очень важно показать реальность внеэмпирических данных в познании. Он идет так далеко в учении об «априорных» элементах познания, что решительно защищает учение, что «должно допустить существование в нашем уме не созданных или, точнее, *не познанных* элементов знания»<sup>29</sup>. С особенной обстоятельностью Кудрявцев показывает это на анализе основных «категорий» мышления. Заметим тут же, что Кудрявцев развил очень интересную и удачную критику учения Канта о «*трансцендентальной*» дедукции категорий<sup>30</sup>. Существенно и все то, что пишет Кудрявцев в защиту положения, что «в генезисе категорий», априорное основание которых заключается в природе нашего разума, «*принимает участие и опыт*»<sup>31</sup>.

Кроме чувственного опыта и рациональных данных, «повторяемых» разумом на основании опыта и для опыта, Кудрявцев признает существование в нашем духе «особой способности к восприятию сверхчувственного бытия»<sup>32</sup>. Высоко ценя построения Якоби в данном направлении, Кудрявцев считает все же, что у Якоби была крупная ошибка «в совершенном отрицании прав рассудка в деле познания сверхчувственного бытия»<sup>33</sup>. «Если держаться (принципа Якоби), то это не может привести ни к какому *достоверному* знанию уже потому самому, что, за устранением авторитета разума, *не остается никакого критерия к различению истины от заблуждения*»<sup>34</sup>. Поэтому, напр., «в образовании идеи Божества» имеет место «непосредственное восприятие Бога», которое Кудрявцев называет «естественным откровением», но участвует также и другой момент, а именно: восприятие нами этого «естественного откровения» и «усвоение его соответственно законам нашего познания»<sup>35</sup>. «Мы не можем, – пишет в другом месте Кудрявцев<sup>36</sup>, – иметь адекватного, вполне точного и полного познания Божества, но имеем лишь познание условное, ограниченное субъективными законами и формами того органа, который служит средою при усвоении впечатлений мира сверхчувственного». В этих словах Кудрявцева, достаточно отгораживающих его от богословского рационализма, чувствуется несомненный отзвук идей «отрицательного богословия» (Ареопагитик).

Способность к восприятию сверхчувственного бытия Кудрявцев не склонен называть «чувством», или «разумом» (Якоби), или «интеллектуальной интуицией» (Шеллинг). Больше всего ему нравится патристический термин «ум» (*nus*)<sup>37</sup>, но сам он боится, что это может односторонне придать высшей способности *теоретический* характер, тогда как (и к этому нам еще придется вернуться) для Кудрявцева познание истины включает момент оценки. Обычная характеристика познания сверхчувственного мира у Кудрявцева – «идеальное познание»; термин этот, как мы уже указывали, неудачен.

Таково учение Кудрявцева о составе познавательных сил в человеке: перейдем к изложению его учения о бытии, как

предмете познания, к раскрытию его гносеологического реализма, приводящего его к основным темам метафизики.

5. Кудрявцев решительно отгораживается от наивного реализма<sup>38</sup>, но с не меньшей энергией критикует он и идеализм (в его разных формах) – особенно много внимания посвящает он критике трансцендентального идеализма, в частности, Гегеля<sup>39</sup>. Любопытно отметить в критике абсолютного идеализма у Кудрявцева остроумные замечания против «трансцендентальной дедукции» не-я<sup>40</sup> – мы отмечаем это потому, что с легкой руки Вл. Соловьева у ряда русских философов часто считается «ясной самой по себе» мысль, что Абсолют «полагает» не-я, чтобы иметь «объект» активности. «Последовательно проведенный идеализм, – заканчивает свои замечания Кудрявцев<sup>41</sup>, – запутывается в безвыходных противоречиях – с познаваемым миром исчезает и сам познающий субъект – наше я». «Для идеализма вообще необъяснимо конкретно-чувственное бытие – это бытие может быть объяснено лишь при предположении реального существования вне нас и независимо от нас чувственных предметов»<sup>42</sup>.

Отвержение идеализма настойчиво и даже повторно в разных местах развивается Кудрявцевым, так как здесь им закладываются общие основы гносеологического реализма. Суммируя эти все свои указания на несамостоятельность идеализма в разных его формах, Кудрявцев заканчивает их такой формулой: «Если все наше знание относится только к явлениям, то оно не заслуживает имени знания»<sup>43</sup>.

Но усваивая позицию реализма, как следует нам мыслить это реальное бытие? Кудрявцев очень тщательно исследует принципы материализма, – и здесь его критика, очень основательная и самостоятельная, направлена на то, чтобы, признавая реальность вещества, внести больше точности в учение о материальном бытии. Прежде всего, Кудрявцев очень убедительно, на анализе понятия силы и понятия закона, показывает, что «в самой области материального бытия есть нечто, чему невозможно приписать признаки материальности»<sup>44</sup>. Любопытно отметить частичное возвращение Кудрявцева к различению

(Локковскому) «объективных» и «субъективных» свойств вещественной реальности. Между прочим, в большом специальном этюде Кудрявцев устанавливает объективную реальность пространства и времени<sup>45</sup>.

Что касается идеализма, то, признавая его «преимущество перед материализмом», Кудрявцев решительно высказывается против отрицания чувственной реальности. Кудрявцев готов даже признать, что «материальный мир не так уже разнороден с нашим духом, как то нам кажется», что возможно даже, что «между миром духовным и материальным есть более тесная внутренняя связь»<sup>46</sup>. Критика идеализма очень сильна и хороша у Кудрявцева – и исходным пунктом здесь является «необъяснимость для идеализма представлений конкретно-чувственного бытия»; материализм и идеализм оба повинны, по мысли Кудрявцева<sup>47</sup>, в том, что «тот и другой отрицают конкретно-духовное бытие нашего я» (хотя и по разным основаниям).

Но острый дуализм духа и материи, при их взаимной несводимости друг к другу, должен все же быть примирен: «Невозможно допустить, – пишет Кудрявцев, – чтобы в основе мирового бытия лежали два безусловно отличные, независимые друг от друга, противоположные начала». Неудача существовавших доньше попыток понять единство бытия определялась, по Кудрявцеву, тем, что «начала, объединяющего обе стороны бытия, разум искал в *самом же мировом бытии*»<sup>48</sup>. Нужно выйти за пределы мира и «искать единства мира вне мира, т.е. в Существо, отличном от мира... С признанием отличного от мира высочайшего Существа мы, вместо субстанциального монизма, который лежит в основе односторонних воззрений материализма и идеализма, получаем *монизм трансцендентальный*, где объединяющее начало возвышается над областью бытия условного»<sup>49</sup>. При всей философской значительности этого решения вопроса о бытии, трудно, однако, принять самое название системы, предлагаемое Кудрявцевым. Ведь понятие «трансцендентальности» имеет определенный смысл и не может быть оторвано от той гносеологической кон-

цепции, которая запечатлена в этом термине. Чтобы избежать этой двусмысленности и вместе с тем с достаточной ясностью выразить основную мысль Кудрявцева, мы будем характеризовать его систему, как *супранатуральный монизм*. Этот термин достаточно выражает основную мысль Кудрявцева о том, что начало единства мира лежит вне мира.

Понятие Абсолютного бытия, как верховное понятие системы Кудрявцева, является для него именно философски необходимым. Мировое бытие не обладает бесконечностью; «глубочайшего основания того, что пространству и времени мы приписываем признак бесконечности, мы должны искать не в чем ином, как в принадлежащей нашему уму идее бесконечного»<sup>50</sup>. Этим учением своим Кудрявцев возвращается к основным идеям Голубинского. Если философия, по мысли Кудрявцева, «не имеет права начинать прямо с учения об абсолютном»<sup>51</sup>, то в итоге своих исследований философия приходит к признанию, в качестве основного понятия, понятия Абсолютного Существа, стоящего над миром. «Идея абсолютно совершенного Существа есть та искомая нами коренная и основная идея нашего ума, в которой сосредоточиваются и объединяются все прочие идеи, – пишет Кудрявцев<sup>52</sup>. Он дает, таким образом, *философское обоснование теизма*, чем вовсе не становится, как уже было указано, на почву богословского рационализма: «естественное богословие», как мы видели, никогда не может претендовать на абсолютную достоверность. Но для *философской* системы важно лишь одно: утвердить самое понятие условного бытия над миром. Однако понятие Божества не должно быть трактуемо, как «регулятивное» понятие, говоря языком Канта: в действительности оно имеет, бесспорно, «конститутивный» характер. Но положительное раскрытие Божества немислимо вне Откровения.

На этом мы можем закончить изложение метафизики Кудрявцева; укажем лишь, что к логике понятия Божества, т.е. к философскому обоснованию теизма Кудрявцев возвращался постоянно. Особенно важны в этом отношении его работы: «Религия, ее сущность и происхождение» (т. II, вып. I,



стр. 88–315) и последние главы (V–IX) из работы «Чтения по философии религии» (т. II, вып. III, стр. 1–509). Особенно глубокомысленны и философски содержательны статьи, посвященные анализу доказательств бытия Божия (стр. 205–509).

6. Коснемся кратко космологии и антропологии Кудрявцева (статьи на эти темы собраны в III т. Сочинений).

Кудрявцев очень много и, надо сказать, очень удачно и глубоко пишет в защиту идеи *творения*<sup>53</sup>, всюду подчеркивая, что именно в понятии творения «заключается достаточная гарантия самостоятельности мира с его законами»<sup>54</sup>. При этом Кудрявцев признает, что это учение о творении мира есть «единственное обязательное для разума»<sup>55</sup>. Очень остроумно Кудрявцев, критикуя теорию случайности мира, показывает, что «с понятием случая никак не вяжется необходимость последовательного и законосообразного *развития*»<sup>56</sup>. Сами по себе законы природы не обладают имманентной необходимостью, они даже могли бы быть названы «случайными»<sup>57</sup>, – установление же их можно понять лишь в интересах «осуществления идеи вселенной, как единства в разнообразии, – что и ведет к мысли о свободной, разумной причине этих законов». Это ведет дальше к признанию *необходимости* (как единственно целесообразных) этих законов, но уже не имманентной, а метафизической необходимости. Но это ведет нас к теме об идеальной основе мира, к проблеме идей; высказывания Кудрявцева по этому вопросу очень любопытны. Он критикует учение, что «идеи есть то, *из чего сотворен мир*». «Надо отличать идеи, – пишет он<sup>58</sup>, – как *сотворенные* Богом сверхчувственные, реальные начала феноменального бытия», от «идей, как божественных мыслей о вещах». Впрочем, по его мнению, даже различая идеальную сторону в мире от идей в Боге, мы все равно впадаем в ряд затруднений в этом учении об идеальной стороне мира<sup>59</sup>. Более решительно отвергает Кудрявцев учение о душе мира, вероятно, имея в виду построения Соловьева<sup>60</sup>. Ввиду склонности других религиозных метафизиков в России к введению понятия души мира, приведем некоторые соображения Кудрявцева по этому вопросу. «Что в настоящем

течении мировой жизни не каждая вновь возникающая вещь творится Богом непосредственно, – пишет Кудрявцев<sup>61</sup>, – что в мире есть некоторого рода самотворение... это, конечно, справедливо... но иное дело – происхождение *первоначальных* условий жизни природы (вещество, силы, законы...), здесь не может быть никакого самотворения. Вводя между Богом и миром какую-либо промежуточную сущность, мы наталкиваемся на целый ряд затруднительных вопросов, главнейший из которых состоит в том: сознательна или бессознательна эта сущность». Разбирая этот вопрос и устанавливая<sup>62</sup>, что «развитие мировой идеи может быть только бессознательным», Кудрявцев подчеркивает дальше, что если «мировая идея или сущность бессознательна, то она не может дать свободно то или иное направление своему развитию». А в таком случае один из главных мотивов введения понятия мировой души – объяснение зла в мире – оказывается без разрешения.

У Кудрявцева в большой и тонкой статье «Бессмертие души»<sup>63</sup> есть немало замечаний, могущих быть истолкованными в интересах персоналистической метафизики, но они слишком беглы, чтобы на них стоило останавливаться.

Что касается вопросов этики, то по ним Кудрявцев высказался только в книге «Начальные основания философии». Здесь есть много интересных соображений – напр., защита «относительного индетерминизма»<sup>64</sup>. Кудрявцев склоняется к теонимическому пониманию этики, но все это слишком бегло, чтобы стоило нам излагать.

7. Наше краткое изложение системы Кудрявцева, конечно, недостаточно, чтобы читатель мог сам убедиться в бесспорной силе философской аргументации у него, но для этого нужно обратиться к самим сочинениям Кудрявцева. Но в общем обзоре развития русской философии и того, что мы сказали, надемся, достаточно, чтобы признать, что мы имеем в настоящем случае дело с подлинной философской *системой*. Будучи глубоко религиозным человеком, Кудрявцев оставался свободным в своей мысли, а в построении *системы* настойчиво и решительно исходил из критического анализа познания. Однако

примат гносеологии при построении системы не должен закрывать глаза на принципиальный онтологизм у Кудрявцева. Идея абсолютного бытия для него (как и для Голубинского) есть высшая и верховная идея, которую он лишь в порядке построения системы стремится обосновать. По существу же, идея Абсолютного бытия, открывающегося нам в «идеальном познании» (т.е. в мистическом опыте, по обычной терминологии) есть центральная идея для Кудрявцева. Утвердив позицию гносеологического реализма и этим философски открыв для себя путь к метафизике, Кудрявцев строит затем свой «трансцендентальный» (т.е. супранатуральный) монизм, который философски – и, надо сказать, с большой убедительностью – преодолевает и резкий дуализм в метафизике, и односторонние формы монизма (материализм и спиритуализм).

Замечателен дух свободной мысли у Кудрявцева. Он смело пускается в плавание по необозримому пространству того «океана идей», который открылся в истории философии; у него есть «в запасе» целостная религиозная концепция, но Кудрявцев пишет не систему догматики, а систему философии. Спокойно и обстоятельно строит он свое здание; это уже не *fides quaerens intellectum*, а свободное, критическое *исследование* того, что открыто непосредственно верующему сознанию. Можно сказать – это опыт подлинной «христианской философии», исходящей из данных «идеального познания», но ничего не принимающий без самого тщательного исследования. Отметим, наконец, и в высшей степени ценное, хотя и не развитое до конца учение Кудрявцева об истине, как совпадении того, что «есть» в бытии, с тем, что в нем «должно быть», т.е. внесение в работу познания оценочного момента.

На этом мы закончим наше знакомство с Кудрявцевым и обратимся к изучению философских построений архиепископа Никанора<sup>65</sup>.

8. Александр Иванович Бровкович – родился в семье священника в Могилевской губ<sup>66</sup>. Окончив семинарию, он поступил в Петербургскую Духовную академию, где, еще будучи студентом, он принял монашество с именем Никанора. Вскоре

после окончания академии архимандрит Никанор руководил различными семинариями, а в 1868 году был назначен ректором Казанской Духовной академии. Надо отметить, что когда архиепископ Никанор окончил академию в Петербурге (в 1850 г.), то сначала оставался там преподавателем, но недолго, так как был обвинен в «неправославии» (за введение элементов современности в курс «Введения в богословие», который он читал). Ко времени назначения его ректором Дух. академии в Казани архиеп. Никанор был уже доктором богословия (степень он получил за большую книгу, посвященную римскому учению о главенстве папы). Живой и творческий ум архиеп. Никанора и в Казанской академии казался не раз слишком смелым и уводящим за пределы традиции, и в качестве ректора академии в Казани он прослужил всего три года. Его удалили отсюда под предлогом почетного назначения в епархиальные архиереи. Последнее его место, уже как архиепископа, было в Одессе (с 1883 по 1890), где он и скончался.

Архиеп. Никанор был чрезвычайно широко и разносторонне образован, много и очень тщательно работал научно, о чем свидетельствует его докторская диссертация. Он следил очень пристально за всеми проявлениями современной культуры, но с особой любовью и поразительной неутомимостью следил он за философскими течениями. Его основная книга по философии носит несколько одностороннее название («Позитивная философия и сверхчувственное бытие», т. I–III – всего 1358 стр. убористого текста), не дающее правильного представления об исключительном богатстве содержания. Книга осталась незаконченной, как свидетельствуют заключительные строки II тома, набрасывающие программу дальнейшего труда (из этой программы только часть выполнена в III томе). Труд архиепископа Никанора написан несколько утомительно: тщательность в разборе различных мелочей или оттенков той или иной идеи мешает читателю следить за главной мыслью автора. Формально книга посвящена гносеологии, но в действительности она содержит в себе богатейшие построения и по онтологии, и по этике, и по антропологии.

Что касается того, чьи влияния более всего сказались на построениях архиеп. Никанора, то, на наш взгляд, они больше всего примыкают к Ф. А. Голубинскому, с которым мы уже знакомы. Лишь отчасти он примыкал к Юркевичу, В. Н. Карпову<sup>67</sup>. Из иностранных философов и богословов архиеп. Никанор больше всего примыкал к Лотце, но, помимо Лотце, он вбирал в себя все существенные построения западной философии. Некоторые черты сходства его системы с системой Мальбранша не настолько решающи, чтобы говорить о влиянии Мальбранша, непосредственное знакомство с которым нигде не обнаруживает себя.

Переходя к изучению системы архиеп. Никанора, мы должны, прежде всего, учесть основной онтологизм в его философских исканиях. Следуя Голубинскому (которого, впрочем, он нигде не поминает), архиеп. Никанор весь определяется тем, что для него «безусловное светится сквозь условное, а условное созерцается, как истинное бытие, а не фикция – *но не иначе как в безусловном*<sup>68</sup>. Поэтому для архиеп. Никанора (совсем как у Николая Кузанского) «во всяком ограниченном бытии... всегда имеется целое, единое беспредельное бытие»<sup>69</sup>. «Беспредельное вошло в каждое свое порождение не долею своего, не дробью, не частью, а всей своей целостностью»<sup>70</sup>. Это усмотрение Безусловного в условном, Единого в многообразии *есть исходная интуиция* у архиеп. Никанора – и задачи философии, по его определению, состоят в том, чтобы «строгим позитивным методом показать законоправность метафизического умозерцания»<sup>71</sup>. Поэтому для него «внутренняя природа в самом простом явлении есть абсолютное»<sup>72</sup>. После долгих и тщательных, иногда даже мелочных изысканий архиеп. Никанор приходит к такой формулировке того, что было для него изначальной его интуицией: «Абсолютный, космический, бессознательный разум, везде разлитый в природе, равен сам себе везде, в целом универсе точно так же, как и в малейших его частях»<sup>73</sup>.

Эта основная, чисто онтологическая установка определяет все построение архиеп. Никанора – над всем царит у него

живое видение абсолютного бытия. Его мысль часто не достигает здесь необходимой ясности, его высказывания, разбросанные в разных частях книги, не всегда легко согласуемы одно с другим, но ключ к различным его построениям в гносеологии и онтологии лежит именно в его метафизике. Собственно, уже самое заглавие его книги показывает, что сопоставление «позитивной философии» и «сверхчувственного бытия» не предполагает сомнения в реальности сверхчувственного бытия, а лишь имеет в виду разобрать построения «позитивной философии» в отношении к идее сверхчувственного бытия. Отсюда и система изложения у архиеп. Никанора – достаточно неудобная и часто затрудняющая читателя: разбирая различные утверждения «позитивной философии», он противопоставляет свое понимание мира, которое излагается не систематически, а *ad hoc*. Оттого при беглом чтении его книги не получается достаточно ясной картины, но если проработать книгу архиеп. Никанора и вдуматься во внутреннюю системность его мысли, сразу становится ясной глубокая продуманность и систематическая законченность его учения.

Интуитивное постижение абсолютного бытия у архиеп. Никанора не имеет характер того «непосредственного созерцания» Абсолюта, какое, напр., мы видим у Кудрявцева. «Непосредственный опыт, – категорически утверждает архиеп. Никанор<sup>74</sup>, – не дает нам абсолютного бытия – однако же, ведет к нему, хотя и посредственно, но неуклонно». Но зато нам изначально присуща («прирождена», по терминологии архиеп. Никанора) *идея* абсолютного бытия, которая является «*primum movens\** всякого... изыскания»<sup>75</sup>. Эта природенная нам идея есть коренная и основная, но из нее исходят другие «производные» идеи, которые помогают нам познавать всякое отдельное бытие: «Во всяком человеческом духе... лежит сокровищница идей, – *предпостижения* объективной истины»<sup>76</sup>. Мы позже вернемся к этим формулам, сейчас же лишь подчеркнем, что основная интуиция у него определяется не опытом, а именно «природенной идеей». Понятно поэтому, что для

\* Перводвигатель (*лат.*).

архиеп. Никанора «сущность каждого явления вселенной, как и всей вселенной, как и человека, составляет единое и цельное, абсолютное бытие»<sup>77</sup>. Это вовсе не есть ни акосмизм индусской философии, ни пантеистическое восприятие Божества в мире, как, напр., у Мейстера Экгардта, – это даже не «панэнтеизм», позднее утверждавшийся о. С. Булгаковым. Своеобразное, чисто интуитивное восприятие Абсолютного бытия у архиеп. Никанора (как и у Ф. А. Голубинского) прежде всего действительно *чуждо даже тени пантеизма*, и он категорически утверждает «премирное, *не имманентное в ограниченном бытии* бытие абсолютного Существа»<sup>78</sup>. Архиеп. Никанор примыкает (но лишь примыкает) к тому учению, которое не раз развивали Св. Отцы (напр., св. Афанасий Великий), что видимое бытие заключает в себе метафизически «непостижимое сочетание абсолютного бытия с *ничто*», создаваемое «творческим актом» Бога. Поэтому в тварном бытии нельзя видеть «ни истечения из абсолютного, ни отделения от абсолютного, ни развития абсолютного»<sup>79</sup>.

Остановимся на этом учении архиеп. Никанора о видимом (тварном) бытии. В каждом единичном бытии надо различать «элементарную сущность» и «индивидуальную сущность»<sup>80</sup>. «Элементарная сущность» – *у всех вещей одинакова* – это беспредельное бытие, ограничившее себя абсолютным небытием»<sup>81</sup>, а индивидуальная сущность есть своеобразное, индивидуальное *единство* бытия и небытия»<sup>82</sup>. Эта индивидуальная сущность характеризуется у архиеп. Никанора, как «эйдос»; «всякий ограниченный эйдос, – пишет он, – стоит между двумя абсолютными: абсолютным бытием и небытием... и происходит из ограничения в нем элементарной сущности, абсолютного бытия абсолютным небытием»<sup>83</sup>. Эти эйдосы (как типы бытия) *вечны*, т.е. понятие эйдоса *не совпадает* с понятием конкретности вещи, возникающей и потом погибающей, но в каждой конкретной вещи есть свой эйдос – «идея, план, закон» конкретного бытия»<sup>84</sup>. Вместе с тем эти эйдосы – суть «идеи премирного творческого Промысла», «вековые, от вечности предустановленные законы мирового

порядка»<sup>85</sup>. Поэтому «в абсолютном коренится основа всякой твари», – пишет архиеп. Никанор<sup>86</sup>, – но совсем не в смысле того, что абсолютное бытие есть «субстанция» конкретного бытия. Конкретное бытие, всегда индивидуальное<sup>87</sup>, в своей «элементарной сущности» (везде и во всем единой) связано с абсолютным бытием, а в своей индивидуальности (эйдосе, в своем типе) есть «таинственное» самоограничение абсолютного бытия – «всякая реальность корнями своими упирается в бесконечное»<sup>88</sup>, но это абсолютное бытие «входит в каждое свое порождение не долей своей, не дробью, не частью, а всей своей целостью»<sup>89</sup>, – но входит не иначе как *в условиях союза со своим отрицанием (небытием)*. Оттого «неистощимое» (абсолютное) бытие *и по произведению* мира осталось неизменно беспредельным, а мир, осуществленный самоограничением абсолюта, оказался бытием ограниченным, а потому и глубоко отличным от абсолюта»<sup>90</sup>. К этим словам архиеп. Никанор добавляет характерные для его гносеологии строки: «Это узел антиномий нашего ума, но узел и постижения непостижимого»... Добавим еще одну формулу, несколько уясняющую тайну соотношения абсолютного и конкретного в индивидуальном бытии. «Бог присутствует, *весь и в каждом пункте бытия*, но нигде своим существом (т.е. не является субстанцией конкретных вещей. – В. З.), но везде своим творческим разумом, своей зиждательной идеей, силой и благодатью»... Это есть утверждение «творческого, промыслительного *сопребывания* Творца со своей тварью»<sup>91</sup>. Все это сказано автором для того, чтобы оградить себя даже от тени пантеизма; но если опасность пантеизма действительно достаточно устранена учением о «сопребывании» Творца с тварью, то нельзя сказать, что это соотношение Творца с тварным бытием достаточно ясно у архиеп. Никанора. Если в индивидуальном эйдосе мы имеем «самоограничение» абсолютного бытия (в то же время «целиком» входящего в эйдос), то тварное бытие хотя и *отлично, но не отделено* от Абсолюта... Архиеп. Никанор, конечно, решительно борется против *метафизического плюрализма*<sup>92</sup>, столь характерного для научного сознания, – против восприятия ве-



щей, всей природы, как вполне самостоятельного, самосущего бытия. Он, в сущности, устанавливает три сферы бытия<sup>93</sup>: текучее конкретное бытие («эмпирическая сфера»), метафизическая сфера эйдосов (т.е. метафизическая сфера в мире, в тварном бытии) и абсолютное бытие. Архиеп. Никанор как-то странно почти ничего не говорит о первом (эмпирическом) бытии<sup>94</sup>, – считая его как бы тенью<sup>95</sup>.

Но мир есть все же связанное целое – космос; однажды архиеп. Никанор высказался именно о космосе, как о «творческой природе-матери»<sup>96</sup>. Это в некоторой степени можно сближать с софиологической концепцией Вл. Соловьева – тем более что архиеп. Никанор тут же прибавляет, что «творческая природа-мать» есть «отражение первоосновной абсолютной силы». Надо отметить, однако, что у архиеп. Никанора иногда грань между космосом и Божеством становится неопределенной. С одной стороны, говоря о «созерцании единой универсальной силы», он тут же прибавляет<sup>97</sup>: «Мы далеки от того, чтобы в универсальной мировой силе видеть Абсолютное – мы видим в ней только одну из двух предпоследних стадий перед последней ступенью в восхождении к высшему единству *истинно абсолютного*». Кроме «универсальной силы», второй «предпоследней» стадией (перед «истинно абсолютным») надо считать (если мы правильно понимаем архиеп. Никанора) «космический разум», о котором так много говорит автор во II томе своего сочинения, и этот «космический разум» часто трактуется им, как «абсолютный». Так как для понимания космологии нашего автора эта сторона дела очень важна, то изложим несколько подробнее учение о «космическом разуме». Вот, напр., очень ответственная формула<sup>98</sup>: «Абсолютный, космический, бессознательный разум везде разлит в природе». Что дело идет именно о «космическом» (в точном смысле) разуме, это видно из всего контекста и совершенно бесспорно, но зачем же он характеризуется, как «абсолютный»? Вся метафизика мира у архиеп. Никанора с интереснейшим учением о том, что и неодушевленное бытие обладает «психической жизнью» и способностью к «ощущению позывов»<sup>99</sup> (что-то вроде

средневекового понятия «*potentia oboedientialis*»), упирается в это понятие «космического универсального разума»<sup>100</sup> (аналогичное понятию «тварной Софии» у позднейших софиологов). «Во внешней природе»<sup>101</sup>, – пишет в одном месте наш автор, – *созидающей и внутренней природе всех живых существ*, лежит космический разум»; именно его наличность и делает впервые мир космосом, живым целым, уходящим последними своими корнями в Абсолют. «Природа, – читаем несколько дальше, – заложила совершеннейший отпечаток космического разума в сокровенный разум человеческой души в виде смутных ощущений и предощущений, неуловимых, но стимулирующих идей». Все это дорисовывает космологию архиеп. Никанора, и тем более неуместным представляется нам прежнее отождествление космического и абсолютного разума, – особенно имея в виду приведенные уже слова его о том, что Творец лишь «со-пребывает» в твари.

9. Теперь мы уже достаточно подготовлены, чтобы понять гносеологию архиеп. Никанора, тоже иногда запутанную. Архиеп. Никанор является вообще защитником гносеологического реализма, но с тем большей настойчивостью он критикует гносеологию чистого эмпиризма – этой критикой, можно сказать, насыщена его книга. Он вполне примыкает к Декарту в том, что самодостоверность разума есть «основание и критерий всякой истины»<sup>102</sup>. «Мое я, – пишет в другом месте архиеп. Никанор<sup>103</sup>, – есть центральный фокус мирозерцания: я созерцаю мир в самом себе». Но архиеп. Никанор не становится от этого на путь рационализма, так как решительно различает познание «рассудочное» и «разумное»; вслед за Кантом<sup>104</sup> он признает, что в коренных вопросах разум и рассудок встречаются между собой антиномически, порождая два порядка мышления, оба формально правильные, но взаимно противоположные». Это различие рассудочного и разумного (иногда называемого «идеальным»)<sup>105</sup> познания имеет фундаментальное значение для архиеп. Никанора, так как рассудочное познание всегда имеет, по его словам, «практический»<sup>106</sup> характер, – оно связано всецело с нашим опытом – всегда ча-

стичным, ограниченным. Между тем «стимулирующей» силой всякого познавательного процесса является *идея*: «Во всяком человеческом духе всегда лежит сокровищница идей – предчувствий, предпостижения объективной истины»<sup>107</sup>. Идея же, тут же разъясняет архиеп. Никанор, есть «не отвлеченное представление вещи, а живое и цельное» – обращенное ко всей полноте реальности – в ее постижимой и непостижимой стороне. Во всем условном, как мы уже знаем, по формуле архиеп. Никанора нам светится безусловное, – и идея Бесконечного бытия есть, мы уже знаем, по учению его, центральная и основная идея, – все же остальные суть *производные* идеи. Здесь архиеп. Никанор, оставаясь исключительно близким к Платону<sup>108</sup>, очень своеобразно использует построения Платона для построения христианского учения о познании. Разум в идее созерцает реальность в ее полноте (и космоса, и Божества), «обнимает необъятное и постигает непостижимое». Если мы постигаем природу вещей двояко – в работе рассудка и в беспредельной идее разума<sup>109</sup>, то «с каждым шагом к единству бытия абсолютного, вперед к этому бытию, *исчезает* расщудочная форма пространственности и временности, всякой случайности и применяемости, всякой ограниченности»<sup>110</sup>. Архиеп. Никанор посвящает всюду много места в своей работе учению о *прирожденности* нам идей – не в готовых формулах, а как идей «предпостижений». «Знание наиболее объективное и реальное, – утверждает наш автор, – заключается именно в идеях»<sup>111</sup>. Это знание в *форме инстинкта* присуще и животным – и здесь архиеп. Никанор приводит формулу Кювье, что «животные инстинкты суть сонные идеи».

В идеях мы приближаемся к абсолютному бытию, а следовательно, и к тому, что выше было названо «элементарной сущностью» в эйдосах (в типах) бытия. «Разум идеальный (т.е. познающий в идеях. – В. З.), – пишет архиеп. Никанор<sup>112</sup>, – только вершиной своей проникает в «индивидуальную сущность» эйдоса, а расходящимися основаниями теряется в необъятной бесконечной элементарной сущности эйдоса». Приближаясь *внешне* к трансцендентализму, архиеп. Никанор говорит

даже<sup>113</sup>: «Дух наш носит в самом себе, в скрытом состоянии тайны внешней природы». Однако архиеп. Никанор далек от трансцендентализма – ибо для него *только в Боге* бытие и мышление тождественны.

Но «прирожденные идеи не суть познания», – они только «точка отправления, *primum movens* всякого научного изыскания и в то же время и цель в стремлении ума к абсолютному»<sup>114</sup>, они образуют особую, отдельную сферу нашего ума, восходящего от «предположений» в идее к «постижению» реальности. Архиеп. Никанор пробует даже набросать внутреннюю диалектику в познавательной работе духа – *закон последовательных стадий в постижении реальности*. Не входя в подробности<sup>115</sup>, укажем, что эта реальность не покрывается и не заключается в данных ощущениях. Сама материя «оказывается бытием сверхчувственным»<sup>116</sup>, а «внешне чувственная перцепция будит внутри нас сферы духовной деятельности... и в силу этого эйдосы являются бытием *более объективно реальным*, чем всякое наиконкретнейшее внешне чувственное впечатление»<sup>117</sup>. «Наименее объективно реально то, о чем свидетельствуют... внешние чувства; более реально то, о чем свидетельствуют внутренние чувства... и, наконец, наиболее и безусловно реально то, что чувствуется, как безусловный постулат... Наиболее сверхчувственное и есть наиболее объективно реальное... а все внешне чувственное есть только убегающая тень истинно сущего»<sup>118</sup>. Архиеп. Никанор развил даже особое учение о различных «степенях реальности». «Реальное вообще имеет разные ступени реальности», – говорит он<sup>119</sup>.

Любопытно учение архиеп. Никанора о «норме» в бытии (как *совпадению* истины с добром – ср. выше учение Кудрявцева о понятии истины), но мы не будем входить в подробности, так как нам еще нужно изложить антропологию нашего автора.

10. Мы уже говорили о «неудобстве» метода, которому следовал архиеп. Никанор: занятый критикой позитивизма, он излагал *свои* взгляды лишь «между прочим». Ценнейшие его мысли затеряны в его тщательных, порой даже мелочных анализах разбираемых им учений. Это в особой степени от-

носится именно к его антропологии; систематическую сводку разных высказываний по антропологии за автора должен делать читатель... Одно можно, однако, сказать: проделав эту работу, читатель не пожалеет...

Коснемся, прежде всего, учения архиеп. Никанора о *связи* человека с космосом. Мы уже говорили о том, что для Никанора весь мир (даже неорганический) был одушевлен. Эту внутреннюю связность всего мира через психическое начало он глубоко чувствовал и постоянно говорил об этом. Вот любопытное место у него<sup>120</sup>: «Органические души суть не что иное, как продукт цельной мировой системы; частные организмы представляют не что иное, как живые нервные ячейки общемирового космического организма»<sup>121</sup>. «В чувствующих существах *только концентрируется самоощущение, разлитое по всем химическим, молекулам*, – и в них весь мир чувствует себя, а в сознающих сознает. Наша душа, будучи высшим продуктом мировой жизни, присутствует своим сознанием и ощущением во всех тех пространствах, где витает наша возбуждаемая мировой жизнью мысль»<sup>122</sup>. После этой цитаты понятны будут такие утверждения архиеп. Никанора: «Человек, разумное существо, есть в известном относительном смысле душа мира, и мир есть тело человека; человеческое разумное сознание есть *самоощущение мира*»<sup>123</sup>.

В соответствии с учением о всеобщей одушевленности архиеп. Никанор видит проявления *разума* всюду в природе, но разума не теоретического (познавательного), а «разума практического», как он говорит. Это понятие «практического» разума, действующего «бессознательно» в природе, очень важно и для космологии, и для антропологии по архиеп. Никанору. Надо иметь в виду, что он категорически высказывается за внутреннее единство сознательной и внесознательной психики. «Обе эти деятельности (сознаваемая и несознаваемая) образуют неразрывное цельное психическое единство», – пишет он<sup>124</sup>. «Мы можем смело сказать, – пишет он далее<sup>125</sup>, – что в видимой природе, прежде всех и всего, человеческий дух имеет единство разума сознательного и бессознательного, а

затем и вся видимая природа окажется таким же единством». Уже у животных есть рядом с инстинктом – представления; *и то, и другое есть познание* – первое тут характеризуется, как «идеальное», т.е. восходящее бессознательно к идее (мы уже упоминали, что архиеп. Никанор сочувственно цитирует слова Кювье, что «инстинкты суть сонные идеи»), а второе – как «рассудочное»<sup>126</sup>. «Несознанный космический разум (мы уже однажды приводили эту цитату) в каждом эйдосе совпадает с элементарной сущностью, а разум сознанный совпадает с сущностью индивидуальной»<sup>127</sup>, и «человек и человечество тесно, генетически связано со всей мировой системой, являет в себе, так сказать, наивысше развитую мозговую систему всего мира, являет в себе резервуар мирового разума, мирового самосознания и самочувствия»<sup>128</sup>.

«Теоретический сознательный разум», – замечает дальше архиеп. Никанор<sup>129</sup>, – со всех сторон объемлется, содержится, проникается, возбуждается и направляется разумом «практически-космическим». Космический, «бессознательный» разум определяет «поведение» уже атомов, а тем более – организмов<sup>130</sup>, а в человеке его деятельность не менее значительна, – и как раз «ощущение неопределенного соответствия или несоответствия представлений, возникших из внешних восприятий, с лежащими в природе (теоретического разума) нормами бытия вещей, в виде инстинктивных представлений или идей» есть единственный критерий истины. В силу этого, «приговор о бытии и качествах познаваемой вещи сознательному человечеству, как и животному разуму, изрекает... несознанный космический разум»<sup>131</sup>. Такова метафизика познания, как она ныне предстает в свете антропологии у архиеп. Никанора.

Отсюда вытекают основания для своеобразной переработки проблем морали. Из «нераздельности сознательного разума с разумом практически космическим», из «их совпадения» следует, что для человека «истина должна быть там же, где и норма жизни, т.е. в подчинении сознательного теоретического разума тому же практически космическому

разуму... Вековечный опыт вынуждает нас, – читаем тут же, – искать этих норм в совпадении истины с добром», – и потому мудрость выше познания, цельное духовное стремление к абсолютной истине выше исключительно умственного, созерцательного стремления<sup>132</sup>.

Не будем дальше входить в подробности системы архиеп. Никанора – пора подвести итоги нашему изложению.

11. Переходя к общей оценке построений архиеп. Никанора, мы, прежде всего, должны признать, что мы имеем дело с подлинной системой, изложенной, правда, *не* в форме системы, но, по существу, его построения есть подлинная система. В этой системе живым и творческим центром является необыкновенное и сильное чувство близости к миру Бога, «сопребывающего в твари». Из этого чувства («предпочтения») выросла формула, столь соответствующая общей концепции Ф. А. Голубинского о гносеологической изначальности *идеи* Бога («идеи абсолютного бытия»), – все же, относящееся к миру тварному, хотя тоже, разумеется, через идею, но это есть восприятие в мире «эйдосов» – потому и не должно смешивать Абсолют с сотворенными им эйдосами. Правда, это творение эйдосов не есть еще реализация эмпирического бытия, а только создание «индивидуальных сущностей»; вопрос о мире «явлений» и сфере эйдосов остался здесь без надлежащего освещения. Но эйдосы у архиеп. Никанора можно законно сближать с эйдосами у Лосева – чистейшего феноменолога (см. о Лосеве дальше), – и это феноменологическое (в смысле Гуссерля) истолкование построений архиеп. Никанора могло бы внести некий свет в проблему тварного бытия. Во всяком случае, идея тварного бытия, как «самоограничения Абсолюта», ограничивающего свои отдельные идеи моментом «небытия», формально ограждает систему архиеп. Никанора даже от тени пантеизма – при его исключительном чувстве «вездеприсутствия» Абсолюта.

Гносеологические взгляды архиеп. Никанора, как мы их изложили, действительно весьма интересно предваряют построения Гуссерля, а его тщательная, хотя иногда и мелочно

придирчивая, критика позитивизма в разных его гносеологических концепциях дает очень богатое, часто подлинно творческое преодоление позитивизма. Общая космология у архиеп. Никанора чрезвычайно приближается к замечательной биоцентрической концепции Пирогова или к «синехологии» Гилярова, а его удивительное понимание места человека в природе подсказывает ему исключительно интересные его соображения о человеке. Нельзя не пожалеть, что все богатство мысли у архиеп. Никанора как-то теряется среди его общих построений. Исходя из яркого чувства «сопребывания Творца в твари», архиеп. Никанор лишь слегка намечает учение о Логосе, об его участии в творении – именно в этом пункте он становится очень близок к Мальбраншу, но и богословская, и философская концепция осталась у архиеп. Никанора неразработанной. Приближаясь в ряде пунктов к позднейшим утверждениям «софиологов», архиеп. Никанор лучше всех будущих софиологов намечает линии, по которым должна определяться основная проблема софиологии – об отношении «космического разума» к Абсолюту. Если не считать одного-двух неосторожных мест, где эти понятия отождествляются, архиеп. Никанор по существу различает их очень тщательно.

Система архиеп. Никанора есть подлинный и творческий опыт христианской философии, т.е. философии, исходящей из живого Богосозерцания, как оно дано в христианстве.

Нам предстоит теперь ознакомиться с дальнейшими представителями философии среди деятелей Духовных академий – М. М. Каринским, В. Несмеловым, М. М. Тареевым, митр. Антонием.



## Несмелов, Тареев, Каринский, Митр. Антоний

1. Творчество философов, связанных официально или лишь косвенно с церковными учреждениями (Духовные академии, епархии), бесспорно может быть сближаемо с западной схоластикой (в лучшем смысле этого слова). В обоих случаях исходной основой является незыблемость веры, а задачей философского творчества является либо раскрытие и «осмысление» содержания веросознания («Fides quaerens intellectum»), – либо «оправдание» веры или «согласование» ее с началами философии. *Только в первом случае* можно говорить о внутренней свободе творчества и только здесь можно говорить в точном смысле о построении системы «христианской философии». С одной стороны, философское творчество ставит себе здесь целью выразить в *системе понятий* то, что открывается непосредственно созерцанию веры; не ставя себе другой задачи, оно внутренне подчиняется диалектике веросознания – равно как и диалектике самих идей, вырастающих из созерцаний веры. В *этом* свобода творчества, как свободно философское творчество всюду, где оно подчинено только имманентной диалектике созерцаний и идей. Если возведение в форму разумности данных веросознания соприкасается с идеями, оформленными вне христианства, то это «совпадение» само по себе не придает большей силы идеям, выросшим из веросознания, а лишь освещает их с новой стороны. Именно на таких путях лишь и возможна «христианская философия» в точном смысле слова; задача философии заключается в уяс-

нении внутренней диалектики идей и в систематическом развитии этих идей. Философия отлична от догматики лишь тем, что она исходит не только из данных Откровения, но *из всей совокупности интуиций, рождающихся из глубин веросознания*, поэтому догматические системы суть создания *общецерковного* характера (и в этом их зависимость от «соборного» сознания Церкви), в то время как системы христианской философии вырастают из глубин *индивидуального* христианского сознания и не могут никоим образом иметь «обязательного» для церковного сознания характера.

Философские построения профессоров русских Духовных академий или русских иерархов пытались и раньше, как пытаются и ныне (напр., у Флоренского, Булгакова), идти именно этим путем. Дело исторического анализа показать, что то, что разными философами переживалось, как интуиции их веросознания, было на самом деле связано с теми или иными вне христианства лежащими влияниями. Но, начиная с Ф. А. Голубинского, русская христианская философия все же пыталась с возможно большей адекватностью придать «форму разумности» основным интуициям веры. Это можно утверждать столько же о самом Голубинском, как и об архим. Феофане Авсенева, Кудрявцеве и архиеп. Никаноре. Но то же мы найдем и у тех мыслителей, к изучению которых мы переходим. Тут В. И. Несмелов окажется рядом с М. М. Тареевым (во многом ему полярным), М. И. Каринский и Дебольский – с митр. Антонием, не говоря о менее крупных, как Алексей Введенский, Тихомиров и др. Можно, не боясь преувеличений, сказать, что в творчестве всех этих мыслителей (начиная с Ф. А. Голубинского) мы имеем дело с русским (православным) *типом схоластики* (в лучшем смысле этого исторического термина).

Перейдем к изучению отдельных мыслителей и остановимся, прежде всего, на В. И. Несмелове.

Виктор Иванович Несмелов<sup>1</sup> (1863–1920), профессор Казанской Духовной академии, после окончания там же курса был оставлен для подготовки к профессорскому званию. Его первые занятия философией склоняли его в сторону эмпиризм-

ма; он сначала отрицал возможность метафизики, скептически относился к «разумному» обоснованию религиозной веры. Позже, готовя свою диссертацию («Догматическая система св. Григория Нисского»), Несмелов углубился в проблемы философской антропологии, и в этих занятиях определилась его основная интуиция христианства, легшая в основание системы, которую он выразил в двухтомном труде: «Наука о человеке» – т. I: «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни», и т. II: «Метафизика жизни и христианское откровение». Позже он выпустил небольшую книгу под названием «Вера и знание».

Замысел Несмелова очень приближается к тому, что ныне называют «экзистенциальной философией». У Несмелова его религиозное сознание своеобразно осветило ему проблему человека, – из этой основной и характерной для Несмелова интуиции развилось все его религиозное и философское сознание. Несмелов строит систему, чтобы «научно» выразить свою основную интуицию, в которой и надо искать ключ ко всем его философским и богословским построениям; здесь как раз и заключено все наиболее важное и ценное, что дал Несмелов. Впрочем, не то важно, как он пытался выразить философски основные учения христианства, – здесь есть много спорного и одностороннего, – а именно то, что он *пытался философски выразить то, что открывает нам христианство в человеке*. Мы увидим ту же задачу у М. М. Тареева, философские тенденции которого увели его в иную сторону, чем Несмелова, но для обоих характерно учение о *центральности духовного опыта человека*, учение о содержании и смысле того, что открывает нам этот духовный опыт, учение о том, чем живет человек, какова его реальность. В человеке, в его духовном опыте, в самом его существовании и жизни заключена для Несмелова основная загадка всего бытия, но дана и разгадка тайн бытия. «Истина» о человеке и истина о том, как надо ему жить согласно «истине о человеке» – вот тема Несмелова, все религиозное вдохновение которого уходит в размышления об этой теме. Не только в том дело, чтобы «познать» человека, но и в

том, чтобы соответственно этому осмыслить и направить свою жизнь. Чисто теоретическая (познавательная) тема подчинена поэтому теме моральной. «Процесс познания, – пишет Несмелов<sup>2</sup>, – возникает, собственно, не из потребностей *мысли*, а из потребностей жизни». Человек стремится «прежде всего определить и объяснить не мир, а свое собственное положение в мире»; поэтому «действительные корни философии лежат не в данных положительного знания о мире, а в познании человека о самом себе, и действительная задача философии выражается не построением общей системы научного мировоззрения, а научным построением живого мировоззрения»<sup>3</sup>. «Философия, – заключает поэтому Несмелов<sup>4</sup>, – является *специальной наукой о человеке* – не как зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни». Это сведение всей философии к антропологии, конечно, означает у Несмелова не сужение философии, а лишь *антропологическое обоснование* философии с акцентом на моральном аспекте («в человеке надо искать разумных основ *жизни* и идеальных целей *жизни*»). Отметим еще для уяснения замысла философии у Несмелова, что философия, по его мысли, различается от религии тем, что «религия есть *жизнь* по вере в Бога, а философия есть *мысль* об истинной жизни по истинной вере в Бога»<sup>5</sup>.

«В области научного развития философского познания нет и не может быть другого действительного пути к решению конечных вопросов мысли и жизни, кроме научного исследования о *живом* человеке» – так формулирует Несмелов итоги своего исследования в конце первого тома<sup>6</sup>. Но не «сущность» человека, чем так часто занимается современная философская антропология, а живая полнота жизни в ее «смысле» – таков метод исследования, такова идея исследования у Несмелова. Но тут мы уже вступаем на путь его личных философских тенденций, *не связанных диалектически* с его религиозным сосредоточением на человеке. В Несмелове слишком сильно сказывается влияние чистого эмпиризма (английского типа) и так наз. «психологии сознания» (*Bewußtsein-psychologie*) немецкой философии. Это, впрочем, не понижает ценности основных

установок у Несмелова – мы сейчас увидим, как своеобразно и оригинально строит он свою «антропологию» (беря ее в том широком понимании, которое ему присуще). Все же «развертывание в систему» исходных интуиций и у Несмелова связано с влиянием побочных конструкций. Но мы сейчас остановимся на том, что мы считаем основной его интуицией.

3. Эта основная интуиция, продиктованная религиозным прозрением в человека и его жизненную «судьбу», формулируется Несмеловым в таких словах<sup>7</sup>: «Почему человек необходимо сознает себя не тем, что он действительно есть по нашему суждению о нем?» *Загадочность* человека открывается в этом именно внутреннем противоречии, которое с настойчивостью и остротой много раз подчеркивает Несмелов. «Действительная жизнь человека, – пишет он<sup>8</sup>, – определяется не природой его личности, а природой его физического организма. Та же идеальная жизнь, *которая соответствовала бы его духовной природе*, не может быть достигнута им, потому что она *противоречит природе и условиям его физической жизни*. В сознании и переживании этих временных противоречий человек необходимо приходит к *сознанию себя, как загадки в мире*». «При всех своих огромных успехах в культурном преобразовании действительности<sup>9</sup> человек все-таки остается, в пределах и условиях физического мира, *простою вещью мира*, которая и возникает, и разрушается лишь в силу необходимых законов физической природы и потому *неведомо зачем существует под формой личности*». Последние слова очень остро и, конечно, верно вскрывают загадку человека, противоречия в нем, и весь анализ Несмелова движется в линиях *экзистенциальной проблематики*. Своеобразие Несмелова здесь определяется тем, что, со всей остротой отмечая «хрупкость» человеческого существования в мире физическом, Несмелов с такой же силой утверждает *неустрашимость и подлинность* идеальных стремлений человека, зарождающихся в глубинах его духа. Их нельзя отстранить, ни ослабить тем, что они неосуществимы, и как близок здесь Несмелов ко всем русским мыслителям, утверждавшим право и правду морального «суда» над собой и над

действительностью! Особенно Герцен, Лавров, Михайловский (русские «полупозитивисты») близки к отмеченным утверждениям Несмелова. «Человек, – пишет он<sup>10</sup>, – в своей внутренней природе действительно есть то самое, чем он сознает себя – свободно-разумное бытие для себя – субстанциональная личность... И если человек думает о себе не как о явлении, а как бытии в себе, т.е. как о сущности... то он думает верно».

Но пойдем дальше. «По содержанию своего личного сознания человек естественно стремится утвердить себя в качестве свободной причины и цели для себя – т.е. *стремится утвердить себя в качестве безусловной сущности*»<sup>11</sup>. «Освободить себя, – читаем тут же<sup>12</sup>, – от сознания этого идеального бытия человек ни в каком случае не может... но сознавать и мыслить это идеальное бытие он может лишь в качестве недосягаемого для него. Поэтому в мышлении безусловного бытия человек необходимо сознает и действительность отображения его в себе, и его действительную непринадлежность себе». Перед нами основной и определяющий все остальное построение тезис Несмелова. «Человек никогда не сознает себя<sup>13</sup>, как *явление* сознания» – т.е. он сознает свое «я», как сущее в «метафизическом смысле слова». Эта установка на безусловность, эта «надприродность», независимость от реальных условий жизни внутренних исканий, идеальный характер моральных запросов и идей – все это реально в человеке, но всегда противится тому, чтобы считать его просто «состоянием души». «Неосуществимость» того, чем внутренне движется человек, просто означает, что человек принадлежит «двойному бытию» – условному, текучему, а с другой стороны – миру иному, безусловному, независимому от времени и пространства. «Человек изображает собой безусловную сущность», и этот «образ безусловного бытия не создается человеком в каких-либо абстракциях мысли, а *реально дан природой его личности*»<sup>14</sup>. «По самой природе своей личности человек изображает собою безусловную сущность, а в то же время действительно существует, как простая вещь физического мира... Он как будто затем только и существует, чтобы отражать в себе реальную

противоположность условного и безусловного... Он сознает свою личность, как реальный образ совершенной Личности, бытие которой совпадает с его сознанием»<sup>15</sup>.

Уже в этой формуле ясно видно то метафизическое расширение раскрывшейся в человеке двойственности, которое послужит нам к постройке целой системы. «Человек не в каких-либо умозаклчениях *предполагает* объективное существование идеального мира, но он непосредственно сознает в себе самом действительное существование двух миров – чувственного и сверхчувственного, физического и духовного... Он *непосредственно знает* о сверхчувственном бытии, ибо себя самого он не может сознать иначе, как только в сверхчувственном содержании своей личности»<sup>16</sup>. Эти слова уже заключают в себе основы метафизики Несмелова – но прежде чем мы к ней перейдем, углубимся еще в его антропологию. «Человеческое самосознание, – пишет Несмелов<sup>17</sup>, – является не просто лишь идеальным пунктом соотношения психических явлений, но и творческой энергией разумной жизни сознания – вследствие этого оно является не просто лишь постоянным субъектом всех сознательных действий человека, но и реальной причиной всех разумных действий его». Творчество человека *выделяет его из природы*: «в творчестве человек представляется не только миром особых явлений, но и самостоятельным миром особых деятельностей»<sup>18</sup>. Одно появление нравственного сознания *преобразует* всю душевную жизнь человека... через вхождение нравственного элемента «душевная жизнь человека превращается в сложный процесс духовного развития самой человеческой личности»<sup>19</sup>. Сознание свободы и стремление к разумности, отделяя человека от природы, указывает на связь нашего духа с безусловным бытием – и это «особое положение человека в мире в качестве образа безусловного бытия имеет огромное значение для *философского разъяснения всей тайны бытия*»<sup>20</sup>. Несмелов тут же добавляет: «Человек, понятно, только образ безусловного бытия, потому что он только ищет истину и только стремится к свободе, но он все-таки живой и истинный образ безусловного бытия, ибо в условных пределах

своей ограниченной природы он действительно осуществляет в мире подлинные свойства этого (т.е. безусловного) бытия». «Двойная природа человека»<sup>21</sup> заключается в том, что человек одновременно подчинен миру природному и «вынужден жить по его законам», а в то же время он постоянно нравственно оценивает и свою, и чужую деятельность. Эта «двокая природа человека» всем ясна в ее принадлежности к миру природы, но неустранимость, императивность морального начала, неустранимость сознания свободы и стремления к разумности неудержимо уводит наше сознание к бытию, в котором свобода не стеснена ничем, в котором разумность реальна во всем, т.е. к безусловному бытию. Мы должны признать – и ничто не может ослабить этого, – что «хотя ваша личность существует только в необходимых условиях физического мира, однако природой своей личность выражает не мир – а истинную природу Бесконечного и Безусловного, потому что Бесконечное и Безусловное есть не что иное, как свободное бытие для себя. Свободное же для себя и может быть только бытием самосущей Личности»<sup>22</sup>. В этих словах не только философски осмысливается и утверждается христианско-библейское учение об образе Божиим в человеке, но из природы человека выводится неустранимость идеи «Самосущей Личности», т.е. Бога. Антропология для Несмелова есть *ключ к тайнам и Бога, и человека*. «При отсутствии субстанциального бытия самосущей Личности, – тут же пишет Несмелов, – наша собственная личность была бы так же невозможна в своем реальном бытии, как невозможно отображение в материальном зеркале такого предмета, который вовсе не существует».

Антропологический дуализм сочетается у Несмелова с дуализмом в онтологии – монизм в онтологии был бы только насилием над неустранимой разнородностью материального и духовного бытия<sup>23</sup>. «Действительному содержанию мирового бытия отвечает только дуалистическое представление мира». И тут Несмелов, обращаясь к проблеме человека, приходит к выводу, что «телесность дана человеку, но телесный организм *создается духом*»<sup>24</sup>: «как данное условие существования человека,



тело является внешним по отношению к духу, а как созданное самим же духом орудие его произвольной деятельности, оно является своим духу и составляет *собственное* тело духа». В объяснение последних слов надо указать на следующие соображения Несмелова. Указав на то, что между человеком и животным существует неизмеримая духовная разница (хотя «в отношении способа происхождения между ними никакого различия нет»), что дух человеческий «ни в один момент своего существования в мире не бывает бестелесным, т.е. появляется в бытии с телом материального семени и в течение всей жизни необходимо находится в деятельном отношении к материальному миру», Несмелов делает вывод, что дух человеческий «появляется в мире не после того, как материальная природа физико-химическим путем приготовит ему телесное помещение», а напротив, «он сам именно и создает для себя свое тело»<sup>25</sup>.

Для антропологии Несмелова в высшей степени существенно все, что он пишет о проблеме зла в человеке, собственно весь 2-й том его книги посвящен этой проблеме. Здесь Несмелов очень смело и чрезвычайно оригинально трактует богословскую сторону проблемы; в философском же отношении интересно его рассуждение о том, что надо признать «возможность и действительность *духовного* служения злу»<sup>26</sup>. «В человеческой жизни, – пишет Несмелов<sup>27</sup>, – существует не просто лишь недостаток полного совершенства, но в ней существует несомненное противоречие моральному сознанию и осуществление того, что не должно существовать. Такое развитие человеческой жизни составляет подлинное зло нашего мира, и в нем заключается несомненная *вина* человека». Следуя библейскому учению о появлении зла на земле и давая этой теме своеобразное и замечательное истолкование<sup>28</sup>, Несмелов настаивает на том существенном факте, что прародители вольно покинули данное им положение господства над миром и своим обращением к «магической» силе материального бытия «извратили нормальное взаимоотношение мира и личности»; падение человека «осуществило в нем роковое противоречие тела и духа», и люди оказались «вынуждены

жить по закону физических потребностей», – от прежней же их духовной природы сохранилась лишь способность моральной оценки, способность сознавать правду нравственного идеала<sup>29</sup>. Отношение к миру неизбежно окрасилось в утилитарные тона; так называемая «культурная» деятельность человека по существу определялась и определяется подчиненностью человека законам мира, необходимостью *использовать* для физического своего существования силы природы. «Во всей этой деятельности нет и не может быть места для нравственного отношения к природе», поэтому «давать религиозную санкцию культурной деятельности было бы явной ошибкой, но не меньшей ошибкой было бы и отрицать эту деятельность во имя религиозной основы жизни», потому что она существует не по желанию человека отрицать истину религиозного мировоззрения, а исключительно только по желанию его сохранить свою жизнь и избежать невольных страданий жизни»<sup>30</sup>.

Так раскрывается источник той коренной двойственности в человеке, которую мы видели раньше.

4. Загадка в человеке разгадывается, по Несмелову, через установление того, что «в его ограниченно условном бытии существует какая-то связь с истинно безусловным бытием»<sup>31</sup>. Не «сущность», а самое существование человека ведет нас к утверждению безусловного бытия и именно «самосущей Личности», Бога<sup>32</sup>. Антропология, таким образом, в ее экзистенциальном истолковании у Несмелова, вводит нас в область метафизики. Какое значение имеют здесь вторичные для всей этой диалектики гносеологические идеи Несмелова, мы увидим позже; во всяком случае, живая интуиция «Самосущей Личности», рождающаяся из глубин самосознания, есть основная интуиция Несмелова. «И объективное бытие Бога, – пишет Несмелов, – и достоверное познание Его природы непосредственно даны человеку реальным бытием и природным содержанием его собственной личности». «Личность человека, – читаем несколько дальше<sup>33</sup>, – является не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и образ Божий в человеке не возникает под формой какого-нибудь явления сознания, а пред-

ставлен самой человеческой личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание *непосредственно* открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в самом себе... Мы достоверно знаем в *познании самих себя*, что Бог в себе самом есть живая самосушая Личность». Но Несмелов решительно различает *идею Бога* (непосредственно открывающуюся нам в самосознании) от понятия о Боге; отвергает он и мысль о «сверхчувственном опыте», прямо полемизируя с известными уже нам построениями В. Д. Кудрявцева<sup>34</sup>. «В идее Бога, – читаем тут же<sup>35</sup>, – мы находим... то, и только то, почему и как возможно для человека сознание ее объективной реальности»; «сознание себя, как *образа* бесконечной сущности, есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека»<sup>36</sup>. К этому надо добавить и такие категорические утверждения Несмелова<sup>37</sup>: «Бесконечное не может служить объектом представления и безусловное *не может быть воспринято* человеком в чувственном созерцании... Надо говорить лишь о фактическом (*sic!* – В. З.) оправдании идеи Бога в реальном бытии человека». Несмелов отбрасывает и так наз. «космологическое доказательство бытия Божия». «Самое понятие абсолютной причины создано философией, – утверждает он<sup>38</sup>, – не на основании космологических соображений, а только на основании библейского учения о Боге как Творце мира».

Несмелов идет дальше. «Все стремления философской мысли отыскать Бога в мире являются совершенно напрасными. *Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает*, а потому он гораздо скорее может *закрывать собою Бога*, нежели открывать Его»<sup>39</sup>. Да и относительно человека в его движении к Богу тоже ясна граница. «*Непосредственно человек, – пишет Несмелов<sup>40</sup>, – не знает о том, в чем заключается его связь с безусловным бытием, – но самый факт этой связи все-таки дан налично в природном содержании самосознания*». Поэтому «религия не может быть сообщена человеку извне, а может возникнуть только в самом человеке, как живое сознание некоторой связи между ограниченным бытием человека и безусловным бытием Божества»<sup>41</sup>. Но о безусловном бытии мы

можем размышлять на основе этого опыта «некоторой связи» с Абсолютом. Можно, напр., думать, что «безусловное бытие составляет реальную основу всего и что оно раскрывается в мире процессом саморазвития», но против этой пантеистической концепции должно сказать, что отождествление идеи субстрата мировых явлений с идеей безусловного бытия приводит к ряду немислимостей<sup>42</sup>. Немислимость пантеизма (всякого рода) связана, по Несмелову, с тем, что «самостоятельность человеческих личностей (существованием которых, собственно, и открывается действительность безусловного бытия) делает идею всеединого субстрата мировых явлений совершенно бесполезной фикцией мысли». «Личность не может быть выведена из безусловного бытия, как явление из своей основы», и отсюда следует, что «отношение нашего мира к самосушей Личности иное», т.е. что мир не есть ни явление Абсолюта, ни его самораскрытие. Остаются возможными в таком случае две гипотезы – или гипотеза взаимодействия мира и Абсолюта, или отношение произведения к своей абсолютной причине<sup>43</sup>. Но признавая самостоятельность мира, мы *не можем его абсолютизировать* (без чего невозможно взаимодействие мира и Бога). Только идея творения объясняет нам действительный мир, а что касается человека, то *в нем не все сводимо к тварности человека*, – свобода человека выводит его за пределы тварного мира и может быть понята лишь «при признании *сходства* личности человека с природой Творческой Силы» (Бога)<sup>44</sup>. «Мир действительно имеет самостоятельное существование, – пишет Несмелов<sup>45</sup>, – но его самостоятельность все-таки несомненно условна», поэтому учение о мире, как о «втором безусловном» (очевидно, имеется в виду учение В. Соловьева), не может быть принято.

Несмелов готов приять идею «всеединства»<sup>46</sup>, но лишь в том смысле, что «единое Безусловное есть абсолютная причина всего, и все есть откровение единого». Но поскольку лишь в человеке есть сознание своей связи с Абсолютом, мир «сам по себе», т.е. без человека, есть «бессмыслие»; раз только человек может сознать связь с Абсолютом, то «только он и может

осуществить всеобщую цель мирового бытия», быть «откровением безусловного бытия». Но «если бы современному человеку, – пишет Несмелов<sup>47</sup>, – даже и хотелось увидеть Бога в мире, то ему, во всяком случае, не захотелось бы жить в присутствии Бога, потому что на самом деле он живет не по вечному смыслу всецелого бытия, а только по индивидуальному случаю своего появления в мире». «Вместо осуществления всеобщей цели мирового бытия он преследует только свою собственную цель...» Поэтому, «как собственная жизнь человека, так и существование всего мирового бытия сами по себе *несомненно не имеют никакого смысла*». Эти острые слова усиливаются уже знакомой нам формулой, что «по вине человека мировое бытие не достигает своего назначения». «Ненормальное состояние мирового бытия», страдания людей выдвигают на первое место тему о том, почему же и мир и человек не осуществляют смысла, вложенного в творение Богом. И еще сильнее встает вопрос о «спасении» мира и человека, но эта идея для Несмелова, как нам теперь это ясно, имеет космический и даже глубже – общепонтологический характер. Центральное значение идеи спасения, по Несмелову, определяется тем, что «дело спасения одинаково требуется как вечной правдой Бога, так и предвечным смыслом мирового бытия»<sup>48</sup>. Но тем самым вскрывается *центральность для всех построений Несмелова моральной темы*. Это, собственно, уже было достаточно ясно из предыдущего изложения, и станет еще яснее из анализа его этических идей.

5. Из того, что мы раньше говорили о коренном противоречии в человеке, как его понимает Несмелов, ясно, что он не просто противопоставляет «естественную» жизнь природы и наше моральное сознание, которое устремляет наш дух к идеалу, – для Несмелова здесь же и ключ к пониманию «ненормального состояния мирового бытия». «Нравственная воля человека, – пишет он в одном месте<sup>49</sup>, – представляет собой поразительное чудо для мира, – одно только развитие нравственной жизни может выражать собою *исключительное значение человека*». Все иные формы и силы творчества в человеке не могут идти даже в сравнение с нравственной деятельностью. Тут же он пишет:

«Единственная ценность, какую не создает и не может создать физический мир и какую может внести в мировую жизнь одна только человеческая личность, заключается в нравственной деятельности человека. Наука только *отражает* природу в понятиях мысли, а искусство *подражает* природе в символах чувств». Только в нравственной жизни человека совершается «таинство физического творчества духа»<sup>50</sup>, т.е. обновление и спасение мирового бытия. Это придает всей этике, по Несмелову, космический смысл, – в нравственной деятельности человека, и только через нее, входит в мир новая сила. Как это осуществляется, – сейчас увидим размышления Несмелова об этом; но прежде всего подчеркнем основное и решающее значение момента свободы в путях моральной жизни. Человек может либо осуществлять в себе *личность* – и тогда он становится на путь творчества в мире (осуществляемого только в моральной сфере), – либо может остаться целиком в рамках природы, т.е. становится «человеком-вещью» – и тогда его отношение к природе не будет выходить за пределы «утилитарного рассудочного мировоззрения». Грехопадение прародителей именно в этом и состояло – «они подчинили свою душевную жизнь механической причинности и тем самым ввели свой дух в общую цепь мировых вещей»<sup>51</sup>. Но *реальность свободы* в путях человека остается в силе в обоих путях жизни, и отсюда, между прочим, вытекает, что общий детерминизм в понимании мира неверен: факт свободы в человеке, ее неустранимость – налицо. Здесь ясно подчеркивается то, что существование свободы определяется элементом *другого* бытия, такого бытия, которое не входит в состав мировых вещей и которым основополагается действительность свободы в *мире*<sup>52</sup>. Во всяком случае, перед человеком всегда стоит задача нравственной деятельности, смысл которой вовсе не ограничивается социальными темами, а обращен ко всему космосу. Иначе говоря, моральная жизнь *совсем не заключается в культурном творчестве*, которое почти не выводит нас из-под власти «физического порядка». В развитии своей культурной деятельности человек вовсе не осуществляет себя, как свободно-разумная личность, а только в бесконечных

вариациях раскрывает свое добровольное подчинение роковому закону жизни... При всех огромных успехах в культурном преобразовании действительности человек все-таки остается в пределах и условиях физического мира»<sup>53</sup>. Подлинно моральной наша деятельность становится тогда, когда человек «думает не о благе жизни, а исключительно только об истине жизни»<sup>54</sup>. «"Истинная жизнь" – есть жизнь личности вне условий, интересов и целей ее физического существования, но жизнь личности *безусловной*». Поэтому Несмелов думает, что «нравственный закон», т.е. определение *содержания* нравственной деятельности, *не может возникнуть прямо из нравственного сознания самого себя*<sup>55</sup>. Это очень интересное и оригинальное воззрение Несмелова связано, конечно, с метафизикой человека: так как личность может сознавать себя до конца лишь как образ Божий, то и «человек находит свою истинную жизнь *лишь в жизни по образу Божию*». Культурные и социальные темы творчества только в том случае получают нравственный характер, если они включаются в «истинную жизнь». «Нравственный закон, – заключает Несмелов<sup>56</sup>, – не дан человеку а priori, – он возникает из религиозного сознания человека и *все свое содержание* получает только из этого сознания: нравственное, долженствующее быть осуществленным, *есть лишь богоподобное*, так что идея богоподобия является и единственным основоположением морали, и единственным критерием всех действий человека в моральном отношении и, наконец, единственным основанием для нравственного развития человека. «Нравственность не создает религию, – говорит Несмелов против Канта, – а только осуществляет ее, религия же прямо и положительно определяет собою все нравственное содержание жизни».

Это чисто религиозное понимание моральной жизни все же еще не кончает для нас ее истолкования. Со всей силой Несмелов подчеркивает<sup>57</sup> то, что «обратиться к достижению истинной цели жизни для человека значит то же самое, что и обратиться к сознанию невозможности осуществить эту цель». Но это не означает какого-то тупика в нашем сознании, а означает только то, что «люди нуждаются не в мудром учи-

теле истинной жизни, а в *Спасителе от жизни неистинной*»<sup>58</sup>. «Загадочное сознание *безусловного* идеала в *условной* нашей жизни», – говорит тут же с большой остротой Несмелов, – означает только то, что человек носит в себе постоянное осуждение себя и сознание, что своими силами он не может осуществить того, к чему немолчно зовет его нравственное сознание. Нам нужно спасение от этой невыносимой двойственности, и это спасение может быть осуществлено только Тем, кто «осуществил в мире спасительный закон всеобщего воскресения и преображения». Так этика Несмелова вся светится образом Христа Спасителя, – вне этого нравственное сознание только подчеркивает бессилие нашего существования с его глубокой двойственностью идеального познания и реальной подчиненности нашей слепым законам природы...

6. Нам остается закончить изложение системы Несмелова анализом его гносеологии.

Мы уже достаточно убедились, насколько основным и глубоким является антропологизм Несмелова, насколько исходная интуиция коренной двойственности в человеке определяет и метафизику, и космологию, и этику Несмелова. Его гносеология с первого взгляда кажется стоящей *вне связи* со всем этим, и надо признаться, что сам Несмелов все сделал, чтобы усилить это впечатление. Его книги, как полагается в новой философии, начинаются гносеологическими анализами, которые очень долго кажутся независимыми от всякой метафизики. Между тем цель их только в том, чтобы ввести читателя в эту метафизику... Самостоятельные по видимости, импонирующие читателю «сами по себе» гносеологические анализы на самом деле есть *не ригиус\** всей системы, а, наоборот, вытекают из нее. Но все это становится ясным далеко не сразу, да и вообще завуалировано достаточно умело.

*Чтобы освободить основную интуицию свою от возможных искажений* чтобы подчеркнуть всю силу и реальность ее, Несмелов становится на экзистенциальную точку зрения (употребляем для ясности этот термин, которого нет у Несмелова).

\* Предпосылки (*лат.*).



«Начальный мир сознания, – пишет он<sup>59</sup>, – может определяться в самом сознании *не как субъективный и не как объективный, а только как существующий*». И дальше читаем: «Бытие и познание бытия развивается в деятельности одного и того же сознания». Это звучит совершенно в линиях чистого трансцендентализма, которому, однако, решительно чужд Несмелов через утверждение трансцендентного бытия Божия. Чтобы убедиться в этом, последуем за Несмеловым в его анализах.

Несмелов настойчиво отрывает понятие личности от понятия «я». Ведь «все, что живет на земле, необходимо имеет и свое самосознание, *свое животное “я”*»<sup>60</sup>. И человек «тоже имеет свое животное “я”, которое страдает и наслаждается», но это еще не образует начала личности. Начало личности «опирается на сознание ее ценности», на моменты свободы и разума и выражается поэтому «в свободном самоопределении личного существа к разумной деятельности в мире». *Начало личности формируется именно моральным сознанием, сознанием ценностей и сознанием долга осуществлять эти ценности.*

Это самораскрытие личности в пределах живого существования, это явление «неведомой животному миру идеи свободы»<sup>61</sup> означает, что человек «не становится личностью, а существует как личность»<sup>62</sup>. И потому «в человеке – и только в нем – и возможно познание, ибо в нем, в его самосознании осуществляется распад на самобытие и инобытие»: «осуществление самобытия и познание инобытия неразрывно связаны между собою и взаимно определяют друг друга»<sup>63</sup>. И снова в тонах и терминах трансцендентализма Несмелов утверждает<sup>64</sup>: «Содержание вещей не воспринимается духом извне, а им же самим творится». Но именно потому в нас самих есть та именно двойственность, о которой мы столько уже говорили – двойственность «человека-личности» и «человека-вещи», двойственность в самой личности «я» и «не-я».

Познание начинается актами, которые обычно характеризуются, как «вера», но это не есть «низшая» ступень познания. «Вера» не есть просто познание, но по своему содержанию она есть «утверждение *возможного* в качестве *действительного*»,

усвоение качества «действительности» тому, что в данных условиях открывается нам лишь как возможное<sup>65</sup>. «Знание есть собственно вера, – говорит Несмелов<sup>66</sup>, – но только не вообще вера, но вера в высшей степени ее основательности».

«Основание бытия, – говорит далее Несмелов<sup>67</sup>, – заключается в самом бытии, основание же познания о бытии заключается в самом человеке... И основания достоверности этого познания нельзя отыскивать вне человека, а только в самом человеке, потому что достоверность относится не к бытию, а только к человеческому познанию о бытии». Но именно потому «бытие субъекта, как единственное бытие, известное самому себе, *необходимо лежит вне всех возможных доказательств*»<sup>68</sup>. «Факт бытия человеческой личности, как вещи в себе, непосредственно дан в самосознании человеческом, а потому, если человек думает о себе не как о явлении, а как о бытии в себе, как о сущности, то думает верно»<sup>69</sup>.

Так как в моральном сознании человек неустранимо стремится к идеальному, безусловному бытию, то отсюда с императивностью, не подлежащей оспариванию, человек приходит к утверждению реальности безусловного бытия, образ которого жив в человеке. Мы знаем уже, что в силу этого, по Несмелову, «образ безусловного бытия не создается человеком в каких-либо абстракциях мысли, а реально дан человеку природой его личности»<sup>70</sup>, – а потому «самим фактом своей идеальной личности человек непосредственно утверждает существование Бога, как истинной Личности».

Так исходная интуиция Несмелова отразилась в его своеобразной гносеологии.

7. Для общей оценки построений Несмелова очень важно правильно осветить его «антропологизм», а если угодно, и его «антропоцентризм». Так, Флоровский видит у Несмелова торжество рассудочности, нечувствие истории: «Человек, о котором говорит Несмелов, живет не в истории, но наедине со своими тягучими мыслями», «психологический анализ отравлен каким-то нравственным прагматизмом». Заключение Флоренского таково: «Система Несмелова не удалась именно

как система»<sup>71</sup>. Бердяев, очень высоко в свое время оценивший построения Несмелова, особенно подчеркивает то, что у Несмелова торжествует онтологизм в антропологии: для Несмелова «объект, который надлежит философии исследовать, есть факт бытия, а не мышления, жизненная тайна человеческого существования, а не тайна познающего субъекта»<sup>72</sup>. Но Бердяев связывает построения Несмелова с Фейербахом; вот его слова: «Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства». Бердяев говорит о Несмелове даже такие слова: «Это – новое и вечное христианство»: в свете построений Несмелова человек «узнает во Христе предвечно осуществленную, божественную человечность». Упреки Флоровского и похвалы Бердяева, конечно, имеют известные основания, но по существу, в обоих случаях недостаточно уясняется то, что у Несмелова мы имеем дело с *изначальной религиозной интуицией человека*. Надо отличать от этой исходной интуиции у Несмелова его научно-философский «аппарат», саму систему его, и тогда станет ясной односторонность и даже несправедливость оценок Флоровского и Бердяева.

Тот дуализм, который заложен уже в исходной интуиции Несмелова, весь пронизан светом христианского восприятия мира и человека, – он выражает в острой и точной форме то противоречие в человеке, которое заключено во взаимно неразрушимой связи мира природы и мира идеального. Если у Герцена, Лаврова, Михайловского сочетание узкого позитивизма (в понимании природы) и высокой оценки моральных движений (в человеке) дает философски неудержимую систему «полупозитивизма», то у Несмелова эта внутренняя онтологическая двойственность есть, наоборот, *ключ* ко всей космологии и антропологии, а затем и к метафизике. Несмелов не мог возвести свой принципиальный антрологизм в философский антропоцентризм, если бы у него не было чисто христианского восприятия «вины человека» в том, что мир живет недолжной жизнью. Вне идеи «первородного греха», так глубоко истолкованной у Несмелова, моральная сфера есть только непонятный «придаток» к природе человека, и все горделивые слова (осо-

бенно у Михайловского) о праве человека на моральную оценку повисают в воздухе, не имея опоры вне человека. Только у Несмелова и именно в свете идеи «первородного греха» становится не просто ясной, но обретает «категорическую императивность» (воспетую, но не понятую Кантом) моральная сфера. Двойственность в человеке, по Несмелову, есть следствие утраты его духовной царственности – и эта утрата подчинила его природе; но в этой двойственности открывается и правда о мире, впадшем в болезненное состояние благодаря человеку, и о человеке, как «образе Божиим». Поэтому у Несмелова (вновь, как в святоотеческой письменности) идея *спасения* получает свое центральное значение. Антропологизм Фейербаха был продуктом и цветением религиозного имманентизма, столь дорогого Бердяеву, а антропологизм Несмелова требует трансцендирования, восхождения к Богу, как Абсолюту. И если Несмелов не дал философии истории в полноте проблем историософии, то, поставив в центре истории тему *спасения*, он гораздо глубже заглянул в тайну истории, чем, напр., Соловьев в своих историософских построениях... В системе Несмелова есть немало «шлака» – тех отдельных отступлений по линиям психологизма, которые вообще так характерны для всякого экзистенциального построения, но все это тонет по своей незначительности в общем построении Несмелова. И в своем антропологизме он, в сущности, гораздо глубже продолжает линию, начатую Ф. А. Голубинским, чем, напр., В. Д. Кудрявцев.

Не будем дальше входить в анализ идей Несмелова, – нам пора обратиться к построениям другого «экзистенциального» богослова-философа – М. М. Тареева.

8. Максим Матвеевич Тареев (1866–1934), после окончания Московской Духовной академии и защиты диссертации, получил там кафедру «нравственного богословия». По существу своего дарования Тареев был собственно богословом, его главный пафос лежит в установлении основных, по его учению, богословских понятий, но из этих понятий вытекает, по Тарееву, непримиримое расхождение тварного мира и благодатной сферы. Это привело Тареева к ряду общефилософских

построений, изучением которых мы займемся. Вместе с тем Тареев постепенно пришел к построению своеобразной гносеологии, но она не лежит в основании ни его богословия, ни его философии – она производна и вторична для него.

Мы не будем входить в изучение богословских идей Тареева<sup>74</sup> и отметим лишь то, что является введением в его философские построения. Основной *богословский дуализм*, который лежит в основе *всех* построений Тареева, связан с его пониманием идеи Боговоплощения; в одном месте<sup>75</sup> он говорит о «законе богочеловечества, по которому божественная слава соединяется не с славой человеческой, а с человеческим уничижением». Этот закон «кенозиса», говоря богословским языком, выражает, говорит тут же Тареев, «божественную правду, которой управляется вся мировая история». Для Тареева все «естественное» бытие, находясь под властью Промысла, подчинено *своей* («природной») необходимости, в которой может открываться нам, по смелому выражению Тареева<sup>76</sup>, *произвол* природно-исторического промысла Божия». Евангелие, по мысли Тареева<sup>77</sup>, лишь усиливает акцент на том, что природное (и историческое) бытие «равнодушно к нравственным ценностям». Но именно это и освещает нам вышеупомянутый «закон богочеловечества» – человек становится носителем высшей духовной жизни (открывшейся миру во Христе) *независимо от «равнодушия» природы и истории к этой духовной жизни*. В этом и заключается закон кенозиса, осмысливающий основной дуализм природного и благодатного мира. Надо «признать *разнородность сфер жизни*, – пишет Тареев<sup>78</sup>, – признать наряду с Христовой духовностью развивающуюся по *своим* законам естественную жизнь, природную и общественно-историческую», и тут же Тареев с некоторым лукавством добавляет, что эта «естественная» жизнь (как мы видели, «равнодушная к нравственным ценностям» в своих законах) *«возлюблена (!) Отцом Небесным»*.

Богословский дуализм приобретает, таким образом, онтологическую силу, и тут Тареев, подобно Несмелову, но совсем в других линиях, делает человека точкой пересечения

двух «разнородных» сфер. Природа и история в своем «равнодушном» процессе развития «возлюблены» Богом, – человек же, наоборот, раздирается противоречием в нем двух миров, к которым он одинаково принадлежит. Он включен в «естественную» жизнь (природную и историческую – но последняя тоже мыслится «равнодушной»), но в нем же открывается сияние Божественной славы, свет которой тем ярче, как мы видели, чем больше «уничуждение» человека. Трагическая совмещенность двух сфер в человеке у Несмелова ведет к уяснению реальности «самосушей Личности» – Бога, – у Тареева же из существенной двойственности человека вытекает «категорический императив», присущий духовной сфере в нас, ведущий к системе «этического мистицизма», т.е. некоего «самораспятия» человека для явления в нем «Славы Божией»<sup>79</sup>. Именно в этой точке, в учении о человеке и о двух сферах в нем, богословие переходит у Тареева в философию.

Но еще два слова о его богословии, чтобы до конца стали ясны чисто религиозные корни философских построений Тареева. Можно без преувеличения сказать, что только у Тареева его философские идеи вырастают целиком из его религиозного мира – это самый чистый тип «христианской философии» среди подобных построений у деятелей духовной школы в России.

Богословский дуализм благодатного и тварного бытия не устраняет, разумеется, проблемы их связи и их соотношения. Но, прежде всего, из существенной разнородности двух этих сфер вытекает невозможность смотреть на духовную жизнь, как на «продукт» исторического развития. «Естественная» жизнь подготавливает духовную жизнь, лишь развивая сознание нашего природного ничтожества, и в *этом* и заключается «смысл» естественного развития<sup>80</sup>. «Для Евангелия, – пишет в одном месте Тареев<sup>81</sup> – история – это *море, в которое оно закидывает мрежи* для уловления из него живых душ». Первоначальное отношение Церкви к «естественному» бытию выразилось в «системе *символического* освящения» ее. Это освящение было именно лишь символическим и никакого преображающего действия в себе не имело, и оно с течением

времени должно смениться «постепенным освобождением (из мира) духовного христианства, *свободного от образов и символов*». Это торжество духовного христианства не упраздняет естественного бытия, но отделяет окончательно одну от другой две эти сферы<sup>82</sup>. Символическое освящение жизни «должно переродиться в свободное сочетание религиозного духа и земной жизни с ее радостями и горестями»<sup>83</sup>. Даже в будущем «сохранится двойство течений – естественно необходимого и свободно разумного; царство сыновней любви (к Богу) и абсолютных устремлений *никогда не растворится в царстве природном*. Этот трагизм нужно признать лежащим в *самом существе человеческой жизни*<sup>84</sup>. В этих строках богословский дуализм переходит в антропологический дуализм и вскрывает тем существенную близость всех философских построений Тареева к дуализму Несмелова (хотя у последнего он и имеет иное содержание). Отметим тут же, что для Тареева трагическая двойственность в человеке все же не исключает «мирного» («гармонического»<sup>85</sup>) сочетания в человеке двух разнородных «токов». Это в известном смысле напоминает Халкидонскую формулу о двух природах при единстве Личности, – только у Тареева начало, объединяющее две «стихии», дано в человеческом сердце<sup>86</sup>, но об этом скажем позже.

9. Систематическое изложение философских построений Тареева, хотя и не законченных, но очень интересных, надо начинать, как ясно из предыдущего, с его антропологии.

Антропология у Тареева не лежит в основе его богословия. Существенная двойственность в человеке, наличие *благодатной* сферы в пределах «естественной» жизни есть наоборот основная интуиция у Тареева, и ее-то и должно, без особой погрешности, признать *исходной* для него.

У Тареева действительно центральное значение в тайне бытия усваивается им *не человеку как таковому*, а только *христианину*. «Бог действует, – читаем у него<sup>87</sup>, – *не через природу на человека, а через (христианина) на природу...*» Это есть мировая (в смысле «космическая». – В. З.) и общечеловеческая центральность христианина. Тареев строит поэтому *не общую*

антропологию, а антропологию христианина как такового. В этом состоит существенное отличие его от Несмелова, для которого движение души к идеалу, выделяющее человека из природы, есть общее для всех людей движение. Тареев различает, конечно, и в христианине его «естество», общее у всех людей, признает, конечно, у всех людей образ Божий, но для Тареева образ Божий входит в понятие «естества», ибо в условиях нашей ограниченности образ Божий, давая нам сознание нашей причастности к жизни божественной, вместе с тем еще *не укореняется в ней*. В естественном устремлении к бесконечности человек может искать не Славы Божией, а «стремиться к личному обладанию абсолютным совершенством», т.е. отходить от Бога. Духовная абсолютность, по Тарееву, «*сокрыта*» в образе Божиим, – сокрыта «под символической оболочкой естественного совершенства» и потому может создавать «искушение» – стремление обойтись без Бога<sup>88</sup>. Лишь через приобщение ко Христу укрепляется в нас духовное начало; «естественное богосыновство, – пишет Тареев<sup>89</sup>, – (лишь) в религиозном *евангельском* опыте углубляется внутри личности». Само по себе «естественное богосыновство» дано всем, как *залог и сила*, но лишь через евангельский путь мы реализуем в себе духовную жизнь. Поэтому, говорит тут же Тареев, «евангельское богосыновство чуждо природной всеобщности». Однако духовная жизнь не состоит в небрежении естеством: «Если христианство не имеет ничего общего с религиозной магией... то это еще не значит, чтобы оно отказывалось от мировых целей... Оно представляет – в системе мирового порядка – *силу* совершенно нового порядка – не человечески земного, а духовно божественного»<sup>90</sup>.

Таким образом, духовная жизнь реальна, собственно, только в христианстве<sup>91</sup>, а значит, и основная двойственность в человеке (духовного и естественного), собственно, реальна, по Тарееву, лишь в христианине. Духовная двойственность не есть «продукт» естественного развития, *не есть и нарушение его*. «Существенно и радикально, – замечает в одном месте Тареев<sup>92</sup>, – христианство может войти в мир лишь в *подземной* глубине личных верований и чувств», иначе говоря, «столкно-



вание» двух начал (духовного и естественного) совершается только в человеческом сердце<sup>93</sup>. Собственно, уже в «естественном сознании» развертывается борьба начала абсолютного и начала смертного<sup>94</sup>, но, *как сила*, духовная жизнь зреет лишь в нашем общении со Христом.

Характерно для Тареева то, что он признает и ценит *свободное* развитие «естества», не хочет вовсе ни аскетического подавления «естества», не хочет равным образом и обратного приспособления духовной сферы к движениям естества. В христианине (и только в нем) раскрывается в существенной двойственности некая глубокая трагическая сторона, замалчивать или сглаживать которую недостойно нас<sup>95</sup>. Свобода должна поэтому быть предоставлена обеим сторонам в человеке. «Свобода духа, – говорит в смелом афоризме Тареев<sup>96</sup> – имеет точку опоры *только* в свободе плоти». А свобода плоти, сейчас же добавляет он, состоит в «свободе личного начала, в полноте естественного развития во всех видах – в семейном, национальном, государственном, художественном». Вся система культуры, а следовательно, и все историческое бытие для него есть сфера «плоти», сфера «естества», совершенно «иноприродная духу». «Христос, – читаем в одном месте<sup>97</sup>, – есть родоначальник абсолютной духовной жизни, но из совершенного Им дела не объясняется ни природа, ни история», хотя они (т.е. и природа, и история) «предполагаются делом Христовым». В этой точке с полной ясностью выступает то, что считают «внеисторизмом» Тареева, – этот «внеисторизм» часто признается характерной чертой его системы. Но «внеисторизма», собственно, нет у Тареева – он только защищает *независимость* истории от сферы «абсолютной духовной жизни», защищает внехристианский характер истории, «свободу плоти». И если во Христе не раскрывается смысл истории (хотя и в истории есть свой смысл, восходящий к действию Бога Отца в его промыслительном управлении миром), то во Христе раскрывается иное – тайна духовной жизни, с которой связана судьба личности. Мы уже видели, что для Тареева жизнь «естественная» *не подлежит этической оценке*. Напомним приведенные уже слова Тарее-

ва о том, что «этический облик естественная жизнь получает лишь с того момента, как она вступает в отношение к вечной жизни, к духовному благу». Тареев согласен с Вл. Соловьевым относительно «примата» этического сознания (в отношении к религии)<sup>98</sup>, но «внешняя покорность Абсолютному», хотя связывает нас с сферой Абсолюта и поэтому имеет в себе начало духовности, еще «не есть свобода богосыновства», которая открывается только в христианстве<sup>99</sup>.

Флоровский<sup>100</sup> считает Тареева «крайним представителем морализма в русском богословии». Это односторонне, но в общем верно, однако морализм у Тареева имеет корни в его антропологическом дуализме (раскрывающемся до конца лишь в душе христианина), в суровом и настойчивом отделении и даже противопоставлении всяческого «естества» духовной жизни. Поэтому Тареев против аскетической интерпретации христианства, иронически относится к превращению темы христианства в «символическое освящение» «естества». Защищая разнородность сфер христианства и «естественного развития», Тареев договаривается даже до того, что «сознательное служение христианству в сфере общественных форм приводит к результатам противохристианским – и наоборот, свободное развитие этих форм оказывается совпадающим с последними христианскими целями»<sup>101</sup>. И далее он говорит: «Ввести религию в самые недра жизни... возможно лишь на основе идеи разнородности сфер жизни лично религиозной и общественно условной».

Не будем следить за интереснейшими выводами из всей этой позиции Тареева в богословии, в этике, в философии культуры. Обратимся лишь к его попыткам осветить вопросы гносеологии в свете центральных его идей.

10. Исходя из того противопоставления духовной жизни и «естества», которое раскрывается лишь в душе христианина, Тареев строит теорию *христианского* познания, а не познания «вообще». На этом пути он пришел к построениям, очень близко стоящим к тому «субъективному» методу познания, который утверждали (для социологии) Михайловский, Лавров, Кареев и др. Близость к этим мыслителям, как и к Дильтею,

Риккерт и т.д., отмечает и сам Тареев<sup>102</sup>. Тареев сам применяет терминологию этих мыслителей, говоря о «нравственно-субъективном методе». Хотя в этой сфере Тареев не смог достичь полной ясности в изложении своей точки зрения, но и то, что он высказал на эти темы, чрезвычайно интересно и ценно.

Тареев отличает «знание» от «ведения»: знание мы имеем в науке, устанавливающей «объективность» в бытии, – ведение же (которое тут же Тареев называет «мистическим, интуитивным знанием») есть «непосредственное переживание действительности, освещенное сознанием»<sup>103</sup>. Существенно здесь разъяснение, которое тут же дает Тареев: «Содержание жизни формируется, объединяется принципиальностью оценки». «В этом мире (т.е. в мире духовном) все, каждый момент рассматривается не с точки зрения действительного бытия, а в перспективе одобрения или неодобрения, близости к сердцу или отдаленности от него... Это уже не перспектива действительного бытия, а перспектива истинного бытия, ценного бытия». «Таким образом, получается сокровенное обладание, интимное, внутреннее сокровище, которое для самого человека *более несомненно, чем свет солнца*, но которое непереводаемо на язык дискурсивного мышления, объективного знания».

«Все бывшее, – читаем несколько дальше<sup>104</sup>, – схватывается нашим сознанием в двояком отношении: в объективном познании и субъективной оценке. Двояко относимся мы к внешнему миру – и научно, и интимно... двояко познается нами и духовная сфера – в объективном, т.е. догматическом познании (Тареев имеет здесь в виду систему догматов в христианстве), и в интимном, этико-мистическом восприятии». «Христианство может быть постигнуто всецело (лишь) интимным путем». «Христианское ведение, – пишет далее Тареев<sup>105</sup>, – есть опытное обладание истиной, переживание божественной действительности... и к духовной истине нет иного пути, кроме диалектического».

Поэтому для Тареева «христианская философия не воздвигается усилиями чистого разума, она не есть логическая система... и все же она есть мудрость, комплекс понятий, обни-

мающих опыт, *она есть разум жизни*<sup>106</sup>. Это любимая мысль Тареева, который все носился с мыслью обосновать «внедогматический» (т.е. вне догматов) подход к истине христианства. Христианство может, конечно, изучаться, «как доступный научному изучению исторический факт или как ряд догматических формул», но оно открывается нам во всей полноте и истине «лишь как факт внутреннего опыта, как духовное благо, как ценность»<sup>107</sup>. «Субъективным методом, – пишет Тареев<sup>108</sup>, – преодолевается и абстрактный догматизм, и позитивный историзм в понимании христианства; мистическое учение о христианстве сохраняет всю божественную оригинальность христианского опыта, *всю его антитетичность* человеческому опыту в границах земного горизонта».

Тареев вовсе не отвергает компетенции разума в познании трансцендентного мира (хотя «участие разума в богословии может быть утверждаемо лишь с крайней осторожностью») <sup>109</sup>, но христианская философия, которая должна быть «разумом христианского опыта, диалектикой христианского духа», «построется единственно субъективным методом»<sup>110</sup>. «Настаивая, – пишет тут же Тареев<sup>111</sup>, – на самобытности субъективно-мистического познания, мы не отрицаем ни необходимости, ни полезности рациональных приемов мысли... Но субъективно-мистическая ориентировка христианской философии... не допускает лишь того, чтобы разум считался источником религиозного познания независимо от духовно-мистического опыта». Дуализм благодатного и «естественного» порядка, как видим, переносится Тареевым и в область знания, которое имеет у него рядом с собой «мистическое ведение».

Система Тареева им не закончена, но основные черты этого чисто христианского антропоцентризма выражены с исключительной силой и тонкостью.

11. Философы, связанные с духовной школой, были многочисленны, но мы не можем входить в нашем обзоре в рассмотрение всего, что было написано там на философские темы. Мы должны неизбежно ограничить наше изложение философской продукции в духовной школе только самым значитель-

ным. Поэтому мы остановимся еще лишь на двух мыслителях – М. И. Каринском и митр. Антонии.

Михаил Иванович Каринский (1840–1917) родился в Москве<sup>112</sup> в семье священника. По окончании Московской Дух. академии (1862) он там же был оставлен для подготовки к профессорскому званию, там же был и преподавателем, а с 1867 г., после смерти В. Н. Карпова выставил свою кандидатуру в профессора Петербургской Дух. академии, куда и был приглашен в 1869 г. Получив заграничную командировку, Каринский провёл год в Германии, в итоге чего напечатал ценный труд «Критический обзор последнего периода германской философии». Получив последовательно степени магистра, а потом доктора философии (свою докторскую диссертацию «Классификация выводов» Каринский защищал не в Дух. академии, а в Университете), Каринский оставался все время профессором Дух. академии (до 1894 г.), а после выхода из Академии преподавал еще на Педагогических и Высших женских курсах. В 1917 году Каринский скончался.

Количество работ, изданных Каринским, не очень велико, – всего 18, притом все они написаны очень сжато, можно сказать – скупо. Читать его довольно трудно, его работы нужно изучать, но зато содержание этих работ исключительно ценно и глубоко. К сожалению, Каринский обладал более критическим, чем построительным умом. Самая замечательная его работа – это «Классификация выводов» (докторская диссертация). Это трактат по чистой (формальной) логике, и надо признать, что Каринский прокладывает здесь совершенно новые пути в логике. Надо, кстати, сказать, что русская философия может вообще гордиться целым рядом выдающихся работ по логике (Александр Введенский: Логика как часть теории познания, Н. Лосский: Логика и др.<sup>113</sup>), и среди этих работ трактат Каринского выделяется силой мысли, глубиной анализов. Не входя в подробности, скажем лишь, что, помимо превосходно выдержанной классификации выводов, Каринский впервые раскрывает сущность (кроме индуктивных и дедуктивных выводов) того особого типа вывода, который один

русский логик назвал «традуктивным» – как умозаключения тождества, аналогии и т.д. Каринский раскрыл *связь* всех этих типов выводов. Но главной темой логико-гносеологических исследований Каринского была проблема «самоочевидных истин». Особенно важны этюды Каринского, печатавшиеся (в Жур. Мин. нар. просв за 1897, 1901–1908, 1910, 1914 гг.) под общим названием «Разногласия в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах очевидных». Трудно читаемые (благодаря сжатости изложения) этюды Каринского (посвященные разбору взглядов Милля и Спенсера) все же исключительно ценны по тщательности и глубине анализов. Первая работа Каринского об «истинах самоочевидных», посвященная Канту, вызвала очень интересную полемику между Александром Введенским и Каринским<sup>14</sup>.

Положительные взгляды Каринского едва намечены в его ранней статье «Явление и действительность»<sup>15</sup> в которой Каринский защищает позицию гносеологического реализма.

12. Упомянем еще о нескольких деятелях в области философии, связанных с духовной школой, и прежде всего упомянем плодovitого, но мало оригинального Алексея Введенского (1861–1913), следовавшего в общем своему учителю В. Д. Кудрявцеву<sup>16</sup>. В области гносеологии он склоняется, впрочем, к «соборной» гносеологии кн. С. Н. Трубецкого (см. о нем ниже) – правда, без особого обоснования своих взглядов<sup>17</sup>. Известная склонность к эклектизму<sup>18</sup>, присущая нашему автору, ослабляет ценность его (немногочисленных) построений<sup>19</sup>.

Философским дарованием, бесспорно, отличался известный митр. Антоний (Храповицкий) (1864–1934), свою магистерскую диссертацию посвятивший проблеме свободы воли<sup>20</sup>. Уже в этом сказался характерный для м. Антония *антропологизм*; хотя он немало писал и на чисто богословские темы, но творческие мысли и даже построения у него настолько связаны с темой о человеке, что даже в чисто богословские вопросы он вносил все ту же антропоцентрическую установку. Отметим все же несколько его богословских идей, имеющих существенный философский характер.

Критически отбрасывая натурализм (м. Антоний остроумно пишет о «*политеизме* законов природы»<sup>121</sup>, намекая на то, что в науке имеется своеобразное *религиозное* поклонение законам природы), защищая теистическую доктрину, м. Антоний не боится (стоя здесь очень близко к архиеп. Никанору) говорить об имманентности Бога миру: «Представляя Бога имманентным миру, – пишет м. Антоний<sup>122</sup>, – мы приняли не самый пантеизм, а ту частицу правды, которая содержится в нем. Теизм перестает быть теизмом и становится пантеизмом *не через внедрение Бога в мир*, а через отрицание жизни в Боге», – когда начало жизни усваивается только миру, а Божество мыслится *статически*. М. Антоний подчеркивает односторонность «статической категории сущности»<sup>123</sup>; для него «Бог, оставаясь субъектом всех физических явлений, предоставил самостоятельное бытие субъектам явления нравственных»<sup>124</sup>. Поэтому м. Антоний свою позицию характеризует, как «нравственный монизм», имея в виду, что свобода индивидуальных душ потому не нарушает единства бытия, что свобода присуща лишь «субъектам нравственных явлений», то есть существам, движимым любовью. В связи с этим стоит своеобразный *персонализм* м. Антония, в котором он, прежде всего, применяет к человеку то фундаментальное для христологии различие, которое отделяет понятие личности от понятия природы (в человеке), или, как говорит м. Антоний, – от понятия «человеческого *естества*». «Разделение в нас лица и естества не есть нечто непонятное и отвлеченное, – говорит он<sup>125</sup>, – но истина, прямо подтверждаемая самонаблюдением и опытом». «Надо отвергнуть, – читаем в другом месте<sup>126</sup>, – представление о каждой личности, как законченном, замкнутом целом, и поискать, нет ли у всех людей одного общего корня, в котором бы сохранилось единство нашей природы и по отношению к которому каждая отдельная душа является разветвлением, хотя бы обладающим и самостоятельностью, и свободой». Необходимо, по мысли м. Антония (см. тут же), принять «учение об единстве человеческого естества, по причине которого (т.е. единства. – В. З.) одна личность может вливать непосредственно в другую

часть своего содержания». Надо признать, что это различие «естества» и «личности» в высшей степени важно для философии персонализма. В замечательных «статьях по пастырскому богословию», в которых так много общеполитических идей, м. Антоний, предвосхищая будущие построения С. Л. Франка, настаивает на том, что при духовном созревании человека «его личное “я” всегда и во всем заменяется “мы”»<sup>127</sup>. Там же учит<sup>128</sup> м. Антоний о возможности «упразднения незримого средоточия, стоящего между человеком и человеком». По учению м. Антония, только в Церкви «другие – как “не-я” – перестают быть противоположными мне, моему “я”; и здесь свобода каждой личности совмещается – вопреки пантеизму – с метафизическим единством их бытия»<sup>129</sup>. Мало этого; м. Антоний подходит очень своеобразно к «динамической гносеологии», начатки которой мы видели у И. В. Киреевского; для м. Антония «ослабление непосредственного противопоставления “я” и “не-я”... способно, по-видимому, видоизменять основные свойства человеческого самосознания»... «Здесь-то и раскрывается истинный человеческий разум, доселе потемненный греховностью нашего падшего естества». «Отсюда следует, – заключает все рассуждение об этом м. Антоний<sup>130</sup>, – что закон нашей личной обособленности есть закон не безусловный, не первоначальный, но закон сознания падшего».

М. Антоний, философское дарование которого явственно выступает даже в тех кратких извлечениях, которые мы сделали, не развивал своих идей в форме систем, но все же он заслуживал того, чтобы о нем упомянуть в истории русской философской мысли.

В Духовных наших академиях вообще было немало философских дарований, заявивших о себе лишь отдельными этюдами (систематического характера), но в общем нашем изложении мы не можем останавливаться на них.



## Н. Ф. Федоров

1. Мы переходим к изучению философских построений, хотя и связанных с темами «христианской философии», но выходящих уже за пределы христианских принципов. На первом месте ставим мы «Философию общего дела» Н. Ф. Федорова, этого своеобразного и оригинальнейшего русского мыслителя, у которого подлинные христианские вдохновения неожиданно соединяются с мотивами натурализма и с чисто «просвещенской» верой в мощь науки и в творческие возможности человека. Надо, однако, вчитаться в трактаты Федорова (написанные часто очень неуклюжим и трудным слогом), чтобы убедиться в том, что в основе его построений лежит действительно христианство, хотя должно сознаться, что при *беглом* знакомстве с Федоровым остается все же иногда впечатление, что перед нами просто программа «гуманистического активизма», как выразился Флоровский<sup>1</sup>. Но в построения Федорова надо вжиться для того, чтобы избежать ошибочного толкования его идей. В этом отношении чрезвычайно поучительно то довольно грубое непонимание основной идеи Федорова, которое проявил, например, Владимир Соловьев, испытавший, бесспорно, очень глубокое влияние Федорова и высоко оценивший его идеи<sup>2</sup>. Мы коснемся этого эпизода дальше, так как недоразумение, имевшее здесь место, было типичным, но справедливость требует сказать, что сам Федоров давал очень много поводов для неправильного истолкования его идей.

Мы не раз уже указывали, что для надлежащего понимания внутренней диалектики в русской философии очень важно

иметь в виду то «теургическое беспокойство», которое было столь типично для русской мысли уже XVIII века: это «теургическое беспокойство» нашло как раз в Федорове свое высокое выражение, свое, можно сказать, завершение. Как для Соловьева и для многих других русских философов, так и для Федорова существенно важной задачей является понять наши пути и возможности в *истории*, и уже у Федорова намечается влияние историософской установки его на понимание вопросов космологии, антропологии и даже гносеологии (что находит свое самое яркое выражение в современной советской философии). В этом смысле Федоров совсем не стоит вне общей диалектики русской философской мысли; подробный анализ его взглядов (чего мы не имеем еще в работах, посвященных Федорову) показал бы, как тесно и глубоко связан Федоров с самыми различными течениями в истории русской мысли. Это несколько не ослабляет оригинальности Федорова, – эта оригинальность до конца определяется исходной его идеей. Федоров, подобно пушкинскому рыцарю, жил собственно одной мыслью:

...Он имел одно виденье  
Непостижное уму, –

писал Пушкин о своем «бедном рыцаре». А Федоров, хотя и был очень богат идеями, в сущности, жил лишь мыслью – о преодолении силы смерти...

Обратимся сначала к изучению биографии Федорова.

2. Николай Федорович Федоров родился от внебрачной связи кн. П. И. Гагарина и крепостной крестьянки (по другим сведениям – пленной черкешенки) в 1828 г. Когда кн. Гагарин скончался (1832 г.), мальчик, получивший фамилию от крестного отца, вместе с матерью и другими детьми от нее же, должен был покинуть отцовский дом. Впрочем, семья была достаточно обеспечена, судя по тому, что Николай Федорович мог получить образование в гимназии (в г. Тамбове). По окончании гимназии Н. Ф. поступил на юридический факультет Ришельевского лицея в Одессе, но оставался в нем всего 3 года.

С этого момента начинается период скитаний у Н. Ф. – с 1854 по 1868 г. он переменил семь городов, служа учителем истории и географии в низших школах, и именно в эти годы сложились основы его мировоззрения, как об этом свидетельствует его верный последователь Н. Петерсон (впоследствии один из издателей сочинений И. Ф. Федорова). С 1868 г. Федоров переходит на службу в Москву и очень скоро получает место в Румянцевском Музее, где он оставался на службе 25 лет. Последние годы жизни, уже уйдя в отставку (с пенсией в 17 р. 50 к. в месяц), Федоров начал снова работать в библиотеке при Архиве Мин. иностр. дел (в Москве).

Все время службы Н. Ф. Федоров жил крайне скудно, по истине – аскетически. Его жалование было менее 400 р. в год, а от прибавок к жалованию он постоянно отказывался. От своего ничтожного жалования Федоров ухитрился отдавать часть своих денег служителям в музее и разным «стипендиатам» – нищим, являвшимся к нему в определенные сроки за получением своих «стипендий».

Упомянутый выше Н. Петерсон, без ведома Н. Ф. Федорова, написал Достоевскому письмо с изложением взглядов Федорова; это письмо произвело очень большое впечатление на Достоевского, который прочитал письмо Вл. Соловьеву. «Скажу, что в сущности, – пишет Достоевский в письме к лицу, переславшему изложение взглядов Федорова, – я совершенно согласен с этими мыслями». Соловьев сам написал письмо Федорову; вот отрывок из него: «Прочел я вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятил этому чтению всю ночь и часть утра. Проект ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров... Ваш проект есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, со своей стороны, могу только признать Вас своим *учителем и отцом духовным*». Фет писал Федорову позже: «Я никогда не забуду слов о Вас Льва Николаевича (Толстого); он говорил: “Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком”».

Все эти отзывы достаточны сами по себе, чтобы признать построения Федорова выдающимся явлением в истории рус-

ских духовных исканий, и это тем более верно, что и у Достоевского, и особенно у Соловьева, как мы упоминали, можно без затруднения констатировать влияние Федорова.

При жизни Федоров не печатал почти ничего, а если печатал, то всегда без подписи, но писал очень много. Близкие к нему люди В. А. Кожевников<sup>3</sup> и Н. Петерсон издали в двух томах<sup>4</sup> сочинения Федорова – и в соответствии с духом учения его эти сочинения *не были предназначены для продажи* – их можно было получить бесплатно у издателей, которые отказались от всяких своих прав.

В декабре 1903 г. Федоров заболел воспалением легких и скончался<sup>5</sup>.

3. Мы уже говорили о том, как мало еще изучен Федоров, поэтому, ввиду ряда неправильных, на наш взгляд, толкований его учения, его системы, мы обратимся к вопросу о влияниях, какие испытал Федоров, не сейчас, а при изложении его идей.

Переходя к этому изучению, начнем со следующего замечания Федорова<sup>6</sup>. «В настоящее время, – пишет он, – дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь сообразно с ней. И тогда *сама собой* уничтожится вся путаница, вся бессмыслица современной жизни». В последних словах Федорова довольно ясно выступает оптимистическая уверенность в том, что при надлежащем понимании цели нашей жизни ее современная запутанность исчезнет «сама собой»... Так вообще верили (в возможность «исправлять» историю) в эпоху расцвета Просвещения – отзвуки которого мы у Федорова часто найдем, – так верили все защитники «прогресса». Во всем этом есть, по справедливому замечанию Бердяева<sup>7</sup>, – нечувствие силы зла в мире, вера в то, что если люди поймут, в чем правда, то зло окажется рассеявшимся... Но смысл приведенных выше слов Федорова не только в этом, но и в том ударе, которое он делает на словах, что наша задача, установив цель жизни, «*устроить жизнь сообразно с ней*».

Для Федорова существенно решительное противление тому, чтобы только установить правильное *понимание* жиз-

ни: необходимо от понимания перейти к осуществлению того, что нам открывается. Поэтому он называет свою установку – «проективной»: «к истории, – пишет он<sup>8</sup>, – нужно относиться не “объективно”, т.е. безучастно, и не “субъективно”, т.е. с внутренним лишь сочувствием, а “проективно”, т.е. превращая знание “в проект лучшего мира”». Без этого, пишет он<sup>9</sup>, «знание принимается за конечную цель», дело «заменяется мирозерцанием» – и пред нами чистая «идеолатрия или культ идей». Федоров ставит в упрек философам именно то, что они «мысли придают большее значение, чем действию»<sup>10</sup>; о Сократе он говорит, что он «от обожания идолов перешел к обожанию идей, и это обожание в Платоне перешло в *решительное отделение мысли от дела*»<sup>11</sup>. Поэтому, по мысли Федорова, мы «присутствуем при смерти философии»<sup>12</sup>. «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, *что есть*, но и того, что *должно быть*»<sup>13</sup>, т.е. она должна из пассивного умозрительного объяснения сущего стать *активным проектом долженствующего быть*, проектом всеобщего дела».

Мало этого. Становясь описанием того, что есть, т.е. превращая себя в *созерцание* мира (вместо того, чтобы быть проектом изменения сущего в идеальное), философия (как и наука) *ставит себя в рабское положение* в отношении к нынешним порядкам: это есть рабская подчиненность нынешнему социальному строю<sup>14</sup>. В такое же рабское отношение наука и философия неизбежно ставят себя и к природе. Федоров сурово критикует «преклонение пред всем естественным»<sup>15</sup>. Самая природа ищет в человеке своего «хозяина», а не только «исследователя». «Космос нуждается в разуме, – пишет Федоров<sup>16</sup>, – чтобы быть космосом, а не хаосом». «Повиноваться природе для разумного существа значит управлять ею, ибо природа в разумных существах обрела себе главу и правителя»<sup>17</sup>. Федоров не боится всех выводов своего «проективного», т.е. творческого отношения и к истории, и к природе, и называет его «эстетическим толкованием бытия и создания». «Наша жизнь, – тут же пишет он, – есть акт эстетического

творчества»<sup>18</sup>. С другой стороны, по его мысли, «природу в том несовершенном виде, в каком она, по человеческому незнанию и безнравственности, и поныне пребывает, нельзя в строгом смысле даже признать произведением Бога – ибо в ней предначертания Творца частью еще не выполнены, а частью даже искажены»<sup>19</sup>. Федоров становится на точку зрения метафизического геоцентризма и антропоцентризма; он говорит о «спасении безграничной вселенной» и думает, что спасение это должно осуществиться на «такой ничтожной пылинке, как земля»<sup>20</sup>. Позже мы увидим основания этих построений, а пока еще остановимся на них. «Нынешняя вселенная, – пишет тут же Федоров, – стала слепую, идет к разрушению, к хаосу – потому что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия – что и обратило древо знания в древо крестное». Таким образом, «отвлеченный» характер науки и философии, их «бездейственность» связаны с первородным грехом. Федоров, однако, не считает эту обреченность нашей мысли на оторванность от действия чем-то уже непоправимым; восстановление цельности в познании, т.е. восстановление внутренней связи мысли и действия *по силам самим людям*, если только они поймут до конца болезнь своего духа. Тут религиозное сознание Федорова всецело однородно с тем «христианским натурализмом», который мы отмечали у Достоевского. Это не есть принципиальный имманентизм, а признание, что *после Христа и совершенного им спасения мира, сила спасения уже пребывает в мире*. «Человечество призвано быть орудием Божиим в деле спасения мира», – пишет Федоров<sup>21</sup>. Этого часто не замечают у Федорова – его система вся ведь покоится на том, что Христос «уже искупил людей» и что нам предстоит «усвоить» это искупление. Иными словами, сейчас, т.е. *после Христа* – реализация спасения, по Федорову, уже *целиком зависит от людей*. Вот решающие слова Федорова в этом отношении: если первородный грех «осудил нас на знание без действия» и обратил «древо познания в древо крестное», то «древо крестное объединяет всех в *обращении знания в дело*»<sup>22</sup>. Это именно и есть «христианский натурализм», ко-

торый признает Голгофу, конечно, но как *прошлое*, а не как «длящуюся агонию Христа», по слову Паскаля: ныне в мире живет уже сила спасения, *которая уже целиком имманентна миру* (это-то и есть здесь черта «натурализма»). *Это вовсе не есть отрицание трансцендентного бытия* – даже наоборот: сознание того, что сила спасения мира имманентна миру, что нам (ныне) всецело вручено дело спасения – ведь это же есть и «подчинение человеческой воли воле Божественной»<sup>23</sup>. Поэтому «*противоположение человеческого Божественному в корне*», по Федорову, неверно не потому, что нет вообще Божественного, а потому, что ныне (после дела Христова) нам открыта «возможность и способность сделаться орудием Божественного плана»<sup>24</sup>. Евангелие не есть просто «благовестие», т.е. оно не дает «только знание», оно есть «*программа*» для действия<sup>25</sup>. Если «мысль и бытие не тождественны», то это значит только, что «мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена»<sup>26</sup>.

Все это может быть сведено к гносеологическому тезису: «Идея не субъективна, но и не объективна – она проэктивна»<sup>27</sup>. Это понимание познания заходило у Федорова так далеко, что он считал, что раз нам дано познавать вселенную, то, значит, дано и владеть ею – нам предстоит «не только посетить, но и населить все миры вселенной». «*Сего ради и создан человек*», – заключает свои размышления об этом Федоров<sup>28</sup>.

Такова позиция Федорова в отношении смысла и возможностей познания. Начавши с критики «бездейственного знания», его позиция, в силу той общей метафизики, которая у него созрела, привела его к гносеологической утопии, которую мы только что охарактеризовали. Обратимся теперь к основным идеям Федорова.

4. Мы уже говорили о метафизическом антропоцентризме Федорова – сейчас увидим, как в анализе человеческого существования Федоров находит основные элементы для построения всей метафизики.

Если вчитаться в произведения Федорова, то очень скоро станет ясным, что два болезненных чувства «язвили» его душу

и определяли его мысли и построения. Первое чувство, которое мучительно томило его, – это чувство людской разобщенности и отсутствия братских отношений; второе чувство, может быть, не менее властно владевшее его душой, – невозможность забыть о всех тех, кто ушел уже из жизни. Как невозможно не думать о том, что в отношениях живых людей обычно в мире царит холодная отчужденность – также нельзя не думать и о том, что в отношении к покойникам царит в мире та же отделенность от них, вытекающая из сосредоточенности всех на самих себе. В сущности, дело идет об одной и той же центральной идее в применении к двум категориям – к живым и к покойникам, – идея эта есть признание неправды *замыкания каждого в самом себе*, в отдалении себя от живых и умерших. Одна из основных статей Федорова (в I т.) называется очень типично: «Вопрос о братстве или родстве и о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и средствах к восстановлению родства». «Жить нужно, – писал в этой статье Федоров<sup>29</sup>, – не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а *со всеми и для всех*». Это очень типичная для Федорова формула, вводящая в самую исходную его идею: ему нужны «все» – и все живые, и все покойники, ему нужна, иными словами, та «полнота», *которая входит в понятие Царства Божия*. Не будет преувеличением поэтому сказать, что у Федорова была исключительная и напряженнейшая *обращенность к Царству Божию*, было глубочайшее отвращение к тому, что все как-то примирились, что Царства Божия нет в мире. Эта неутолимая жажда Царства Божия, как полноты, как жизни «со всеми и для всех», не была простой идеей, но была движущей силой всей его внутренней работы, страстным горячим стимулом всех его исканий – его критики окружающей жизни, его размышлений о том, как приблизить и осуществить Царство Божие. Именно потому можно с полным правом сказать, что все вдохновение в творчестве Федорова определялось этой всецелой и горячей устремленностью к Царству Божию; это превращает все его творчество в *христианскую философию*, – и если Федоров в ряде своих построений далеко отходит от Церкви и церковного



мировоззрения, то это не ослабляет подлинности его всецелой погруженности в темы христианства.

Обратимся к более подробному изучению его основных идей, и прежде всего к его размышлениям о «небратском» состоянии мира.

Острое ощущение «небратства» в мире определяет его суровое отношение к современности, ко всей истории, ибо «история, – замечает он в одном месте<sup>30</sup>, – есть (в сущности) разорение природы и истребление друг друга». Тот же лозунг «братства», который часто встречается в наши дни, по существу своему есть ложь, ибо «свобода исполнять свои прихоти и завистливое искание равенства не могут привести к братству: только любовь приводит к братству»<sup>31</sup>. «Крайнее развитие личности, разделение занятий, приведшее людей к совершенной внутренней разобщенности»<sup>32</sup> – такова сущность современной цивилизации, которая «пришла к тому, что все, предсказанное, как бедствие, при начале конца, – под видом революции, оппозиции, полемики, вообще борьбы – стало считаться условием прогресса»<sup>33</sup>. «Мир идет к концу, – тут же пишет Федоров, – а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца».

Для Федорова ясно, что благодаря основной неправде современная цивилизация, выросшая на «небратской» жизни, «держится только вечным страхом и насилием», – а так наз. «нравственность» в современном мире есть, в сущности, «нравственность купеческая или утилитарная»<sup>34</sup>. «В настоящее время все служит войне, – читаем в другом месте<sup>35</sup>, – нет ни одного открытия, которым бы не занимались военные в видах применения его к войне»; «человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, а относительно природы (истощение, опустошение, хищничество) и относительно друг друга... самые пути сообщения и те служат лишь стратегии или торговле, войне или барышничеству».

В этих обличениях Федоров часто приближается к современной критике капитализма<sup>35a</sup> за его хищничество, за угождение прихотям («индустриализм, – однажды писал Федо-

ров<sup>36</sup>, – есть порождение половой страсти, страсти наряжаться, молодиться, бриться, румяниться»), за стремление к наживе. Завет любви и братства окончательно превратился в современной цивилизации в слово, лишённое содержания, – что особенно ясно в городах, как скоплениях людей. «Город, – писал однажды Федоров<sup>37</sup>, – есть совокупность небратских состояний». Эта «страшная сила небратства»<sup>38</sup> связана с тем, что «небратство коренится в капризах», – это есть «упорная болезнь, имеющая свои корни вне и внутри человека». При этом надо иметь в виду, что «современная неустранимость небратского состояния является коренным догматом ученых».

Кроме «неродственных отношений людей между собой», не следует упускать из виду «неродственное отношение природы к людям»<sup>39</sup> – в природе «чувствующее принесено в жертву бесчувственному». (т.е. живое приносится в жертву неживому) – поэтому вопрос о преодолении «неродственности» между людьми *нельзя отделять от «слепоты» природы в отношении к нам*. Федоров не раз возвращается к теме о неправомерности отделения антропологии от космологии<sup>40</sup>. Если «природа пока остается адской силой»<sup>41</sup>, то это не есть «естественный» и «неизменный» порядок вещей, – человек призван владеть природой и преобразовать «хаос» бытия в космос.

Но на пути ко всем этим задачам стоит «последний враг» – смерть: «неродственность», столь болезненно переживаемая Федоровым в отношении к современности, приобретает уже трагический смысл, когда вспомним о тех, кто стал жертвой смерти, чья жизнь оборвалась навсегда. Все своеобразие мысли Федорова именно в этой точке достигает своего высшего напряжения и раскрытия.

5. Федоров в этом пункте, конечно, стоит всецело на *христианской* точке зрения, которая есть, прежде всего, благовестие о *победе* над смертью, благовестие о том, что человеку предстоит обрести в «будущей» жизни всю полноту своего бытия через воскресение. Федоров с исключительной силой чувствовал всю неправду, все зло смерти, а в то же время всю правду грядущего воскресения. Отсюда его решительная *не-*

*примиримость в отношении к смерти* – и страстная напряженность в этом чувстве открыла ему глаза на то, что обычное религиозное сознание, наоборот, легко «примиряется» со смертью, ищет утешения от нее в обращенности к *грядущему* воскресению. Из *этого почти уже нечувствия* всей неправды смерти Федоров выводил существеннейшие черты нашей культуры: та «неродственность», то «отсутствие подлинного братства», которое он находил в людях в отношении к живым людям, не отлично от равнодушия и упадка родственности в отношении к покойникам. В обоих случаях одна и та же установка в современном человеке и одна и та же внутренняя неправда, одно и то же примиренчество в отношении к горькой судьбе современников, как и примиренчество в отношении к тем, кого унесла смерть. И если в отношении первой «неродственности» его «проэктивная» установка требовала живой и планомерной активности для преодоления современной социальной неправды, то и в отношении ко второй «неродственности» у Федорова возникла мысль о необходимости тоже *активного преодоления неправды смерти*. Раз ставши на эту позицию, мысль Федорова стала работать усиленно в этом направлении.

Внутренняя сращенность социальной темы и темы о смерти, о неправде в одной и в другой сфере крепко сидела у Федорова. «Бедность человека заключается в его смерти», – читаем у него формулу, постоянно повторяющуюся<sup>42</sup>. Или: «Бедность будет существовать до тех пор, пока существует смерть»<sup>43</sup>.

Будучи глубоким противником пассивности и примиренчества в отношении ко злу (к смерти), Федоров всей силой обрушивается на эту пассивность. Он считает всякий *amor fati*\* «*вершиной безнравственности*» и, противопоставляя этой *amor fati* – «величайшую, безусловную ненависть к Року» – *odium fati*<sup>44</sup>, Федоров зовет к борьбе со смертью. «Смерть, – пишет он, – есть торжество силы слепой, не нравственной»<sup>45</sup>, и «*тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил*». «Сама природа, – пишет в одном

\* Любовь к судьбе, року (*лат.*).

месте Федоров<sup>46</sup>, – в человеке сознала зло смерти, сознала свое несовершенство».

Воскресение Христово, совершенное Христом искупление человеческого рода открыло нам путь для этого, – только надо иметь в виду, что «христианство по существу не есть только учение об искуплении, а именно *самое дело искупления*»<sup>47</sup>, Эту мысль, почти в сходных словах, выразил, как мы видели, и Розанов. Поэтому, по мнению Федорова, «Христово воскресение еще глубокая тайна и для верующих»<sup>48</sup>; «христианство не спасло мир вполне, – читаем в другом месте<sup>49</sup>, – потому что *не было и усвоено вполне*».

Именно с этого пункта начинается расхождение Федорова с христианской традицией, с которой он порывает безбоязненно, переходя к смелому проекту «имманентного воскрешения». Если Христос искупил уже мир и воскрес, то этим Он призвал нас следовать ему – до конца. Человечество призывается Христом к деятельному соучастию в борьбе со смертью, – и тут Федоров, надо сознаться, соскальзывает с головокругительных высот, до которых он поднялся в острой постановке вопроса о борьбе со смертью, в плоскость утопических, с примесью моментов магизма и чистой фантастики, построений.

Прежде всего<sup>50</sup>: «Природа нам враг *временный*» – «нынешняя вселенная *стала* слепой». «Несмотря на все войны – читаем мы в другом месте<sup>51</sup>, – действительным врагом нашим (пока) остается слепая смертоносная сила», которая как бы «узаконяется дарвинизмом». Но как сам «естественный закон борьбы не имеет права на вечное существование»<sup>52</sup>, так и отношение человека к природе не должно быть рабским повинованием ее нынешнему состоянию. «Повиноваться природе, – говорит Федоров<sup>53</sup>, – значит управлять ею, управлять ее неразумною силой». Зло, которое мучит людей, «никакими общественными перестройками не может быть устранено – зло лежит гораздо глубже в самой природе, – в ее *бессознательности*»<sup>54</sup>. Здесь Федоров разделяет общую веру Просвещения в ценность и преобразующую силу *сознания*,

веру в человека, как творца. Тут утопические надежды у Федорова не знают границ – смелость его мысли переходит здесь в чистую фантастику, в которой он, впрочем, неожиданно перекликается с горделивыми претензиями наших современников. Он не боится говорить о «спасении (всей) безграничной вселенной» через одухотворение и управление человеком всех громадных небесных миров»<sup>55</sup>. Он мечтает об управлении «всемирной силой тяготения, прикрепляющей нас (к земле)»<sup>56</sup>. «Истинное отношение разумного существа к неразумной силе (природе) есть *регуляция* естественного процесса»; об этой регуляции (одно из любимых слов Федорова) он говорит постоянно, но ему нужна «регуляция» не в одной области знания, а в самом бытии; эта регуляция должна распространить власть человека «на все миры, на все системы миров до окончательного одухотворения вселенной»<sup>57</sup>.

Все эти фантазии имеют в виду победу над смертью, над смертоносной силой природы. «Как ни глубоки причины смертности, – говорит Федоров<sup>58</sup>, – смертность не изначальна, она не представляет безусловной необходимости: слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама может быть управляема разумом». Но как? Федоров, прежде всего, защищает саму идею «имманентного воскресения»: после искупительного подвига Спасителя этот путь не только открыт перед нами, но он есть наш долг, – «заповедь нам, Божественное веление»<sup>59</sup>. Федоров ставит даже вопрос: «Как понять, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?» – и видит причину этого в том, что христиане склонились к чисто трансцендентному пониманию воскресения, т.е. без активного соучастия людей. Конечно, «спасение может произойти и без участия людей; если только они не объединятся в общем деле (воскрешения)», т.е. если оно не будет имманентным, то оно будет трансцендентным. Но, принимая во внимание предупреждение Евангелия, Федоров считает, что чисто трансцендентное воскресение будет спасительно только для избранных – а для остальных оно будет выражением гнева Божьего»<sup>60</sup>. Федоров много писал на ту тему, что слова

Христа об осуждении неправедных имеют вообще *условный* характер, т.е. осуждение станет действительным, «если мы не соединимся для совершения нашего спасения, если проповедь евангельская не будет нами принята»<sup>61</sup>. Федоров напряженно и настойчиво выдвигает идею *трудового* соучастия людей в спасении мира («все должно быть преображено трудом», «ничто не должно остаться для человека данным, даровым»), – не случайно в этом пункте так превозносит Федорова Бердяев, который идею активного соучастия человека в спасении мира выражает еще сильнее и радикальнее...

Но в чем же может выразиться участие человека в «регуляции» жизни природы и в победе над смертью? Федоров строит, прежде всего, довольно курьезную метеорологическую утопию<sup>62</sup>, переходящую у него в подчинение всех наук астрономии: через регуляцию метеорологических явлений (устраняющую возможность засух и т.д.) надо идти к «регуляции слепых движений планет и всей солнечной системы» и к «расширению регуляции на другие звездные системы»<sup>63</sup>. Но это «одухотворение» вселенной (через подчинение ее разуму человека) касается внешней стороны в жизни природы; но как остановить «смертоносную силу» в природе? Федоров постоянно обращается к этой теме – но все его построения в этой области расплывчаты, фантастичны. То он говорит о «замене рождения воскрешением»; «родотворная сила», по его выражению, есть «только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление или воскрешение»<sup>64</sup>; то он говорит, что через обращение «бессознательного процесса рождения во всеобщее воскресение» «человечество делает все миры средствами существования»<sup>65</sup>; то, исходя из того, что «все вещество есть прах предков»<sup>66</sup>, что «в малейших частицах... мы можем найти следы наших предков», он говорит о «собираании рассеянных частиц» для воссоздания тел усопших<sup>67</sup>. То Федоров говорит о том, что через развитие науки надо достигнуть «управления всеми молекулами и атомами мира – чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, то есть сложить в тело отцов»<sup>68</sup>.

Все эти расплывчатые мысли постоянно подавали повод к недоразумениям – и прежде всего (и это, вероятно, отчасти так и есть) невольно рождается мысль, что у Федорова мы имеем (бессознательную?) рецепцию тех оккультных идей, которые жили среди русских масонов еще в XVIII веке. Момент «магизма», каких-то «чар» постоянно чувствуется у Федорова при всей его чисто просвещенской вере в рост естествознания. Флоровский решается (по-моему – без основания) утверждать, что у Федорова есть «несомненный привкус какой-то некромантии»<sup>69</sup>; так же необоснованно, по-моему, утверждение Флоровского, что Федоров «всегда предпочитает сделанное – рожденному, искусственное – естественному». Но самым любопытным надо считать то недоумение, которое вызывал Федоров у Вл. Соловьева, вообще, как мы знаем, относившегося с большим сочувствием к построениям Федорова. Вот что писал Соловьев Федорову: «Простое физическое воскресение умерших *само по себе* не может быть целью. Воскресить людей в том состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно...» Надо признать, что Федоров все же давал повод к такому вульгарному пониманию своей основной идеи – именно своей проповедью «научно-магического» способа «воскрешения». Кстати сказать, идея «имманентного воскресения» действительно направляла мысль Федорова в сторону уяснения реальных путей к этому «имманентному воскресению». Но если внимательно отнестись к самому замыслу Федорова, то, конечно, замечания Соловьева нельзя признать ничем иным, как только недоразумением. Вот что пишет Федоров в одном примечании<sup>70</sup>: «Точное, слепое *повторение* прошлой жизни со всеми ее мерзостями, конечно, не имеет ничего привлекательного». Еще сильнее это выражено Федоровым в другом месте<sup>71</sup>: «Всеобщее воскресение является последней целью, исполнением воли Божией, *осуществлением метафизического совершенства, всеобщим счастьем*». Правда, Федоров как-то наивно верил, что, соединившись в «общем деле», все люди через это

«общее дело»(воскрешение усопших) внутренне преобразятся так, что все «мерзости» станут просто невозможны. Тут, по-видимому, действовало то убеждение, что самое объединение людей (для «общего дела») уже устранил «небратство» между людьми. «Не иначе как путем совокупного действия, – писал однажды Федоров<sup>72</sup>, – идеальное может превратиться в реальное, и мир станет миром». Несколько дальше читаем (в заметке о «моральной казуистике Канта»): «Такие положения, при которых неизбежно причинять то или иное зло, такие положения станут *невозможными* (!) при объединении всех живущих для общего дела воскрешения всех умерших». Еще в одном месте читаем: «Воскрешение есть полнота жизни умственной, нравственной и художественной»<sup>73</sup>.

Не забудем, что, по мысли Федорова, если не будет имманентного воскрешения, произойдет трансцендентное воскрешение – но оно уже приведет к отдалению достойных вечной радости от недостойных, подлежащих осуждению. Федоров всецело принимает учение о возможности «воскресения для вечного наказания» («я буквально верю в это», – пишет он)<sup>74</sup>, но он ищет, как он выражается, «полного и всеобщего спасения – вместо спасения неполного и невсеобщего, при коем одни (грешники) осуждаются на вечные муки, а другие (праведники) на вечное созерцание этих мук»<sup>75</sup>.

6. Недоразумение в понимании основных идей и основного пафоса у Федорова было, конечно, не у одного Вл. Соловьева. Хотя Федоров в ответ на приведенное выше письмо Соловьева написал сбоку: «Воскрешать каннибализм, т.е. воскрешать смерть! Какая нелепость!» – но, как мы указывали, Федоров давал, к сожалению, не раз повод к такому недоразумению... Справедливо заметил Булгаков<sup>76</sup>, что «особенно велика опасность *религиозную* идею Федорова истолковать в духе современных научных позитивистов (Мечникова и др.) и религиозный идеал превратить в невыносимую пошлость». Написал же Флоровский<sup>77</sup>, что «магия “всеобщего предприятия” для Федорова реальнее Святейшей Евхаристии»... а в другом месте написал, что мировоззрение Федорова «вовсе



не было христианским», что у него был «пафос социального строительства». Повторяем, – Федоров давал достаточно поводов для истолкования его системы в духе «гуманистического активизма», но прав не Флоровский, а Булгаков в признании существенно *религиозного* (а вовсе не социально-активистического) смысла идей Федорова. Ближе к правде другое замечание Флоровского<sup>78</sup>, что Федоров «благодати противопоставляет труд», – но ведь труд, о котором идет дело у Федорова, заключается как раз в «усвоении» благодати. Федоров – и здесь он близко прикасается не к одному Толстому, но и к ряду русских мыслителей – решительно борется против отделения «мысли» от «дела», против превращения христианства в «миросозерцание», а не в «богодействие»<sup>79</sup>. Основное убеждение Федорова, что «человечество призвано быть орудием Божиим в спасении мира»<sup>80</sup>, конечно, вовсе не устраняет благодати Божией в этом спасении.

Федоров строил «Философию Общего Дела», систему «прозективной» философии, т.е. философии «действия», а не пассивного созерцания мира. Именно эта черта и связывает Федорова со всей русской философией, и в диалектике русских философских исканий Федорову принадлежит свое законное место. Слабость всей системы Федорова не в его исходном вдохновении, не в его жажде «полного и всеобщего спасения», даже не в том, что он ставил ударение на «трудовой задаче» человечества в этом спасении, а в том, что он наивно (как вообще все Просвещение) верил, что разум и сознание человека могут осуществить сами по себе эту задачу. Трагической запутанности человека в истории, трагическому самообессиливанию человечества он противопоставлял свою оптимистическую веру в исцеляющее влияние «совокупного действия», свою веру в техническую регуляцию природы. Это было наивно, это было в духе Просвещения, неизжитых его установок, но основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскресении, что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном соучастии людей

в спасении, открытом для нас подвигом Христа. И не то надо ценить в Федорове, что в свете идеи спасения он с такой глубокой правдой обличал грехи современной культуры, а то, что он поставил в основу всей своей системы идею «всеобщего спасения». Это сияющее видение Царства Божия в полноте и силе было центральным у Федорова, и оттого в истории русской философии, всегда захваченной религиозными темами, Федорову принадлежит особое место.

Дух утопизма веет вообще над русской мыслью<sup>81</sup>, и это есть свидетельство столько же радикальной обращенности ее к «последним» целям истории, сколько и неумения связать с живой исторической реальностью (без насилия над нею) эти цели. Но пути историософии вообще определяются взаимной неустранимостью идеала и реальности, конца истории и ее нынешней диалектики. Утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, «всеобщее спасение» с живой реальностью нашего бытия.

**Религиозно-философское  
возрождение в XX в. в России.  
Мережковский и его группа.  
Религиозный неоромантизм (Бердяев).  
Иррационализм (Шестов)**

1. Для русской жизни в XX в. характерно не только революционное движение в социально-политической области, но не менее характерно революционное или реформистское движение и в религиозно-философской области. Это движение развивается под знаком «нового религиозного сознания» и строит свою программу в *сознательном противопоставлении себя историческому христианству*, – оно ждет новых открытий, создает (под влиянием Вл. Соловьева) утопию «религиозной общности», а в то же время насыщено эсхатологическими ожиданиями. Все это очень сложно, богато, иногда расплывчато, но мы коснемся, конечно, лишь философских отражений этого примечательного периода в русской жизни XX века. Эти отражения очень многообразны и различны, а в то же время они оказались очень плодотворны для развития русской философской мысли.

Основное влияние во всем этом имел Вл. Соловьев, и трудно было бы «измерить», какой стороной своего творчества он влиял сильнее, – как религиозный мыслитель и философ или как поэт. Не будет преувеличением сказать, что поэзия Вл. Соловьева начала вообще новый период в развитии русской поэзии – влияние Соловьева испытали и крупнейшие поэты этого времени – Блок и Вяч. Иванов – и очень многие второсте-

пенные таланты (Гиппиус и др.). Со всей этой плеядой поэтов наступает действительно новый период в развитии русской поэзии, наступает настоящий расцвет русского романтизма, точнее говоря – неоромантизма. Самым типичным проявлением этого неоромантизма был *символизм*, яркий и смелый, часто затейливый и манерный, порой капризный и прихотливый, но всегда устремленный к «таинственным далям», к тому, что глубже рассудочных и рациональных построений. В победном движении русского неоромантизма было, однако, и много мутного, темного<sup>1</sup>; внимание к «мирам иным» часто подменялось блужданием по нарочито двусмысленным путям, игрой в мистицизм, часто переходило в чистое «эстетство». Впрочем, даже в манерных и часто искусственных «взлетах души» слышится в глубине порой подлинный звук души, чувствуется живое искание... Очень глубоко засела в поэтическом сознании этого времени мечта Соловьева о «Софии», – не менее задевали острые мысли Розанова о «правде» плоти; всех соблазняет мысль о синтезе христианства и язычества – причем дело гораздо больше идет именно о язычестве, чем о христианстве...

Как ни оценивать русский неоромантизм, но должно все же признать, что в нем уже бьется пульс приближающейся новой эпохи, раскрываются новые перспективы, уводящие умы и сердца от прежних установок. Очень типичным в этом смысле является и все русское декадентство, о котором справедливо написал однажды Мережковский, что «русское декадентство было явлением глубоко *жизненным*» – в отличие от западноевропейского декадентства, которое (по Мережковскому) «было по преимуществу эстетическим». «Русские декаденты, – пишет далее Мережковский, – первые в русском образованном обществе, *вне всякого церковного предания, самозародившиеся мистики*». Верно в этих словах то, что с русским декадентством связан глубочайший кризис русского «просвещения», кризис позитивизма и полупозитивизма, открытое, часто юродствующее исповедание «тайны бытия». Но русское декадентство все же очень глубоко связано – и здесь мы должны ограничить замечание Мережковского – и с эстетическими исканиями и

упованиями современности, и это очень важно, чтобы уяснить себе черты подлинного романтизма у «самозародившихся мистиков». Именно отсюда выросла идея «нового религиозного сознания», которая связывает Мережковского с Бердяевым<sup>2</sup>; эта идея, разная в своей основе у Мережковского и у Бердяева, связывает все же их обоих с той тенденцией «отдаться революционно-мистическим настроениям»<sup>3</sup>, которая лежит в глубине «нового религиозного сознания», как его движущая сила. Тут, конечно, очень сильна и *антисекулярная установка*, которая в то же время отрывает сознание от «исторического» христианства (как его обычно понимают). «Люди нового религиозного сознания... относятся с отвращением к позитивному строительству жизни», – пишет Бердяев<sup>4</sup>, – и именно потому, что это «позитивное строительство жизни» слишком связано с «забвением тайны жизни», с обмирщенным сосредоточением внимания на «земной веси». Цитируем того же Бердяева (который в молодые годы ярче других был связан с новым романтизмом): «Люди нового религиозного сознания... хотят связать свою религию со смыслом всемирной истории, хотят религиозно освятить всемирную культуру»<sup>5</sup>.

Эта антисекулярная установка соединяется наконец (у Мережковского, но и у Бердяева, см. особенно его предсмертную книгу «Опыт эсхатологической метафизики») с чувством конца истории – с перенесением центра тяжести в исторической диалектике от прошлого к будущему. Апокалиптические предчувствия, почти всегда расплывчатые, были довольно сильны в это время в разных русских кругах, умеряя и сдерживая те оккультные влияния, которые в это же время вливались в русское декадентство с разных сторон<sup>6</sup>.

В истории русских *философских* движений XX в. все это имело *огромное* значение. Об этом часто забывают или хотят забыть, но без учета всего, что составляло исходную почву религиозно-философского возрождения, не понять и тех уже чисто философских построений, которые выросли на этой почве. Вот почему нам кажется уместным остановиться немного на изучении религиозно-философских концепций Мереж-

ковского, самого яркого и талантливое из «предтеч» и представителей «революционно-мистического возбуждения».

2. Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865–1940)<sup>7</sup> был человек выдающихся дарований, большого литературного таланта, напряженных религиозных исканий, жадно впитывавший в себя все ценные течения современной и античной культуры. Широкое образование, постоянно им пополняемое, делало из него, правда, не ученого, а только дилетанта, но дилетанта высокого качества: Мережковский перечел и изучил бесконечно много книг и специальных исследований, всюду, однако, беря то, что ему нужно, что соответствует его темам. Одна из лучших книг, написанных им, носит характерное заглавие «Вечные спутники», – здесь собраны его превосходные, часто тончайшие старые этюды о «вечных спутниках», о мировых гениях в области литературы. Мережковский действительно всегда обращен к этим «вечным спутникам», но он остается при этом всегда самим собой, и именно это и мешает ему быть тем, чем ему очень хочется быть, мешает ему быть настоящим историком. Во всех своих книгах, в которых так много настоящих *bons mots*<sup>\*</sup>, удачнейших формул, он всегда заслоняет собой того, о ком он пишет.

Мышление Мережковского движется в антитезах, в острых противопоставлениях, но главная его тема определяется *религиозным противлением* «историческому» христианству. Мережковский чувствует в себе «новое» религиозное сознание, так как в его душе христианство уживается с влечением к античности, к античной культуре. Если Розанов критиковал «историческое» христианство во имя Ветхого Завета, то Мережковский исходит из противопоставления христианства и античности. К этому противопоставлению Мережковский сводит все трудности «исторического христианства», но под влиянием Вл. Соловьева у него позже присоединяется еще искание «христианской общности».

По мысли Мережковского, «историческое» христианство (т.е. Церковь) отжило свой век, оно было *односторонним вы-*

\* Остроумных выражений (*фр.*).

ражением христианского благовестия – ибо не вместило в себя «правды о земле», «правды о плоти». Односторонний аскетизм свойственен христианству по самому его существу: «Аскетическое, т.е. *подлинное* христианство, – пишет Мережковский<sup>8</sup>, – и современная культура *взаимно непроницаемы*». Это отождествление христианства с аскетикой<sup>9</sup> нужно Мережковскому, чтобы осмыслить «новое религиозное сознание», ибо только это последнее и может духовно удовлетворить его. «Отныне, – однажды писал он<sup>10</sup>, – должна раскрыться во всемирной истории... правда не только о духе, но и о плоти, не только о небе, *но и о земле*». Это было, можно сказать, навязчивой идеей у Мережковского, – ему нужно «новое откровение»<sup>11</sup>, к Церкви же, как «исторической» форме христианства, ему трудно привыкнуть. Отсюда у него не только усиленный акцент на «аскетической неправде» в христианстве, но отсюда и упрямое утверждение «мистической связи самодержавия и православия»<sup>12</sup>. Для Мережковского православие настолько слито с русской государственностью, что он просто *забывает* о православии в других странах.

В упомянутых в I главе Религиозно-Философских собраниях (инициатива которых принадлежала именно Мережковскому и его единомышленникам) эти два мотива – отождествление исторического христианства с аскетическим отвержением или даже «уничтожением» плоти и убеждение в «мистической» связи самодержавия и православия – повторялись на все лады. С особенным блеском и вдохновением эти темы развивал в своем докладе Тернавцев, яркий и талантливый религиозный мыслитель. «Наступает время, – говорил он, – открыть сокровенную христианскую *правду о земле*... общественное во Христе спасение и религиозное призвание светской власти»<sup>13</sup>. Все это очень характерно, как признание *религиозной (хотя и односторонней) правды в секуляризме* (т.е. «правды о земле»); секуляризм и историческое христианство мыслятся здесь, как два *полюса одной антиномии, друг друга обуславливающие*. Преодоление этой антиномии мыслится здесь лишь в синтезе ее противоположных начал, и здесь и Мережковский, и Тернавцев, и другие жили романтическими настроениями Вл. Соловьева о «сво-

бодной теократии». «Безнадежной противообщественности христианства»<sup>14</sup> Мережковский противопоставляет «освященную общественность», которую он часто мыслит уже в тонах анархизма<sup>15</sup>. Поэтому Мережковский готов считать «историческое христианство» *бесцерковным*, ибо расцветшая в историческом христианстве «религия уединенной личности»<sup>16</sup> не есть вовсе Церковь. «Христианство есть только *чаяние и пророчество* о Богочеловечестве, о Церкви, но само явление Церкви совершится за *пределами христианства*»<sup>17</sup>.

Отсюда понятна и любимая схема Мережковского (и под его влиянием и других религиозных искателей этой эпохи – напр., Бердяева в ранний период его религиозной философии) о «Трех Заветах». «Первый Завет – религия Бога в мире; второй Завет Сына – религия Бога в человеке – Богочеловека; третий – религия Бога в человечестве – Богочеловечества». «Отец воплощается в Космосе; Сын – в Логосе; Дух – в соединении Логоса с Космосом, в едином соборном вселенском Существо – Богочеловечестве».

Таковы «чаяния и пророчества» Мережковского и его группы. Это – типичная религиозная романтика, окрашенная очень ярко в «революционно-мистические» тона.

Но рядом с этим «революционно-мистическим возбуждением» религиозный процесс, шедший пока «под спудом» в русском обществе, имел и другую форму – гораздо более выдержанную в тонах религиозного и исторического реализма. Уже в сборнике «Проблемы идеализма» (1902 г.) мы находим очень яркое выражение *морального идеализма*, зовущего к духовной трезвости и выводящего на пути серьезного, трудового преобразования жизни. Еще ярче и сильнее эти мотивы прозвучали в замечательном сборнике «Вехи» (2-е издание в 1909), где наиболее яркой была статья о. С. Булгакова «Героизм и подвижничество». От мистического самоупоения, от безответственной мечтательности и расплывчатых исканий авторы статей в этом сборнике звали к труду, к «подвигу», к историческому реализму...

Мы не будем входить в анализ статей, помещенных в указанных двух сборниках, тем более что почти со всеми авторами



ми, принимавшими участие в этих сборниках, нам придется иметь дело в ближайших главах. Обратимся теперь поэтому к изучению построений отдельных философов – и прежде всего к тем двум мыслителям, которые ближе других связаны с религиозно-философским возбуждением, только что очерченным нами: мы говорим о Н. А. Бердяеве и Л. Шестове.

3. Николай Александрович Бердяев (1874–1948) родился в военной семье и первоначально учился в военной школе. Поступив в университет, он вскоре был сослан в Вологду за участие в социалистическом кружке, благодаря чему его университетское образование оборвалось навсегда. Но это не помешало ему быть на редкость образованным человеком, – его интересы простирались во все стороны, хотя в основе его очень богатого и разностороннего творчества всегда лежала *моральная* тема (как это справедливо отметил в своей статье о Бердяеве Шестов)<sup>18</sup>. Огромное литературное и философское дарование Бердяева, его религиозные искания – все это плодотворно и богато отразилось на его творчестве, в котором Бердяев мог раскрыть себя до конца.

Духовная эволюция Бердяева началась с его раннего увлечения марксизмом, но очень скоро занятия философией привели его к пересмотру философской стороны марксизма<sup>19</sup>. Бердяев вместе с другими русскими марксистами стал последователем трансцендентального идеализма, который он, впрочем, довольно долго соединял с социальной программой марксизма. Памятником этого переходного периода является первая большая философская работа Бердяева, посвященная критике философии русских «народников» («Субъективизм и индивидуализм в общественной философии»). Критический этюд о Н. К. Михайловском. С предисловием Петра Струве. Петербург, 1901). Уже в 1907 г. в сборниках «Sub specie aeternitatis», «Новое религиозное сознание и общественность» и «Духовный кризис интеллигенции» (1910 г.), равно как и в книге «Философия свободы» (1911), Бердяев от идеализма переходит к религиозной идеологии и испытывает чрезвычайное влияние русского религиозного романтизма (Мережковского и др.). Последняя

работа, выпущенная Бердяевым в России, имеет уже задачи систематические и носит название «Смысл творчества» («Опыт оправдания человека». Москва. 1916), в этой работе религиозная позиция Бердяева, после краткого периода религиозного реализма (отмеченного, между прочим, влиянием Несмелова), наклоняется в сторону мистико-романтическую и носит на себе явное влияние Бёме. В годы революции (1918–1922) Бердяев вместе с другими философами и писателями создает «Вольную Религ.-Философскую академию», пишет замечательную книгу «Философия неравенства» (направленную против советской идеологии и увидевшую свет уже за границей, 1923, Берлин). В 1922 г. вместе с другими философами-идеалистами Бердяев был изгнан из России и устроился в Берлине, где при помощи американской Y. M. C. A. создал Религиозно-Философскую академию (перешедшую в 1925 г. в Париж), стал редактором журнала «Путь» и руководителем религиозно-философского издательства «ИМКА-ПРЕСС». В Париже творчество Бердяева расцвело чрезвычайно, – здесь написаны главные его книги. Еще до Парижа, в годы пребывания в Берлине, Бердяев написал книгу, имевшую большой успех у заграничных читателей – «О смысле истории», а в Париже его писательская деятельность началась изданием небольшого этюда «Новое средневековье». Небольшой этот этюд, вскоре переведенный на ряд иностранных языков, создал Бердяеву мировую славу. Затем появились один за другим труды «Философия свободного духа», «Дух и реальность», «Я и мир объектов», «О назначении человека» («Опыт парадоксальной этики»), «Русская идея», «Опыт эсхатологической метафизики» (последняя книга Бердяева). Уже после смерти Бердяева вышла его автобиография («Самосознание»). Я не упоминаю о целом ряде мелких работ («Правда и ложь коммунизма», «О самоубийстве» и т.д.), из которых особенно удачной надо признать небольшой, но чрезвычайно сильно написанный этюд «Судьба человека в современном мире». Упомянем, наконец, о многочисленных статьях Бердяева в журналах «Путь», «Современные записки», в разных сборниках. Упомянем еще о превосходно записанных им биографиях<sup>20</sup>.

Литературная плодovitость неизбежно отразилась у Бердяева на том, что в его книгах очень много повторов, но это не должно закрывать глаза на то, что в каждой книге Бердяева есть как бы свой особый акцент. В литературной манере Бердяева есть некоторые трудности, – часто читателю трудно уловить, отчего данная фраза следует за предыдущей: порой кажется, что отдельные фразы можно было бы легко передвигать с места на место – настолько неясной остается связь двух рядом стоящих фраз<sup>21</sup>. Но в чем Бердяев является блестящим – это в чеканке отдельных формул, в своеобразных *bons mots*, которые запоминаются навсегда.

Особой чертой творчества Бердяева является то, что в нем чрезвычайно сильна стихия публицистики. Я думаю даже, что эта сторона в творчестве Бердяева особенно способствовала его мировому влиянию. Конечно, публицистика у Бердяева всегда имеет характер философский, всегда связана с большими проблемами жизни, но все же это публицистика. Впрочем, элементы публицистики очень тесно сплетаются у Бердяева с проповедью, с устремленностью к будущему – с тем, что сам Бердяев в себе называл «профетическим». Это не пророчества в точном смысле слова, это скорее именно проповедь и утопические вдохновения, и всегда в них есть элемент «дидактический», по выражению одного автора, писавшего о Бердяеве. Бердяев всегда учит, наставляет, – обличает и зовет, всегда в нем выступает моралист.

Обращаясь к вопросу о влияниях, которые испытал Бердяев, надо, прежде всего, отметить исключительный дар синтеза у него, благодаря чему он впитал в себя самые различные влияния. Владимир Соловьев и Несмелов, Розанов и Мережковский из русских мыслителей ярче всего сказались в творчестве Бердяева, но не менее сильно было и влияние Достоевского, что отмечает и сам Бердяев. Из иностранных писателей больше всего повлияли на Бердяева Шопенгауэр, Ницше и Бёме, но он глубоко впитал в себя и основные идеи трансцендентализма. Широта и разносторонность философских интересов, постоянное и пристальное внимание к чужим идеям, к чужим

построениям – все это умерялось тем даром синтеза, который особенно сближает Бердяева с Влад. Соловьевым.

По своей духовной установке Бердяев был настоящим романтиком, каковым и оставался до конца жизни. У самого Бердяева эта основная романтическая установка как-то закрывалась «экзистенциальными» анализами; впрочем, экзистенциализм едва ли и возможен вне романтической духовной установки. Во всяком случае, Бердяев до крайности занят самим собой, своими исканиями, которыми он дорожит; он как-то культивирует в себе дух искания, до крайности занят своими оценками, своими чувствами и переживаниями. Потребность философского осмысления лежала очень глубоко в его природе, но еще ярче была в нем установка романтизма, эта постоянная сосредоточенность на своих переживаниях и исканиях. Ко всем темам Бердяев подходит всегда очень лично, как бы все меряя, все оценивая с личной точки зрения, и в этой невозможности выйти за пределы самого себя, в поразительной скованности его духа границами личных исканий – ключ к его духовной эволюции. В ней есть своя диалектика, но это не диалектика идей, а диалектика «экзистенциальная», очень субъективная.

Романтизм Бердяева<sup>22</sup> окрашен прежде всего моралистически; с другой стороны, в нем всегда чувствуется некоторая *самостилизация*. Широкий ум, огромная эрудиция, несомненный философский дар определяли его внутренний мир, но в каком-то смысле все его книги есть *повесть о самом себе*, о своих сомнениях и трагических конфликтах. Чуткая совесть, глубокая человечность, жажда идеала – немедленного и бескомпромиссного – сообщали мысли Бердяева глубину, тонкость, и все же он везде и всегда остается с самим собою. Когда он пришел к религии, то сейчас же прежде всего отделился от религиозной традиции и укрылся под сень «нового» религиозного сознания. Оно, конечно, было новым – для самого Бердяева, но по существу в нем не было, да и не могло быть ничего нового. Но потребность положить на все печать своей индивидуальности была слишком сильна в Бердяеве.

Для Запада Бердяев был и, вероятно, надолго останется выразителем духа Православия. Конечно, он впитал в себя многое из Православия, глубоко вжился в его дух, но не знал он никаких затруднений и в том, чтобы одновременно повторять идеи Бёме, порой Баадера, Шеллинга. В области догматической Бердяев нисколько не считался с церковной традицией, без колебаний отклонялся от нее, легко вбирал в себя чужие религиозные установки, – отсюда у него убеждение, что он защищает некое «универсальное» (или «вечное») христианство. Когда Бердяев окончательно утвердился в мысли о «примате свободы над бытием» (см. об этом дальше), то тогда ему стало совсем легко уходить в вольные построения. Быть может, все религиозно-философское обаяние произведений Бердяева определяется именно своеобразной *амальгамой* христианских идей и внехристианских начал: многим и в самом деле кажется, что перед нами начало «новых путей» в религиозном сознании. Но обратимся к изучению *философского* содержания его творчества.

4. Излагать *философские* идеи Бердяева очень трудно – и не столько потому, что у него много противоречий, что он сам довольно презрительно относился к философской систематике, а потому, что его мышление, по его собственному признанию, «афористично» и фрагментарно. Наиболее систематические книги Бердяева обычно написаны так, что в основу всей книги кладется какая-нибудь одна (часто произвольно выбранная) идея – в свете которой он анализирует те или иные темы философии. Так написаны книги «О смысле творчества», «О рабстве и свободе человека», отчасти «О назначении человека». Но напрасно думать, что хотя бы здесь мысль Бердяева достигает фазы систематичности, и здесь, при развитии какой-нибудь мысли, можно неожиданно наткнуться на целый отрывок, вовсе не связанный с основным ходом мыслей.

Чтобы дать обзор главных высказываний Бердяева на философские темы, я (несколько искусственно) разбиваю все творчество его на четыре периода, но эти периоды не столько отмечают (хронологически) разные ступени в философском развитии Бердяева, сколько выражают разные *аспекты* его философии.

фии. Каждый период можно характеризовать по тому *акценту*, который его отмечает, но это вовсе не исключает наличия в данном периоде построений и идей, которых акцент придется уже на другой период. Первый период выдвигает на первый план *этическую* тему, и хотя до конца жизни Бердяев был прежде всего и более всего моралистом<sup>23</sup>, но в наиболее чистой своей форме, без осложнения другими началами, моральная тема характерна именно для первого периода его творчества. Второй период отмечен *религиозно-мистическим* переломом в Бердяеве – и, конечно, религиозно-мистическая тема дальше уже не выпадает из его сознания, но ее акцент в наиболее чистой форме падает на второй период творчества Бердяева. Третий период определяется акцентом на *исторософской проблеме* (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии); наконец, четвертый период (или четвертый акцент) связан с *персоналистическими* идеями его. К этим четырем акцентам надо еще прибавить несколько «центральных», как выражается в своей философии Бердяев, идей. Их, собственно, две: а) принцип объективации и б) «примат свободы над бытием», но по существу, это суть «вспомогательные» идеи, связанные с персоналистическими построениями Бердяева.

Хотя Бердяев очень часто высказывается на темы гносеологии, равно как и метафизики, но любопытно то, что темы гносеологии и метафизики имеют для него всегда *вторичное* производное значение. По существу, Бердяев более всего моралист-романтик – для него важнее всего «выразить» себя, «проявить себя», отделить себя от других, и оттого Бердяев всегда «бунтует» против «обыденщины» («всю мою жизнь я был бунтарем», – признается он<sup>24</sup>. К этому присоединяется страстность и патетичность в выражении переживаний, и эта власть «страстей» (сам Бердяев пишет в своей «Автобиографии», что его жизнь была «полна страстей»)<sup>25</sup> мешает духовной трезвости. В пылу идейной борьбы Бердяев следует преимущественно за своими чувствами – и оттого он неисправимый романтик<sup>26</sup> даже тогда, когда принципиально (как во втором периоде творчества) он стоит за позиции реализма и духовной

трезвости. Гносеология и метафизика очень гибки у него – они послушно следуют за его чувствами, а в чувствах своих он прежде всего и больше всего моралист.

Обратимся к изучению взглядов Бердяева.

Если внимательно проследить эволюцию моральных воззрений Бердяева, то становится ясным, что он не сразу осознал характерные для него моральные идеи. В первой своей книге («Субъективизм... в общественной философии») Бердяев еще не до конца осознал внутреннюю «независимость» этического сознания: он хочет, чтобы «идеал получил *научную санкцию*» (!)<sup>27</sup>, он думает, что свобода в человеке открывается тогда, когда «необходимость *благоклонна* (!) к нашему идеалу»<sup>28</sup>, принимает еще учение марксизма о том, что «свобода есть сознанная необходимость». Но критический идеализм, последователем которого является Бердяев в этой книге, его постепенно освобождает от исканий «научной санкции идеала», – и через год после указанной книги, в статье, помещенной в упомянутом уже сборнике «Проблемы идеализма»<sup>29</sup>, Бердяев учит об «абсолютности и вечности нравственного закона», о том, что «он дан *для мира сего*», но что «он не от мира сего». Свобода в человеке совсем и никак не связана с необходимостью («нравственный закон принадлежит царству свободы, а не царству необходимости»<sup>30</sup>). Перед нами типическое утверждение трансцендентального идеализма, но уже в эту эпоху в моральных построениях Бердяева выступают и новые ноты. «Давно уже пора, – пишет он с присущей ему горячностью, – *уничтожить этическую фикцию “ты”*... отношение человека к человеку этически производно и зависит от отношения к самому себе»<sup>31</sup>. Моральное сознание осложняется у Бердяева при этом его религиозными и мистическими идеями: у него уже выступает идея «нового зона», он ищет «*нового религиозного сознания*»<sup>32</sup>. Так как, по мысли Бердяева (которая отныне уже навсегда входит в предпосылки его морального сознания), «человек нового религиозного сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства»<sup>33</sup>, то у него начинается отрыв от христианской культуры, а позже, и борьба с ней, и отвращение к ней<sup>34</sup> (во имя «нового религиозного сознания»).

Новый этап в эволюции морального сознания Бердяева выступает уже с полной ясностью в книге «Смысл творчества». Книга эта начинает период дуализма (с которым так и остался до конца дней Бердяев, хотя самые формулировки этого дуализма несколько раз у него менялись). «Мир есть зло, – читаем здесь<sup>35</sup>, – из него нужно уйти. Свобода от мира – пафос моей книги». Уже из этих слов ясно *основоположное значение моральной сферы* во всем творчестве Бердяева (поскольку дуализм, вытекающий из моральной основы, остался, как еще увидим, решающей предпосылкой *всех* высказываний его). С другой стороны, уже вся эта книга есть такой апофеоз человека, такое возвышение его, что ни к кому в русской философии не относится знакомый уже нам упрек Леонтьева в *антрополопатрии* (т.е. в возведении человека в предмет поклонения), как именно к Бердяеву. «Бесконечный дух человека, – читаем здесь<sup>36</sup>, – претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров». При такой позиции (которая определяется вовсе не онтологией человека, а именно его моральным самовозвеличением) основной задачей (даже долгом) человека является *творчество*. «Цель человека не спасение, а творчество», – пишет Бердяев<sup>37</sup>, но тут же смягчает (пока!) свою мысль тем, что признает, что все же «для творческого восхождения нужно спасение от зла и греха». «Не творчество должны мы оправдывать, – дальше пишет Бердяев<sup>38</sup>, – а наоборот – творчеством должны мы оправдывать жизнь». «Старое религиозное сознание» не знало, подчеркивает Бердяев<sup>39</sup>, такого отношения к творчеству<sup>40</sup> – и потому с новым отношением к творчеству мы вступаем в эпоху «нового, небывалого религиозного сознания», ибо «творческий акт есть самоценность, *не знающая над собой Внешнего суда*»<sup>41</sup>. Культ святости должен быть дополнен культом гениальности<sup>42</sup> (как творческой силы). Но мысль Бердяева идет дальше. Для него творческий акт *задерживается* в мире искуплением<sup>43</sup>, и в моральном сознании, по Бердяеву, открывается внутренняя двойственность: христианство, как мораль искупления, не раскрыло



морального творчества»<sup>44</sup>. Перед нами открылось два моральных пути, включает Бердяев всю главу, посвященную «этике творчества»: «Послушание и творчество, устройство мира и восхождение из мира»<sup>45</sup>. Это уже не просто отрыв от «морали, основанной на борьбе против собственных грехов»<sup>46</sup>, т.е. по существу против христианской морали («нельзя жить в мире и творить новую жизнь, – пишет тут же Бердяев, – с одной моралью послушания»), это уже попытка найти новую «этику творчества» («возлагающую на человека... ответственность за его судьбу и судьбу мира»). «Творческое откровение о человеке, – пророчествует тут же Бердяев<sup>47</sup>, – есть единственный путь возрождения и развития омертвевшей жизни Церкви».

Все эти новые построения с достаточной ясностью выражены в книге «Философия свободного духа», в которой уже выступает и новая метафизика мира (элементы чего были, впрочем, и раньше): прежде всего учение о «символизме» природного бытия (что предваряет дальнейшее учение об «объективации» духа – см. дальше), а затем о божественности «энергии человеческой»<sup>48</sup>, и о «теономической природе» морального сознания (что вытекает из нового учения о человеке)<sup>49</sup>. Здесь же есть зачатки построения, которые развиваются позже, о том, что «можно идти к высшему добру через зло»<sup>50</sup>. Но своего высшего расцвета новая моральная установка у Бердяева достигает в выдающейся его книге «О назначении человека» («Опыт парадоксальной этики», 1931).

Прежде всего, надо отметить здесь настоящий «панморализм» у Бердяева, – конечно, уже совсем иной, чем это было у Толстого. «Этика шире той сферы, – пишет здесь Бердяев, – которую ей обычно отводят», а несколько далее читаем, что «*в основании философии лежит нравственный опыт*»<sup>51</sup>. Однако для Бердяева «оценки по критерию добра и зла носят лишь символический характер»: «Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем и не “добрая”, и не “злая”... она лишь символизируется так»<sup>52</sup>. «Наша этика, – читаем страницей дальше, – символична», и потому она «слагается из парадоксов»: «ее основной вопрос *совсем не о добре...*, а об отношениях между свободой

в Боге и свободой в человеке». Бердяев ныне различает три ступени в этической эволюции: этику закона (Ветхий Завет), этику искупления (Новый Завет) и этику творчества<sup>53</sup>. О том, что этика закона есть низшая, не может быть для Бердяева и спора – она есть «этика социальной обыденности», она проходит мимо личности, она «исходит из религиозного страха», хотя она и охраняет личную жизнь, но и калечит ее; она есть и в христианскую эру, – здесь она создает психологию христианского законничества<sup>54</sup>. Даже если мы кладем в основу этики идею добра, то этика все же «становится снова законнической и нормативной» – евангельская же мораль есть «мораль благодатной силы, неизвестной закону, т.е. *уже не есть мораль*, ибо христианство поставило человека выше идеи добра»<sup>55</sup>. С большой силой Бердяев раскрывает то, что Евангелие нельзя понимать законнически, но при своем обычном максимализме доходит до нарочитого противопоставления «живой личности» и «идеи добра». Превосходные мысли о «тайне искупления», о тайне «преодолимости прошлого» в благодатной силе искупления быстро переходят у Бердяева в учение о том, что «этика искупления во всем противоположна миру»<sup>56</sup>, что «на Евангелии нельзя обосновать государство, хозяйство, семью, культуру», что «правда духовной жизни неместима в жизнь природную». В сущности, этика искупления собственно *не есть этика*, ибо само по себе христианство «есть не что иное, как приобретение силы во Христе и через Христа», – подлинно христианская этика есть поэтому *этика творчества*. Собственно, как видим, нет трех ступеней в этической эволюции, по Бердяеву, а все те же две... Но что такое этика творчества?

«Творчество стоит, – пишет Бердяев<sup>57</sup>, – как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. *Творец оправдывается своим творчеством... творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели*... «творчество означает переход души в иной план бытия»: «страх наказания и страх вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества». Бердяев уверен, что «творческое горение, эрос божественного побеждает похоть и злые страсти»<sup>58</sup>, что «сублима-

ция или преобразование страстей (что будто бы имеет место во всяком творческом акте. – В. З.) означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии». Этика творчества есть этика творческой энергии – и тогда как наш «закон сковывает (!) энергию добра», этика творчества, преодолевая этику закона, «заменяет абсолютные веления... бесконечной творческой энергией»<sup>59</sup>. Творчество – уверяет нас Бердяев<sup>60</sup> – «есть благодатная энергия, делающая волю свободной от страха, от закона», творчество «есть первожизнь», оно обращено «не к старому и не к новому, а к вечному».

Этот апофеоз творчества, чтобы быть правильно понятым, должен быть связан с той персоналистической метафизикой, которую позже развивал Бердяев – особенно в книге «О рабстве и свободе человека» (а также в книге «Я и мир объектов»), с учением об «объективации духа», с утверждением, что «быть в мире есть уже падение»<sup>61</sup>. По словам Бердяева<sup>62</sup>, в нем всегда была «влюбленность в высший мир», а к «низинному миру – только жалость», т.к. жалость к миру, который есть лишь «объективация духа», не есть «подлинное бытие, не есть первореальность»<sup>63</sup>. Есть поэтому два выхода личности из самой себя – первый есть объективация, когда человек выходит в общество, в царство «обыденщины», «общеобязательных» форм жизни, – и путь «трансцендирования», когда сохраняется «жизнь в свободе». Объективация же всегда «антиперсоналистична», ибо обезличивает человека, вызывает в нем приспособление к обыденщине, создает «рабью» психологию; объективация всегда есть источник рабства<sup>64</sup>. «Личность вообще первичнее бытия», – утверждает ныне Бердяев, борясь со всяческим онтологизмом. Мы разберем позже эти его утверждения, а пока остановимся на том, как эта «экзистенциальная» установка отражается на моральных идеях у Бердяева.

Бердяев находит «рабство» уже в богословии, которое учит о Боге, как «Господе» (это есть «рабство» перед Богом – потому недопустимое, что этим «унижается» человек). «На отношения между Богом и человеком были перенесены отношения между господином и рабом, взятые из социальной жизни»<sup>65</sup>. О

том, что это есть неверное понимание самой сути религии, говорить не будем; подчеркнем другое: Бердяеву всюду видится «покушение» на человека, на его свободный дух, а отвращение к «объективации» и презрение к ней требует того, чтобы отгородиться от «объективного» мира. «Всякое выражение творческого акта во вне, – признается Бердяев<sup>66</sup>, – попадает во власть этого мира» – и отсюда, по его мысли, печать трагизма на творчестве вообще. «Объективация духа, – читаем в последней книге Бердяева<sup>67</sup>, – есть его искажение, самоотчуждение», а в другом месте читаем, что объективация ведет «к падшести»: «мир явлений и есть порождение его объективации»<sup>68</sup>.

Таким образом, личность в самом своем подлинном и творческом движении стеснена этой неотвратимой и роковой объективацией; неудивительно поэтому утверждение Бердяева, что «быть в мире есть уже падение» (Бердяев это говорит, излагая построения Гейдеггера)<sup>69</sup>. Но эта идея об объективации как сфере, иноприродной в отношении к личности, внутренне связана с персоналистической метафизикой Бердяева<sup>70</sup>. Вообще все это учение об объективации (Бердяев сам говорит о «*таинственном* процессе объективации»)<sup>71</sup> на том ведь только и держится у Бердяева, чтобы отделить личность от мира, освободить ее от мира, до конца вобрать всякое творчество (в том числе и моральное) внутрь человека. Но тогда творчество, которое всегда стремится «овладеть» миром (в той или иной его стороне), *теряет свой смысл*, раз результаты творчества снова связывают нас с «падшим» миром. Бердяев долго не замечает того, что его персонализм, отчуждая личность от мира, создает не простую трагичность творчества (что, как мы видели, Бердяев отмечал и сам), но и *обесмысливает его*: если творчество лишь закрепляет нас в «падшем» мире, то не стоит стремиться к творчеству в мире. А есть ли творчество *вне* мира? Но вот в последней своей книге Бердяев намечает некоторый выход из тупика: он вводит новое понятие «экспрессивности», которая призвана стать на место «объективации»<sup>72</sup>. «Экспрессивность» вводит нас в творчество, конечно, тоже во внешний мир, но она «сохраняет» всецело то, что было в личности. Однако дальнейшие замечания Бердяева

показывают, что, отрекаясь от «падшего» мира, он не смог до конца осмыслить творчество. Бердяев приглашает различать между «воплощением творчества и объективацией»<sup>73</sup> но сам же пишет, что «воплощение может оказаться объективизацией духа», что, очевидно, «творческие воплощения двойственны» и даже оказывается, что «воплощения творческого акта попадают во власть законов объективации мира». Но тогда творчество теряет смысл... Не помогает и утверждение Бердяева, что «всякий творческий моральный акт есть, по существу, конец этого мира, основанного (!) на поругании добра»<sup>74</sup>. Если, как пишет тут же Бердяев, «всякий творческий акт (моральный, художественный и т.д.) есть акт наступления конца мира, взлет в иной, новый план существования», то ведь все это остается фиктивным, ибо «результаты» творческих актов внедряют нас обратно в мир (падший) и тем его лишь укрепляют...

Такова эволюция моральных идей у Бердяева. Исходное ее ядро есть моральный идеализм, но тогда Бердяев, как мы видели, признавал, что хотя нравственный закон не «от мира», но все же он «для мира». Однако дальше оказалось, что «нужно от мира уйти» – и отсюда роковой дуализм в моральных построениях Бердяева. Воспевание «творческой» морали, как мы видели, сначала поставило Бердяева в противоречие с тайной искупления (которое, как мы видели, лишь «задерживает» (!) творчество), а затем апофеоз творчества ведет к *безразличию* в отношении к реальности. Чистейший романтизм у Бердяева ведет к презрению ко всякой «объективации» – и этим создается неизбежно полная безвыходность данного тупика. Бердяев действительно запутался в своих моральных исканиях именно в силу его презрения к реальному миру, который лишь мешает нашему «я»...

5. Если мы обратимся к изучению религиозных идей Бердяева в их эволюции, мы найдем тот же процесс.

Из автобиографии Бердяева мы узнаем, что он собственно не получил религиозного воспитания в семье<sup>75</sup>, а когда началось «духовное пробуждение», то не Библия, – по собственному признанию Бердяева, – а Шопенгауэр запал ему в душу<sup>76</sup>. В более позднее время, уже когда Бердяев отходил от марксизма,

у него произошло настоящее «обращение» к Церкви, но под знаком «нового религиозного сознания» и «неохристианства»<sup>77</sup>; Бердяев сразу же склонился к отвержению «исторического христианства», ибо пришла «новая всемирно-историческая эпоха». «Историческое» христианство он (вслед за Мережковским) воспринимает, как чисто аскетическое, а для «человека нового религиозного сознания... нужно сочетание язычества и христианства». Новые перспективы, которыми занят Бердяев, очень увлекательны: «пространство и время должны исчезнуть», «будет “земля” преображенная... вневременная и внепространственная»; государство есть «одно из дьявольских искушений», «в апокалиптическом христианстве будет вмещено то, что не вмещалось историческим христианством», «человечество, богоборчество, демонизм являются божественным началом»<sup>78</sup>. Даже о «религиозном оргиазме» говорит Бердяев<sup>79</sup>. Несколько позже идут уже более скромные и трезвые слова о том, что «новое религиозное сознание» надо мыслить в «неразрывной связи со святыней и священством»; Бердяев уже «не хочет в области священной человеческого самомнения». Бердяев, впрочем, ожидает «глубочайшей революции», верит, что в мир входит новый религиозный принцип, что наступает время «теургического искусства, преображающего бытие»<sup>80</sup>. В интересной книге «Философия свободы» узнаем, что «философия не может обойтись без религии», что она должна быть «органической функцией религиозной жизни» и даже «должна быть церковной». О Церкви Бердяев пишет здесь, что она есть «душа мира», соединившаяся с Логосом. Знание оказывается «формой веры». В духе Баадера, влияние которого здесь очень чувствуется, Бердяев считает, что «законы логики – болезнь бытия»: индивидуальный разум ниже разума церковного, а «категории, над которыми рефлектирует гносеология, имеют своим источником грех»; «смысл истории – в искуплении греха». Даже так далеко идет Бердяев в этой книге (являющейся вершиной его внимания к Церкви), что считает теперь, что «обновление христианства» состоит не в синтезе с язычеством, а наоборот – в освобождении христианства от языческого быта»<sup>81</sup>.

Но вот мы вступаем в период, когда писалась книга «Смысл творчества» (1915), уже проникнутая «почти манихейским дуализмом», по собственному признанию Бердяева<sup>82</sup>, – это начало влияния Бёме, острое чувство зла в мире, акцент на «теургии»: «не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке». «Человек должен из состояния религиозно-пассивного и рецептивного перейти в состояние религиозно-активное и творческое» – это есть «новое, небывалое еще религиозное сознание». «Бог ждет от человека откровения творчества»... и цель жизни – «не спасение, а творческое восхождение».

Все эти мотивы достигают своего высшего выражения в главной книге Бердяева (по вопросам религии) – «Философия свободного духа». Бердяев не хочет быть богословом, он позволяет себе остаться философом и тогда, когда фактически трактует богословские темы. Неудивительно, что здесь он часто впадает не в «ереси» (диалектика которых все же имеет богословский смысл), а позволяет себе «вольности», которые являются часто перескакиванием из одного плана в другой. Таковы «мнения» Бердяева о Св. Троице и других богословских вопросах... В книге «Философия свободного духа» тоже гораздо больше чистой метафизики, чем того «христианства свободы», о котором Бердяев хотел бы говорить в противовес «христианству авторитета»<sup>83</sup> или в противовес «своеобразному христианскому позитивизму»<sup>84</sup> («христианство свободы, – думает Бердяев, – как духовное, мистическое – более истинное и подлинно реальное, чем понимание душевное, символизированное в плане природно-историческом»<sup>85</sup>).

Акцент здесь надо ставить на последнем: «Реальность совершающегося в истории, в пространстве и времени, есть реальность *символическая*»<sup>86</sup>. Все природное бытие – символично, – но не в смысле простого феноменализма (что Бердяев называет «идеалистическим символизмом»)<sup>87</sup>, а в смысле «символического *отражения*» первореальности. «*Вся плоть мира есть символ мира*», и потому и Боговоплощение, и все события в жизни Спасителя (рождение, смерть, воскресение)

есть лишь символ, хотя «и центральный и абсолютный»(?)<sup>88</sup>. «Мы живем во вторичном, отраженном мире»<sup>89</sup>.

Как и Соловьев, Бердяев (по-своему, впрочем, интерпретирующий метафизику Соловьева) учит, что «Бог возжелал “другого” и ответной любви, в силу чего и сотворил мир» – но миротворение совершилось лишь «в духовном плане»<sup>90</sup>, наш же природный мир «есть уже *результат грехопадения*» (почему и «грехопадение не могло совершиться в природном мире», т.е. оно было до его возникновения (как у Бёме))<sup>91</sup>. Отсюда вытекает, по Бердяеву, что «в природном мире, замкнутом в себе (т.е. если природа не рассматривается, как символ. – В. З.), нельзя открыть смысловой связи, и *природная жизнь человека лишена смысла*»<sup>92</sup>.

Бердяев боится всякого «натурализма» в учении о Боге – он против «статического» понятия о Боге, которое не чувствует «мистерии» в Боге; вслед за Экгардтом Бердяев учит о «богорождении», о «теогоническом процессе в божественной Бездонности»<sup>93</sup>. В анализ этих богословских мыслей Бердяева нам незачем здесь входить – для нас существенно показать эволюцию его религиозных воззрений – она движется к *возвышению человека* и к ослаблению реальности Бога<sup>94</sup>. Во имя этого Бердяев склоняется к антропологии, почти аналогичной антропологии Бёме, и постоянно учит о первичности «духа», отвергая первичность «бытия» – это важно именно в отношении человека, свобода в котором «не сотворена». И так как «Бог всемогущ над бытием, но не над свободой»<sup>95</sup>, то отсюда и решение проблемы теодицеи: поскольку «внутренняя жизнь Бога осуществляется через человека и мир»<sup>96</sup>, то *в истории* и осуществляется «просветление темного начала в космогонии и теогонии»<sup>97</sup>; «опыт зла может даже привести к величайшему добру»<sup>98</sup>.

Страх перед «натурализацией», т.е. перед усвоением бытия свойств «объекта» (что вводит бытие в сферу «объективации». – В. З.) или «природы»<sup>99</sup>, ведет Бердяева к учению о мире, как «символическом бытии», к невозможности применять категории «бытия» к духовной сфере<sup>100</sup>, к отвращению в отношении к действительному миру, как «падшему». Поэтому *невоз-*



можно никакое освящение бытия («сакрализация всегда есть символизация»<sup>101</sup> и только!), – надо искать «новой духовности», которая освободит нас (как? – В. З.) от объективации<sup>102</sup>.

В сущности, мы снова в тупике. Преобразование христианства в некое «неохристианство» во имя возвышения человека ведет Бердяева к тому, что он чувствует отвращение к действительности; он как бы не замечает, что учение о неизбежности «объективации» лишает творчество всякого смысла и делает религиозную жизнь или лишенной связи с преображением мира, или целиком связанной только с «взлетами духа». Романтизм в сфере религиозной неизбежно ведет к субъективации религиозных переживаний, т.е. лишает обращенность души к Богу реальной силы<sup>103</sup>.

6. В сущности, тот же процесс самосковывания находим мы и в философии истории Бердяева, хотя именно историософские темы (в третий период его расцвета) особенно всегда занимали его. Уже его ранний марксизм был, прежде всего, историософской концепцией, полной, однако, уступок «научной санкции», о которой речь уже шла выше. Но, преодолев марксизм, перейдя к идее «религиозной общественности», Бердяев от прежнего историософского детерминизма переходит к учению об «иррациональности действительности»<sup>104</sup>; историософские темы неизбежно получают новое освещение. «Действие истории зачато в недрах Абсолюта» – и «настоящая основа истории есть свобода зла»<sup>105</sup>. Правда, в «Философии неравенства» Бердяев, исходя из иррациональности в истории, учил о «непостижимой тайне власти», о том, что «онтология власти исходит от Бога»<sup>106</sup>, но это преходящий момент в размышлениях Бердяева на исторические темы: его всецело захватывает иное понимание истории. В начале ему представляется, что историческая действительность есть «откровение ноуменальной сферы»<sup>107</sup>, и потому «человеческая судьба есть не только земная, но (одновременно. – В. З.) и небесная судьба, не только историческая, но и метафизическая»<sup>108</sup>. Уже в это время Бердяев различает «время испорченное» (действительное) и «глубинное»<sup>109</sup>, но они еще у него не оторваны одно от другого.

Отрыв этот, однако, становится неизбежным при дальнейшем развитии Бердяева – и здесь, прежде всего, влияет его романтическое отталкивание от действительности (отталкивание от «объективации», которая есть всегда «мещанство») <sup>110</sup>, – влияет его «противление мировой данности, противоположение свободы духа необходимости мира». История (действительная) характеризуется как «неудача духа» – «*в ней не образуется Царство Божие*» <sup>111</sup>. Объективация уже *отделяет* (а не только создает различие) феномены от ноуменальной сферы (хотя остаются возможны «прорывы» ноуменов в феномены) <sup>112</sup>, и теперь уже Бердяев утверждает, что «во власти нет ничего ноуменального» <sup>113</sup>, ничего «священного». Благодаря, однако, указанным выше «прорывам» ноуменов в феномены «метаистория входит в историю», но, в сущности, это лишь *разрушает* историю: в устремлении к «концу объективного мира» и состоит метафизика *эсхатологического* процесса <sup>114</sup>. Мы уже знаем, что всякое творчество знаменует вхождение «конца» в действительность, знаменует разрушение объективного мира; поэтому «творческий процесс происходит как бы вне христианства и, во всяком случае, *вне видимой Церкви*» <sup>115</sup>.

Бердяев различает теперь три времени: 1) время космическое, 2) время историческое <sup>116</sup> и 3) «экзистенциальное» («метаисторическое») <sup>117</sup>.

Так как «Бога нет в объективации» <sup>118</sup>, так как всякая объективация (= мир феноменов) подлежит разрушению через «прорывы» метаисторического начала в историю, то, собственно, весь смысл творческой активности сводится к «мессианской страсти» <sup>119</sup>, к ускорению «конца»... так и в своей историософии Бердяев *отходит от действительности*, жаждет ее разрушения и этим создает для себя и здесь безысходный тупик. Творчество неизбежно ведет к объективации, хотя оно же назначено ее разрушить...

7. Обратимся к последнему аспекту в построениях Бердяева – к его персоналистической метафизике. Ее корни лежат в раннем романтическом отчуждении Бердяева от действительности с ее прозой, с ее исторической скованностью, с ее неправ-

дой и злобой. Мы уже знаем о раннем отвержении первичности «ты» у Бердяева (см. выше § 4), но в раннюю эпоху Бердяев (явно под влиянием Козлова) готов был признать «иерархическое единство» одухотворенных монад, объединенных во вселенское единство Первичной Божественной Монадой... путем *эманации* (!) *первично* творящей множественность бытия»<sup>120</sup>. «Идее личности, – тут же пишет Бердяев, – должно принадлежать центральное место в новом религиозном сознании» – хотя для Бердяева в эту (раннюю) эпоху еще дорога «религиозная общественность». Но рядом с этим стоит рецепция учения Шеллинга о «свободе на грани бытия» (что, в сущности, ведет к метафизическому плюрализму). «Все монады, – пишет Бердяев в «Философии свободы»<sup>121</sup>, – сами избрали свою судьбу в мире, свободно определили себя к бытию в мире, подчиненном необходимости и тлению». В книге «Смысл творчества» пламенный апофеоз творчества и апология гениальности углубляют тему персонализма. В «Философии свободного духа» Бердяев уже отвергает категорически метафизический плюрализм – но потому, что «тайна личности невыразима... на языке отвлеченной метафизики. О личности *не может быть построено никаких метафизических учений*»<sup>122</sup>. Бердяев рецепирует учение Козлова о различии «первичного» и «вторичного» (= «обыденного») сознания<sup>123</sup>, и здесь уже с полной силой выступает учение Бердяева о том, что «свобода предшествует бытию», так как «моя природа не может быть источником моей свободы»<sup>124</sup>; Бердяев стремится теперь к разрушению идеи субстанции, как коренной идеи метафизики; материальное бытие для него есть «утрача свобода духа». Первичность свободы ведет дальше Бердяева к ослаблению связи человека с Богом, так как «человек есть дитя Божие, но и *свободы*»<sup>125</sup>, «над которой бессилен Бог». «Человек не свободен, – неожиданно повторяет Бакунина Бердяев, – если он наделен свободой Богом Творцом и ничего божественного (т.е. независимого от Бога? – В. З.) не заключает»<sup>126</sup>. *Это есть скрытый плюрализм*, в чем упорно не хочет сознаваться Бердяев, но что он называет прикровенно «антииерархическим персонализмом»<sup>127</sup>, подчеркивая лишь этический момент раз-

личия в личностях. Но по существу у него персонализм *обособляет*, а не соединяет людей, и так как личность «первичнее бытия», не рождается из «лона бытия», то момент плюрализма здесь налицо. Иное «прикрытие» плюрализма находим в учении о том, что свобода «не онтична, а меонична»<sup>128</sup>, т.е. что фактическая множественность дана первично *в потенции*. Не случайно здесь вырывается у Бердяева сочувствие мысли Лейбница о «закрытости» монад друг другу (в действительном мире)<sup>129</sup> или сочувствие учению о предсуществовании душ<sup>130</sup>.

Чтобы смягчить эту тенденцию к изоляции одной личности от другой и дать обоснование для «этики творцов», Бердяев вводит понятие «коммюнитарности», или «общности». Собственно «окончательное преодоление одиночества (солипсизма! – В. З.) происходит, по мысли Бердяева, лишь в мистическом опыте, где все во мне и я во всем»<sup>131</sup>, – иначе общение легко впадает в мир объективации («монастырь есть форма социальной объективации»<sup>132</sup>). Страх перед обыденщиной делает, однако, мнимым «творческое» социальное общение, о котором написано много страниц у Бердяева. Персонализм у Бердяева, таким образом, становится самозамыканием, боится всяческого прикосновения к миру, чтобы не растерять «взлетов духа», т.е. фактически превращается в метафизический плюрализм и солипсизм.

8. Однажды Бердяев написал: «Я мало верю в возможность и желательность философских систем»<sup>133</sup>. Думаю, что для самого Бердяева не была ни осуществима, ни интересна система. Будучи, по существу, романтиком и мало интересующая реальностью, Бердяев, мысль которого работала очень интенсивно, находился постоянно под властью своих исканий. Самое глубокое в нем было связано с его этическими исканиями, с его публицистическими темами; вся сила его метафизического дарования здесь проявлялась с огромной силой. В этом порядке Бердяев по праву имел мировое значение; к его голосу действительно прислушались во всем мире. Но если глубоко и значительно (хотя, как мы видели, им самим его этическая позиция была расшатана его не до конца продуманными идеями об «объективации») было

все то, что в области морали выдвигал Бердяев, *то этим одним собственно и ограничивается его вклад в диалектику русской мысли. Отдельных* мыслей, очень важных и глубоких, высказал немало Бердяев по вопросам гносеологии, метафизики, антропологии, историософии, но все это остается *tembra disjecta*\*. Философское дарование Бердяева, его бесспорная мыслительная тонкость и чуткость обесцвечивались разными движениями его души, получавшими непропорциональную действенность благодаря романтической установке его духа.

Бердяева на Западе часто считают представителем «православной философии». В такой форме характеристика Бердяева совершенно неверна, но, конечно, Бердяев глубоко связан с Православием, со всей его духовной установкой. К сожалению, однако, Бердяеву, по существу, остался чужд богатейший мир святоотеческой мысли, – хотя Бердяев одно время и интересовался им. Но, впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви... Дух свободы, который его одушевлял, толкал его к анархизму в идейной сфере; моральный пафос, искренний и глубокий, вырождался в «этику творчества», равнодушную к реальной действительности, персонализм постепенно превращался в солипсизм... Думаю, что причина этого самообеспложения мысли Бердяева лежала больше всего в его *романтизме*, в его постоянной готовности отбрасывать действительность (которую он считает «невыносимой обыденщиной»). Весь блеск и яркость писаний Бердяева, которые порой прямо чаруют читателя, не только тускнеют при анализе его идей, но как-то грустно контрастируют с тем, что в диалектику русской философии его построения входят как-то стороной. Бесспорное философское дарование его *не было внутренне свободно*, оно было в плену разнообразных его «страстей» и «иррациональных движений». Этот суровый приговор не лишает ценности отдельные мысли, яркие *bons mots*, не устраняет той искренней и подлинной моральной взволнованности, которая пронизывает писания Бердяева, но это, конечно, слишком мало для философа...

\* Тонкие наброски (*лат.*).

9. Переходим к изучению философского творчества Л. Шестова, во многом очень близкого к Бердяеву, но гораздо более глубокого и значительного, чем Бердяев<sup>134</sup>.

Лев Исаакович Шестов (Шварцман) (1866–1938) родился в Киеве, где получил первоначальное образование. По окончании университета в Москве (по юридическому факультету) Шестов перебрался в Петербург, где написал большую книгу о Шекспире, а позже ряд литературно-философских книг («Добро в учении Толстого и Ницше», «Философия трагедии – Достоевский и Ницше», в сборнике «Начала и концы», «Великие кануны» собраны тоже литературно-философские статьи Шестова). В 1905 г. Шестов выпустил первую чисто философскую работу под названием «Апофеоз беспочвенности» (с подзаголовком «Опыт адогматического мышления»). Очутившись в эмиграции, Шестов поместил ряд примечательных статей в журнале «Современные записки» (из этих статей особенно важны для понимания Шестова статьи, посвященные Вл. Соловьеву, под названием «Умозрение и Апокалипсис» – «Совр. зап.», т. 33 и 34, а также статья «О вечной книге» – там же, т. 24). В журнале «Русские записки» он поместил тоже ряд статей, из которых наиболее важна статья о Гуссерле – «Рус. зап.», 1938, т. XII; 1939, I. В эти же годы Шестовым выпущены книги «Власть ключей», «На весах Иова», «Киркегард и экзистенциальная философия». Последняя его книга «Афины и Иерусалим» до сих пор издана только в немецком переводе (1938 г.), русского издания этой лучшей книги Шестова до сих пор нет.

При изучении Шестова обращает на себя внимание его исключительное *литературное* дарование: Шестов пишет не только увлекательно и ясно, но на читателя чрезвычайно действует редкая у писателей *простота*, отсутствие всякой вычурности и погони за «стилем». Изящество и сила слова как-то своеобразно сочетаются у Шестова со строгостью и чистотой словесной формы, – и отсюда неотразимое впечатление подлинности и правдивости. Может быть, эти именно свойства писаний Шестова содействовали тому, что литературные круги ценили и ценят Шестова гораздо выше, чем круги философские. Между

тем основной пафос в творчестве Шестова есть именно пафос *философский*; через все его произведения проходит внутренняя страстность в искании истины, если угодно философская «придирчивость» и суровое обличение всяких отклонений от подлинной реальности. Не раз в литературе высказывалась мысль, что Шестов был «монодеистом», человеком одной идеи, одной всепоглощающей истины<sup>135</sup>, но это совершенно неправильно и совершенно не соответствует действительному содержанию творчества Шестова. Если внимательно перечитать все произведения Шестова, то становится ясным, насколько широки были его темы. Кстати, отметим, что сам Шестов (а за ним и некоторые его друзья) сближал свои построения с модной ныне «экзистенциальной» философией, но по поводу этого весьма сомнительного «комплимента» Шестову надо сказать, что, за вычетом нескольких мотивов, творчество Шестова уходит совсем в сторону от «экзистенциализма» (в обеих его формах – атеистического и религиозного). По существу же Шестов является религиозным мыслителем, *он вовсе не антропоцентричен, а теоцентричен* (как, может быть никто в русской философии – кроме, конечно, религиозных философов школы Голубинского, вообще нашей «академической» философии).

Самое замечательное и характерное в творчестве Шестова – это необычайная острота в его борьбе с системой секуляризма, с безрелигиозной и антирелигиозной философией нового времени. Именно творчество Шестова свидетельствует с чрезвычайной силой о том, что проблема секуляризма была действительно *основополагающей* в развитии русской мысли. Шестова потому и нельзя правильно понять вне русской философии, вне ее внутренней диалектики, – творчество Шестова как бы завершает всю напряженную борьбу русской мысли с секуляризмом. В Шестове мы доходим до высшей точки в этом основном движении русской мысли, и здесь и заключается все неоценимое значение его в истории русской философии, вся творческая сила, которая всюду чувствуется у него. Хотя у Шестова, по-видимому, никогда не было религиозных колебаний, хотя вся его внутренняя жизнь была связана с тем, чтобы надле-

жаще усвоить то, что открывается в религиозной жизни; но чем дальше развивалось его творчество, тем глубже он понимал, сколь многое теряет смысл и ценность в свете религиозного сознания, как бы «проваливается» безнадежно. Шестов с юных лет впитал в себя различные движения европейской культуры, – и эти движения срастались очень глубоко с его внутренними исканиями, – и именно потому критика культуры превращалась у Шестова в борьбу с самим собой. У Шестова вновь воскресает тема, впервые поднятая у нас славянофилами, – о неправде рационализма и его ядах, но Шестов понимает рационализм гораздо глубже и тоньше, чем это было у славянофилов. От внешних проявлений рационализма он восходит к его извечным основным положениям; он критикует христианский рационализм<sup>136</sup>, но еще более критикует он античный рационализм и новейший (Спинозу). Но странное дело: после торжественных «похорон» рационализма в одной книге, он снова возвращается в следующей книге к критике рационализма, как бы ожившего за это время. Но все это объясняется тем, что, разрушив в себе один «слой» рационалистических положений, Шестов натывается в себе же на новый, более глубокий слой того же рационализма. Тема исследований углубляется и становится от этого значительнее и труднее. Творчество Шестова все время связано поэтому с внутренней жизнью его самого, касается самых заветных и дорогих ему тем – и отсюда близость его к «упражнениям» экзистенциалистов с их непобедимым субъективизмом. Сам же Шестов никогда не грешит субъективизмом – и сходство его с экзистенциалистами чисто внешнее.

Шестов испытал, бесспорно, много влияний – и прежде всего Ницше (отчасти повлиявшего и на форму изложения у Шестова). В мировой философской литературе, собственно, только Шестов подхватывает основную тему Ницше и ведет ее дальше, вскрывая религиозный смысл ее. На Шестова влиял столь же сильно Достоевский<sup>137</sup>, особенно ценил он его «Записки из подполья»; очень близок и часто цитируется Шестовым Паскаль. С Киркегором, с построениями которого сам Шестов сближал свои идеи<sup>138</sup>, он познакомился очень поздно, когда



почти все его основные книги были написаны, так что о влиянии на него Киркегора не может быть и речи. Особенно часто и обильно цитирует Шестов Платона, Плотина и Спинозу – с которыми он чрезвычайно считается, – но философская эрудиция у Шестова была вообще очень обширна, и все, что он знал, он знал превосходно. Конечно, Шестов – как показывает все его творчество – испытал очень глубоко общее влияние философской культуры XIX в. – преимущественно влияние немецкого трансцендентального идеализма, общие начала которого тяготели над его мыслью все время: сбросить *окончательно* их власть над его мыслью Шестову, собственно, так и не удалось. Чем сильнее отталкивался он от них, тем явственнее для него самого была их таинственная власть над его сознанием.

10. При изложении идей Шестова очень нелегко нащупать основную магистраль в движении его мысли, – я склонен думать, что в силу причин чисто *внутреннего* характера Шестов легче выявлял *концы* своих размышлений, чем их исходные основы. Оттого иной раз может казаться, что в основе всего творчества Шестова лежит гносеологическая тема (его иррационализм); другие стилизуют его – да и сам Шестов отчасти склонялся к этому – под экзистенциалистов. Я не буду отрицать возможности центрировать творчество Шестова на указанных двух моментах – особенно верно то, что иррационализм Шестова может быть поставлен в основу всего изложения. Но все же внимательное вживание в идейный мир Шестова побуждает видеть в его иррационализме вторичный слой в его творчестве: *первичным надо считать его религиозный мир*. К сожалению, отмеченное уже религиозное целомудрие Шестова сказалось в том, что нам очень мало известен его религиозный мир, что остается нам неизвестной его внутренняя биография. У близкого его друга А. М. Лазарева в одном месте его статьи есть глухое указание на какое-то «тяжкое событие» во внутренней жизни Шестова<sup>139</sup>. Несомненно, в жизни Шестова когда-то имел место какой-то трагический обвал, навсегда похоронивший в нем обаяние рационализма, но о чем идет дело, мы не знаем. Сам Шестов однажды написал<sup>140</sup>: «Все можно пожертвовать,

чтобы найти Бога», – и я думаю, что эти слова лучше всего вводят нас в то, что можно назвать «личной драмой» Шестова: его духовный путь был всегда связан с мучительными внутренними терзаниями, с тяжелой борьбой с самим собой, требованием постоянных «жертв». Шестов и жертвовал всем, отходя от самых основных и дорогих ему даров культуры, чтобы «найти Бога». В творчестве Шестова – от его первой книги о Шекспире до последней книги «Афины и Иерусалим» – мы находим очень редко отзвуки этого внутреннего «самораспятия» (их все же много в книге «На весах Иова»). Но только в свете этих «отзвуков» можно понять слова Шестова о «страшной власти чистого разума»<sup>141</sup> или о том, что «очень редко удается душе проснуться от самоочевидностей разума»<sup>142</sup>.

Все же, как ни недостаточны все эти отзвуки религиозных исканий у Шестова, мы должны остановиться на них: *в них, и только в них – ключ к творчеству Шестова.*

Если в первой философской книге своей Шестов писал: «весь вопрос в том, существует ли Бог»<sup>143</sup>, если он в этой же книге писал по поводу слов Сальери у Пушкина («нет правды на земле, но нет ее и выше») о том, что таковы и «наши собственные мучительные сомнения»<sup>144</sup>, то у него уже в это время, по существу, развеялась обычная вера в научное знание, в рациональную структуру бытия. Он не только думает, что логика не есть «единственное средство познания»<sup>145</sup>, что «закономерность в бытии давно опостылела нам»<sup>146</sup>, но и прямо заявляет, что «закономерность – самое загадочное в бытии»<sup>147</sup>, – или, как говорит Шестов в более поздней книге: «Бытие окружено вечной тайной»<sup>148</sup>. «Мы и не подозреваем, – говорит он тут же<sup>149</sup>, – что творится во вселенной». «Мы живем окруженные бесчисленным множеством тайн», – повторяет Шестов в последней своей книге<sup>150</sup>.

Понятно, что уже в первой своей книге Шестов считал, что «задача философии – научить нас жить в неизвестности»<sup>151</sup>. «Философия, – тут же пишет он<sup>152</sup>, – стремится прорваться сквозь логические цепи умозаключений», чтобы приблизить нас к реальности, к подлинному бытию. До конца договаривает это

Шестов в своей последней книге: «Истинная философия вытекает из того, что есть Бог»<sup>153</sup>. «Ни один из «христианских философов» нового времени, – говорит тут же Шестов<sup>154</sup>, – не делал попытки построить философию, которая исходила бы из Откровения». Как мы видим, Шестов не боится договорить здесь до конца «секрет» всяческого рационализма, который заранее отбрасывает данные веры, данные Откровения. Секуляризм в новое время только обнажил до конца эти тенденции, и надо признать совершенно справедливыми и очень глубоко схватывающими самую суть проблемы истины указанные слова Шестова. Он с чрезвычайной настойчивостью все время выдвигает мысль, что рационализация веры, которую так искали в средние века («credo ut intelligam»\*), фактически вылилась в отвержение веры и в замену ее богословием. Мы еще коснемся этих размышлений Шестова, чрезвычайно характерных для его критики рационализма, а пока вернемся к его религиозным идеям.

У Шестова мы находим редкое по своей выдержанности и ясности *веросознание*. Мы не знаем достаточно содержания его верований, – хотя не будет большой ошибкой сказать, что он принимал и Ветхий, и Новый Завет, – во всяком случае, у него есть немало высказываний, говорящих о принятии им христианского откровения<sup>155</sup>. Но в раскрытии своей веры Шестов всегда целомудрен и, наоборот, – всей силой своей мысли он стремится подчеркнуть и показать различие религиозной веры от знания. Если не раз Шестов говорит об идеях Свящ. Писания, как «мифах», то это у него вовсе не унижение религиозного сознания. Особенно ясно это в его высказываниях о «мифе» о грехопадении, который для него есть подлинное откровение, «величайшая тайна»<sup>156</sup>. Заканчивая свои размышления о «тайне грехопадения», Шестов пишет: «Библейская философия много глубже и проникновеннее современной философии и даже – скажу все (!) – сказание о грехопадении не придумано евреями, а досталось им одним из тех способов, о которых вы ничего не узнаете из новейших теорий познания...» Как мы видим, Шестов действительно говорит здесь «все», т.е. при-

\* Верю, чтобы понимать (*лат.*).

мает Откровение в полноте его смысла. «Нужно дерзновение, чтобы говорить о настоящем Боге, который и в Св. Писании, и в Символе веры называется Творцом неба и земли», – читаем у Шестова<sup>157</sup>, – и это дерзновение и было у него самого, оно его толкало на борьбу с самими основами современного знания. «Вера зовет все на свой суд», – утверждает Шестов<sup>158</sup>, ибо «вера есть *новое измерение мышления*, открывающее путь к Творцу»<sup>159</sup>. И больше: «вера есть непостижимая *творческая сила*, великий, даже величайший, ни с чем не сравнимый дар Божий»<sup>160</sup>, и о вере «никак нельзя сказать, что она есть низший вид познания»<sup>161</sup>. Поэтому всякий богословский рационализм (в котором Шестов видит торжество «эллинского духа» над Откровением) решительно им отвергается. «Вера не может и не хочет превращаться в знание... и там, где вера трактуется в линиях «самоочевидных истин», там надо видеть указание на то, что мы *уже потеряли веру*»<sup>162</sup>.

Этот *примат веры* как раз и требует построения такой философии, которая исходила бы из того, что есть Бог – «живое, всесовершеннейшее Существо, создавшее и благословившее человека»<sup>163</sup>. Шестов *не может поэтому принять автономии разума*, ибо эта автономия немедленно превращается в *тиранию* разума. Это есть основная и решающая во внутренней жизни Шестова идея: «Не вера, а философия требует повиновения», – настаивает он: «в границах чистого разума можно построить науку, высокую мораль, даже религию – но нельзя Найти Бога»<sup>164</sup>. Вера есть источник жизни, источник свободы, – тогда как принципы разума (познание «sub specie aeternitatis»\*) с их «необходимостью и общеобязательностью» требуют безусловного подчинения – в этом их тирания. «Ум ведет к необходимости, вера ведет к “свободе”», – утверждает Шестов<sup>165</sup>. Но мы уже вплотную подошли к утверждению иррационализма у него, к критике рационализма, – теперь мы можем ближе войти в эту тему у Шестова.

11. «Человечество помешалось на идее разумного понимания», – иронизирует по поводу притязаний современной гно-

\* С точки зрения вечности (лат.).

сеологии Шестов<sup>166</sup>. Он, очевидно, слишком горячо и до конца принял в себя весь критицизм с его уверенностью в автономии разума, – и когда ему стало тесно в пределах необходимых и общеобязательных истин, вся сила критики у Шестова направилась на борьбу со «страшной силой чистого разума». «Рационализм не может, – писал он в ранней работе<sup>167</sup>, – заглушить чувство, что последняя истина – по ту сторону разума». Шестов постоянно напоминает об учении Аристотеля о том, что познание овладевает лишь тем, что необходимо, а значит (цитирует он Аристотеля), «случайное сокрыто от чистого разума»<sup>168</sup>. В противовес разуму, который ищет в мире только необходимое и тем отбрасывает все случайное, неповторимое<sup>169</sup>, в противовес науке, которая не ищет подлинной действительности<sup>170</sup> (ибо наука ищет факты лишь для того, чтобы построить теории), Шестов утверждает, что «необходимости в опыте нет»<sup>171</sup>, повторяя здесь, впрочем, то, на чем базировался и Кант в своем учении об априорных элементах знания. Опыт тускнеет, выделяя для разума «необходимое» в нем; выходит, что «наука не изображает действительность, а творит истину»<sup>172</sup>. Что может быть более убого, в таком случае, чем наука? Шестов говорит о том, что разум дает нам, «в сущности, бездушные и ко всему равнодушные истины»<sup>173</sup>. Наука «превращает» действительное в необходимое<sup>174</sup>, т.е. *извращает* действительность, подменяет ее своими построениями, ибо, как мы только что видели, в подлинной реальности мы не найдем необходимости. Шестов с иронией и скорбью не раз говорит о том, что «через абсолютирование истины (в знании. – В. З.) мы релятивируем бытие»<sup>175</sup>. «Все наводит на мысль, – пишет Шестов, – что либо в самом мироздании не все благополучно, либо наши подходы к истине поражены в самом корне каким-то пороком»<sup>176</sup>. *Несоизмеримость* знания (с его исканием необходимого и вечного в фактах) и подлинной реальности ставит под вопрос не практическую ценность науки (в этом и Шестов, конечно, не сомневался), а в пригодности разума для того, чтобы приблизить нас к подлинной реальности. «Как бы много мы ни достигали в науке, – утверждает Шестов<sup>177</sup>, – нужно помнить, что истины

наука нам дать не может, ибо она по своей природе не хочет и не может искать истины. Истина ведь... в единичном, неповторяющемся, непонятном, “случайном”». Значит, «власти, на которую претендует разум, у него нет», – заключает Шестов<sup>178</sup>.

Но Шестов отвергает «вечное» не только в построениях разума, – еще более борется он против «вечных» начал этики, – одно и другое представляется ему неотделимым друг от друга. «Этическое родилось вместе с разумом», – настойчиво повторяет Шестов<sup>179</sup>. «Нас пугает всякое творческое *fiat\**», – пишет он<sup>180</sup>; «мы добиваемся господства «знания» над жизнью», т.е. у нас творчество жизни подчиняется «вечным» началам через этическую обработку и в силу этого тускнеет. Ведь наш принцип «справедливости» есть принцип «равновесия»<sup>181</sup>, принцип статический, а не творческий, его смысл в том, чтобы «сковать» творчество, придавить свободу. «Основная черта» жизни, – пишет Шестов, – есть дерзновение, вся жизнь есть творческое дерзновение и потому вечная, несводимая к готовому и понятному *мистерия*<sup>182</sup>. В этих словах, так ясно выражающих *искание мистической этики*, дается осуждение и всякого этического рационализма. «Вечные начала» и есть истинный враг человека, и, наоборот, время не враг, а союзник человека<sup>183</sup>. «Оглядываться на каждом шагу и спрашивать разрешения у “истины” нужно лишь постольку, *поскольку человек принадлежит к эмпирическому миру*, в котором и в самом деле господствуют законы, нормы, правила... но человек ищет свободы, он рвется к божественному»<sup>184</sup>. Шестов идет дальше: «Человек, свободный от тех ограничений, – пишет он<sup>185</sup>, – которые выпали на нашу долю (в саду грехопадения), не подозревал бы того, что есть истина и ложь, есть добро и зло», он *«пребывал бы в истине и в добре»*. «И если Бог есть последняя цель наших стремлений, – добавляет Шестов, – то наша моральная борьба, равно как и разумные искания, приведут нас к свободе не только от моральных оценок, но и от вечных истин разума». Ставши поклонниками этического рационализма, «мы боимся хаоса... до такой степени идея порядка срослась с нашим ду-

---

\* Да будет (*лат.*).

шевным строем. Но хаос есть не ограниченная возможность, а возможность неограниченная»<sup>186</sup>, что и открывает простор для свободы, для творчества. Мы же, вслед за Спинозой, воображаем, что «нравственные поучения и законы могут заменить Бога», т.е., вместо пути свободы избираем путь «вечных» и «неизменных» правил. Именно в этической сфере, где как раз и начинается *уклонение* от свободы (а в *этом*, по Шестову, и состояло грехопадение), и надо искать *корень тех извращений в разуме*, которые затмили перед нами путь к подлинной реальности, закрывая его «вечными необходимостями». Мы знаем, что «путь к Откровению заграждают именно эти окаменевшие в своем безразличии истины разума»<sup>187</sup>: поскольку «вера означает, что наступил конец необходимости»<sup>188</sup>, постольку уклонение от мистической этики (жизни в вере) и обращение к этическому рационализму подчиняет наше чувство истины культу необходимости, т.е. творит нашу обычную систему познания, уводя нас от подлинной реальности.

Весь этот анализ проведен Шестовым не всегда с достаточной ясностью, но смысл его в том, что неправда разума не в том, чем он по существу обладает, а в том, что в отречении от свободы (корень этого отречения надо искать, по Шестову, в этической сфере) человек выдвигает в разуме не его творческие озарения, а его остановку на неизменном и необходимом, в силу чего подлинное бытие ускользает от нашего сознания. На этом и основано коренное для Шестова противопоставление Афин (поклонения «вечным истинам» в античной философии)<sup>189</sup> и Иерусалима (как сферы Откровения).

12. О Шестове нельзя сказать, что он создал «систему», но он сделал больше: *он создал прочную базу для системы* (религиозной философии). В русской философии не один Шестов глубоко переживал иррациональное в бытии, в человеке; не один он глубоко страдал от расхождения путей веры и знания, – равным образом, не один он выдвигал веру на первый план и утверждал основополагающее значение веры для построения системы знания и философии. Сковорода, потом Хомяков, Киреевский и Самарин, не говоря уже о Голубин-

ском, архиеп. Никаноре, Тарееве, утверждали необходимость построения философии на основе Откровения и веры. Но ни у кого из названных философов мы не находим такого проницательного анализа основных предпосылок рационализма, как это дает Шестов. Глубина и значительность этого анализа определяется не самим по себе иррационализмом Шестова, ибо его иррационализм, как мы уже говорили, является вторичным и производным. Творческое ядро высказываний Шестова заключается в необыкновенно сильном и глубоком переживании «инобытия» веры. Он не просто покинул берег знания и принципов разума, – он, *стоя уже на другом берегу*, ощутил с исключительной силой те новые возможности, которые открылись ему «на другом берегу». «Философия не должна быть наукой», – часто говорил Шестов (особенно нападая на известные горделивые притязания Гуссерля), – не в том смысле, что философия может позволить себе что угодно, а в том, что она, не отвергая условной ценности «норм» разума, должна вести нас за пределы сферы разумности, должна, следуя за верой, «научить нас жить в неизвестности». Шестов – против «разума», поскольку он *ограничивает* нас и оттесняет озарения веры, но и *он ждет философии*, «исходящей из того, что Бог есть», а не занимающейся, как хотел того Вл. Соловьев, тем, чтобы «оправдать» (перед разумом) «веру отцов». Шестову было дано с непревзойденной силой утвердить сверхрациональную природу бытия и тем более Бога. Шестов с исключительной силой чувствовал, что «все вероятия за то, что человечество откажется от эллинского мира истины и добра и снова *вернется к забытому Богу*»<sup>190</sup>. Конечно, найдется немало людей, которые только пожмут плечами, читая, например, такие строки у Шестова: «Страшный суд совсем не есть выдумка корыстных и невежественных монахов; страшный суд есть *величайшая реальность*»<sup>191</sup>. Шестов чувствовал всю правду Откровения, и его не пугали мелкие завоевания критицизма в отношении Свящ. Писания, как ни импонировали ему все т. наз. «завоевания» современной науки. Нужно много и в наше время иметь смелости, чтобы написать, например,



такие строки<sup>192</sup>: «Никому и в голову не приходит» (дело идет о теории эволюции), что все эти миллионы и миллиарды лет, разговоры о «вечной природе»... «что все это – чудовищная нелепость». En passant Шестов стреляет метко и удачно по самым, казалось бы, бесспорным, но «чудовищно нелепым» утверждениям современного знания. Но не в этой часто убийственной силе его иронических замечаний, рассеянных всюду у него, его творческое участие в русских философских исканиях, а в его безбоязненном обнажении всех неправд античного, и нового, и новейшего рационализма, как проявлений секуляризма, в раскрытии того, что автономия разума («трансцендентализм») неизбежно превращается в тиранию разума, – в силу чего выпадает из поля зрения все, что не входит в систему рационализма. Шестов часто приближается к Александру Введенскому, который заботливо строил цитадель рационализма, чтобы, покинув эту цитадель, тем свободнее действовать за ее пределами. Только у Шестова права разума уже совсем ограничены (немного в линиях Бергсона) утилитарным использованием «законов» и «норм» мысли.

Чрезвычайно важна критика этического рационализма у Шестова, его настойчивое стремление перейти к этике мистической. Это не та «парадоксальная» этика, в которой так силен Бердяев и о которой справедливо писал Шестов, что она проникнута «спинозизмом» (как его понимал Шестов)<sup>193</sup>. Этика, которая нужна Шестову, должна вся определяться религиозным сознанием, жизнью в Боге, т.е. быть этикой мистической. Сокрушение теоретического и этического рационализма расширяет территорию философии для построения системы, «исходящей из того, что Бог есть». Незабываемая заслуга Шестова заключается поэтому в его антисекуляризме, в его пламенной проповеди религиозной философии, построенной на вере и Откровении. Если есть у него иногда крайности в отстаивании основной мысли, то все это тонет в значительности и творческой глубине основного «дела» Шестова.

## Кн. С. и Е. Трубецкие

1. Мы переходим к изучению мыслителей, которые хотя и связаны с религиозным возрождением в России в XX в., но творчество которых проявилось больше всего в чисто философской области. Целая плеяда ярких, высокоталантливых людей, часто исходя из совершенно различных оснований, не только связывают свои философские идеи с христианством, но пытаются религиозно осмыслить и самые пути и задачи философии. Большинство из них, совершенно не разделяя установок секуляризма, все же ставят философию и религиозный «мир» рядом: получается, таким образом, своего рода «неустойчивое равновесие» с неизбежностью перевеса, в разных точках, в одну или другую сторону... Не менее любопытная особенность мыслителей, к изучению которых мы переходим, состоит в том, что *все они в общем верны трансцендентализму*, но толкуют его в линиях реализма и заняты преимущественно проблемами метафизики.

Конечно, все мыслители, о которых будет речь, испытали в той или иной степени влияние Вл. Соловьева, – вообще продолжают начатое Соловьевым введение религиозных идей в круг философии. Исключение представляет один Спир и отчасти еще П. Б. Струве (см. о них следующую главу), – все же остальные, хотя и по-разному, продолжают направление, намеченное Соловьевым. Ближайшие друзья Вл. Соловьева, братья Трубецкие, должны быть в этом смысле выдвинуты на первый план.

Князь Сергей Николаевич Трубецкой (1862–1905) принадлежал к одной из самых просвещенных родовитых семей

в России: на редкость благоприятная семейная обстановка чрезвычайно способствовала духовному и умственному росту талантливого юноши. Пребывание в средней школе (в Калуге, где служил отец С. Н. Трубецкого) не затрудняло его; уже в эти годы он почувствовал чрезвычайный интерес к философии (между прочим, под влиянием чтений сочинений Белинского). Очень рано у С. Н. Трубецкого (когда ему было 16 лет) пробудились религиозные сомнения, – он становится «нигилистом», а затем увлекается позитивизмом Ог. Конта и Спенсера. Но дальнейшие занятия философией (особенно изучение сочинений Куно Фишера по истории философии) постепенно освобождают его от ранних его увлечений, и уже в последнем классе гимназии (когда ему было 18 лет) С. Н. Трубецкой читает Хомякова, увлекается славянофилами и Достоевским, под конец подпадает под влияние Вл. Соловьева, книга которого «Критика отвлеченных начал» закончила в С. Н. Трубецком возврат к христианству, к религиозной метафизике. По окончании гимназии С. Н. Трубецкой поступает в Московский университет – сначала на юридический факультет, а потом на историко-филологический. В эти годы он тщательно изучает Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, а также Платона и Аристотеля, несколько позже (но еще студентом) он изучает М. Экгардта, Я. Бёме и других мистиков XVI–XVII вв., а также Ф. Баадера.

Через год по окончании университета Трубецкой выдержал магистерский экзамен по философии, стал преподавать в Московском университете, ездил за границу, где особенно сблизился с Гарнаком (имевшим бесспорное влияние на Трубецкого), а также с известным филологом Дильсом (Diels). Магистерская диссертация Трубецкого («Метафизика в Древней Греции») высоко подняла репутацию его, как историка и философа; к этим же годам (1890–1900) относятся превосходные работы Трубецкого<sup>1</sup> по вопросам гносеологии и метафизики, определившие его мирозерцание. Докторская диссертация С. Трубецкого (Учение о Логосе в его истории. Москва, 1900) еще ярче выявила, рядом с солидной его ученостью, – круп-

ное философское дарование С. Трубецкого. С 1901 г. С. Н. Трубецкой стал принимать очень большое участие в академической жизни, защищая автономию университетов. Ему удалось создать студенческое Историко-филологическое общество, в которое он привлек много студентов; в это время он выдвинулся как публицист, отзывавшийся на все острые темы своего времени<sup>2</sup>. События 1904–1905 гг. выдвинули С. Н. Трубецкого и как политического деятеля; в 1905 г. он во главе депутации общественных деятелей был принят Государем. Деятельность С. Н. Трубецкого приняла отныне широкий национальный характер... Осенью 1905 г. он был избран, несмотря на молодые годы, ректором Московского университета, но его ждали тяжелые испытания на этом посту<sup>3</sup> – все это подорвало в конце его здоровье, и через 27 дней после избрания в ректоры С. Н. Трубецкой скончался.

Обратимся к изучению его философских построений.

2. Кн. С. Трубецкой может быть назван, без умаления его оригинальности, последователем Вл. Соловьева – так много он обязан последнему. Можно сказать без преувеличения, что в своих исходных философских вдохновениях кн. С. Трубецкой всецело зависел от Соловьева. Однако ближайшее знакомство с творчеством С. Трубецкого убеждает в том, что влияние Соловьева имело лишь «вдохновляющий» характер, пробуждая собственные интуиции у нашего философа; во всяком случае, принимая ряд идей Соловьева, С. Трубецкой всегда обосновывает их по-своему. В этих, если можно так сказать, «вторичных» построениях как раз и выявляется оригинальность С. Трубецкого, который всегда и во всем остается самим собой. Будучи превосходным специалистом в области греческой философии, а также имея богатейшие знания по истории религии, С. Трубецкой не любил высказывать тех своих философских идей, которые он еще недостаточно выносил в себе и для обоснования которых у него еще не определились бесспорные для него самые аргументы (самое любопытное свидетельство чего мы находим в учении о Софии – см. об этом дальше). Но зато те идеи, которые он защищал, он развивал всегда оригинально

и с той убежденностью, которая свидетельствует о глубоком проникновении в душу этих идей.

Первая чисто философская работа С. Трубецкого является, на наш взгляд, и основной для него – она посвящена темам *антропологии* и лишь в дальнейшем она определяет его гносеологические и метафизические построения. В сущности, уже в первой своей диссертации («Метафизика в Древней Греции») С. Трубецкой развивал характерное для него учение о «соборности» сознания, но только в статьях «О природе человеческого сознания» С. Трубецкой до конца договорил свои интересные размышления. Нельзя тут же не отметить чрезвычайной близости этих его размышлений к идеям Хомякова и Киреевского – и к построениям Чаадаева, а позже Пирогова (в учении о «мировом сознании»), но, конечно, Трубецкой не мог знать ни учения Чаадаева о мировом сознании (которое стало известно лишь в XX веке, когда были найдены все его «Философические письма»), ни такого же учения Пирогова, о философских идеях которого при жизни С. Трубецкого не было нигде и речи. Поэтому, если говорить о влияниях, которые испытал в области антропологии С. Трубецкой, то надо ограничиться лишь влиянием славянофилов. Действительно, основная идея С. Трубецкого о «соборной природе сознания» развивает и углубляет то, что было уже у Хомякова и Киреевского.

С. Трубецкой различает понятие *личности* (и ее сознания) и понятие *индивидуальности*; для него личное сознание не может быть отождествлено с индивидуальностью. «Сознание человека, – пишет он<sup>4</sup>, – не может быть объяснено ни как личное эмпирическое отправление, ни как продукт универсального, родового бессознательного начала». Это предварительное утверждение и ложится в основу его исследования о «природе» нашего сознания.

Почему мы не можем отождествлять наше личное сознание с нашей индивидуальностью? Сам по себе факт познания (не ставя сейчас вопроса о ценности и силе познавательных процессов в человеке) всегда *выводит нас за пределы нашей индивидуальности*, обращен к объектам, находящимся вне

нас. К этому присоединяется другое, не менее важное обстоятельство – это неустранимая претензия всякого акта познания на то, чтобы иметь общее, даже общеобязательное значение. Трубецкой очень тщательно разбирает чисто эмпирическое учение о сознании (которое он целиком вмещает в рамки индивидуальности) и справедливо заключает, что «последовательный эмпиризм должен отрицать влияние логических функций сознания»<sup>5</sup>. «Нет сознания абсолютно субъективного», пишет он<sup>6</sup>, – нет абсолютно изолированных сфер сознания. Те же выводы неизбежны для нас и при анализе моральной сферы, – и здесь имеет место изначальная «трансценденция» нашего духа<sup>7</sup>. Кстати, в этом пункте С. Трубецкой решительно расходится с Александром Введенским, который выводил убеждение в реальности «чужих “я”» из требований морального сознания; по Трубецкому, как раз наоборот: моральная жизнь именно тем и обуславливается, что мы имеем непосредственное убеждение в реальности «чужих “я”»<sup>8</sup>. Но все же в моральной жизни мы тоже выходим за пределы нашего «я», или, как гласит известная и прославленная формула С. Трубецкого, мы во всех актах (теоретического и морального характера) «держим внутри себя собор со всеми»<sup>9</sup>. Эта изначальная обращенность ко «всем», претензия познания, моральных оценок на всеобщее и даже общеобязательное значение и учитывается трансцендентализмом, который сохраняет для Трубецкого свою силу<sup>10</sup>. Но та антропология, которая может быть построена на основе трансцендентализма (наилучший образец чего мы видели в учении Гессена), впадает в другую крайность: для нее личное сознание, во всех своих актах, держится только трансцендентальными моментами, оно «автономно» лишь в этом «трансцендентальном плане». Мотивы *имперсонализма*, уводящие нас от отождествления личности и индивидуальности к безличному истолкованию индивидуальности, отталкивают, однако, С. Трубецкого. «Сознание, – пишет он<sup>11</sup>, – не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично – оно соборно». Сам С. Трубецкой называет это свое учение – «гипотезой»<sup>12</sup>, но эта гипотеза, приводящая к

своеобразному «метафизическому социализму» (что отчасти соответствует формуле Бердяева о «коммунотарном персонализме» – см. об этом дальше), представлена Трубецким с очень любопытным объяснением.

Сознание не лично, но и не безлично – оно соборно, но, в таком случае, где же искать его источник и как объяснить, что, не будучи функцией личности, сознание не безлично, а «включено» в личность? По Трубецкому, надо искать разгадку первой проблемы во «вселенском начале» (что сразу объясняет общеобязательный характер того, что выдвигается в процессе познания. «Объективная универсальность истинного знания, – говорит Трубецкой<sup>13</sup>, – объясняется метафизическим характером познавательных процессов»). «Метафизическая природа сознания»<sup>14</sup> означает, прежде всего, то, что всякое «отдельное» сознание (т.е. сознание отдельного человека) обособлено в некоем «вселенском сознании»<sup>15</sup> – «без такого вселенского сознания, – говорит тут же С. Трубецкой, – не было бы никакого сознания». Именно в этой точке С. Трубецкой (предваряя будущие утверждения Лосского) решительно порывает с гносеологическим индивидуализмом, *отвергает автономию отдельного сознания*<sup>16</sup>, т.е. основную предпосылку трансцендентализма<sup>17</sup>.

Но Трубецкой чувствует, что этого одного недостаточно, чтобы вскрыть тайну «соборности» сознания, – он, очевидно, боится дать в своей конструкции лишь новый вариант трансцендентализма (при котором соотношение индивидуального и вселенского сознания признается последним, неисследуемым дальше фактом), – он делает по отношению к «вселенскому» сознанию тот самый шаг, какой в свое время Шопенгауэр сделал по отношению к индивидуальному сознанию (дав «физиологическое» истолкование априоризма). Вот что пишет Трубецкой<sup>18</sup>: мы должны прийти «к признанию вселенской познающей организации, *которая осуществляется в природе* и заключает в себе общую норму отдельных сознаний и *их производящее начало*». Гипотеза смелая (возвращающая нас к Плотину)... Неудивительно, что вскоре появляется у Тру-

бецкого понятие «вселенской чувственности»<sup>19</sup>, что вслед за Спенсером он думает, что «сознание и чувственность индивидуального существа есть... *продолжение* предшествовавшей, *общеорганической чувственности*... Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы... сознание есть от начала *родовой*, наследственный процесс»<sup>20</sup>. «Безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, как нижний слой»<sup>21</sup>. Заключительная формула у Трубецкого совершенно уже совпадает с идеями Спенсера (с большим акцентом на социальной обусловленности сознания): «С эмпирической точки зрения два фактора определяют степень психического развития человека: его мозг и общество»<sup>22</sup>. Так неожиданно огрубляется у Трубецкого его замечательное учение о зависимости индивидуального сознания от «вселенского»<sup>23</sup>, о «взаимопроницаемости индивидуальных сфер сознания»<sup>24</sup>. Трубецкой не боится говорить о «социальных представлениях»<sup>25</sup>, вскрывает «внелические элементы» индивидуального сознания («в каждом из нас таится как будто несколько различных потенциальных личностей»)<sup>26</sup>. «Человеческая личность не есть что-либо индивидуальное», – пишет Трубецкой<sup>27</sup>, но он признает, – немного неожиданно после такой системы антропологии, – что «человеческая личность есть цель в себе», но тут же добавляет: «таково основное предположение нравственного сознания»<sup>28</sup>. Надо признать, что для такого предположения в антропологии Трубецкого, собственно говоря, оснований нет – и когда дальше Трубецкой ставит вопрос, как реализовать «потенциальную соборность», т.е. как поднять индивидуальное сознание до того идеала соборности, который живет в нем и движет его деятельностью, то сама эта задача еще более остается ничем не обоснованной задачей. Сам Трубецкой полагает, что «вопрос о природе сознания приводит нас к *этической задаче*» (т.е. к задаче осуществления идеала соборного сознания)<sup>29</sup>, но как раз этого мы и не находим у него: анализ индивидуального сознания как такового никак не может быть связан у него с понятием личности, как «самоцели», а потому и не ведет к «этической задаче». Так же



мало обосновано у него неожиданное утверждение<sup>30</sup>, что идеал соборности может быть осуществлен лишь в «церковном богочеловеческом организме».

Трубецкой не обосновал своего «метафизического социализма» именно через анализ им же защищаемого понятия «вселенского сознания». Впрочем, в одном месте у Трубецкого становится ясным, отчего он не только не договорил, но и не разъяснил всех связанных с понятием «вселенского сознания» моментов. Отвечая Б. Н. Чичерину на его возражения по поводу статей «Основания идеализма», Трубецкой несколько подробнее изъясняет свое учение о «вселенском сознании» или «универсальном субъекте» и, давая эти подробности (к которым мы сейчас перейдем), пишет<sup>31</sup>: «Мне не хотелось распространяться» о том, что многим могло «показаться фантазией»... Можно только пожалеть, что Трубецкой из странной боязни показаться «фантастом» не договорил до конца своих идей: его антропология тогда была бы внутренне последовательна, а без этого онтология человека и этические его претензии быть «самоцелью» остаются не связаны друг с другом. Все же обратимся к тем небольшим указаниям, которые мы находим у Трубецкого.

Установив понятие «вселенского сознания», которое во второй работе Трубецкого постоянно именуется «универсальным субъектом, он прежде всего отделяет этот «универсальный субъект» от понятия Абсолюта или Бога<sup>32</sup>. Но что же такое сам этот «универсальный субъект»? На это Трубецкой отвечает так<sup>33</sup>: «Прежде всего надо решить вопрос – есть ли вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое, одушевленное Целое»? «Я, – пишет дальше Трубецкой, – признаю мир одушевленным». Одно из «решительных доказательств» в пользу этого он видит в «открытии» Канта относительно пространства и времени (т.е. в уяснении того, что вся «объективность» пространства и времени заключается в их трансцендентальности). Есть, – продолжает дальше Трубецкой, – «некая универсальная, мирообъемлющая чувственность» (ибо про-

странство и время, предваряя всякий опыт, «априорны», но эта априорность не есть форма субъективной чувственности, но будучи общей, она должна быть возведена к «универсальной» чувственности). Но кто же является субъектом этой универсальной чувственности? «Если субъектом ее, – пишет тут же Трубецкой, – не может быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни Существо Абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, не обладает признаками абсолютного бытия: это – *космическое Существо* или мир в своей *психической основе*, – то, что Платон назвал Мировой Душой».

Нельзя не пожалеть, что указанным отрывком ограничивается все, что написал Трубецкой об «универсальном субъекте». Без преувеличения можно сказать, что он остановился лишь на пороге этой проблемы, *столь же важной для антропологии, как и для космологии*. Е. Н. Трубецкой в незаконченной своей книге «Из Прошлого»<sup>34</sup> пишет о своем брате, что он с юных лет (очевидно, под влиянием Вл. Соловьева – его «Чтений о Богочеловечестве») думал о том, что «претворяет хаос в космос». «Я знаю, – пишет Е. Трубецкой, – что брат мой незадолго до окончания университетского курса работал над сочинением о Св. Софии... но не знаю, уцелела ли его рукопись». В журнале «Путь» (№ 47, апрель–июнь 1935) сестра С. Трубецкого кн. О. Трубецкая напечатала отрывок (12-ю главу) из указанного труда. Здесь мы читаем: «София Вселенская (то же ли, что и «Мировая Душа»? Это остается неясным. – В. З.) есть совокупность творческих первообразов или идей»<sup>35</sup>. Это небольшое добавление, еще теснее связывающее С. Трубецкого с Вл. Соловьевым, ничего не уясняет нам в той концепции «универсального Субъекта», которая увенчивает антропологию и обосновывает космологию С. Трубецкого. «Имманентное всеединство сущего»<sup>36</sup> поэтому и объясняет «возвышение материального бытия до высших форм»<sup>37</sup>, что мир есть «одушевленное существо», в котором существуют «чувственные формы».

Все это очень интересно, как *гипотеза*, но и как гипотеза это стоит собственно *лишь у порога проблемы*.

3. В ближайшей связи с антропологией стоит у С. Трубецкого его гносеология и его метафизика, но поскольку метафизические утверждения Трубецкого стоят в связи с гносеологическими анализами, мы обратимся, прежде всего, к его истолкованию познания.

С. Трубецкой следует здесь Вл. Соловьеву – не столько в том, что рядом с опытом и разумом, как источниками познания, ставит он веру, – это учение слишком часто встречается в истории философии, чтобы видеть здесь непременно зависимость Трубецкого от Вл. Соловьева, – сколько в том, как он развивает свои гносеологические идеи. Больше всего Трубецкой следует Вл. Соловьеву в его «Критике отвлеченных начал».

В своей основной работе «Основания идеализма» Трубецкой делает попытку «дать оценку положительных открытий умозрительного идеализма в области метафизики»<sup>38</sup>, – иначе говоря, он пытается вскрыть диалектические отношения между различными гносеологическими позициями, чтобы в этой диалектике уяснить «природу сущего». «Если сущее познаваемо, – пишет он<sup>39</sup>, – хотя бы только отчасти, – оно сообразно законам нашего разума, т.е. общим логическим законам нашей мысли, а следовательно, эти общие логические формы, эти категории, которым подчинена наша мысль, суть *в то же время внутренние законы, формы, категории сущего*. Логический принцип нашего знания есть в то же время и универсальное начало познаваемого нами сущего».

Принцип чистого рационализма – и притом с включением сюда начал трансцендентализма<sup>40</sup> – выражен здесь с полной ясностью. Перед нами своеобразный вариант гегельянства – с тем, однако, существенным отличием, что Трубецкой не оставивается на позиции тождества мышления и бытия. Подобно архиеп. Никанору (см. о нем выше), Трубецкой учит о *ступенях реальности*, как она предстает нам в разных путях познания. В эмпирическом знании – и здесь Трубецкой совсем близок к «Критике отвлеченных начал» Вл. Соловьева – су-

щее «есть то, что является»<sup>41</sup>. Но уже критическое учение об «идеальности» пространства и времени, о трансцендентальном смысле понятий субстанции и причинности открывает нам идеальную сторону сущего – сущее *открывается* нам, как идея<sup>42</sup>, – но «сущее и *не сводится* к логической идее», так как «между панлогизмом Гегеля и эмпирической действительностью существует несомненная антиномия» – «из отвлеченных понятий нельзя ни вывести, ни понять ничего конкретного»<sup>43</sup>. «Переход от вечной идеи к индивидуальному субъекту, – замечает Трубецкой<sup>44</sup>, – по необходимости является тоже иррациональным». Вообще «действительность отличается от идеи своей чувственностью, своей индивидуальной конкретностью, своей самобытной реальностью»<sup>45</sup>.

Следуя методу «систематической критики отвлеченных концепций сущего»<sup>46</sup>, Трубецкой приходит к познанию сущего, «как конкретного единства»<sup>47</sup>, – оно «сообразно нашим логическим понятиям, но в то же время оно и отлично от нашей мысли»<sup>48</sup>. И это значит, что мы приближаемся к реальности не только в чувственности, не только в мысли, но и как-то иначе, т.е. обладаем способностью *непосредственного* усвоения сущего. Повторяя учение Хомякова и Киреевского, Трубецкой именует это непосредственное усвоение реальности – верой (хотя считает термин этот не очень удачным)<sup>49</sup>. Только благодаря этой «вере» сущее открывается нам, как «реальность» – и это относится и к внешнему миру, и к чужой одушевленности<sup>50</sup>; вера даже есть «условие нашего самосознания»<sup>51</sup>. Но разбирая построения «мистического идеализма», который исходит из учения о вере, как «особом источнике абсолютного ведения»<sup>52</sup>, Трубецкой отбрасывает эти претензии. Пусть реальность духовна, пусть даже в вере нам открывается абсолютное начало, в котором «тонет» пестрое многообразие мира, но почему же все-таки рядом с Абсолютом есть его «другое» – чувственная, разумом постигаемая «действительность»?

Три пути познания все открывают какую-либо одну сторону сущего; как же связать их в одно целое? Трубецкой свое решение связывает с «законом универсальной

соотносительности»<sup>53</sup>, т.е. с тем, что нет бытия «самосущего» (Абсолют есть, по Трубецкому, *источник бытия*, а не *бытие*), что в бытии все «соотносится» – одно к другому. «Отношение есть основная категория нашего сознания, – пишет Трубецкой<sup>54</sup>, – и основная категория сущего». «Конкретная соотносительность, взаимодействие “я” и “не-я”, природы и духа<sup>55</sup>, субъекта и объекта предполагает основное единство в их различии, универсальное всеединство духа с его противоположностью, мысли с реальным бытием»<sup>56</sup>. Но универсальная соотносительность, *закрепляя* многообразие бытия, *закрепляя* различные виды познания, – тем самым лишь ярче подчеркивает логическую неизбежность ввести сюда понятие Абсолюта, «которое нельзя назвать ни относительным, ни безотносительным – оно *сверхотносительно*»<sup>57</sup>. «Чем реальнее, конкретнее, – замечает Трубецкой<sup>58</sup>, – познаем мы “другое” (т.е. действительность. – В. З.) во всем отличии его от Абсолютного, во всем его самоутверждении, во всей индивидуальности его элементов, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном, которое его обосновывает».

Благодаря закону «универсальной относительности» снимаются трудности в проблеме пространства и времени: «время и пространство есть чувственная форма внутренней соотносительности вещей», и это связано с организацией универсальной чувственности. Космология Трубецкого им самим характеризуется, как «метафизический социализм», что означает *единство* природного многообразия: Трубецкому чужда монадология, чужд метафизический плюрализм, от которого он отделяется своим законом «универсальной соотносительности». Мы уже знаем, что у Трубецкого есть учение *о субъекте* «универсальной чувственности» – это Мировая Душа («космическое Существо»). Но нотки трансцендентализма постоянно дают себя знать у Трубецкого – и это от его близости к Вл. Соловьеву, а через него к Шеллингу (что мы увидим и у брата его Е. Трубецкого). Для него бесспорна, но в чисто рациональном порядке, реальность Абсолюта – обосновывающего все бытие – это «абсолютный Дух, заключаю-

щий в себе основание своего Другого»<sup>59</sup>. Однако странным образом у Трубецкого в его анализах нигде нет идеи *творения*, – мало этого: «в существенном бытии для другого заключается внутреннее положительное основание безусловности Абсолюта», по мысли Трубецкого<sup>60</sup>. Ни богословски, ни философски такое понятие Абсолюта не может быть защищаемо, – для Трубецкого же Абсолютное есть *предельное понятие*, и в этом лишь смысле – первореальность. Слишком важна ему «трансцендентальная соотносительность сущего с нашим духом»<sup>61</sup>, вся диалектика его мысли связана с «трансценденциями» нашего духа<sup>62</sup>.

Еще два слова об этических воззрениях Трубецкого. Он гораздо больше выявлял эти воззрения в своей публицистике, чем в философских статьях, но поскольку дело идет о философской этике, о принципах морали, то в работах Трубецкого лишь мельком выступают эти принципы. В них Трубецкой, как уже было нами отмечено, находится под влиянием Вл. Соловьева, – с тем отличием, однако, что «естественной» основой моральной жизни является, по Трубецкому, соборность нашего сознания<sup>63</sup>, а конечная этическая задача снова приближает его к Соловьеву (к его «Философским началам цельного знания»): потенциальная соборность сознания должна быть реализована во «всеобщем, соборном сознании»<sup>64</sup>.

Подводя итоги всему сказанному, должны мы подчеркнуть, прежде всего, философскую *стройность* системы Трубецкого. Он не смог до конца вырваться из узких концепций трансцендентализма, не смог переработать влияния Вл. Соловьева, но его «метафизический социализм», все учение о «соборной природе сознания» включает в себе плодотворное семя, имеющее прорости в дальнейшей работе философской мысли. Если отбросить «шелуху» трансцендентализма, все еще очень сильно заметную у С. Трубецкого, то в его антропологии и космологии есть много оригинального и творческого. Впрочем, вкус к стройности, бесспорно, очень ослабил изнутри мысль С. Трубецкого – достаточно сильную и смелую, чтобы прокладывать новые пути философских изысканий.

Перейдем к изучению философских построений кн. Е. Трубецкого.

4. Кн. Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920), брат только что изученного нами С. Трубецкого, сам очень хорошо рассказал в своих «Воспоминаниях»<sup>65</sup> о своей юности. По окончании гимназии кн. Е. Трубецкой поступил в Московский университет на юридический факультет, по окончании которого вскоре стал приват-доцентом Юридического лицея в Ярославле. После защиты двух диссертаций (магистерской и докторской) кн. Е. Трубецкой получил место профессора в Киевском университете, а оттуда через некоторое время перешел в Московский университет. После революции в октябре 1917 года кн. Е. Трубецкой покинул Москву, был связан с т. наз. Добровольческой Армией, разгром которой делал невозможным пребывание его в России. Страстная мечта кн. Е. Трубецкого не умереть на чужой земле исполнилась: он умер незадолго до полной эвакуации Кавказа (где он тогда был).

Духовное созревание Е. Трубецкого очень ярко и картинно описано им самим в его «Воспоминаниях». Оба брата, вступая на путь самостоятельной умственной жизни, начали с увлечения позитивизмом («спенсеровского типа», – говорит Е. Трубецкой)<sup>66</sup>, – и разумеется, перешли к атеизму («переход к безверию, – свидетельствует Е. Трубецкой, – совершился внезапно и, в ту минуту казалось, необыкновенно легко»). Как С. Трубецкого, так и его брата от позитивистического примитивизма освободило изучение истории новой философии (Куно Фишер). Однако изучение истории философии, освободив от догматизма позитивистов, первоначально посеяло лишь общий скептицизм<sup>67</sup>. Но еще в последнем классе гимназии Е. Трубецкой прочитал «Мир, как воля и представление» Шопенгауэра, и в результате увлечения Шопенгауэром явился поворот к *религиозной* теме. «Этот мир, – как говорит Е. Трубецкой в позднем воспоминании об этом переломе<sup>68</sup>, – томящийся в суе, предполагает полноту, которая составляет цель его стремления, как что-то другое, над ним»... Если это не есть поздняя самостилизация, то в сущности уже в этот период у

Е. Трубецкого определилась его основная концепция мира – которую мы найдем в его позднейших построениях. К этой эпохе надо отнести, согласно свидетельству самого Е. Трубецкого, начало влияния на него Вл. Соловьева. Менее самостоятельный, чем его брат, Е. Трубецкой находился так долго под сильным влиянием Вл. Соловьева, что когда после смерти Вл. Соловьева его просили дать статью для сборника в честь Соловьева, он отказался дать статью. «В то время, – пишет он в предисловии к своей двухтомной книге о Соловьеве<sup>69</sup>, – я не мог ни противопоставить ему мою собственную точку зрения, ни излагать его мирозерцание, как мое собственное». Лишь позже, как тут же пишет Е.Трубецкой, он «почувствовал возможность отойти на расстояние от Соловьева», что и определило план его книги о Соловьеве.

Е. Трубецкой все время много занимался философией и в университете постоянно читал курсы по энциклопедии права и по истории философии права. Обе его диссертации (первая посвящена блаж. Августину, вторая – «Религиозно-общественному идеалу западного христианства в XI в.») были посвящены изучению западной религиозной мысли, но главные интересы Е. Трубецкого все же лежали в области философии. Надо прочитать последнюю главу в замечательных «Воспоминаниях» Е. Трубецкого, чтобы почувствовать всю значительность и философскую насыщенность той жизни, которую вели тогда братья Трубецкие среди других ярких русских людей.

У Е. Трубецкого с ранних лет ясно проявилась одна черта, которая очень повлияла на писательский дар его – я имею в виду его художественные интересы. Чтобы судить о том, как глубоко и плодотворно впитывал в себя Е. Трубецкой музыку, надо прочитать его «Воспоминания», где много места уделено именно музыке. Об отношении к живописи надо прочитать его замечательные этюды «Два мира в древнерусской иконописи» и «Умозрение в красках». Писательский дар у Е. Трубецкого был вообще очень высокого качества, – он писал всегда ясно, образно, увлекательно. Возможно, что некая часть творческой



силы уходила сюда и ослабляла чисто философское дарование его... Но философии Е. Трубецкой посвятил все же несколько превосходных книг, – они не блещут оригинальностью, для этого Е. Трубецкой был слишком под влиянием Вл. Соловьева, но он достиг в своих книгах такой четкости в формулировках, такой стройности в развитии своих взглядов, что это сообщает его книгам бесспорную ценность.

После этих общих замечаний перейдем к изучению построений Е. Трубецкого.

5. Наиболее значительным философским трудом Е. Трубецкого является его книга «Смысл жизни». В предисловии к книге он пишет, что «этот труд есть выражение всего мирозерцания автора»<sup>70</sup>, – и это тем более верно, что эта книга была последним трудом Е. Трубецкого (изданным уже после его смерти). Я думаю, что и самая тема о смысле жизни была для Е. Трубецкого основной и центральной, что его философские анализы развились в диалектической зависимости от их значения для раскрытия смысла жизни. Но для Е. Трубецкого очень рано – под бесспорным влиянием Вл. Соловьева – эта тема о смысле жизни ставилась не просто как потребность найти гармонию в субъективном мире, вообще не как тема моральная, а как тема онтологии. «Смысл по существу (должен быть) неизменен и вечен», – утверждает Е. Трубецкой<sup>71</sup>, и эта платоновская установка чрезвычайно типична для него – в ней ключ к пониманию его философских исканий и построений.

Если найти смысл жизни значит, что наше сознание не «гадает» о нем, а «обладает» им<sup>72</sup>, то вместе с тем «неизменность и вечность» смысла предполагает, что он не открыт лишь моему сознанию, с его колебаниями и границами, что он независим от «моего» сознания – и это ведет нас к «предположению»<sup>73</sup> некоего «безусловного сознания». «Это предположение безусловного сознания, – думает Е. Трубецкой<sup>74</sup>, – есть необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания». В отличие от Вл. Соловьева, для которого принцип «всеединого сущего» был основным, Е. Трубецкой возвращается к знакомой уже нам позиции Ф. А. Голубинского об изначальности для нас идеи

Безусловного. «Истина есть всеединое сознание, а не *всеединое сущее*, – пишет Трубецкой в заключении другой своей книги<sup>75</sup>, – *ибо сознание* объемлет в себе и бытие, и небытие – и ночь, которая есть теперь, и день, которого уже нет. Только при таком понимании становится возможной истина о возникновении и уничтожении, т.е. о переходе от бытия к небытию и обратно». В этих словах выражена основная для Е. Трубецкого предпосылка подлинного «смысла жизни». Но как удостовериться, что это «предположение всеединого сознания» реально? Однако, прежде чем мы обратимся к этому, остановимся еще на том, как «обладает» мое сознание «истиной». «Искание истины, – пишет Трубецкой<sup>76</sup>, – есть попытка найти безусловное сознание *в моем сознании*». Это значит, прежде всего, что наши мысли имеют *форму безусловности* («всякое познавательное суждение утверждает некое определенное содержание сознания, как истинное, т.е. как безусловное»)<sup>77</sup>. И так как о преходящем бытии нельзя, как таковом, иметь «безусловное» знание (здесь Е. Трубецкой снова повторяет Платона), а знание о преходящем бытии претендует на безусловность, то надо признать, что «всякий временный факт воистину увековечен в безусловном сознании... Или есть подлинно безусловное сознание, которое вечно созерцает прошедшее и будущее, или все временное есть ложь»<sup>78</sup> (т.е. о нем ничего нельзя «безусловно» утверждать). Это уже ответ на вопрос о реальности «безусловного сознания», но пока еще мы не исчерпали вопрос, как мое сознание может «обладать» истиной.

«Материал, из коего слагается наше познание, – пишет Е. Трубецкой<sup>79</sup>, – весь во времени, но сама истина о нем – в вечности... Наше познание, таким образом, возможно именно как нераздельное и неслиянное *единство мысли человеческой и абсолютной*». Но отдельные акты познания остаются отдельными, а торжество всеединого смысла над бессмыслицей может обнаружиться лишь *при полном упразднении грани между потусторонним и посюсторонним*<sup>80</sup>. Самый факт искания смысла «доказывает, что в нашей мысли и в нашей жизни нет смысла, которого мы ищем»<sup>81</sup>, но тот же факт

искания *включает* в себя и предположение, что этот смысл есть – но где? Ясно: в Безусловном Сознании. Если «всеединство (= смысл) в одно и то же время есть и его нет»<sup>82</sup>, то это противоречие касается лишь нашего сознания, которое то «обладает» смыслом, то теряет его.

Мы уже видели, что «предположение» Безусловного Сознания одно в состоянии охватить все эти факты в нашем познавательном замысле<sup>83</sup>. Трубецкой готов признать и другую формулу: истина говорит не только о том, что есть в нашем сознании, но и о том, что есть и за пределами всякого отдельного сознания, т.е. *она* «есть сущее и действенное» – это есть «всеединый Ум»<sup>84</sup>, который «обладает смыслом всего действительного и мыслимого... Деятельность всеединого Ума есть непосредственное всеведение и всевидение... а мы *через него* видим и вместе с ним сознаем»<sup>85</sup>. Надо только иметь в виду, говорит Трубецкой (в ответе Лопатину, критиковавшему его замечания о Вл. Соловьеве в книге, посвященной последнему), что в «безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего познания, а *обоснование его достоверности*<sup>86</sup>. Это очень важно, чтобы правильно понять философскую позицию Е. Трубецкого.

Безусловное Сознание, Всеединый Ум, т.е. Абсолютное, Бог<sup>87</sup> не только «заключает в себе сущий смысл того, что есть, но и Божий замысел о том, что должно быть»<sup>88</sup>. Но если Бог является началом и концом мировой эволюции, ее вездесущим центром и смыслом, *но не ее субъектом*<sup>89</sup>, то этим устраняется пантеизм, то есть утверждается коренное различие Бога и мира. В самом мире надо различать «явление» и «его (явления) сущность», но эта мировая сущность есть «сущее *становящееся*»<sup>90</sup>. Абсолютное же закрыто от нас миром: вместо Абсолюта «мы всюду находим “другое”, которое его не только заслоняет, но и активно ему противодействует»<sup>91</sup>. Трубецкой, принимая проблему «Софии», отвергает, однако, софиологию Вл. Соловьева и о. Сергия Булгакова<sup>92</sup> за пантеистическое смешение Абсолюта и сущности мира. Еще в более ранней своей работе о «Миросозерцании Вл. Соловьева» Тру-

бецкой всюду настойчиво изобличает смешение у Соловьева двух рядов бытия – «надо всегда ясно сознавать, – пишет он<sup>93</sup>, – черту, разделяющую Божественное от внебожественного»; порядок «естественный» от «абсолютного».

Это преодоление пантеизма очень четко и последовательно проводится всюду Е. Трубецким<sup>94</sup> – и прежде всего в гносеологии. «В опыте, – пишет он, – нам открыто не само абсолютно Сущее, а лишь абсолютное сознание о “другом”... становящемся, несовершенном... ибо весь процесс нашего познавания совершается не иначе, как через откровение абсолютного сознания в нашем сознании». «Абсолютное сознание активно в человеческом сознании», – читаем тут же. Как это напоминает идеи Чаадаева, Пирогова о «мировом разуме», отчасти архиеп. Никанора об «абсолютном разуме»! «Интуиция сверхвременной связи мыслей в вечной истине» необходима для вечного процесса мышления: «она и есть то, что делает рассуждение логическим»<sup>95</sup>. Это утверждение, закрепляющее права логики и охраняющее рациональные начала знания, резко отделяет Е. Трубецкого от школы «мистического алогизма», как он характеризует направление Флоренского, Булгакова, Бердяева. «Логическое единство есть форма Истины», – пишет Трубецкой<sup>96</sup>, защищая всепроницаемость Логоса: само откровение неотделимо от Логоса, подлежит оценке Логоса<sup>97</sup>. Но эта «неотделимость» формы абсолютного, Логоса от непосредственных интуиций *не выводит нас за пределы мира: абсолютность в форме* познания не означает вовсе, что мы приобщаем в познании мир к Абсолюту («в естественном познании безусловное дано не как сущность всего познаваемого, а как универсальная мысль и сознание обо всем»)<sup>98</sup>.

Но если наше познание «оплодотворяется» абсолютным сознанием, то разве для этого абсолютного сознания возможно проникновение в мир изменчивого бытия, в мир, связанный с «временем» (что и есть наш мир)? На этот вопрос Трубецкой отвечает определенным, очень ясно изложенным учением о том, что время, так сказать, «проницаемо» для абсолютного сознания; «всеединое сознание, для которого вре-

менные ряды от века закончены, видит в них полноту бытия без всяких ограничений»<sup>99</sup>.

6. В космологии Е. Трубецкой, вслед за братом, примыкает к учению Вл. Соловьева (в его первой редакции в «Чтениях о Богочеловечестве»). «Для нас мир есть хаос, – читаем у Е. Трубецкого<sup>100</sup>, – но в вечной истине он – космос, собранный во Христе мир Божий». «Мир, становящийся во времени, несовершенен, – но в божественном сознании все временные ряды видны в свете тех первообразов, тех божественных предначертаний, которые положены в их основу»<sup>101</sup>, – то есть «в свете Софии». «София, – пишет Трубецкой против Булгакова, – вовсе не посредница между Богом и Творением; она – неотделимая от Бога Сила Божия – и мир, становящийся во времени, есть нечто другое по отношению к Софии»<sup>102</sup>. «Идея каждого сотворенного существа, – развивает Трубецкой эти взгляды (в соответствии с церковной традицией), – не есть его природа, а иная, отличная от него действительность... Идея – это образ грядущей, новой твари, который должен быть осуществлен в свободе»<sup>103</sup>. «Мир, не будучи тождественным с Софией, имеет, однако, в ней свое начало... он действительно связан с Софией, некоторым образом причастен ее бытию»... Сама «София действительна в мире»<sup>104</sup>.

Учение о зле, опыт теодицеи, изображение движения мира и человека к преображению – все это обрисовано Е. Трубецким в чрезвычайно ясных и четких линиях. Нам незачем входить в изучение этой стороны его построений, блещущих не столько оригинальностью, сколько выдержанностью основных идей, ясностью общей концепции. В общем, Е. Трубецкой все же не только лишь «завершает» и «выправляет» идеи Вл. Соловьева<sup>105</sup>, но и отклоняется от него в категорическом устранении всех элементов пантеизма, вообще неправильно сближения «естественного» и божественного миров. Уже в книге, посвященной Вл. Соловьеву, вся критика Е. Трубецкого направлена именно на этот пункт. Равным образом в обеих философских книгах, а также и в статьях Трубецкого<sup>106</sup>, отразились различные споры его с другими представителями

религиозно-философской мысли. Особенно в этом отношении примечательны соображения Трубецкого по вопросам софиологии – его полемика с идеями Булгакова (в их ранней редакции), Флоренского, Эрна.

\* \* \*

Философское творчество Е. Трубецкого выросло из построений Соловьева – оно вносит большую последовательность и внутреннее единство в некоторые концепции Соловьева. В области гносеологии построения Е. Трубецкого обнаруживают не только точность и ясность его мысли, но и несомненную философскую самостоятельность. Но не будучи оригинальным в других областях, Е. Трубецкой занимает свое отдельное место в сложной диалектике новейшей русской философской мысли. Ценны и ярки были его удивительные экскурсы в область искусства (иконописи, музыки) – но и здесь он больше отличается изяществом слога, ясностью и четкостью мысли, чем глубиной философского анализа. Быть может, внутренним тормозом в философском творчестве Е. Трубецкого была зависимость его от Вл. Соловьева, концепции которого словно ослепляли его. Трубецкой постепенно освобождался от этих чар, и чем свободнее был он от них, тем сильнее выступала его философская одаренность. Но ему не было суждено до конца сбросить чары Соловьева, – философское творчество Е. Трубецкого явно носит на себе печать незаконченности, недоговоренности...

**Метафизика на основе  
трансцендентализма. Спир.  
Вышеславцев. Струве. Новгородцев.  
Философские искания И. А. Ильина.  
Гуссерлианцы (Шпет, Лосев).**

1. Мыслители, к изучению которых мы переходим, не находились под прямым влиянием Вл. Соловьева, но косвенное влияние его сказалось, по крайней мере у некоторых, – очень сильно. Все мыслители, о которых идет речь в настоящей главе, *исходили из трансцендентализма*, но не удовлетворялись им и ступали (за исключением одного Шпета) на путь метафизического творчества. Это обращение к метафизике не было, однако, простым «дополнением» к трансцендентализму (как у Александра Введенского), ни второстепенным (как у других представителей критицизма): в настоящей главе речь идет о философах, которые решительно и прямо, не покидая трансцендентализма, а лишь преобразуя его, обращаются к метафизике. У одного Шпета гуссерлинское преобразование трансцендентализма соединяется с отвержением начал христианства, – все же остальные мыслители, к которым мы подошли, вдохновляются религиозными переживаниями, что и ведет их к построению метафизических концепций.

Мы соединили в одну группу чистых метафизиков и последователей Гуссерля, хотя из русских гуссерлианцев один Лосев определенно стоял за метафизику, а у Шпета мы находим и отвержение метафизики, как «псевдофилософии», и тем

более отвержение «истлевающей христианской культуры». Но влияние Гуссерля в русской мысли выходит далеко за пределы чистого гуссерлианства, – особенно ярко сказывается оно у Вышеславцева, отчасти у Ильина. В силу этого нам казалось уместным в одной главе соединить чистых метафизиков и последователей Гуссерля.

2. Первым по времени метафизиком на почве трансцендентализма был Спир (Spir), к изучению идей которого мы теперь и обратимся.

Африкан Ив. Спир (Spir)<sup>1</sup> (1837–1890) родился в семье русского врача в г. Елисаветграде. В ранней юности он был очень религиозен и даже хотел посвятить себя богословию, но когда прочитал «Критику чистого разума», то решил заниматься только философией. 25-ти лет Спир выехал за границу и, после нескольких лет путешествий, основался (с 1867 г.) в Германии. В 1873 г. появилась (по-немецки) его главная работа «Denken und Wirklichkeit», в 1876 г. – «Empirie und Philosophie»\*, в 1883 – «Беседы о религии».

Спиром очень увлекался Толстой – его пленяли ясность и четкость феноменализма (критического) у Спира. Спир действительно был строгим последователем Канта, исходной основой философии считал «непосредственные данные сознания». Но разделяя всецело принципы трансцендентализма, Спир не боится принимать реальность «вещей в себе» (как «скрытой основы эмпирических явлений»). Они непознаваемы<sup>2</sup>, но, как чистый трансценденталист, Спир утверждает «родственность» «действующего, формирующего принципа природы с нашим существом»<sup>3</sup>. Этот действующий принцип «не может быть предметом опыта, он остается скрытым от нас»<sup>4</sup>, и он и есть подлинная «вещь в себе», обладающая «нормальным способом бытия»<sup>5</sup>. Это неожиданное применение морального принципа к характеристике «подлинного» бытия очень типично для Спира. Спир считает, что мир, как система явлений (Geschehen), имеет «abnorme Art des Existieren»\*\* – именно

\* «Мышление и действительность»... «Эмпирия и философия» (нем.).

\*\* Ненормальное существование (нем.).



в силу того, что здесь все изменчиво. Но отсюда следует, что никак *нельзя выводить сферу явлений из «подлинного бытия»*. «Безусловное есть норма, а не основание бытия (явлений)», – утверждает Спир<sup>6</sup>. Употребляя религиозные термины, Спир говорит, что Бога нельзя мыслить ни как Творца, ни как Владыку, а *лишь как идеал*<sup>7</sup>. Спир решительно различает между понятием Бога (как «Безусловной сферы», которая совсем не есть «причина мира»<sup>8</sup>, а лишь идеал) и «действующим принципом природы» – и потому считает пантеизм философски неприемлемым. Вообще «Бог, как идеал, и Бог, как Творец – это только одно и то же слово, но по существу между ними нет ничего общего»<sup>9</sup>. Творческая сила в природе («действующая причина») есть *основа и зла в природе*<sup>10</sup>; зло есть вообще «неизбежная составная часть естественного порядка вещей»<sup>11</sup>.

Необъяснимость действительного мира (мира явлений), невозможность пользоваться понятием причины при уяснении связи явлений и Безусловной Сущности не мешает, по Спиру, считать, что Безусловное есть идеал, во имя которого и должен действовать человек; с этим идеалом мы должны проходить «сквозь» действительное бытие.

Спир, как видим, склонялся к метафизике, но Абсолютное для него открывается *лишь в сфере этического*. Такова система Спира, несколько прозаическая в описании мира, но вдохновенная в этическом устремлении к Безусловному.

3. Борис Петрович Вышеславцев (1877, Москва – 1954, Женева). По окончании юридического факультета был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию, позже работал в Германии, а в 1914 году защитил диссертацию на тему «Этика Фихте». С 1917 года был профессором Московского университета, в 1922 г. был выслан за границу, стал работать в Рел.-Филос. академии в Берлине (основанной Н. А. Бердяевым), в У.М.С.А. Press, много работал в экуменическом движении<sup>12</sup>.

В начале Вышеславцев был строгим защитником трансцендентального идеализма в духе Фихте, но тем не менее уже в своей большой книге о Фихте Вышеславцев с чрезвычайной силой подчеркивал моменты иррационализма у Фихте, его

глубокую устремленность к Абсолютному<sup>13</sup>. Система строгого имманентизма оказывается уже у Фихте *изнутри* выдвигающей тему метафизики. «Тема метафизики, – утверждает здесь Вышеславцев<sup>14</sup>, – вся таинственная беспредельность, развертывающаяся в интуиции», – а «интуиция и рациональное мышление нераздельны»<sup>15</sup>. Ценность же интуиции, настаивает Вышеславцев, означает, что «абсолютное не дано в понятиях». Это толкование Фихте, открыто порывающее с традиционным его пониманием, делает честь Вышеславцеву<sup>16</sup>.

Основной антиномией, с которой приходится иметь дело философии, является, по Вышеславцеву<sup>17</sup>, антиномия системы и бесконечности, рациональности и иррациональности. Хотя в предисловии к своей книге Вышеславцев говорит о том, что именно трансцендентализм дает обоснование для философии хозяйства, права, морали<sup>18</sup>, но на самом деле его гораздо более интересует в бытии иррациональное, чем рациональное. Опираясь на новейшую философию математики и выдвигая понятие потенциальной и актуальной бесконечности, Вышеславцев убежден, что именно в понятии «актуальной бесконечности» разрешается антиномия системы и бесконечности<sup>19</sup>. Но уже в это время Вышеславцев признает, что «нельзя сказать, что, найдя актуальную бесконечность, мы нашли Абсолютное» – и даже больше: «Абсолютное лежит в основе актуальной бесконечности»<sup>20</sup>. Мы увидим развитие этих идей в дальнейших построениях Вышеславцева.

Все это весьма характеризует чуткость Вышеславцева, как историка философии, но не менее все это ценно для свидетельства о его философской прозорливости, учитывающей «всю таинственную беспредельность», встающую перед нами. Во второй систематической своей работе «Этика преображенного зрота», посвященной преимущественно проблемам этики и антропологии, Вышеславцев возвращается к большим философским темам, затронутым в книге о Фихте<sup>21</sup>. Здесь он еще резче и сильнее говорит, что «мы окружены непознаваемым и недоказуемым», что «очевидность иррациональной глубины бытия смотрит на нас отовсюду»<sup>22</sup>. «Человек всегда во всех суждени-

ях, действиях и чувствованиях» имеет в виду «Абсолютное»<sup>23</sup>. «Это Абсолютное, будучи иррациональным, лежит в основе рационального, как его основание»... Поэтому «иррациональный Абсолют отнюдь не есть крушение разума, отрицание разума – напротив, к нему приводит сам разум», «отрицание же, игнорирование иррационального – противоразумно: такой рационализм есть незнание границ разума и потому самонадеянная ограниченность»<sup>24</sup>. «Наличие окружающей нас тайны Абсолютного, – еще раз утверждает Вышеславцев<sup>25</sup>, – очевидно и несомненно». Абсолютное – есть «бытие третьего измерения»<sup>26</sup>. Вслед за Гейдеггером Вышеславцев устанавливает «абсолютную существенность трансцендирования» – в силу чего и невозможно остаться в пределах чистого имманентизма<sup>27</sup>.

К сожалению, все эти положения, столь характерные для «прорыва» в сферу «запредельного», метафизического бытия, остаются у Вышеславцева лишь неким наброском, ярким этюдом, выполненным с большим талантом, но дальше Вышеславцев пока не пошел. Поскольку дело идет о книге «Этика преображенного эроса», он больше и не мог сказать в работе, посвященной по существу проблемам этики и антропологии, но это не меняет положения вещей.

Обращаясь к другим частям замечательной книги Вышеславцева «Этика преображенного эроса», мы находим здесь опыт построения «новой этики»<sup>28</sup> и отвержение этики нормативной<sup>29</sup>, но все это связано с оригинальной и интересной антропологией, которую Вышеславцев развивает в своей книге. Его тема – есть *проблема динамики духа*, разыскание тех «движущих сил», которые обуславливают в человеке реализацию всяческого «смысла». Заслуга Вышеславцева заключается не столько в оригинальности (так как он опирается на работы Фрейда, Юнга, отчасти Куев, Бодуэна), сколько в блестящей интерпретации новых психологических концепций и в их удачайшем применении к проблемам этики.

4. Вышеславцев принимает целый ряд построений новой психологии (Tiefpsychologie) и вместе с рядом психологов отвергает основное значение *воли*, выдвигая на первый

план «закон иррационального противоборства» («loi de l'effort converti»). Говоря о «неудаче императивной нормы»<sup>30</sup>, Вышеславцев ищет опоры для этической жизни в том факте, что «образы воображения обладают преобразующей силой»<sup>31</sup>. Так как для императивных норм – в силу указанного выше закона – подсознание остается «закрытым», то вся проблема этической динамики сводится к тому, чтобы найти ключ к подсознанию. Этот ключ – и здесь Вышеславцев всецело примыкает к новой психологии – дан именно в воображении, которое *поднимает* психическую энергию на высшие ступени. Процесс «сублимации», по толкованию Вышеславцева<sup>32</sup>, соответствует тому, что христианская мистика говорит о преобразении человека в духовном его пути, об *обожении*<sup>33</sup>. Это обращение к сублимации, как движущей силе души, осуществляемой благодаря воображению, дает Вышеславцеву основание говорить о «новой этике», о «преодолении морализма»<sup>34</sup>: «Истинная “благодатная” этика есть та, – пишет он<sup>35</sup>, – которая способна преобразовать и сублимировать». Не забудем, впрочем, что все время идет вопрос о том, чем движется наша душа к идеалу – смысл, ценность и притягательность которого не зависят (в своем анализе) от того, какова подлинная динамика духа. Никак невозможно поэтому миновать здесь проблемы свободы: одним новым учением о динамике духа еще не строится «новая этика». Вышеславцев сначала пытается обойти эту трудность указанием на то, что всякое внушение (а сублимация подсознательного эроса при помощи воображения совершается благодаря внушению)<sup>36</sup> есть всегда самовнушение. «Это открытие, – пишет Вышеславцев, – представляет собою великое восстановление суверенного положения “самости”, суверенных прав свободы»<sup>37</sup>. «Так восстанавливается, – добавляет тут же Вышеславцев, – сознательная свобода». Но, конечно, одного этого заявления мало, чтобы считать разъясненным принцип «новой этики».

Вышеславцев присоединяется к остроумному современному мыслителю Николаю Гартману, считает его заслугой то, что он «восстановил в своих правах свободу произвола, момент абсолютного выбора»<sup>38</sup>. Вышеславцев хорошо комментирует

дальнейшие построения Гартмана в формуле: идеально мы детерминированы сферой ценностей, но реально (в «свободе произвола») мы остаемся не детерминированы. Для него решение проблемы (в этой антиномии) всецело дается в «сублимации свободы» (как произвола), ибо «если (!) свобода произвола сублимируется», то эта свобода в истине (а свобода произвола «сублимируется через истину») содержит в себе свободу произвола уже в преображенном виде<sup>39</sup>.

Вышеславцев далее ставит вопрос: как возможна сублимация (именно в данном случае, как сублимация свободы произвола), и отвечает: она возможна, если есть «возвышенное», которое зовет к себе. Вышеславцев справедливо замечает, что для Фрейда сублимация невозможна именно потому, что у него нет метафизики, нет Абсолюта, возвышающегося над человеком. Тут Вышеславцев с большой философской тонкостью устанавливает «аксиому зависимости»<sup>40</sup> – которую никак нельзя толковать в духе пантеистического натурализма<sup>41</sup> – та «зависимость», о которой здесь идет речь, не имманентная, а трансцендентная – она ставит наше «я» перед Абсолютом, а не космосом<sup>42</sup>.

Вслед за Гейдеггером Вышеславцев утверждает, что «трансцензус (выход за пределы данного) абсолютно существенен для самосознания, что он есть сущность духа, *сущность свободы*»<sup>43</sup>, и в последней своей степени<sup>44</sup> «трансцензус открывает нам бытие третьего измерения – бытие Абсолютного». Над нашим «я» возвышается Абсолютное, – *и только оно и возвышается* – и в утверждении первореальности Абсолюта мы получаем последнее, безупречное раскрытие для нас «аксиомы зависимости» и решение вопроса о том, как возможна последняя сублимация, преобразующая наше «я», нашу «свободу произвола». «Наличность окружающей нас тайны Абсолютного, – завершает свои анализы Вышеславцев, – очевидна и несомненна»; нельзя отрицать «очевидность иррациональной глубины бытия». «Человек живет, существует, мыслит и действует, – утверждает теперь Вышеславцев, – *лишь в реляции к Абсолютному*»<sup>45</sup>. И даже более: «Если бы не было никакой зависимости от “Другого” (т.е. Абсолюта. – В. З.), то это озна-

чало бы *нашу закованность* в самих себе, нашу пойманность в заколдованном кругу самосознания, иначе говоря – невозможность *свободного транса, свободного выхода* в свободный простор Абсолютного... что есть *свободная зависимость*»<sup>46</sup>.

Этические анализы подводят, таким образом, целиком к метафизической проблеме<sup>47</sup>, – в этом ценность книги Вышеславцева. Однако не все «сомнения» устраняются теорией сублимации. Вышеславцеву не хватает понятия спасения, как источника этического вдохновения, а в связи с этим и все проблемы воли в динамике духовной жизни, труда и «усилия» выпали из моральной теории Вышеславцева<sup>48</sup>. В связи с этим должно указать и на односторонность в антропологии Вышеславцева<sup>49</sup>. Тем не менее философские построения Вышеславцева сохраняют всю свою значительность и даже больше: в них есть семена, могущие дать обильный рост. Изящество слога, ясность мысли, четкость анализов – все это должно быть отнесено к бесспорным достоинствам Вышеславцева. Можем только пожалеть, что он слишком бегло касается целого ряда фундаментальных тем, не развивая с достаточной полнотой свои идеи.

5. Обратимся к изучению философских идей П. Б. Струве. Петр Бернгардович Струве<sup>51</sup> (1870–1944) принадлежал к высокоинтеллигентной семье, насчитывавшей много выдающихся ученых, был связан с юных лет с рядом ярких литературных деятелей. 24 лет он выпустил в свет свою первую книгу «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» – критику тогдашнего народничества. Позже Струве писал (в предисловии к книге «На разные темы»), что в годы создания «Критических заметок» он был «в философии критическим позитивистом, в социологии и политической экономии решительным, хотя не правоверным марксистом». Духовная эволюция Струве определялась, с одной стороны, его научными работами по изучению теоретических и исторических вопросов экономики, а с другой стороны – ростом его философских идей. Уже через три года после «Критических заметок» Струве писал: «Я теперь исповедываю метафизический идеализм»<sup>52</sup>, хотя он и оставался в то время поклонником экономического материализ-

ма<sup>53</sup>. «Я не боюсь быть “диким”, – писал в эти годы Струве<sup>54</sup>, – и брать то, что мне нужно, у Канта и у Фихте, у Маркса и Брентано, у Родбертуса и Милля». С необычайной, поистине редкой настойчивостью Струве продолжал свои ученые занятия – по экономике и общей истории, по философии и правоведению. Ученость Струве с года на год становилась все более широкой и разносторонней – и один перечень написанных Струве книг и этюдов вскрывает энциклопедический склад его ума – а между тем написанные Струве работы лишь в небольшой степени выражают то, что накапливалось в итоге его научных занятий и философских размышлений. Но, к сожалению, ни в одной области Струве не привел в систему обильные свои знания и итоги своих исследований... Но не только многообразие научных интересов изнутри мешали концентрации умственной работы Струве, – еще больше затрудняло его научную и философскую продуктивность его страстное, никогда в нем не затихавшее участие в политической и общественной жизни. Очутившись за границей, Струве приступил там к изданию (в 1902 г.) журнала «Освобождение», вокруг которого возник «Союз Освобождения» – основа будущей конституционно-демократической партии. Поворот в сторону либерализма, собственно, наметился у Струве еще ранее<sup>55</sup>, и этот поворот уже до конца дней определил политические взгляды Струве.

Одновременно с этой очень интенсивной политической и общественной деятельностью Струве продолжал усиленно работать и научно, и философски. В сборнике «Проблемы идеализма» (1902), о котором мы не раз упоминали, появилась статья Струве (под псевдонимом П. Г. – тогда Струве, как издатель «Освобождения», не мог писать в России под своим именем) «К характеристике нашего философского развития», а за год перед этим Струве написал большое предисловие к книге Бердяева о Михайловском. В обоих этих своих этюдах, равно как и в статье в «Вопросах философии и психологии» (ном. 36) «Свобода и историческая необходимость», Струве постепенно порывает с остатками «критического позитивизма» у него, переходит решительно к защите метафизики (все еще на основе критицизма).

В целом ряде дальнейших работ, вошедших в книгу «Patriotica», Струве освобождается от узких учений критицизма, углубляя свое понимание бытия и все более тяготея к религиозной постановке проблем. По авторитетному свидетельству С. Л. Франка, близко знавшего Струве в течение почти 50 лет, «Струве был по натуре религиозной душой»<sup>56</sup>, хотя и склонялся все же, по свидетельству того же С. Л. Франка<sup>57</sup>, «к своеобразному и мудрому агностицизму». Во всяком случае, П. Б. Струве определенно примыкал к тому религиозно-философскому течению последних лет, которого главой был о. С. Булгаков.

Струве вернулся в Россию в 1905 г. и стал скоро в центре различных научных и литературных начинаний. Он становится редактором журнала «Русская мысль», попадает во вторую Государственную думу, принимает участие в сборнике «Вехи», в разных журналах. Получив последовательно степени магистра и доктора экономических наук, Струве становится профессором Политехнического института, позже ординарным академиком Академии наук. Когда вспыхнула революция 1917 г., Струве после октябрьского переворота принимает горячее участие в так наз. «белом движении», крушение которого заставляет его окончательно перебраться в Зап. Европу. Здесь Струве снова развивает кипучую политическую, научную и философскую деятельность, во время захвата Белграда немцами попадает в тюрьму, откуда с трудом удалось его освободить. Последние два года жизни Струве жил в Париже.

Этой необыкновенно сложной и насыщенной внешней жизни Струве вполне отвечала его неустанная и тоже разносторонняя, богатая научная и философская работа. К сожалению, Струве так и не успел привести в систему свои воззрения, – его творчество, как верно говорит С. Л. Франк, осталось фрагментарно; нельзя не пожалеть об этом. Во всяком случае, в истории русских философских исканий Струве принадлежит свое особое место. Обратимся теперь к характеристике его философских взглядов.

6. Когда Струве от «критического позитивизма» перешел к трансцендентализму, он не сразу освободился от привычек,



привитых позитивизмом. Как и Бердяев, Струве полагал в этот переходный период, что «хотя идеал... стоит вне науки, но нуждается в научной санкции»<sup>58</sup>. И дальше: «Идеал нуждается в том, чтобы на его стороне стояла действительность» (!). И даже: «В области психологии гносеологические противоречия разрешаются в гармонию». В более поздней статье в «Проблемах идеализма» Струве пишет сам о себе, что ему в это время «недоставало принципиальной философской ясности», поскольку он устанавливал «подчинение долженствования бытию»<sup>59</sup>. В эпоху написания статьи в «Проблемах идеализма» Струве считает «чудовищной идею научной этики» – именно в виду смешения категории бытия и должного. «Точно то, что есть, может обосновать то, что должно быть!» – восклицает он<sup>60</sup>. Тут же он высказывает новые мысли, показывающие, что он все более уходит в проблемы метафизики. Позитивизм в этике он объясняет «идолопоклонством перед принципом причинности». «Забывают, – пишет он<sup>61</sup>, – что если в опыте или науке нам открывается причинность, как закон бытия, то самое бытие как таковое остается непознанным... Эта непознаваемость бытия как раз и означает невозможность отрицать *беспричинное* бытие... Беспричинное бытие (т.е. Абсолют) (*causa sui*. – В. З.) остается, конечно, тайной, но такой остается ведь и всякое бытие само по себе». Струве дальше говорит о себе<sup>62</sup>, что он «решительно отдается метафизике».

Струве теперь склоняется к более глубокому пониманию исторических процессов, решительно утверждает *метафизичность* их. «Понимание иррациональности исторического процесса, – замечает он<sup>63</sup>, – есть едва ли не самое важное приобретение философской мысли XIX в.» Струве уже говорит о мистической стороне в государстве<sup>64</sup>. «Космос иррационален и несоизмерим с разумом и нравственностью», – пишет он в другом месте<sup>65</sup>. О человеке Струве еще в «Предисловии» к книге Бердяева говорил в духе метафизического плюрализма<sup>66</sup>, но позже уже встречаем совсем другие мотивы: «Вне отношения к Высшему, Абсолютному началу человеческая жизнь есть слепая игра слепых сил», – читаем в одной из поздних статей

Струве<sup>67</sup>, – и это привхождение, конечно, совершенно несоединимо с метафизическим плюрализмом. Струве видит теперь только в одной религии, как «построяющей и освящающей жизнь силе», единственную положительную идею<sup>68</sup>.

Мы знаем со слов С. Л. Франка<sup>69</sup>, что в последние годы Струве работал над «системой философии». Если действительно рукопись эта погибла, то нельзя не пожалеть об этом. Хотя Струве не отдавал себя философии целиком, но думаю, что всегда и во всем он был философичен, и в этой его философичности – ключ к его идейной эволюции. В истории же наших философских исканий решительное обращение Струве к метафизике на основе критицизма является в высшей степени знаменательным и ценным.

7. Близким к Струве по духу, столь же характерным, как он, представителем поворота к метафизике на почве критицизма был и П. И. Новгородцев, к характеристике которого мы теперь переходим.

Павел Иванович Новгородцев (1863–1924) – выдающийся юрист, профессор Московского университета, покинувший Россию после октябрьского переворота 1917 г., стал в эмиграции во главе русского юридического факультета при Пражском университете. Новгородцев принадлежал к тем выдающимся русским юристам, которые, стоя на высоте философской культуры, немало своих сил отдавали на разработку философских проблем. Мы уже говорили о кн. Е. Н. Трубецком; упомянем еще, кроме П. И. Новгородцева, о Б. А. Кистяковском, Н. Н. Алексееве, Е. В. Спекторском, Ф. В. Тарановском, И. А. Ильине. Это философское направление в науке права<sup>70</sup> столь же своеобразно и ценно, как аналогичное движение среди русских естествоиспытателей и историков.

Что касается П. И. Новгородцева, то его первые работы были посвящены вопросам философии права (в ее истории)<sup>71</sup> – таковы его книги «Историческая школа юристов» (где впервые Новгородцев выступает на защиту идеи «естественного права»), «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве». Сюда же примыкает основоположная статья «Нравственный идеализм

в философии права»<sup>72</sup>. После этого Новгородцев написал два выдающихся исследования: «Кризис современного правосознания» и «Об общественном идеале» (ч. I; вторая часть не была написана автором). Незадолго до смерти Новгородцев написал для сборника «Православие и культура» статью о русском религиозном сознании, – что весьма характерно отражало идейную эволюцию Новгородцева – от защиты «естественного права» и метафизики к прямому исповеданию религиозных начал.

В статье «Нравственный идеализм в философии права» Новгородцев с большим мастерством вскрывает подлинную основу идеи «естественного права» и видит эту основу в этике. Уже в ранних работах своих Новгородцев боролся против последовательного «историзма» и неизбежно вытекающего из него релятивизма. Для него этика может быть основана лишь на идее «абсолютной ценности»<sup>73</sup>, – поэтому он с редким у него пафосом говорит о «*радостном признании абсолютных начал*»<sup>74</sup>. Вместе с тем, стоя на почве трансцендентального идеализма, Новгородцев без колебаний утверждает «необходимость метафизических построений»<sup>75</sup>. «Человек жаждет абсолютного, – писал Новгородцев в заключительной главе своей замечательной книги «Об общественном идеале»<sup>76</sup>, – и в мире относительных форм он не находит удовлетворения», – он требует «стояния перед лицом Абсолютного»<sup>77</sup>. Вся тема книги «Об общественном идеале» в сущности связана для Новгородцева с *проблемой Абсолютного* – но взятой не в абстрактной форме, а в *социальном мышлении*. Владея, как никто, всей разнообразной литературой по вопросам социальной жизни, Новгородцев показывает разложение «утопии земного рая», как «незаконной абсолютизации»<sup>78</sup> относительных форм социальной жизни. «В отношении к миру условной действительности, – пишет Новгородцев<sup>79</sup>, – абсолютный идеал всегда остается *требованием*... но это требование никогда не может быть осуществлено полностью и потому его осуществление может быть выражено только *формулой бесконечного развития*». В последних словах – основная идея Новгородцева с его протестом против «незаконной абсолютизации». «Истинное понятие о безусловном идеале, – пишет

в другом месте Новгородцев<sup>80</sup>, – относит мысль об его всецелом осуществлении за *пределы* конечных явлений». И еще<sup>81</sup>: «В круговороте относительных форм общественная проблема *не может найти абсолютного разрешения*».

Все это означает невозможность смешения или отождествления двух столь различных категорий, как «абсолютное» и «относительное». Раздвигая их, но не отрывая одно от другого (ибо относительное держится и движется лишь своей устремленностью к абсолютному)<sup>82</sup>, мы должны отвергнуть идею «земного рая», как абсолютизацию относительного. «В центре построений общественной философии должна быть поставлена, – пишет Новгородцев<sup>83</sup>, – не будущая гармония истории, не идея добра, а вечный *идеал* добра», ибо «не в связи с *будущим*, в связи с *вечным* получает значение и оправдание каждая эпоха».

Все эти положения выходят собственно за пределы одной социальной философии и имеют непосредственное отношение и к историософии вообще, и к этике в ее основах. Новгородцев постоянно и настойчиво утверждал, что «центром и целью нравственного мира является человек, живая человеческая душа»<sup>84</sup>, которая не может быть принесена в жертву обществу и его устройению помимо личности с ее потребностью свободного самоопределения, – как это мы находим во всех утопиях. Новгородцев же утверждает<sup>85</sup>, что «никогда нельзя будет достигнуть безусловного равновесия требований, вытекающих из понятия личности... идеал *свободной* общественности не может быть никогда до конца осуществлен» (в условиях истории).

Скажем тут же два слова о близком к Новгородцеву мыслителе Б. А. Кистяковском.

Богдан Александрович Кистяковский (1869–1920), вышедший из семьи, давшей ряд талантливых деятелей в разных областях, выдвинулся впервые своей превосходной работой «*Gesellschaft und Einzelwesen*»\*, а затем напечатал ряд статей по вопросам социальной методологии («Категория необходимости и справедливости», «Категория возможности» и т.д.), вошедших в книгу «Социальные науки и право». Кистяков-

\* «Общество и индивидуум» (нем.).

ский твердо держался позиции трансцендентального идеализма – для него этическая тема может быть решена «или с трансцендентально нормативной, или метафизической точки зрения». К сожалению – подлинный философский дар, присутствующий Кистяковскому, не нашел достаточного своего выражения в какой-либо чисто философской работе.

То же должно сказать о Николае Николаевиче Алексееве (1880–1964), основная работа которого была посвящена проблеме о соотношении наук – общественных и естественных. На этой работе, насыщенной анализами современных гносеологических течений, философское творчество Н. Н. Алексеева, по-видимому, приостановилось: его последующие работы были посвящены проблеме права. Алексеевым написана еще книга в последние годы по метафизике («О последних вещах»), но она осталась в рукописи.

8. Иван Александрович Ильин (1882–1954), проф. Московского университета, был выслан вместе с другими философиями из России в 1922 г. и сначала принимал участие в Рел.-Фил. академии в Берлине (руководимой Н. А. Бердяевым). Покинув ее, Ильин ушел в политическую работу, отдавая также очень много сил публицистике.

Ильин впервые выдвинулся своей оригинальной и новой трактовкой основных учений Гегеля<sup>86</sup>, в котором Ильин видит «одного из величайших интуитивистов в философии»<sup>87</sup>. Излагая Гегеля в свете этого и распределяя общеизвестные построения Гегеля соответственно его «основной интуиции», Ильин действительно по-новому освещает систему Гегеля, во всяком случае, преодолевает целый ряд ходячих и неверных формул. Некоторые положения Ильина очень спорны, но мы не будем входить в критику взглядов Ильина, как историка, – наша задача изложить его собственные взгляды. В них, конечно, очень сильно чувствуется влияние Гегеля (как его интерпретирует Ильин!), но, несомненно, и влияние новейших немецких мыслителей – напр. Husserl, Cohen, отчасти Lipps (в учении о том, что «предмет познания» «требует» от нас определенного отношения<sup>88</sup>).

Во всяком случае, между книгой о Гегеле и этюдом «Религиозный смысл философии» нетрудно вскрыть чрезвычайную близость и в идеях, и в терминологии.

Переходим к систематическому изложению философских взглядов Ильина.

В основе всех построений Ильина лежит мысль, что философия есть «опытная наука», что есть особый «философский опыт». «Философия, – писал он в предисловии к книге о Гегеле<sup>89</sup>, есть познание опытное по существу, метафизическое по предмету», и это определение совпадает с более поздним (в этой же книге)<sup>90</sup>, что «философия есть адекватное понятие об абсолютности предмета». Ильин *не отличает «умозрения» от опыта*, ибо, по его убеждению, «во всякой подлинной глубокой философии “спекуляция” покоится на систематическом созерцании предмета, она питается этим опытным восприятием, почерпает из него свое содержание»<sup>91</sup>. Ясно, что дело, конечно, идет не о чувственном только опыте: «философия творится именно нечувственным опытом»<sup>92</sup>. В этом пункте Ильин прямо ссылается на учение Гуссерля<sup>93</sup>, – он без колебания учит о том, что «путь к истине ведет через восприятие нечувственных содержаний»<sup>94</sup>. Для Ильина даже «воображение может быть насыщено нечувственным содержанием». Имеет ли в себе этот тезис<sup>95</sup> намек на символический характер и чувственных материалов (ибо воображение созидает свои образы во всяком случае на основе чувственного материала) – остается из текста неясным.

Итак, «внеопытная или сверхопытная философия есть недоразумение или легенда»<sup>96</sup> – философия вся основана на опыте: «Только настоящая предметная очевидность порождает настоящую философию»<sup>97</sup>. Совершенно в духе трансцендентализма (только употребляя иные термины) Ильин в такой степени связывает философию с опытом, что для него даже душа человека, если «утвердит себя в предмете», то становится «его жилищем»<sup>98</sup>, ибо «в полноте духовного опыта» мы имеем «живое тождество духовного предмета и субъективного духа»<sup>99</sup>. Из этих слов понятно, почему Ильин любит говорить об «одержимости» предметом. Так как «философский опыт дается только

через самоотождествление духа с предметом»<sup>100</sup>, то в этой стадии опыта, когда «предмет» овладевает душой, уже «диктует» предмет, а не разум, не замысел познающего духа.

Чтобы дойти до стадии «предметной одержимости», т.е. дать «предмету» простор в процессе познания, нужно выработать в себе «умение внимать сверхчувственному предмету» – и здесь Ильин совершенно следует Гуссерлю в его учении об идеирующей абстракции<sup>101</sup>, – а в то же время он требует от философа, чтобы он «овладел силами своего бессознательного», чтобы достигнуть «очищения ума и души»<sup>102</sup>.

Но что же это за «предмет», которому должно дать полный простор в душе? («Верность предмету»<sup>103</sup> есть ведь главное для философа, по Ильину.) Оказывается, что «предмет» философии есть Бог. «Философия, – пишет Ильин<sup>104</sup>, – исследует все *в меру ее божественности*»; «философия приемлет в себя предмет религий», тут же читаем у Ильина, покорно здесь следующего за Гегелем. Правда, в другом месте Ильин говорит о «предметах» духовного опыта, что все это есть «духовно зримая земная риза Божества»<sup>105</sup>, но эта «риза Божества» *не есть ли космос?* Или это «катафатическая» сфера Божества, доступная нашему познанию? Но еще в другом месте<sup>106</sup> Ильин уверяет нас, что «духовный опыт открывает человеку *природу Божества*», так что ему, очевидно, чуждо (как и Гегелю!) различие катафатического и апофатического богословия – и «зримая риза Божества», очевидно, то же, что и «природа Божества»? Или это игра словами, или это и вскрывает истинные мысли Ильина, – перед нами в таком случае чистое гегелианство. Ведь писал же Ильин (в предисловии к книге о Гегеле), что «философия должна найти доступ к научному знанию о *сущности Божества*»<sup>107</sup>, что для того, кто принимает учение Гегеля, нет ничего окончательно трансцендентного. Повторяя Гегеля, Ильин писал в книге о Гегеле<sup>108</sup>, что «философия есть *адекватное* понятие абсолютного Предмета». Во всем этом ничего, кроме обычных (у Гегеля особенно) преувеличений о возможностях философии нет, но только для Гегеля философия стоит выше религии (при единстве их предмета – по Гегелю! – философия дает в

понятиях то, что религия может дать только в образах). То, что Ильин вообще увлекся абсолютным имманентизмом Гегеля, лучше всего показывает, как ему, по существу, чужда сфера религии. Это, однако, не мешало Ильину и раньше, а особенно в последний период его философского творчества, пользоваться постоянно религиозной *фразеологией*. Он любит говорить о «верующем знании и знающей вере»<sup>109</sup> – «по существу, вера и знание – одно»<sup>110</sup>. «Философия, – тут же говорит Ильин, – по содержанию своему есть религия». Поэтому и говорит Ильин о «религиозном смысле философии», не замечая, что в этой формуле, в сущности, *отменяется* сфера религии: достаточно ведь «религиозного смысла философии» – *что для системы имманентизма и верно*. Поэтому у него «божественное и Бог», хотя и именуется отдельно, совпадают: Абсолютное, открывающееся в мире («земная риза Божества»), и есть полнота Абсолютного... В книге «Путь духовного обновления», насыщенной религиозной фразеологией, мы узнаем, что «через духовный опыт (тот самый, который созидает философию. – В. З.) человек сообщается с *божественной стихией мира* и входит в живое соприкосновение с Богом»<sup>111</sup>; «последнее основание духовной культуры, – дальше пишет Ильин<sup>112</sup>, – есть *Божественное в нас*, даруемое в откровении живым и благим Богом»: именно «тогда человеческая страсть начинает сиять пронизавшими ее божественными лучами и сам человек становится частицей божественного огня»<sup>113</sup>. Все это напоминает фразеологически подлинные начала религии, суть которой, однако, не может быть оторвана от живого ощущения *трансцендентности* Божества: в системе же имманентизма это только фразеология.

Подводя итоги, подчеркнем, что гегелианство Ильина, оплодотворенное учениями новейших мыслителей, есть (как и у Спира) обращение к метафизике в *пределах имманентных данных сознания*. «Непостижимое» в мире овладевает нами, как «Предмет», как Абсолют, – всецело подчиняющий нас себе, и это сообщает философии «религиозный смысл» – но не выводит за пределы имманентной сферы, т.е. не вводит нас в мир религии. Эта характерная остановка перед Транс-



цендентным нам еще встретится у Франка (позиция которого, впрочем, этим одним не определяется), а для Ильина она является пределом и границей его философского зрения. Ничто так не раскрывает недостаточность построений, опирающихся на «духовный опыт», как эта интерпретация данных духовного опыта в терминах имманентизма. Как и у Гегеля, у Ильина система имманентизма становится жертвой *иррационализма* – ибо остановка на имманентных данных (как бы далеко не шло раскрытие того «непостижимого», что открывается в этих данных) есть торжество не разума, а именно иррациональности, *невидения* того, что находится за пределами «опыта». Есть иррационализм, готовый пожертвовать непосредственными данными знания для Трансцендентного, но есть иррационализм, который замыкается в пределах этих непосредственных данных: уходить от Трансцендентного *так же иррационально, так же уводит нас от подлинного бытия*, как иррационально и отвержение логики, присущей имманентной сфере.

9. Переходим к последней группе – к русским гуссерлианцам. Густав Густавович Шпет родился в 1879 г. По окончании университета в Киеве он перешел в Москву вслед за своим учителем проф. Г. И. Челпановым, здесь же сдал магистерский экзамен и стал преподавателем, а позже и профессором университета. Шпету принадлежит много работ по истории философии – особенно по XVIII в. (статьи по «истории рационализма XVIII в.» в «Вопр. фил. и псих.»). В 1918 г. он выпустил в свет большую книгу под заглавием «История, как проблема логики». К этому же времени относятся работы Шпета и по истории русской философии – превосходный этюд о философских взглядах Юркевича («Вопр. фил.»), о Герцене, несколько позже – о Лаврове. В 1922 г. Шпет выпустил в свет «Очерк развития русской философии», который мы не раз цитировали; можно лишь пожалеть, что Шпет ограничился только I частью. Неприятная манера резких, часто презрительных и всегда придиричьих характеристик у Шпета не мешает высоко ценить эту книгу с ее тщательным изучением первоисточников. Помимо работ по философии истории Шпет писал и по

другим общим вопросам – сюда прежде всего относится книга «Явление и смысл» («Феноменология, как основная наука, и ее смысл». Москва, 1914 г.), статья «Сознание и его собственник» (сборник статей в честь Г. И. Челпанова. М., 1916), статья «Скептик и его душа» («Мысль и слово», II в. I. 1918), книги «Введение в этническую психологию» (1927), «Внутренняя форма слова» (1927), «Эстетические фрагменты» (I–III, Москва, 1922–1923). После 1927 г. Шпет, по-видимому, ничего не печатал – был арестован и умер в лагере.

Обращаясь к теоретическим трудам Шпета<sup>114</sup>, мы должны признать в нем правовеернейшего последователя Гуссерля – не только в отношении к общей идее его феноменологии. Для Шпета то, что нам дано, слагается из «явлений» и находимых в них (через феноменологическую редукцию) «смыслов» – поэтому для него просто выпадает вековая проблема метафизики, самого понятия «вещи в себе». В явлениях, в их «глубине» нам открывается мир «идей», или «эйдосов», – уже тут мы имеем *transcensus*, но далее, по Шпету, идти некуда. «Предмет», – говорит в одной статье Шпет<sup>115</sup>, – есть только неопределенный «носитель многообразного содержания, связанного в один узел в некоем осмысливающем его центральном ядре». Далее этого осторожного утверждения Шпет боится идти; метафизика для него есть простая «неудача в философии»<sup>116</sup>: «Под метафизикой, – продолжает тут же Шпет, – я разумею всякое стремление возвести доксу<sup>117</sup> в строгое знание». «Против метафизики, как формы *литературного* творчества, – замечает Шпет, повторяя известное выражение Ланге о «поэзии понятий», – я не возражаю и такой метафизики не отвергаю». «Метафизические претензии на знание – есть признак *псевдофилософский*», – поучает нас далее Шпет<sup>118</sup>, для которого философия должна быть «строгой наукой» о «смыслах», об «идеальном бытии», находимом в «явлениях». Шпет категорически отказывается возводить двойственность «явлений» и «смыслов» к метафизическому истолкованию и отвергает «дуалистическое утверждение посюстороннего мира явлений и потустороннего мира вещей в себе». Шпет утверждает «единство вещи», как

оно дано в опыте («явления» и «смысла»), достаточно полным и не требующем «выхода» за пределы опыта<sup>119</sup>. Можно, как мы видели, создавать мнения о значении того, что есть «единство вещи» – но от таких «мнений» до философии, как «знания», – дистанция огромного размера. «Философия, как знание, – пишет Шпет<sup>120</sup>, – есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, поэтому я не отрицаю, а напротив, утверждаю наличность истории, в течение которой философия *становится* знанием». Это утверждение, имеющее надлежащий смысл *лишь в системе Гегеля*, для Шпета есть выражение его снисходительности ко всем построениям до Гуссерля, – тем более пикантной, что (явно в угоду советской цензуре!) Шпет вдруг признается, что «едва ли можно найти что-либо *удобнее* (!) марксизма» для установления «исторического контекста»<sup>121</sup>. Надо тут же заметить, что никакого «удобного марксизма» в книге Шпета, откуда взята эта цитата, и следа нет.

Итак, нам даны «явления» и «смыслы», – позже сюда еще присоединяет Шпет имя вещи<sup>122</sup>, – мы увидим у Лосева развитие этой темы. Реализм на почве феноменологии сводится все же к очень скромному утверждению двойственности в данном нам в опыте материале и никак не может быть сам собой превращен в антиметафизическое утверждение. Шпету (как и многим другим – ср. выше позицию Лапшина) вполне достаточно изучения данности в пределах соотношения «явления» и «смысла» – но убедительно показать немыслимость перехода к теме «абсолютного» в бытии никому еще не удалось. Шпет, естественно, очень симпатизирует попытке Авенариуса определить данные «чистого опыта»<sup>123</sup>, он очень настойчиво отрицает у «субъекта» претензии на то, что он «собственник своего сознания»<sup>124</sup>. Тут, несомненно, сказывается влияние Юма, учение которого Шпет излагал еще в своей студенческой работе.

Шпету чужда и, по-видимому, даже противна «теистическая интерпретация абсолютного, как личного Бога»<sup>125</sup>, хотя и самая категория «Абсолюта» заранее им отвергается из-за противоставления «эмпирии» «вещам в себе». Шпет то говорит об «угасшей и истлевающей христианской культуре»<sup>126</sup>, то бесце-

ремонно утверждает, что у христиан «извращенное (!) понятие о любви»<sup>127</sup>; у скептика (в сущности, у всех, кто признает «потустороннее бытие») Шпет находит искание «не истины», а тех переживаний и чувств, которые «связаны с воображаемой (!) потусторонностью, сверхразумностью и сверхобычностью»<sup>128</sup>.

Не стоит дальше приводить свидетельств того самодовольного, сектантского исповедания гуссерлианства, которое мы находим у Шпета. Удивляться тому, что Шпет с увлечением поверил в философию, как «строгую науку», не приходится, раз для его антиметафизических выпадов основание лежит в презрении к христианству... Но нельзя не сказать и о том, что от этого самодовольного погружения в «имманентное» бытие веет все же лишь неспособностью выйти за пределы самого себя: особенно типична в этом отношении статья Шпета о скептике, в основе которого Шпет нашел даже гедонизм... Собственная неудача, связанная с сектантским исповеданием гуссерлианства, заставляет Шпета презрительно и с раздражением относиться ко всем инакомыслящим. Но увы – сам Шпет из веры в феноменологию (по Гуссерлю) не извлек ничего для философии, – и просто ушел в сферы чистого знания (таковы его работы по этнической психологии, о языке).

Гораздо плодотворнее и глубже проявилось гуссерлианство у другого русского мыслителя, который связал гуссерлевскую феноменологию с гегелевской диалектикой. Я имею в виду Лосева.

10. А. Ф. Лосев (1892, Новочеркасск – 1988, Москва). Ученник Челпанова, в 1916 г. напечатал статью «Эрос у Платона» в сборнике в его честь. Его первая книга «Античный космос и современная наука» появилась в 1927 г., в тот же год появилась и вторая книга «Философия имени» (хотя по указанию автора<sup>129</sup>, она была готова еще в 1923 г.). В том же 1927 г. появились еще две книги: «Диалектика художественной формы» и «Музыка, как предмет логики». В 1930 г. еще появилась книга «Очерки античного символизма и мифологии» (т. I) и «Диалектика мифа»; в том же году он был арестован, осужден на 10 лет, отправлен на Беломорканал, но в 1933 г. без судимости возвращен

домой в Москву. До 1953 г. Лосев совершенно умолк, затем им были изданы 8 томов «Истории античной эстетики», а под самый конец жизни он завершил большой труд о Вл. Соловьеве.

Во всех книгах Лосева поражает его необыкновенная эрудиция (напоминающая Флоренского) – особенно это надо сказать о первой книге, где, между прочим, даны превосходные переводы из Плотина и Прокла, знатоком которых Лосев должен быть признан без всяких колебаний, – вообще примечания к книге «Античный космос» сами образуют целое исследование<sup>130</sup>.

Лосев является последователем Гуссерля, но восполняет его Гегелем; все своеобразие Лосева определяется применением диалектики к данным феноменологического анализа. «Гуссерль, – пишет Лосев<sup>131</sup>, – остановился на полдороге, – у него нет эйдетики связи». «Я должен признаться, – пишет в другом месте Лосев<sup>132</sup>, – что есть пункты, по которым мои методы никогда не сойдутся с методами чистой феноменологии», – «я главным своим методом считаю метод чисто диалектический», «Надо объяснить “смысл” в его же смысловых связях, во всей его смысловой структурной взаимосвязанности и самопорождаемости». Последние слова очень хорошо выражают исходную основу всех построений, его *исходную интуицию*. Для Лосева те «смыслы», которые вскрываются при феноменологическом анализе, связаны в некоторое смысловое единство, и здесь легко угадать в этой исходной интуиции Лосева отражение учения Соловьева о «всеединстве». Как Франк, как Карсавин, так и Лосев руководится в своих размышлениях этой интуицией «всеединства». Он глубоко убежден, что только «диалектика есть единственный метод, способный охватить живую действительность *в целом*»<sup>133</sup>. Это изначальное восприятие действительности, как «целого», само по себе *невыводимо* из «феноменологической редукции», для диалектического же метода оно есть *prius* – т.е. не выводится из диалектики, а наоборот, сама диалектика возможна только при предположении «смысловой взаимосвязанности и самопорождаемости». Надо признать, что «внеметафизическая» позиция Шпета более отвечает чистому гуссерлианству, – Лосев же, добавляя диалектику

к феноменологии, делает это потому, что до всякого «строгого» метода он уже метафизик. Таков, в сущности, смысл утверждения Лосева, что «диалектика есть подлинный и единственно возможный философский реализм»<sup>134</sup>. Для советской цензуры по философии усвоение себе термина «реализм» обязательно, но у Лосева, конечно, дело идет не о том «реализме» (чисто эмпирическом), какой освящен доктриной неомарксизма. В этом смысле очень характерны слова, которые тут же пишет Лосев: «Одной непосредственности (т.е. чисто эмпирического материализма. – В. З.) мало»<sup>134а</sup>. В другом месте, утверждая правду диалектических построений, Лосев пишет: это есть «подлинная стихия разума, необозримый океан и чудное неистовство мысли, чудная и завораживающая картина самоутвержденного смысла и разумения»<sup>135</sup>. Диалектический анализ ведет Лосева неуклонно к целому ряду дальнейших, чисто метафизических утверждений, которые раскрывают для нас смысл исходной у него интуиции «всеединства». Он учит о «субъекте сверхумного мышления», о том, что «имя первосущности, о нем же подобает спастися нам, сияет во всей своей нетронутости предвечного света»<sup>136</sup>. Фразеология начинает выдавать религиозную установку – религиозный смысл исходной интуиции у Лосева. Так, он говорит об «осмыслении апофатической стихии», о «софийности», об «апофатике в человеке», он различает (вопреки Булгакову и Флоренскому, зависимость от которых так ясно раскрывается во всех этих терминах) «сущность и творческую софийность» (т.е. различает нетварную и тварную Софию) и даже просто отождествляет софийное с религиозным<sup>137</sup>. А когда вы читаете о «неисчерпаемом море сущности», которое «омывает твердые берега явленного эйдоса»<sup>138</sup>, то как не вспомнить Св. Григория Богослова, *Corpus Aneoragiticum*, влияние которого здесь бесспорно? С другой стороны, когда вы читаете в той же «Философии имени» (которая есть вообще трактат по метафизике, написанный нарочито трудным языком, чтобы советские цензоры не поняли) ироническую защиту материализма<sup>139</sup>, то из этих беглых замечаний (как ряда и других) становится совершенно прозрачной метафизическая

позиция Лосева, примыкающего если не всецело, то в основном к метафизике Флоренского и Булгакова.

Сам Лосев характеризует свою метафизическую позицию, как символизм<sup>140</sup> (т.е. «учение о явлениях в твердых очертаниях апофатической сущности»). Тут же приведено и принципиальное обоснование этой позиции, целиком взятое из христианской метафизики. «Апофатика, – пишет Лосев<sup>141</sup>, – *предполагает* символическую концепцию сущности». Было бы только вернее сказать, что не апофатика зависит от символической концепции, а как раз наоборот. Апофатика у Лосева вообще – не вывод, а вторая исходная интуиция, углубляющая первую интуицию всеединства. Ценность же символизма в том и состоит, по Лосеву<sup>142</sup>, что он спасает явление «и от субъективистического иллюзионизма, и от слепого обожествления материи».

Диалектический апофатизм связывается Лосевым очень тонко с учением о неустранимости понятия «меона» («меон есть момент в сущем же», – пишет Лосев)<sup>143</sup>. «Неотделимость меона от сущего» выражает и обуславливает для Лосева его «антиметафизическую диалектику», но, по существу, это есть как раз *сугубо метафизическая позиция* («меон есть, – тут же читаем, – необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего»)<sup>144</sup>. А так как «в мышлении все вечно»<sup>145</sup>, то принцип меонизма вводится в вечность; здесь Лосев в весьма запутанных выражениях вводит изначальное для него учение об Абсолюте, как Субъекте («мы с диалектической неизбежностью приходим к понятию... сверхумного мышления, присутствующего целиком и нераздельно решительно в каждом моменте чистого и раздельного мышления»)<sup>146</sup>. «Субъект сверхумного мышления все содержит в себе»<sup>147</sup>, – договаривает это учение Лосев, не употребляющий нигде слова «Бог» – и мир в отношении Бога (совсем как у Вл. Соловьева) есть его «инобытие» («другое» по терминологии Соловьева). И как есть Абсолютный Субъект, так есть и душа мира или субъект мира (Лосев прикровенно называет его «абсолютной интеллигенцией», в отличие от «первосущной интеллигенции») – ибо «первозданная сущность – т.е. тварное бытие, тварная Со-

фия (В. З.) – целиком воспроизводит первосущность, с сохранением решительно всех ее диалектических моментов»<sup>148</sup>.

Момент апофатики связан у Лосева с различием сущности и энергии (в этом учении явно используется метафизика Григория Паламы), ибо «только в своих энергиях сущность и познаваема», – читаем у Лосева<sup>149</sup>, повторяющего здесь Григория Паламу, и это различие и выявляет «апофатический момент» в сущности. Из признания же «апофатической стихии» первосущности вытекает неизбежность символизма. Ведь «сущность насыщена смыслом и бытием, из недр ее бьет неистощимый ключ ее жизни и все новых и новых ее определений»<sup>150</sup>.

Очень сложно и насыщено разными побочными идеями учение Лосева об имени, об эйдосе, о логосе. Мы не можем входить в подробности всех этих конструкций, скажем лишь коротко о том, как строит Лосев философию имени.

Уже в книге «Античный космос» Лосев много раз обращается к проблеме имени («только в имени мы встречаемся реально с вещью», «имя – демиургическая потенция», «имя сущности есть орган самопознания самой сущности»<sup>151</sup> и т.д.), но в этой книге отдельные замечания по философии имени звучат неясно. В книге же «Философия имени» взгляды Лосева выражены с предельной для него ясностью и выразительностью. Его анализы, часто утомительные по излишней тонкости, ведут в общем к определенной метафизике имени. Быть может, здесь сказывается то богословское течение, которое уже во втором десятилетии XX в. проявилось очень ярко<sup>152</sup> у Флоренского, Булгакова и др., – во всяком случае, для сближения Лосева с этим течением есть очень много данных. Для Лосева «философия имени есть самая центральная и основная часть философии»<sup>153</sup>, без имени в бытии «было бы только бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы». Здесь явно метафизика имени (которым бытие «именуется» и «светится») сближается с метафизикой света<sup>154</sup>. И если Лосев утверждает, что «именем и словами создан и держится мир»<sup>155</sup>, то эта формула, столь близкая к богословским концепциям, еще более приближает тему имени к теме света. Во всяком случае,



в итоге своих сложных и трудных феноменологических построений Лосев приходит к выводу, что «сама сущность есть не что иное, как имя: имя, слово, как раз есть то, что есть сущность для себя и для всего иного»<sup>156</sup>. Но если так, говорит тут же Лосев, то значит и весь мир, вся вселенная есть имя и слово... космос есть лестница разной степени словесности». «Начиная с высшей разумности человека и кончая внеположностью и разъединением неодушевленного мира, перед нами – разная степень словесности, *разная степень смысла*, разная степень сущего, бытия... Мир – разная степень бытия и разная степень смысла, имени»<sup>157</sup>. Немного феноменалистически звучит у Лосева формула, что слово о предмете и о сущности есть само предмет и сама сущность<sup>158</sup>, но это, конечно, только кажущийся психологизм. «Имя есть высшая точка, – пишет в другом месте Лосев<sup>159</sup>, – *до которой дорастает высшая сущность*», и эта чисто метафизическая формула до конца дорисовывает то, как понимает Лосев имя, которым бытие «именуется» и потому и «светится». «Слово, – пишет Лосев<sup>160</sup>, – есть сама вещь, но *в аспекте ее уразуменной явленности*». И поскольку «знать имя вещи – значит быть в состоянии в разуме приближаться к ней или удаляться от нее», постольку «природа имени магична» – утверждает Лосев<sup>161</sup>. Здесь Лосев находит очень яркие и удачные слова, вскрывающие это приближение наше (через имя) к вещи, бытию<sup>162</sup>. «Имя предмета, – в другом месте говорит Лосев<sup>163</sup>, – есть место *встречи* воспринимающего и воспринимаемого, познающего и познаваемого».

«На анализе слова должно возникнуть и учение о разделении наук», – утверждает Лосев<sup>164</sup>, – хотя сам он в своей книге ограничивается только различением наук о «смысле» и наук о «фактах»<sup>165</sup>.

Обращаясь к общей характеристике воззрений Лосева, мы должны прежде всего отметить их общую *недоговоренность*, объясняемую полным отсутствием свободы мысли в Сов. России. Лосев слишком явно вынужден прятать свои подлинные мысли, избегать ясной и прямой формы в изложении своей системы. Его метафизический идеализм прикрыт сложными,

малодоступными феноменологическими анализами, а его религиозное восприятие космоса, его «софиологические» идеи выражены как бы «между прочим». Тем не менее сила мысли Лосева такова, что и прикровенная форма изложения не может ослабить впечатления, которое создается его построениями.

С формальной стороны Лосев принадлежит к последователям феноменологического метода, но этот метод не остается у него бессодержательным и бесплодным, как у Шпета, но внутри восполняется живой интуицией «всеединства». Отсюда неизбежность для Лосева его диалектических изысканий, однако устремленность его к раскрытию внутренней диалектической связности «смыслов», находимых в бытии, хотя и сближает его с Гегелем, но вовсе не делает его гегельянцем, как думает, напр., Лосский<sup>166</sup>. Диалектический метод Лосева более сближает его с Платоном, чем с Гегелем, – с тем, однако, своеобразным отличием, что платонизм Лосева осложнен всей той проблематикой, которая выросла из христианской рецепции платонизма. Поэтому у Лосева учение о Боге (хотя имя это не названо нигде) нигде не подменяется учением об идеальном космосе, а восприятие космоса, как живого целого (софиологическая концепция), решительно отделено от отождествления *kosmos noetos*\* с Абсолютом. Нельзя не пожалеть, что апофатическая проблема, столь важная для различения и размежевания богословия и философии, только намечена им, что его символизм остался несколько расплывчатым. В «Философии имени» рассыпано очень много намеков на те метафизические концепции, к которым явно склоняется Лосев, но все это намеки, а не договоренная до конца система идей. Всем этим чрезвычайно ослабляется плодотворность построений Лосева, хотя значительность их не может быть оспариваема. В лице Лосева русская философская мысль явила такую мощь дарования, такую тонкость анализов и такую силу интуитивных созерцаний, что всем этим с бесспорностью удостоверяется значительность того философского направления, которое впервые с полной ясностью было намечено Вл. Соловьевым.

\* Космос мыслимый (интеллигибельный) (греч.).

## Метафизика всеединства

### СИСТЕМЫ Л. П. КАРСАВИНА И С. Л. ФРАНКА

1. Последние крупные мыслители, к изучению которых мы теперь переходим, все стоят под знаком той «метафизики всеединства», которую развивал Вл. Соловьев. Влияние Соловьева сказалось, как мы видели, с большой силой уже и у С. и Е. Трубецких, его можно усматривать, с известными оговорками, у Бердяева (конечно, и у всей группы, возглавляемой Д. С. Мережковским), но с особенной силой оно сказалось в тех мыслителях, к которым мы теперь переходим: мы имеем в виду Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, о. П. Флоренского и о. С. Булгакова. Любопытно здесь то, что эти крупнейшие мыслители нашей эпохи берут у Вл. Соловьева преимущественно его учение о «всеединстве», – именно эта метафизическая концепция, хотя и развиваемая всеми по-разному, определила пути философской мысли у названных мыслителей. Однако, чтобы понять внутреннюю диалектику в развитии этой идеи «всеединства», надо принять во внимание ее *софиологический аспект* – здесь лежит, на наш взгляд, ключ к этой диалектике. Мы позволим себе поэтому несколько отклониться в сторону, чтобы ввести читателя в круг проблем, связанных с софиологической идеей<sup>1</sup>.

Термин «софиология» все же, пожалуй, больше мешает, чем помогает в понимании всей проблематики, о которой идет речь. Но дело, конечно, не в термине (который сам требует истолкования и даже «оправдания»), а в «сути» дела, – и если мы

сохраняем термин «софиология», то в настоящем труде нас к этому просто обязывает история русской мысли. Если же брать вопрос по «существу», то здесь надо иметь в виду, что дело идет о синтезе разных тем, но тем, переходящих одна в другую. Дело идет о трех темах, возможность *внутреннего соединения* которых и образует «ядро» всякой софиологии<sup>2</sup>: А) тема натурфилософии, понимания мира, как «живого целого» (то, что ныне называется «биоцентрическим» пониманием мира) и связанного с этим вопроса о «душе мира» и о независимой от времени идеальной «основе» мира, В) тема антропологии, связывающая человека и тайну его духа с природой и с Абсолютом и С) наконец, тема о «божественной» стороне в мире, связывающей идеальную сферу *в мире* с тем, что находится «по ту сторону бытия», по выражению Плотина. Нам незачем здесь комментировать самые эти темы – изложение систем четырех вышеназванных философов само по себе даст обильный комментирующий материал, – нам достаточно здесь лишь указать на то, что софиологические построения (порой и простые «намски» на них), которые мы находим в русской философии до Вл. Соловьева и которые в системе Вл. Соловьева получают новое и огромное значение в развитии русской мысли, тяготеют именно к внутреннему сближению указанных тем. Любопытно, что настойчивая остановка на софиологической проблеме у русских мыслителей до Вл. Соловьева не случайна: сама проблема развивалась у нас лишь отчасти под влиянием Шеллинга, *а отчасти независимо от него*.

Впервые у Чаадаева (мы не говорим о Велланском, который является чистым шеллингианцем и не дает ничего нового) мы находим приближение к софиологической проблеме в его учении о «мировом сознании», о «мировом разуме» (см. подробности в т. I, ч. II, гл. II). Это учение связывает личность с мировым целым (не устраняя момента личности. См. учение Чаадаева о свободе) гораздо глубже, чем это определяется естествознанием. Само мировое целое, по Чаадаеву, имеет свой корень и свою «вершину» в мировом разуме<sup>3</sup>. У Хомякова мы находим, наоборот, акцент на натурфилософской стороне, в его

беглых указаниях о «первовеществе», «первосиле», о том, что мир, как целое, есть не сумма отдельных явлений, а их «лоно». Немало намеков, приближающихся к той же философской теме, находим мы у Герцена. Новый взгляд в софиологическую проблематику вносит Пирогов, который, независимо от всех, совершенно самостоятельно приходит к учению о «мировом разуме», о «мировой мысли». Построения Пирогова, намеченные в его «Дневнике», оставались долго никому не известными, – тем интереснее совпадение построений его с общей устремленностью русских мыслителей к одной и той же теме.

Л. Толстой<sup>4</sup> в своем оригинальном учении о «разумном сознании» впервые связывает загадку человеческого духа (в его «индивидуальных» движениях) с Абсолютом, т.е. связывает антропологическую тему с религиозной. Очень значительно и важно и все то, что развивал в своих построениях Козлов, несомненно находившийся под влиянием шеллингианских концепций у Эд. Гартмана<sup>5</sup>, а также близкий к нему Аскольдов.

Что касается русских мыслителей из среды деятелей в Духовных академиях, то, минуя Голубинского (наличность «софиологических» идей у которого спорна и, во всяком случае, остается неисследованной) и В. Д. Кудрявцева, который, как мы видели, приближается иногда к софиологическим построениям, мы находим у архиеп. Никанора целый ряд идей софиологического порядка (особенно существенно здесь его учение о «мировом разуме», о том, что Бог «сопребывает в твари» и т.д.). Общая софиологическая «установка» отмечает и творчество арх. Федора Бухарева.

У Влад. Соловьева все это уже сливается в единую концепцию, – в генезисе которой, как уже было отмечено нами, имели значение преимущественно не только Шеллинг, но и Каббала, и такие мистики, как Пордедж, Бёме. Но особенно важно, что идея «всеединства» была связана у Соловьева с ее софиологической интерпретацией, с мариологическими идеями, с русской иконографией. Благодаря Соловьеву софиологическая тема входит в теснейшую – и по существу, и в терминологии – связь с идеей «всеединства», и здесь Соловьев донине

еще имеет могущественнейшее влияние на русскую мысль. О Лосском, о братьях С. и Е. Трубецких шла уже речь у нас, но особенно своеобразно и интересно это все отразилось в творчестве Карсавина, Франка, о. Флоренского, о. Булгакова.

«Софиологическая» тема впервые с огромной силой была выражена стойками, разработана Плотиним, но на Западе она была, по существу, искажена в томизме. Для русской же философии, развивающейся в установках, присущих православию, софиологическая тема есть поэтому тема *решающая*.... Обратимся теперь к изучению названных выше мыслителей.

2. Лев Платонович Карсавин (1882–1952) был, если не ошибаюсь, учеником замечательного русского историка И. М. Гревса (проф. Петербургского университета)<sup>5а</sup>. Карсавин был специалистом по западноевропейской истории, занимался преимущественно вопросами религиозной истории Запада. Однако Карсавина рано потянуло к философии и богословию; он жадно впитывал в себя – и здесь-то и сказалось со всей силой влияние Вл. Соловьева, особенно его «Чтений о Богочеловечестве» – построения западных и русских богословов и философов. В 1922 году вышла в свет в Петербурге его книга «Noctes Petropolitanae»\*, написанная не без влияния (впрочем, больше в форме изложения) книги о. П. Флоренского «Столп и утверждение истины». В этой книге выступают с достаточной ясностью все идеи Карсавина. Будучи выслан вместе с другими философами в 1922 г. из России, он после краткого пребывания в Берлине (где принимал участие в Рел.-Филос. академии, созданной Бердяевым) занял кафедру истории в университете в Ковно. В 1948 г. он был арестован и умер в лагере, в Абезе, на дальнем севере, по ту сторону «железной завесы».

В Берлине в 1923 г. вышел большой труд Карсавина «Философия истории», – позже в издании YMCA-PRESS (Париж) появилась небольшая книга по патрологии («Учения св. Отцов»); наконец, в 1925 г. появилась книга «О началах» (подражание заглавию главного труда Оригена). После этого Карсавин, всецело примкнувший к так наз. евразийцам, выпустил

\* «Петербургские ночи» (*лат.*).

в свет несколько небольших этюдов<sup>6</sup>, выпустил также книгу, посвященную Дж. Бруно<sup>7</sup>. Насколько мне известно, Карсавин ничего больше по философии не писал.

Обращаясь к изучению философских построений Карсавина, скажем прежде всего о том, что, кроме влияния Соловьева, у него, несомненно, сказалось влияние старых славянофилов. Будучи историком религиозной жизни Зап. Европы, Карсавин не только не увлекся этой богатой историей, но, наоборот, подобно славянофилам, сильнее оттолкнулся от Запада. Единственно кто привлек к себе симпатии Карсавина (сужу, конечно, лишь по его книгам), это Дж. Бруно, которому Карсавин посвятил большую работу, и, конечно, стоящий за Дж. Бруно – Николай Кузанский<sup>8</sup>. Но вне этого Карсавин в своих суждениях о Западе – пристрастен и суров<sup>9</sup>, – недаром он в последние десять лет творчества примкнул к евразийцам. А в одном месте<sup>10</sup> Карсавин высказывает такую мысль: «История (т.е. наука истории. – В. З.) должна быть православной». Чтобы понять это претенциозное утверждение, нужно, конечно, иметь в виду, что для Карсавина «осмысление развития человечества возможно только как метафизика истории, степенью близости к которой определяется ценность всякой исторической работы». Мы еще будем иметь случай вернуться к этому столь же методологическому, сколь и гносеологическому принципу Карсавина – здесь же только отмечаем эту *сращенность* для Карсавина всякого «осмысления» данных опыта и метафизики – из чего и вытекает у него своеобразная *конфессиональность* в науке<sup>11</sup>. «Чистое» познание Карсавина вообще представляется «отвлеченным»: «отъединенное от прочих качествований знание необходимо умалено в качестве знания», – пишет он<sup>12</sup>. «Инобытное» (т.е. то, что вне человека. – В. З.), – пишет в другом месте Карсавин<sup>13</sup>, – постигается нами в непременной связи с нашим самосознанием и *Богосознанием*<sup>14</sup>. Для него<sup>15</sup> «вера – основа знания, наличная в каждом акте его, наличная и в признании чего-либо истинным». «Когда наука (философия) пытается обойтись без веры и найти свои основания, – читаем мы в другом месте<sup>16</sup>, – она обнаруживает в глубине своей религиозную

веру», ибо «основа нашего бытия, нашей жизнедеятельности и нашего знания дана в вере, как всецелом причастии к Истине; только верою можно окончательно обосновать знание». Этим определяется у Карсавина и отношение науки и философии к богословию. «Хочет или не хочет того наука, но она, особенно же на вершине своей в качестве философии, исходит из некоторых основначал, которые, притязая на абсолютную значимость, являются высказываниями об Абсолютном», т.е. становятся на путь веры (как всецелого причастия к Истине). Без обоснования в вере философия обрекает себя на то, чтобы быть «знанием гипотетическим»; поэтому, «желая оставаться философским (научным), философское знание обязано сказать: “Философия должна быть служанкой богословия”»<sup>17</sup>. «Служанкой, – поясняет тут же Карсавин, – но не *рабой*», «Богословие, – пишет дальше Карсавин<sup>18</sup>, – стихия свободного познавательного искания; исходя из него, философия не может стать несвободной». «Разве она будет свободнее, – спрашивает тут же Карсавин, – если, вопреки истине, признает предпосылки нерелигиозными и тем ограничит и предмет свой, и свой метод?» Если «эмпирически вражда религии с философией неизбежна», то вина здесь лежит на богословах, которые «недоценивают философского сомнения, вождедеют о рабской покорности... Пока существует, – заключает Карсавин, – этот дух деспотизма (у богословов. – В. З.) неизбежен и необходим пафос свободы» (у философов. – В. З.)<sup>19</sup>.

Отмечаем эту защиту «свободного богословия» у Карсавина – ему уже чужда (как и всем философам, которыми мы ныне заняты) тема секуляризма, потому что самое богословие мыслится здесь свободным. Это тем более существенно для Карсавина, что мотивы рационализма очень сильны у него. «Мы защищаем, – пишет он<sup>20</sup>, – Богознание *рационально выражаемое* и частью рационально доказуемое». Даже мистический опыт, если не всегда может быть «рационально доказуем» (!) – ибо «мистическое рациональным путем частью обосновано быть не может» – «тем не менее, и в этом случае оно рационально выразиимо или символизуемо»<sup>21</sup>. Защищая права «ра-



циональности», Карсавин защищает одновременно «стихию свободного познавательного искания» в богословии; верность святоотеческому богословию есть для него не ограничение свободных «исканий», а источник вдохновения.

Но чтобы понять до конца все эти гносеологические утверждения Карсавина, надо войти в *метафизику познания* у него, а это, в свою очередь, предполагает общую метафизику. Перейдем к ней.

3. «Единство в мире, – писал Карсавин в первой своей книге<sup>22</sup>, – первое множества, а множество разрешится в единство». Это положение, устраняющее метафизический плюрализм, в сущности, бесспорно и принадлежит к вековечным исходным началам философии. Собственно, в приведенных словах дело идет только о «единстве в мире» но для Карсавина оно есть и *всеединство*, т.е. обнимает и мир, и все, что вне его, над ним («Абсолют»). В этом «перемещении», этом превращении единства в мировом бытии во всеединство, мы имеем, по существу, однако, *не вывод, а предпосылку* – это особенно ясно выступает в ранней книге Карсавина «Noctes Petropolitanae». Идея «всеединства» сразу же *смыкает тему надмирной основы сущего с миром* – смыкает взаимно, как это началось уже у Плотина и без конца повторяется донныне. Могучее влияние Вл. Соловьева вдвинуло эту концепцию всеединства в русскую мысль, зачаровало ею, как чарует греза, созидающая мифы. *Мифология всеединства* – так можно было бы охарактеризовать все это движение мысли. «Существо, совершеннее коего нет ничего и помыслить нельзя, все в себе заключает. Оно – Всеединство. Рядом с ним я – ничто, я нечто лишь в Нем и Им, – иначе Оно не совершенство, не Всеединство»<sup>23</sup>. «Абсолютное Бытие, – учит нас Карсавин<sup>24</sup>, – есть абсолютное совершенное Всеединство. Оно – все, что только существует, – и во всяческом, в каждом (бытии). Оно все, ибо всяческое не что иное, как Его момент».

Концепция всеединства, завладев мыслью Карсавина, ведет его неуклонно к тем же построениям, как вела она и Соловьева. «Космос в Боге становится Богом или Абсолю-

том», – утверждает Карсавин<sup>25</sup>, и эта идея «становящегося Абсолюта» совершенно та же, что была и у Соловьева – здесь та же диалектика, те же осложнения и тупики. Мы снова слышим о «втором Боге»<sup>26</sup>. «Мы мыслим Абсолютное – в Его отношении к нам, мыслим Безусловное, как нас обуславливающее, а потому и нами *обусловленное*»<sup>27</sup>. «Бог должен определить и преодолеть Свою конечность, т.е. *изначально* быть совершенным двуединством бесконечности и конечности... *тогда* творение мира является возможным... Самооконечение Божества перее творения»<sup>28</sup>.

Перед нами все та же метафизика «Другого», «Иного», с которым соотносительно Абсолютное. Карсавин – мы увидим то же и у других поклонников метафизики всеединства – хорошо понимает, что он приближается к пантеизму и, конечно, тщательно хочет сбросить с себя этого рокового спутника метафизики всеединства – хотя пантеизм, как «горе-злосчастье» в русской сказке, так прилепляется к «всеединству», что совсем сбросить его становится невозможным. Конечно, это не пантеизм в обычном смысле слова, здесь нет отождествления или уравнивания Бога и мира, но здесь налицо такое их соотношение, при котором Абсолютное «соотносительно» миру, при котором оно немисливо без мира: в Абсолютном нет свободы в отношении к миру (ни в акте творения, ни во взаимоотношении с миром). Употребляя известный термин Краусе, это есть «панэнтеизм», что собственно и есть метафизика всеединства. «Учение об Абсолюте в христианстве, – пишет Карсавин<sup>29</sup>, – превышает различие между Творцом и тварью... христианство *завершает* пантеизм и теизм». Карсавин отбрасывает учение, которое исходит из «непереходимой» грани между Божественным и эмпирическим<sup>30</sup>, – поэтому в истории нет какого-то «вхождения» Абсолюта в эмпирию, которое зовется Промыслом<sup>31</sup>. «Понятие истинной абсолютности, – читаем в другом месте у Карсавина<sup>32</sup>, – говорит о совершенном всеединстве абсолютности с “иным”, которое ею создается».

Карсавин сохраняет идею «творения из ничто»; именно учение, что «тварь возникла не из Бога, а из ничто» исклю-

чает, по мнению Карсавина<sup>33</sup>, пантеизм (что и верно, если под пантеизмом разуметь систему типа учения стоиков или Спинозы). Но мир есть все же лишь «иное» Бога, почему жизнь мира и есть «становящееся Абсолютное». Мир творится Богом в свободе, но то, что «Он творит мир, есть выражение Его несовершенства»<sup>34</sup>, и если «творческий акт Его не выводим с необходимостью из Его сущности, то все же Бог открывается нам «в двуединстве нашем с Ним», – что и связано «с диалектикой бытия и не бытия»<sup>35</sup> (т.е. Абсолюта и «Иного»).

Из этого «узора слов», в которых исчезает четкость понятий, вытекает и дополнительное учение о «свободном *самовозникновении* твари»<sup>36</sup>, «творение меня Богом из ничто вместе с тем есть и мое свободное самовозникновение»<sup>37</sup>. Повторяя здесь учение Шеллинга о «свободе на грани бытия», Карсавин (как и другие) не может избежать этого парадокса о свободе без субъекта свободы: тварное бытие в сущности *предсуществует*, ибо оно есть «иное» Абсолюта и им неизбежно «полагается» – здесь перед нами буквальное повторение тупика, в котором застрял уже Соловьев. Раз «всеединая тварь *должна* стать совершенным абсолютизированным всеединством»<sup>38</sup> («Абсолют через особое соединение свое с космосом делает... космос бесконечным»<sup>39</sup>), то, конечно, тварь должна быть «единосущна» Абсолюту для этого, т.е. должна быть «иным» Абсолюта. Такова внутренняя диалектика концепции «всеединства».

4. У Карсавина очень развита антропологическая сторона этой концепции, – мне даже кажется, что здесь исходный пункт его увлечения метафизикой всеединства. Для Карсавина «связь Божества с тварно-человеческим не вне Божества, а в самом Божестве»<sup>40</sup>. «Все бытие человека, – читаем в другом месте<sup>41</sup>, – религиозно; все в нас находится в известном противостоянии Богу и в известном единстве с Ним». Это чувство божественности в человеке лежит в основании всего замысла книги «Noctes Petropolitanae», – где развивается «метафизика любви»<sup>42</sup> человеческой, – из этой метафизики любви, как тайны тварного бытия, восходит Карсавин к «раскрытию тайны Всеединства»<sup>43</sup>. Через вхождение в «смысл любви» откры-

вается прежде всего единство человечества, а затем об этом единстве повествуется, что человечество «извечно существует в творческом бытии Божества»<sup>44</sup>. Постоянно у Карсавина повторяется этот скачок ввысь, этот «*getabasis eis allo genus*». Так мы узнаем, что «в плотском слиянии создается тело во Христа и в Церковь, повторяется воплощение Логоса в Невесте»<sup>45</sup>. При склонности Карсавина к чисто «спекулятивной мистике» (беря термин из истории средневековой философии) и при той «стихии свободных познавательных исканий в богословии», о которой мы уже знаем, для таких сугубо мистических перетолкований «метафизики любви» границ нет у Карсавина<sup>46</sup>. Он принимает и термин, и идею «Адама Кадмона», как центра тварного бытия («в телесном человеке заключено все животное царство вообще, человек и есть космос»<sup>47</sup>). «Моя личность (эмпирическая. – В. З.) – пишет Карсавин<sup>48</sup>, – объемлется *моей* же личностью высшей, – сама ограниченность моя *стала* во Христе истинным бытием». Как любопытна эта «натурализация» тайны искупления! Метафизика всеединства неуклонно ведет к тому в религиозной сфере, что мы охарактеризовали в свое время у Достоевского, как «христианский натурализм», т.е. как учение о том, что в глубине тварного бытия уже реализован Бог, как «всяческая во всех».

Так как «человек есть космос», то в тайне человека заключена и тайна космоса. От «двуединства с любимой» восходим мы к единству тварного бытия, и тогда открывается, что «*есть лишь одна тварная сущность*», и «эта сущность есть мировая душа»<sup>49</sup>. «*Все сотворено во Всеедином человеке*», – но Всеединый человек, не будучи в силах сохранить это единство, «*распадается на человека и мир, на душу и тело, на мужа и жену*»<sup>50</sup>. Адам Кадмон («всеединый человек») есть – «сотворенная Божья Премудрость, София отпавшая – как София Ахамот гностических умозрений»<sup>51</sup>. Но Карсавин с уместной скромностью говорит тут же, что «нам, еще не свершившим того, что должны мы свершить и свершим, *неясен лик Всеединой Софии*, трудно отличить его от лика Христа»... Все тварное бытие есть теофания<sup>52</sup>, но в тварном бытии надо «раз-

личать три сферы – духовную, душевную (животную) и материальную<sup>53</sup>, но «взаимоотношение разных сфер бытия... может быть конкретизировано как взаимоотношение между духовно-душевым и душевно-материальным»<sup>54</sup>. Карсавин отбрасывает и теорию параллелизма, и теорию взаимодействия души и тела; все трудности здесь возникают, по Карсавину, «не от того, что душу трудно отделить от тела, а от того, что трудно отделить наше тело от других тел»<sup>55</sup>.

«Истинное мое тело – телесность всего мира, “мать-земля” – всеединая наша материальность, сама наша тварность, сущая лишь в причастии нашему Богу»<sup>56</sup>. У Карсавина есть места, как бы понижающие онтологически сущность материи, напр.: «Материя – как бы закосневшая тварность мира... тело или материя мира существует в своей непреборимой данности, *поскольку мир несовершенен*»<sup>57</sup>, но тут же он добавляет: «Это не значит, что материальности нет в совершенном мире – она есть и в нем... отвергать тело-материю то же самое, что отвергать Бога Творца и свою тварность».

В учении о времени и пространстве Карсавин, что и логично для метафизики всеединства, учит о «всевременности» и «всепространственности», которые «умалются» в эмпирическом бытии, «разделяются» на мнимо исключаящие друг друга моменты<sup>58</sup>.

4. Из всего этого вытекают основные положения философии истории Карсавина. Как все бытие определяется диалектикой «Всего и ничто»<sup>59</sup> (что одинаково может быть выражено диалектическим соотношением Абсолюта и «Иного»), так и историческое бытие, как особый вид бытия, определяется этим соотношением «Всего и ничто». «Содержание истории, – пишет Карсавин<sup>60</sup>, – есть развитие всеединого, всепространственного субъекта», – но «так как прошлого не вернуть», то раскрытие полноты бытия в истории «может быть осуществлено лишь сверхэмпирическим актом: в эмпирии через Абсолютное, что дано в Богочеловечестве»<sup>61</sup>. Карсавин отвергает всякий провиденциализм, который покоится на предпосылке разъединенности исторического и Абсолютного бытия и, ко-

нечно, отвергает и «наивные учения о чуде, о Божественном плане истории и т.п.»<sup>62</sup>: ведь «само Абсолютное имманентно идее исторической индивидуальности, идее культуры». «Становление, – тут же пишет Карсавин<sup>63</sup>, – умаленно выражаемое историческим процессом развития, является, таким образом, моментом Абсолютного». Так как «церковь есть тварное всеединство и нет ничего вне церкви»<sup>64</sup>, то «история человечества есть не что иное, как эмпирическое становление и сочетание земной Христовой Церкви»<sup>65</sup>, а «раскрытие Церкви есть не что иное, как процесс исторического развития»<sup>66</sup>.

В книге Карсавина «Философия истории» есть немало очень ценных замечаний, касающихся исторического бытия как такового (особенно гл. II, IV), но все это втиснуто в рамки метафизики всеединства, ради которой Карсавин жертвует своими интересными наблюдениями и суждениями о природе исторического бытия. Но такова уже безжалостная доля тех, кого пленила идея всеединства – при всех усилиях удержать полноценность живого бытия и не дать ему утонуть во всепоглощающем всеединстве, – это обычно не удается.

Подводя итоги, отметим творческую силу, вдохновляющее действие идеи всеединства у Карсавина: эта идея, смыкающаяся в живой связи «Все и ничто». Абсолютное и инобытие есть прежде всего для него ключ к систематическому охвату вопросов, его волнующих. Карсавин – историк, ему близки судьбы человека в его постоянной зависимости и связи с тем, что «над» ним (Бог, Вечность, «Все»), и тем, что «под» ним (природа, временность, уносящая все в «ничто»). В идее же Всеединства все укладывается на свое место, все связуется в одно целое. Философских затруднений, перед которыми не остановился и Соловьев, – введения понятия «Иного» в Абсолют – Карсавин не убоился, зачарованный величавой перспективой, которая открывается в идее Всеединства. И то, что у ряда великих религиозных мыслителей (особенно у Николая Кузанского) Карсавин нашел ту же идею, то, что в святоотеческой мысли рассыпаны отдельные замечания, могущие быть истолкованы в духе Всеединства, все это помогло Карсавину ощутить «стихию

свободных богословских исканий». В самой же религиозной сфере Карсавин нашел эту стихию, столь соответствующую общей установке «Всеединства». Из недр религиозного сознания, из глубин «свободных богословских исканий» выросла *система философии*, и никакого внутреннего конфликта уже нет ни в религиозном, ни в философском сознании Карсавина. Что «Всеединство», о котором движется его мысль, может быть убедительно найдено лишь *на почве космоса*, что Абсолютное в космос не только не вмещается *и вообще не входит в единство с ним*, а лишь «сопребывает в твари», по выражению архиеп. Никанора, – этого не чувствует, не понимает Карсавин. Он строит систему, в которой человек и космос, смыкаясь в единство, единятся в «вечном» (хотя вечное в космосе и человек, как луч Абсолюта, как Его создание, *вовсе не есть само в себе Абсолют*), хотя все слагается в софиологическую концепцию, но это есть *софиология данного нам тварного бытия* и только. Но у Карсавина (не у него одного) это превращается в софиологический монизм. Если угодно, торжествует победу здесь философия (при всем подчинении ее богословию – мнимом, кстати сказать), богословие же включено фактически в философию. Но такова логика идеи Всеединства...

Но у Карсавина все же скорее наброски системы, чем система. Опыт подлинной системы Всеединства находим мы у С. Л. Франка, к которому теперь и переходим.

5. Семен Людвигович Франк (1887, Москва – 1950, Лондон), еще будучи гимназистом, принимал участие в «марксистском кружке» – под влиянием чего поступил на юридический факультет Московского университета (где был учеником знаменитого проф. А. И. Чупрова). В 1889 г. был арестован и выслан из университетских городов и уехал за границу, где работал в Берлине и Мюнхене (по политической экономии и философии). Первая печатная работа Франка («Теория ценности Маркса») была посвящена критике марксизма (1900 г.). В 1902 г. Франк опубликовал (в сборнике «Проблемы идеализма»), первый философский этюд («Ницше и любовь к дальнему»), – с того времени творчество Франка становится связанным всецело с

проблемами философии. После сдачи магистерского экзамена Франк (1912 г.) стал приват-доцентом Петербургского университета. В 1915 г. Франк защитил магистерскую диссертацию («Предмет знания»); книга его «Душа человека», опубликованная в 1918 г., была представлена им, как диссертация на степень доктора, но из-за внешних условий русской жизни защита ее уже не могла состояться. В 1917 г. занимал кафедру философии в Саратовском университете, а с 1921 г. – в Московском университете. В 1922 г. был вместе с другими выслан из России, устроился в Берлине и вошел в состав Рел.-Фил. академии, организованной Н. А. Бердяевым, с которым работал вместе и в Москве (в Академии духовной культуры). С 1930 г. до 1937 г. читал лекции в Берлинском университете по истории русской мысли и литературы, а в 1937 г. переселился во Францию, откуда в 1945 г. переселился в Лондон.

Франку принадлежит очень много работ по философии. Кроме упомянутой уже книги «Предмет знания» (переведенной на франц. и англ. языки), издал книги «Методология общественных наук», «Введение в философию», «Живое знание», «Философия и жизнь» (последние две книги – сборники статей, напечатанных в журналах), «Смысл жизни», «Духовные основы общества», «Russische Weltanschauung», «Непостижимое», «Свет во тьме», «С нами Бог», «Реальность и человек».

Франк обладает исключительным даром ясного изложения, – мысль его, всегда развиваемая систематически, покоряет столько же своей основательностью, сколько и удачными формулами, которые очень часто стоят длинных рассуждений. Литературное дарование Франка делает его анализы и рассуждения прямо мастерскими – так все ясно, надлежаще и удачно сказано у него. Но рядом с этим стоит и несколько не уступает глубина его философского усмотрения – ум его, синтетический по существу, оплодотворяется той метафизикой всеединства, которую Франк развивает в своих произведениях, – всегда оригинально и глубоко. По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, – не только среди близких ему по



идеям. Мы имеем в произведениях Франка очень стройную, продуманную систему, – только по вопросам эстетики, да по философии истории он ограничился случайными замечаниями. Но логика, гносеология, метафизика, антропология, этика – разработаны им (в духе метафизики всеединства) очень глубоко, с превосходным знанием основной литературы. Сама философская позиция Франка, систематическая в основном ее принципе, исключительно благоприятно отразилась на разработке отдельных проблем.

Упомянем еще, что Франку принадлежит целый ряд превосходных этюдов по истории русской философии, русской литературы, а также несколько замечательных этюдов из истории немецкой культуры (напр., превосходная статья о Гете в «Пути»).

Ранний интерес к марксизму сказался в философском творчестве Франка в его склонности к публицистике. Выдающимся памятником этого рода его произведений является замечательная книга «Крушение кумиров», в которой дан очень глубокий анализ русской дореволюционной идеологии и психологии.

Очень трудно сказать что-нибудь определенное о тех влияниях, которые сказались в творчестве Франка, но надо отметить общее воздействие на Франка Вл. Соловьева. Правда, сама система Франка развилась несколько в сторону от общей концепции Соловьева, но, напр., в своей основной книге («Предмет знания»), в которой уже в полной силе развита метафизика всеединства, Франк, подводя логическую и гносеологическую базу для этой метафизики, пишет<sup>67</sup>: «В наших гносеологических соображениях мы сознаем себя в ряде основных пунктов *весьма близкими ему*» (Соловьеву). В предисловии к книге<sup>68</sup> Франк пишет: «Если нужно непременно приписаться к определенной философской “секте”, то мы признаем себя принадлежащим к старой, но еще не устаревшей секте *платоников*». Но тут же, говоря о своем преклонении перед системой Плотина и Николая Кузанского, Франк пишет: «Мы лично обратились к этим забытым мыслителям, *лишь когда уже сложившееся* в

нас философское мировоззрение заставило нас внимательно отнестись к их системам»<sup>68a</sup>. В одном месте той же книги читаем: «Общее учение о законах мышления и об ограниченности их применения, развитое в сходных формах А. И. Введенским и И. И. Лапшиным, послужило для нас толчком к развитию нашей собственной теории, в которой мы также приходим к выводу об ограниченности применения логических законов»<sup>69</sup>. Нам кажется, что та «собственная теория», о которой идет речь (о границах и смысле логических законов) и центральным ядром которой является учение о «металогическом единстве» (см. дальше § 8), явилась лишь следствием основной и генетически изначальной идеи всеединства<sup>70</sup>. Во всяком случае, для системы Франка концепция всеединства является не только центральной и основополагающей, но именно она делает понятным тот методологический принцип, который доминирует во всех анализах Франка.

б. Сам Франк – и в этом в нем сказываются очень сильно тенденции критического рационализма, в частности, трансцендентализма, – склонен свою систему строить, исходя из анализа нашего познания: так построены обе его основные книги – ранняя (1915) «Предмет знания», и более поздняя (1939 г.), «Непостижимое». Но из анализа знания у самого же Франка вытекает, что «мы ищем не одно, а два знания: отвлеченное знание, выражаемое в суждениях и понятиях, и непосредственную интуицию предмета в его металогической *цельности и сплошности*»<sup>71</sup> – интуиция или созерцание есть для Франка «*первичное знание*»<sup>72</sup>. Оно, во всяком случае, первично и у самого Франка, и мы легче всего войдем в его *систему*, если усвоим первичную его интуицию. Как философ, Франк строит систему, чтобы «обосновать», «осмыслить» эту интуицию, но именно она есть «*idée directrice*»\* в его мысли. С изучения ее мы и начнем.

«На свете нет ничего и не мыслимо ничего, – пишет Франк<sup>73</sup>, – что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным. Бытие есть всеединство, в котором все частное

\* Направляющая идея (*фр.*).

есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим». Предпосылка единства «бытия» (т.е. мира, – В. З.) есть, конечно, естественная предпосылка всякого познания, – но у Франка, как и у других поклонников идеи всеединства, в это единство бытия включено и Абсолютное (что и превращает единство бытия во всеединство). «Даже понятие Бога, – тут же пишет Франк, – не составляет исключения... именно потому, что Он мыслится “первоосновой”, “Творцом”, “Вседержителем мира”. Он *не мыслим* без отношения к тому, что есть Его “творение”». Но это не отвечает ни историческому развитию учения христианства (достаточно указать на все апофатическое богословие), ни «существо» понятий, о которых идет речь. Мы далее увидим, что находит Франк во всепоглощающем «всеединстве», как он трактует религиозную тему, но все это уже *вторично* в том смысле, что «всеединство» есть для него *исходная* позиция, исходная предпосылка его созерцаний. Религиозная тема совсем не выпадает у него, – наоборот, по мере развития его мирозозерцания, она становится у него в самом центре, но все понимание и освещение религиозной темы заранее определяется идеей всеединства.

«Всеединство не может мыслиться, – признает Франк, – оно должно быть дано и доступно в какой-то иной, именно металоогической форме»<sup>74</sup>. В этом пункте заключается вся диалектика всеединства у Франка – с помощью понятия «металоогичности» он удачнейшим образом связывает самые разнообразные сферы бытия в живое целое – и здесь разворачивается часто поразительное мастерство у нашего автора. Но раньше чем мы войдем в это, нам нужно еще остановиться на характеристике «Всеединства», как его разумеет Франк.

Чтобы разобраться в построениях Франка, очень богатых в своем содержании, будем – несколько искусственно – различать в понятии Всеединства две стороны – Всеединство *ad extra* и *ad infra*\* (перенося сюда богословское различие в учении о Боге). О закрытой и «непостижимой» стороне во всеединстве будем говорить ниже, когда пойдет речь о философии религии

\* Внешнее, внутреннее (*лат.*).

у Франка, что же касается о Всеединстве *ad extra*, в отношении к миру, то перед нами типичная *софиологическая* конструкция (одна из удачнейших), сочетающая натурфилософскую, антропологическую тему с «божественной» стороной в мире. «Всеединство» не отличает Франк в этом контексте от Абсолюта. «Мы должны признать, – пишет Франк<sup>75</sup>, – что суверенность бытия в смысле абсолютного бытия из самого себя (*aseitas*) не присуща вообще ничему частному, а лишь абсолютному всеобъемлющему всеединству или его первооснове»<sup>76</sup>. «Бог, – читаем в другом месте<sup>77</sup>, – как абсолютное первооснование или первоначало, есть всеединство, вне которого вообще ничто не мыслимо. Если мир по сравнению с Богом есть нечто “совсем иное”, то сама эта инаковость и проистекает из Бога и обоснована в Боге». Несколько дальше читаем: «Мир не есть нечто тождественное или однородное Богу, но он не может быть и чем-то совершенно иным и чужеродным Богу»<sup>78</sup>. Поэтому «наряду с богочеловечеством, как нераздельно неслиянным единством, *и через его посредство*<sup>79</sup> – нам одновременно открывается и *богомерность*, теокосмизм мира»<sup>80</sup>.

Правда, дальше, в учении о зле Франка, мы узнаем, что всеединство, как оно является *эмпирически*, есть некоторое «*надтреснутое* единство»<sup>81</sup>. Но «не только всеединство не может треснуть» так сильно, чтобы вообще распасться на отдельные куски, но поскольку оно вообще надломлено – оно таково только в нашем, человеческом аспекте»<sup>82</sup>. Вообще сфера эмпирии не характеризует бытия, так как «то, что мы зовем “действительностью”, совсем не совпадает с «бытием вообще»<sup>82</sup> или с «реальностью», а «есть лишь *какой-то отрезок* из всеобъемлющей совокупности сущего»<sup>83</sup>. На самом деле всеединство «пронизывает все сущее, присутствует как таковое в мельчайшем отрезке реальности»<sup>84</sup>. «Все конкретно сущее укоренено в бытии, как всеединстве, и пропитано его соками»<sup>85</sup>; «творческое безусловное бытие есть *темное материнское лоно*, в котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром»<sup>86</sup>. Франк говорит не раз о «*сплошном единстве* бытия»<sup>87</sup>, поэтому у него

«бытие, как целое, творит самое себя»<sup>88</sup> – «последняя божественная основа бытия, в своем действии на мир, ведет к преобразению и обожению мира»<sup>89</sup>.

Напомним, что для Франка «исконное единство» бытия неотделимо от всеединства, поэтому он отвергает возможность построения понятия «мировой души», как основы единства в бытии<sup>90</sup>. Чтобы уяснить себе ход мыслей здесь у Франка и мотивы, заставляющие его отбросить понятие «мирового сознания» или «мировой души» (что было не только у Чаадаева, Пирогова, Толстого, но что мы найдем дальше у о. Флоренского и о. Булгакова), надо иметь в виду учение Франка о *структуре* бытия. Мы поэтому не будем касаться сейчас того логико-гносеологического обоснования этого учения, которое составляет славу Франка, как философа, – мы займемся этим позже. Здесь же изложим учение Франка о структуре бытия в его общих чертах.

7. Занявшись анализом того, что есть «предмет знания», Франк пришел к выводу, что «мы имеем не одно, а два знания – отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях (знание *вторичного порядка*), и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности (знание *первичное*)»<sup>91</sup>. «Если два слоя мыслимого, – утверждает Франк<sup>92</sup>, – система определенностей (выражаемая в системе понятий = знание отвлеченное), и есть основа этой системы – “исконное единство” или “всеединство”». Выражаясь точнее, мы должны говорить о трех видах познания – чисто эмпирическом, рациональном и интуитивном<sup>93</sup>, и этим трем формам познания соответствуют у Франка три вида бытия. В эмпирическом материале перед нами предстает «действительность», «пластическая и гибкая», по выражению Франка, пребывающая в потоке изменений, никогда не равная самой себе. Но «действительность» *только материал знания*<sup>94</sup>, самый «предмет знания» дан в нем, но им не исчерпывается. «Знание, – справедливо пишет Франк, – всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного материала и в этом смысле трансцендентный предмет»<sup>95</sup>. Всюду в непосредственно данном мы

имеем, рядом с ним, «избыточное содержание», как выражается Франк<sup>96</sup>. Обработка и переработка всего этого материала, осуществляемая в «понятиях», создает перед нами некую совокупность «определенностей», внутри связанных между собой, образующих некое единство. Знание, реализуемое в понятиях (его Франк вслед за Соловьевым<sup>97</sup> называет «отвлеченным знанием»), вводит нас (такова природа понятий) во вневременное бытие, т.е. нечто идеальное: в непосредственном материале мы открываем, таким образом, идеи, как это показал уже Платон. Отвлеченное знание (его Франк называет также «символическим» в силу его неадекватности своему предмету)<sup>98</sup> все же обращено к некоей стороне *реальности*, но лишь к ее идеальной стороне, к системе идей, которые мы находим в материале знания, и здесь Франк готов признать известную правду в трансцендентальном идеализме, в его сведении «предмета» на «предметность» в самом познавательном акте<sup>99</sup>.

Итак, «позади» непосредственно данного нами «материала» знания, разум «строит» систему понятий («определенностей»), находит сферу идей. Но эта идеальная сфера открывается нам *в некоем внутреннем единстве*<sup>100</sup>, «которое предполагает основу знания, предшествующую ее выражению в понятиях». Заметим тут же, что это единство в системе идей есть необходимое *предположение*, но и только! Без приятия этого единства невозможно было бы сведение понятий в систему, невозможно была бы дальнейшая рационализация бытия. Но Франк, как мы видим, идет дальше простого предположения единства в сфере идей. «Проблема выведения» одного понятия из другого, проблема синтетической связи между разными определенностями «неразрешима»<sup>101</sup> внутри самой сферы идей. Должна быть некая «основа, предшествующая ее выражению в понятиях», в превосходном анализе (гл. VI) Франк очень убедительно показывает, что «отношение между исконным единством и определенностями не может быть признано частным случаем отношения между целым и его частями», ибо «различие между исконным единством и отдельной определенностью лежит *совсем в другом логическом измерении*, чем различие между от-

дельными определенностями»<sup>102</sup>. По отношению к отдельным определенностям это единство должно быть признано *металогическим* единством<sup>103</sup>. Это понятие «металогического единства», охватывающее основу сферы «идей», сферы отдельных определенностей, есть не просто удачная формула, но и очень важное метафизическое понятие. Однако тут же Франк делает еще одно предположение, которое завершает его систему, но которое есть уже *совсем вольная предпосылка*, не вызываемая никакими рациональными мотивами. «Исконное единство, – пишет тут же Франк<sup>104</sup>, – не будучи само по себе определенностью, тем самым *не имеет ничего вне себя*, т.е. есть абсолютное единство или всеединство... Так как исконное единство есть сама основа (различий между определенностями) и так как только на этой почве возможна дифференциация определенностей, то понятие чего-то внешнего этому единству, т.е. понятие «иного» по отношению к нему, содержало бы в себе внутреннее противоречие». Да, конечно, было бы грубым противоречием ставить «истинное единство в бытии» в зависимость от чего-либо, что входит в состав бытия же, но *нет никакого противоречия* в том, чтобы за единством бытия искать того, что «по ту сторону бытия», т.е. *Абсолюта*. Возведение «исконного единства» сферы идей во всеединство есть *вольная предпосылка*, есть как раз *плененность мысли Франка концепцией всеединства* – и ничего больше! Как некая метафизическая гипотеза, она, конечно, принципиально допустима, но тогда неизбежно принимать и все выводы из нее. В частности, неизбежно выпадет понятие *творения* мира Абсолютом, ибо Абсолют лежит в «основе» мира. Мы к этому еще вернемся, но пока для нас важно указать иррациональность самой концепции всеединства, как она вводится Франком в круг его рассуждений. Одно дело признать позади идеальной сферы в бытии ее основу, имеющую «металогический характер», а другое дело признать эту основу «всеединством», т.е. приравнять «исконное единство бытия» Абсолюту. Мы сознательно не касаемся здесь того логико-гносеологического обоснования понятия Абсолютного бытия, которое дает Франк в первой части кни-

ги «Предмет знания», – мы обратимся отдельно к гносеологическим построениям его, но уже сейчас ясно, что метафизика всеединства *лежит в основе всех анализов Франка*. Мы только что видели превращение понятия «металогического понятия бытия» во «Всеединство», – мы увидим это и в гносеологии. Метафизика всеединства, *предопределяя онтологию познания*, неизбежно направляла анализы Франка, и то, что его система так удачно построена, не должно отодвигать на задний план *условность* возведения бытия в ранг «всеединства».

Из той концепции всеединства, которую мы излагали сейчас по книге Франка «Предмет знания», вытекает и та новая интерпретация метафизики всеединства, которую мы находим в книге «Непостижимое» (где устанавливается понятие «мистического знания») <sup>105</sup>. То, что было добыто, как понятие «металогического единства» в книге «Предмет знания», здесь становится исходным пунктом новой редакции того же учения. Франк подчеркивает, что в опыте, рядом с материалом, который в переработке дает понятия и вскрывает идеальный слой в бытии, «всегда присутствует безграничное-бесконечное; все конечное дано нам вообще только на фоне бесконечности» <sup>106</sup>, – «познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого» <sup>107</sup>. Это собственно непостижимое т.ск. *внутри* мира, если быть точным, но Франк, делая ныне темой дальнейших метафизических построений анализ непостижимой стороны в бытии, – согласно концепции всеединства включает сюда и Абсолют. Хотя (как это было установлено еще в книге «Предмет знания», – мы говорим об этом дальше, – интуиция единства = интуиции всеединства) <sup>108</sup> нам дано «первичное знание» основы бытия, «все же область металогического, сверхрационального знания может быть названа областью *непостижимого*», – пишет Франк <sup>109</sup>. Руководимый своей метафизикой всеединства, Франк категорически уверяет нас, что непостижимое состоит «в некоей безусловно *нераздельной* сплошности, некоем исконном первичном целом» <sup>110</sup>. Франк отбрасывает понятие субстанций для характеристики этого «целого», просто называет его «трансдефинитным» (тем,



что выше всего «определенного»), но тут же вводит еще и понятие «трансфинитности»<sup>111</sup>. Трансдефинитно то, что стоит позади всего «определенного», как «металогическое единство», как «единство рационального и иррационального»<sup>112</sup>, трансфинитное же то, что стоит позади этого металогического единства, – «оно есть нечто больше и иное, чем все, что уже есть как бы в готовом, законченном виде»<sup>113</sup>, – и в этом смысле трансфинитное есть «потенциальность» – в нем есть «то, что будет или может быть»<sup>114</sup>. Все рождается «из темного – не только для нас, но и в самом себе темного – лоно потенциальности»<sup>115</sup>. Мы уже приводили мнение Франка, что «бытие, как целое, творит самое себя»... Но все *это еще космология* (в софиологическом освещении) – и само трансфинитное, как «темное лоно потенциальности» очень напоминает *natura naturans* Спинозы; оно, во всяком случае, онтологически входит в систему космоса, того, что зовется «тварным бытием». Но мы уже знаем, что у Франка «металогическое единство» произвольно превращается в всеединство, – нечего удивляться, что и это «темное лоно потенциальности» оказывается «безусловным бытием»<sup>116</sup>, т.е. Абсолютом... «Творческое, безусловное бытие, – читаем тут же»<sup>117</sup>, – есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все, что зовем мы “предметным миром”... оно трансрационально, непостижимо по существу». Таким образом, между непостижимым, как трансдефинитным, и непостижимым, как трансфинитным, различия нет, – и то, и другое «переливается» одно в другое. «Трансрациональное, – приведем еще один текст»<sup>118</sup>, – непостижимое по существу не лежит где-либо далеко или скрытно от нас... реальность как таковая *совпадает* с непостижимым».

Но «непостижимое есть реальность, сама себя себе открывающая»<sup>119</sup>. Это самооткровение Абсолюта есть ключ к пониманию нашего самосознания – «мы сознаем самих себя лишь как собственное самооткровение бытия в нас»<sup>120</sup>, но два мира – мир «предметный» (со сферой идей) и мир самосознания – возникают оба из некоего общего первоисточника, чем утверждается «метафизический монизм бытия».

Франк здесь выдает тайну всего своего философского пути, – он наперед хочет «метафизического монизма бытия», т.е. метафизики всеединства<sup>121</sup>. Но поскольку он признает «два мира», для него совпадение «я» и «не я», при полном сохранении их противоположности, есть наиболее выразительное обнаружение совпадения противоположностей, которое надо характеризовать, как «монодуализм»<sup>122</sup>. Антиномизм, реальность различия в едином – означает изначальность «двоицы», которая есть вместе с тем «исконно нераздельное единство»<sup>123</sup>. *Das ist der Hund begraben!*\*

Первооснова бытия (трансрациональное) есть «первожизнь», есть «средоточие», в котором все сходится, конвергирует, и из которого все исходит – по отношению к ней все остальное есть лишь периферия, нечто само по себе безосновное, беспочвенное... Поэтому сама первооснова уже не есть бытие, она есть больше, чем бытие, – первореальность, по сравнению с которой всяческое бытие есть уже нечто производное, подлежащее обоснованию и осуществлению... она есть всеединство или всеединое. То, что «снаружи есть два, изнутри раскрывается в своей последней глубине, как одно или как проистекающее из одного»<sup>124</sup>, – что и дает систему «монодуализма».

Если мы сравним эту систему с системой (в этом пункте близкой к учению Франка) В. Д. Кудрявцева, то увидим, что у Кудрявцева связь между Абсолютом и двумя сферами бытия осуществляется в понятии творения мира («двух сфер») Богом (Абсолютом). Но Франк, прежде всего, отчасти следуя М. Экгардту, называет «первореальность» не Богом, а Божеством. «То, что язык религиозной жизни называет Богом, – пишет Франк<sup>125</sup>, – есть форма обнаружения или откровения того, что мы разумеем под “Божеством”... Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается... Божество открывается, как “Ты” – и только в качестве “Ты” есть Бог. Безымянное или всеимянное Божество, обращаясь ко мне, впервые обретает имя – имя Бога». Так апофатический момент вступает в свои права, но лишь как запредельная грань в непостижимом,

\* Вот здесь и собака зарыта! (нем.).

отличимая, но не отделимая от того же непостижимого, «входящего» в общение с миром, с человеком.

При всей трудности вместить сюда понятие творения, Франк им все же пользуется, хотя от понятия творения остается собственно только слово<sup>126</sup>. Франк прямо заявляет: «В качестве метафизической проблемы вопрос о причине или основании мирового бытия не имеет вообще никакого смысла»<sup>127</sup> – добавим от себя: в системе всеединства, но и только... «Мир не был “сотворен” Богом и даже не творится Им... во времени мир длится бесконечно... но весь состав и все бытие мира опирается на нечто “совсем иное”, на “сверхмирное”... и в этом смысле не вечен, ибо есть не из самого себя, не есть *causa sui*»<sup>128</sup>. Различие мира и Абсолюта (Божества) здесь, конечно, то же, что и у Плотина, только у Франка нет эманации, впрочем, нет вообще динамики в этом моменте, так как «бытие, как целое, как мы уже цитировали Франка, как бы творит само себя»<sup>129</sup>. Не совсем понятно, зачем вообще занят Франк понятием творения – разве из желания посчитаться с традиционной богословской фразеологией? «Мир, – пишет он в одном месте<sup>130</sup>, – есть единство и целокупность *безличного* бытия», но «мир, как “иное Бога”, от Бога же и проистекает... если мы говорим, что мир обладает бытием, отличным от бытия Бога и в этом смысле самостоятелен, то мы не должны забывать, что самое это разделение существует в Боге»<sup>131</sup>. Франк не нашел настоящего слова для выражения своей мысли и сам говорит, что его учение о соотношении «всеобъемлющего единства и мирового бытия стоит как бы посередине между эманацией и творением»<sup>132</sup>. Заметим тут, однако, что понятие эманации и творения друг друга исключают; что же может быть «посередине» между ними?

Чтоб закончить этот очерк метафизики Франка, надо остановиться еще на двух вспомогательных метафизических его построениях, которые он стремится вместить в метафизику всеединства – на понятии «богочеловечества» и на истолковании зла у него.

8. В софиологических концепциях принцип «богочеловечества» всегда занимает очень существенное место, – без него

и не может быть того «теокосмизма», который обычно составляет (в той или иной форме) сердцевину всяческой софиологии<sup>132а</sup>. В человеке природа восходит к самосознанию, к «самооткровению», с другой стороны, в творческой и свободной активности человек находит в себе сияние божественности. У Франка своеобразие его построений в этой области связано с его антропологией, к которой мы и обратимся.

Франк более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент соборности в природе человека. После кн. С. Трубецкого (говорим о его работе о «соборной природе человеческого сознания») один лишь Франк продолжил его идеи не в громких афоризмах, а в ряде анализов того, что начал С. Трубецкий. Уже в книге «Духовные основы общества» (1930 г.), а ранее перед тем – в этюде «Я и мы» (в сборнике в честь Струве, 1926 г.), а затем в книге – «Непостижимое» Франк развил очень обстоятельно учение о Первичности категории «мы» (с оговоркой, однако, что «мы» «столь же первично, но ни более ни менее, чем “я”»)<sup>133</sup>. «Никакого готового “я”, – гласит удачная формула Франка<sup>134</sup>, – вообще не существует до встречи с “ты”»; «явление встречи “ты”, – говорит в другом месте Франк<sup>135</sup>, – именно и есть то место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само “я”»<sup>136</sup>. Правда, «бытие “мы” имеет как бы неуправляемую тенденцию отчуждаться от меня, вращаться в предметный мир, выступать мне навстречу, как внешняя, сама по себе сущая реальность... Дело идет поэтому о некоем невидимом единстве “мы”, которое захватывает и охватывает нас, как сверхвременное единство»<sup>137</sup>. «”Мы”, – продолжает далее свой анализ Франк<sup>138</sup>, – выступаем по образу некоего “оно” – по аналогии с безличным “оно”, которое образует основу и первоисточник предметного бытия... Социальный и исторический элемент есть как бы *космический* элемент в составе человеческой жизни<sup>139</sup> и обладает поэтому для человека всей жуткостью и иррациональностью, присущей космическому бытию». И дальше: «Опредмеченное (т.е. воспринимаемое в составе предметного бытия. – В. З.) “мы” есть единство рациональности и иррациональности и потому оно трансрационально».

Это есть *соборность*, «которая лежит в основе всякого объединения людей»; «соборное целое, частью которого чувствует себя личность... само есть живая личность (не в смысле, однако, отдельного субъекта сознания)... в пределе это есть некое сверхвременное единство, единый соборный организм Богочеловечества, единый великий вселенский Человек, как утверждал Паскаль»<sup>140</sup>. «В этом смысле соборность совпадает с “церковью” в самом глубоком и общем смысле этого понятия»<sup>141</sup>. Это понятие соборности (как первичного «мы») здесь взято в ее «естественном» аспекте (не благодатном), как «первичный духовный организм, скрытой силой которого творится и приводится в движение общество», и этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге»<sup>142</sup>. Уже из этого текста ясно, что понятие «богочеловечества», во всяком случае, не совпадает с *христианским* понятием богочеловечества, неотделимым от Христа<sup>142a</sup>, – тогда как «соборность», «церковь» у Франка мыслятся и до Христа, и вне Его. Однако в книге «Непостижимое», которая есть «введение в философию религии», Франк несколько отходит от чисто соловьевского понятия богочеловечества, приближаясь к христианской концепции. Мы уже знаем – для Франка характерно то, что «только в качестве “Ты” Божество есть Бог», но и больше: «Невозможно (!) мыслить Божество вне и независимо от Его отношения ко мне», и это отношение «есть стихия, которая в каком-то смысле принадлежит к собственному существу и бытию самого Божества»<sup>143</sup>. Однако, так как сама личность в своем самооткровении оказывается автономной, то «реальность Бога в ее абсолютности и мое автономное в отношении ее бытие *рационально безусловно несогласуемы*»<sup>144</sup>. Не будучи совершенно приверженцем метафизического плюрализма (что и невозможно ввиду первичности «мы»), Франк зачем-то здесь преувеличивает автономность личности именно в отношении к Богу! Несколько раньше<sup>145</sup> Франк писал: «Именно во встрече с трансцендентальным началом и в принадлежности к нему непосредственное самобытие конституируется как “я”». Тут же читаем, что «самость есть личность, когда она стоит перед

лицом высших духовных сил»<sup>146</sup>. По-видимому, момент свободы заставляет Франка отодвигать личность от высшей сферы. «Через момент свободы как раз и совершается, – пишет он, – *трансрациональное слияние или сплетение* трансцендентного и имманентного начала»<sup>147</sup>. «Свобода, – писал в другой книге Франк<sup>148</sup>, – есть последняя спонтанная глубина человеческой личности и есть поэтому та единственная (!) точка человеческого бытия, в которой возможна непосредственная связь человеческого с божественным». Но Франк не только любит всюду усматривать «трансрациональность» – этого *требует* вся концепция всеединства, вся система «монодуализма». Поэтому у него и Бог есть «не только Бог и больше ничего, а есть по самому существу<sup>149</sup> “Бог и я”», т.е. как «человечно в человеке не чисто человеческое, а именно богочеловеческое его существо», так и Бог «есть истинный Бог именно, как Богочеловек»<sup>150</sup>. Так понятие богочеловечества, имеющее в христианстве смысл *лишь на основе Боговоплощения*, превращается у Франка (как у Соловьева и у всех защитников метафизики всеединства) в общее понятие метафизики.

Мы не входим в подробности антропологии Франка, которая насыщена рядом интересных и глубоких формул (с неизбежными искажениями, зависящими от связанности мысли Франка метафизикой всеединства), и перейдем к последнему существенному пункту его метафизики – к проблеме зла.

Проблема зла, конечно, есть ахиллесова пята всякой метафизики всеединства, – мы это увидим с особой ясностью в метафизике о. С. Булгакова. Франк, надо признать, не боится так проблемой зла, как это было, напр., у Бердяева (тема зла была, хотя не единственным, но главным мотивом приверженности Бердяева к построениям Бёме). Он даже признает, что философия имеет будто бы «имманентную тенденцию к оптимизму, отрицающему реальность зла»<sup>151</sup>, и сам Франк, несомненно, находится во власти этой тенденции, которую он напрасно, однако, приписывает философии по ее существу. Тенденция преуменьшать тему зла вытекает из трудности ее разрешения в пределах всякого монизма (в том числе и «монодуализма»).

И наоборот, из тенденции монизма вытекает всегда преуменьшение смысла свободы в человеке и связанная с этим тенденция к этическому позитивизму. Грандиозным памятником этой тенденции – включить этику в онтологию – является замечательная в других отношениях книга Вл. Соловьева «Оправдание добра». Включение этики в онтологию продолжал Лосский, продолжает и Франк, для которого «момент внутренней, объективной ценности совпадает с истинным, последним основанием – первоосновой»<sup>152</sup>. Заметим, что при основоположном признании основного разграничения Бога и твари ценность неотделима от бытия лишь в Боге – в метафизике же всеединства она неотделима от бытия лишь в «первооснове», но через это становится неотделимой и во всем бытии<sup>153</sup>. Франк, между прочим, сам немало писал о неправде последовательного автономизма в этике и о необходимости теономно построенной этики<sup>154</sup>. Однажды Франк написал такие слова: «Человек не есть своевольный хозяин своей жизни, он есть лишь свободный исполнитель высших велений»<sup>155</sup>. Но он же заметил в одном месте<sup>156</sup>: «Тайна души, как личности, заключается в ее способности возвышаться над самой собой, быть по ту сторону самой себя, – по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже фактической своей общей природы»<sup>157</sup>. Но когда Франк подошел к теме зла, он по существу отступил перед ней. «Мы стоим здесь перед абсолютно неразрешимой тайной, – читаем мы у него<sup>158</sup>, – Теодицея в рациональной форме невозможна, – и самая попытка ее построения не только логически, но и морально и духовно недопустима»<sup>159</sup>. Франк только забыл добавить: «в пределах метафизики всеединства...» «Объяснить зло значило бы «обосновать» и тем самым оправдать зло», – пишет Франк<sup>160</sup>. Конечно, «обосновать» зло, что иначе значило бы показать его внутреннюю необходимость или неизбежность – уже значило бы «оправдать» его. Но разве «объяснение» зла непременно должно быть его «обоснованием»? Для всякой системы монизма внутренне невозможно найти «место» для зла – без самопротиворечия. Поэтому и для Франка остается признать «надтреснутость» единства, но при том – *только в эмпириче-*

ском плане<sup>161</sup>! Здесь Франк хорошо описывает «темные силы», «самотерзание жизни», «темную природу в человеке», но, переходя к «глубине», Франк неумолимо приближается к Бёме. «Место *безусловного* (Ungrund! – В. З.) перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, *перестает быть* Богом»<sup>162</sup>. И еще тут же: «Зло зарождается из несказанной *бездны* (!), которая лежит как бы на пороге между Богом и не-Богом». И договаривается эта теория зла уже совсем в линиях метафизики всеединства: «Возврат творения к Богу через страдания совершается в самом Боге»<sup>163</sup>.

Заметим тут же, что к библейско-христианской позиции в этом вопросе Франк относится отрицательно. Глубочайшая идея христианской антропологии о «первородном грехе» совершенно ему чужда, – он ее не понимает и не вмещает ее<sup>164</sup>, – в силу чего, впрочем, не вместились у него и вся тема зла.

Мы закончили изложение метафизики Франка и можем теперь обратиться к его гносеологии, в которой с особым блеском проявился философский его талант.

9. Гносеологическая позиция Франка сводится к утверждению трансцендентности предмета знания, к установлению в составе знания «доступного» и «недоступного» (непостижимого) и данности их обоих в неразрывной целостности, в установлении границ «предметного» знания (знания в понятиях), как знания идеальной сферы (идей, «определенностей»), находимой в бытии, и в установлении «живого знания», улавливающего бытие в его целостности. «Всякое частное знание есть частичное знание целого»<sup>165</sup>, и подлинный предмет знания есть «запредельное бытие» в его «металогическом единстве», в его сплошности и целостности, т.е. вневременности, единстве, а потому и всеединстве. «Познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого»<sup>166</sup>, но это не есть «вещь в себе», ибо «непостижимое» дано нам в составе «опыта»: «Неведомое и запредельное дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опыта»<sup>167</sup>. Знание в понятиях есть «отвлеченное знание»,



улавливающее «момент идеи», иначе говоря, сферу идей в «непостижимом», но лишь «на почве первоначального *обладания* предметом, при котором предмет дан нам *интуитивно*, как непрерывность или всеединство, возможно это отвлеченное знание... Отвлеченное знание возможно лишь как производный итог целостной интуиции»<sup>168</sup>. «Интуиция всеединства есть первая основа всякого знания», – много раз повторяет Франк<sup>169</sup>. В блестящем анализе понятий времени и числа (гл. X в книге «Предмет знания») Франк доказывает, что восприятие «времени и числовой множественности рождается одновременно: и то, и другое суть соотносительные проявления – производные от всеединства»<sup>170</sup>. Но «бытие есть не вневременное содержание (как это выступает в отвлеченном знании, в понятиях. – В. З.), а живое сверхвременное бытие, поэтому оно само никогда не может быть полностью дано одной лишь мысли... оно может уясняться не воспроизводящему знанию-мышлению, а лишь непосредственному живому знанию»<sup>171</sup>. «То, что мы называем живым знанием в противоположность знанию мысли, – пишет дальше Франк<sup>172</sup>, – есть универсальная форма знания», ибо это есть интуиция *целостного* бытия: «живое знание отнюдь не ограничивается знанием нашей собственной психической жизни, принципиально оно одинаково распространимо на все области бытия. Подлинно сущее, как единство реального и идеального, может быть адекватно постигнуто лишь в таком живом опыте, а не в объективирующем сознании (т.е. в отвлеченном знании. – В. З.)»<sup>173</sup>. Но все же «интуиция конкретного всеединства как бы *сама собой* превращается в систему понятий»<sup>174</sup>. Интуиция – лишь «первичное знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание»<sup>175</sup>.

Эта связь двух видов знания не делает их, конечно, равноценными, но и не ослабляет значения отвлеченного знания, как вторичного, ибо через отвлеченное знание нам открывается вневременная (в этом смысле – идеальная) сфера бытия, открывается мир идей. Здесь Франк в своеобразной переработке идей Козлова, отчасти Лосского, приходит к решительному утверждению *онтологизма* в нашем познании. «Идеальная

безграничность доступного нам времени... свидетельствует, что мы возвышаемся над временем<sup>176</sup> ... мы сразу и с полной непосредственностью объемлем время во всей его безграничности, т.е. *мы непосредственно погружены в вечность*<sup>177</sup> – и хотя эта вечность имманентна вашему сознанию, но это не есть то сознание, о котором идет речь в психологии. «То сверхвременное единство, в котором мы усмотрели, – пишет Франк<sup>178</sup>, – основу отношения к предмету, дано нам не в форме “сознания”, а в форме бытия. Наше сознание может направляться на него только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующих жизнь нашего сознания, мы есмь как сверхвременное единство, *мы пребываем в нем* и оно в нас. Первое, что “есть” – *есть не сознание, а сверхвременное бытие*». Как мы знаем, Франк приравнивает то бытие, «в которое мы погружены», к *абсолютному бытию*, но это уже есть та вольная интерпретация указанного им бесспорного гносеологического факта в свете метафизики всеединства, которая не имеет в себе никакой убедительной силы, кроме тенденции к монизму... Верно, однако, то, что «от понятия *предметного бытия* (т.е. сферы идей. – В. З.) как момента, *противостоящего* сознанию, мы дошли до понятия первичного бытия как внутреннего корня и носителя самого сознания»<sup>179</sup>. Из той метафизики конкретного бытия, которая нам уже знакома, вытекает, между прочим, новое понимание причинности в бытии – из трансцендентальной категории она превращается в категорию самого бытия, и здесь Франк (повторяя замечательное учение Лотце об «имманентной» причинности, но в полном соответствии со своей метафизикой) учит о неправильности «всякого рационального детерминизма». «Если все возникающее, – пишет Франк<sup>180</sup>, – “следует” или “вытекает” не из прежде бывшего *определенного бытия*, а из трансфинитного существа реальности, если оно рождается из темного лона потенциальности», то это уже не детерминизм, рационально «связывающий разные определенности, – что есть только рабочая гипотеза», – говорит Франк. «Любое конкретное явление не может быть исчерпывающе объяснено» из «сферы *“определенностей”*», а лишь

из “ответвления *всеобщей потенциальности*» в том, что мы обычно зовем “причиной”». «Понятие сознания, – включает свои анализы Франк<sup>181</sup>, – не может быть высшим понятием, последней основой теории знания».

Мы не исчерпали богатого содержания анализов в сфере гносеологии у Франка, а только отметили руководящие идеи у него, но и сказанного достаточно, чтобы оценить значительность его построений в области гносеологии. Не менее значительны и ценны его построения в сфере логики (в книге «Предмет знания»). Но наше изложение и так затянулось, а нам остается лишь кратко сказать о религиозных и моральных идеях Франка.

Книга его «Непостижимое» есть опыт философии религии, но, как мы видели, это, собственно, метафизика всеединства. Отдельные мысли и замечания Франка (различение «Божества» и «Бога», учение о богочеловечестве, о церкви) еще не образуют философию религии. Франк философ, а не богослов, а *философия религии возможна лишь на почве богословия* – по той простой причине, что религию нельзя «понять» извне, из метафизики. Но книга Франка все же пронизана бесспорной и глубокой религиозностью, – то *mysterium tremendum*, о котором писал R. Otto, в разных местах выявляется у него с совершенной определенностью. Франк со своей метафизикой всеединства (говорю, конечно, о книге) стоит «на пороге храма», на пороге религии, «трансрациональности». Мы увидим у о. Флоренского и о. Булгакова, как изнутри религиозного сознания кристаллизуется их метафизика, – у Франка же, которого здесь, в вопросе о религиозной теме, можно упрекнуть в том, что он слишком философ, чтобы быть богословом, что у него, говоря его же словами, религиозная тема мыслится в плане предметного, а не интуитивного мышления, – у Франка его метафизические созерцания закрыли для него «живое знание» в сфере религиозности.

Зато моральные взгляды Франка, как он излагает их в своей последней книге «Свет во тьме», построены уже всецело в тонах *мистической морали*.

На этом мы кончаем изложение системы Франка и перейдем к общей характеристике ее.

10. Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии. Замечательный дар ясного изложения, точность и четкость мысли образуют лишь формальную основу ее философских «достижений». Важнее, прежде всего, замечательное *единство* построений Франка. От его книги «Предмет знания» до книг «Непостижимое» и «Свет во тьме», при наличии несомненной эволюции в формулировках, в углублении отдельных построений, Франк остается верным той основной концепции, которая созрела у него. Вся оригинальность Франка, однако, не в самой метафизике всеединства, которую он нашел у Соловьева, Плотина, Николая Кузанского, которую развивали, рядом с ним Карсавин, о. Флоренский, о. Булгаков, – оригинальность и философская сила Франка в том *обосновании* этой метафизики, которое он развил в своих работах. Логическое выведение трансцендентальности (логической) предмета знания, гносеологическое ограничение трансцендентальной конструкции мира («отвлеченное знание») и убедительное раскрытие рядом и глубже предметного знания – знания интуитивного, все учение о «целостной интуиции», о том, что всякое частное знание есть «частичное знание целого»<sup>182</sup>, – все это входит неотменимым приобретением в русскую философию. Притом, все это развито с такой ясностью и простотой, с такой сжатостью (переходящей иногда даже в излишнюю краткость), что книги Франка могут быть признаны образцовыми, – по ним надо учиться русским философам. Вычурность у о. Флоренского, тяжелый (хотя почти всегда художественно яркий) слог у о. Булгакова, вещания Карсавина только оттеняют с самой выгодной стороны силу философского дарования у Франка. Но и в его метафизике, при всей условности (и трудноприемлемости) идеи всеединства, есть драгоценные части, которые могут быть удержаны и независимо от идеи метафизического всеединства. Я имею в виду софиологическую концепцию у Франка, – хотя он сам нигде этого термина не

употребляет. Софиологическая концепция, как органический синтез космологии, антропологии и богословия, может быть, конечно, развиваема вне метафизики христианства (в его православном раскрытии), но она и в терминологии, и даже в своем существе теснейшим образом связана с этой метафизикой. Я не берусь судить, насколько религиозный мир Франка содействовал его софиологическим изысканиям, но в своих философских исканиях он чрезвычайно интимно близок к тому, что мы находим у русских софиологов. Идея единства космоса и некой трансрациональности в нем, внутренней связанности «тайны» человека с космосом сближает Франка с другими софиологами. Но сближают его и отрицательные черты – через идею всеединства Франк близок к «теокосмизму», к такому сближению космоса с Богом, при котором идея творения оказывается по существу ненужной и неприменимой...

Система Франка, сказали мы, есть высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще, но ей не хватает как раз той ясности в различениях Абсолюта и мира, которая нужна для системы основных понятий. Не всегда отдают себе отчет в том, что идея творения нужна философии не менее, если не более, чем богословию. Всеединство может импонировать своей стройностью и внутренней согласованностью, но дурной, поспешный монизм, даже если он прикрыт термином «монодуализм», не отвечает тайне бытия. Как ни велик авторитет Николая Кузанского (все возрастающий в наше время), но концепция всеединства (идущая от Плотина), при всем искусстве сочетания его с понятием творения, является тем слабым местом у Николая Кузанского, который через Дж. Бруно и Шеллинга донныне путает философскую мысль.

Этими беглыми замечаниями относительно системы Франка я и ограничусь, – пора перейти к двум другим великанам философско-богословской мысли – о. Флоренскому и о. Булгакову.

## Метафизика всеединства

О. П. ФЛОРЕНСКИЙ И О. С. БУЛГАКОВ

1. Метафизика всеединства влечет к себе с особой силой те умы, которые остро ощущают не только целостность природного бытия, его живое единство, но и связь космоса с запредельным, абсолютным началом бытия. Космологические идеи переходят здесь в богословие, живая пестрота мира с его бесконечным многообразием не только ощущается в своем единстве, но оказывается хранящей в себе тайну Абсолюта. Это «восхождение» от космологии к богословию, от изменчивого бытия, подчиненного времени, к бытию неизменному, вневременному, обычно ведет к системам пантеизма (что и есть богословское выражение всеединства = «паненизма», если построить такой термин из слов *pan kai hen* = все и единое). Начиная от ранних стоиков через всю античную философию до Плотина и Прокла идут эти попытки построения метафизики всеединства, все усложняясь в проблематике и уточняясь в основных понятиях.

Но уже у Филона система всеединства (в той форме, в которой она существовала во времена Филона) встречается с понятием, которое характерно для Библии, которое перешло из Библии в христианство, став основой христианской метафизики, – с понятием *творения*. Несмотря на чрезвычайное влияние неоплатонизма на развитие христианской метафизики, это понятие творения сохраняет свое основополагающее значение для всей христианской философии, по крайней мере, номинально. Правда, уже в системе Фомы Аквината мы находим *разложение*

понятия творения, насколько оно оказывается всецело связанным лишь с требованиями веры и Откровения и философски оказывается не имеющим за собой оснований. Но зато у Скота Эриугены, и особенно у гениального Николая Кузанского, вся острота темы творения (на фоне метафизики всеединства) обнажается с полной силой. Николай Кузанский, однако, так и не справился с задачей вместить идею творения (в ее подлинном смысле) в систему всеединства, – и все дальнейшее развитие метафизики в Западной Европе шло и идет в сторону развития тех или иных отдельных моментов проблемы, накрываясь то в сторону плюрализма (Лейбниц), то в сторону имманентизма (Гегель и др.). Но вскоре после Николая Кузанского, когда развитие естествознания принесло с собой необычайное обогащение наших знаний о природе, вопросы натурфилософии, а позже и антропологии уже настолько стали определять, – и ныне определяют, – направление философских изысканий, что тема всеединства в значительной степени потускнела. С другой стороны, и понятие «творения» вновь отодвинулось куда-то в сторону – идея эволюции не у одного Спенсера или Бергсона оказалась основной метафизической идеей.

Вл. Соловьеву принадлежит инициатива (не только в русской, но и в общеевропейской философии) возрождения концепции «всеединства», от него и идет в русской мысли гипноз этой концепции, чарующей и подчиняющей себе умы. В русской философии, мы уже упоминали об этом, связывание жизни природы (в ее единстве с Абсолютом) было и раньше, но у Соловьева особую влияние имело то, что у него столь же сильны богословские мотивы, как и живое чувство целостности природы (под влиянием натурфилософии Шеллинга). У Карсавина наука и философия снова возвращаются к положению «*ancilla theologiae*», он отдается «стихии свободных богословских исканий»; правда, его мало тревожит проблема натурфилософии, больше он отдает внимания антропологии, но в той «мифологии Всеединства», которую он развивает, реальное бытие как-то сжимается и тонет. Гораздо ближе к непосредственной реальности мира Франк, но и в его системе сфера эмпирического

бытия оказывается лишь чувственным покрывалом идеальной основы мира, за которой открывается просвет в «непостижимую» «суть» мира. О творении мира, как мы видели, говорят и Карсавин, и Франк, но это понятие, сохраняя номинально свою значимость, никакого существенного места в их системах не занимает. Софиологическая тема, связующая живую ткань мира с Абсолютом, в обеих системах, хотя и по-разному, повреждается навязчивой идеей всеединства, в которой лишь номинально отдается должное тварному бытию.

В системах о. Флоренского и о. Булгакова (поскольку дело идет о философской, а не богословской системах, изучение чего не входит в нашу задачу) мы находим гораздо больше «восхождения» от космоса к Абсолюту, чем у Карсавина и Франка. Космологический момент у о. Флоренского и о. Булгакова выражен гораздо существеннее и ярче, можно даже говорить о том, что у обоих (особенно у о. Булгакова) мы находим философское *исследование* в сфере софиологии (в космологическом аспекте). Если у обоих мыслителей концепция всеединства затемнила движение их мысли, то все же для будущего синтеза в данной области оба они дали очень много.

Перейдем к изучению их построений.

2. Павел Александрович Флоренский (род. в 1882–1937) очень рано обнаружил исключительные математические способности и по окончании гимназии (в Тифлисе) поступил на математическое отделение Московского университета. Но уже в эти студенческие годы Флоренский, не бросая математики (проблемами которой он занимался до конца дней, – он призывал к русской школе «аритмологии», к учению о «прерывных функциях»), обратился к философии и к богословию. По окончании университета он не принял предложения остаться при университете для подготовки к ученому званию в области математики, но поступил в Московскую Духовную академию. В эти годы он вместе с Эрном, Свенцицким и о. Брехничевым создал «Союз христианской борьбы», имевший в виду активные выступления во имя радикального обновления общественного строя (в духе идей Соловьева о «христианской



общественности»)¹. Позже Флоренский совершенно отошел от этого «радикального» христианства.

Блестящие дарования и изумительная ученость в самых различных областях обеспечили Флоренскому академическую карьеру в Духовной академии. По выдержании магистерского экзамена он стал читать лекции по философии и, через несколько лет, приготовил диссертацию, названную им «Столп и утверждение истины» («Опыт православной теодицеи в 12 письмах»)². Книга эта обратила на себя всеобщее внимание богатством своего содержания, смелым исповеданием некоторых идей, возбуждавших интерес, но и сомнение в их ортодоксальности, – наконец, каким-то созвучием тем романтическим и мистическим течениям в русском обществе, о котором мы говорили раньше. Далее внешность книги с ее несколько необычным шрифтом, виньетками и рисунками, множество неожиданных «лирических» отступлений в книге, какая-то «давящая ученость» в бесконечных примечаниях – все это было во вкусе эпохи. Претенциозность автора, излагавшего *свои* идеи не от имени своего, а как выражение церковной незыблемой истины, одних отталкивала, других привлекала. Так или иначе, книга имела большой успех.

До революции 1917 г. о. Флоренский, ставший довольно рано священником, напечатал еще несколько этюдов в «Богословском вестнике» (журнале Московской Духовной академии) – из них особенно существенны статьи «Общечеловеческие корни идеализма» и «Смысл идеализма». В 1929 г. Флоренский был сослан в Нижний Новгород; по возвращении оттуда работал в Москве (по вопросам физики в специальном Институте физики). Вскоре он снова был сослан, сначала в Сибирь, а потом на Соловки, где и скончался, по-видимому, в 1937 г. (официальная дата – 15.12.1943).

Что касается влияний, которые сказываются в творчестве Флоренского, то, прежде всего, надо упомянуть о некоем о. Серапионе Машкине³, который был, по-видимому, тоже защитником концепции всеединства. Но об о. С. Машкине (кроме статьи самого Флоренского⁴) ничего не известно, поэтому

судить о степени влияния на него о. С. Машкина не приходится. Сам Флоренский однажды упоминает в своей книге о славянофилах и говорит о «значительном родстве» его идей с идеями славянофилов<sup>5</sup>, – надо только иметь в виду, что в более поздние годы Флоренский довольно резко критиковал учение Хомякова<sup>5а</sup>. Совершенно бесспорно влияние идей Соловьева на Флоренского, хотя о Соловьеве упоминает он всего один раз и в таких выражениях: «определения Соловьева (о “всеедином сущем”) мы берем лишь формально, вовсе не вкладывая в них соловьевского содержания»<sup>6</sup>. Сам Флоренский усматривает свое отличие от Соловьева, в принципиальном утверждении «антиномизма», – и здесь он, конечно, прав, но все это касается путей «восхождения» (у Флоренского) к «всеединому Существо», но не самой концепции.

В одном месте<sup>7</sup> Флоренский устанавливает решительное отличие «русской», вообще православной философии от западной и видит это отличие в том, что Запад в философии ограничен рационализмом (старые обвинения славянофилов здесь воскресли!). На Западе будто бы все определяется в философии силами рассудка, выражается в системе понятий, а у нас, русских, строится «философия идеи и разума». В статье о «Смысле философии» Флоренский еще раз уверяет, что, «несмотря на мощную онтологию Востока, Запад все же не мог ничего понять в мире, кроме эпифеноменов (!). *Таким он был, таким и остался*»<sup>8</sup>.

Я привожу эти выписки, чтобы отметить, что при всем серьезном знании западной философии Флоренский все же отталкивался от нее, ища для себя опоры в православном сознании. А между тем концепция всеединства (в той форме, в какой она через Соловьева зачаровывает русские умы) ведь западного происхождения, где ее развивали Скотт Эриугена, Николай Кузанский... Эта манера – не у одного, впрочем, Флоренского – несколько свысока относиться к западной философии не только не оправдывается всей историей русской мысли, но и по существу неправильна. Верно здесь лишь одно: религиозная установка христианского Востока и русского православия в особенности, действительно, включает в себе моменты, освобождающие

мысль от тяжелых уклонов, через которые пришлось пройти мысли на Западе. Но чтобы здесь обрести серьезную и реальную основу для философских исканий, нужно еще многое раскрыть в православии, чтобы надлежаще выразить то, к чему призывает и на что уполномочивает нас наше православное сознание.

Но как раз *этому и мешает концепция всеединства*, которая по существу не может вместить в себя основного принципа христианской метафизики – идеи творения. Ценная, однако, сторона в построениях Флоренского (и еще более Булгакова) заключается в том, что он (как и Булгаков) стремится *исходить* из данных религиозного порядка; правда, вся мыслительная работа направлена здесь на то, чтобы на этой основе воздвигнуть здание метафизики всеединства. Флоренский свободен, однако, от того богословского рационализма, с которым безответственно связал себя Карсавин, а в сравнении с Франком (дающим лишь «философию религии») Флоренский исключительно богат конкретным религиозным материалом, которым насыщена его книга, – не только литургические тексты, житийные сказания, обильные цитаты из св. Отцов, но даже данные иконографии, как бы охраняют Флоренского от философской отвлеченности. Но тут уже выступает и другая крайность – Флоренский слишком ставит акцент на «личном религиозном опыте», стараясь извлечь из него все, что необходимо для богословской и философской системы. Он, конечно, очень озабочен, чтобы отмежеваться от «людей т. наз. нового религиозного сознания»<sup>9</sup>, но постоянные ссылки на «мистический опыт» (а Флоренский находит даже в работе памяти мистические элементы<sup>10</sup>) в действительности весьма сближают его с людьми «т. наз. нового религиозного сознания». Он придает большое значение духовному *переживанию* полноты бытия<sup>11</sup>, превозносит «прозрения, миги и точки духовной полноты – зарницы полного ведения»<sup>12</sup>. Флоренский, впрочем, и сам сознает что все это расплывчато и, собственно, не может быть базой для «полного ведения». «Я набрасываю, – пишет он в одном месте<sup>13</sup>, – мысли, которые больше чувствую, нежели могу высказать», и тут же добавляет характерные для его манеры мыслить и писать слова: «Словно

какая-то ткань, какое-то тело ткется в мировых основах... *что-то ждётся...* по чему-то томится душа...» Впрочем, и сам Флоренский, только что отгородившийся от «людей нового религиозного сознания», сейчас же добавляет, что, по его мнению, в основе их суждений «лежит истинная идея»<sup>14</sup>.

Во внутренней связи с «личным религиозным опытом» стоит у Флоренского вкус к данным фольклора и даже оккультизма. Преклоняясь перед «цельной жизнью» народа, живущего с природой «одной жизнью», Флоренский ищет в этом материале<sup>15</sup> удостоверения, что «вся природа одушевлена, вся жива – в целом и в частях, что все связано тесными узами между собой... энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех и все в каждой»<sup>16</sup>. Так открывается, что «мир этот есть всегда текучее, всегда бывающее и дрожащее *полубытие*, а за ним... чуткое ухо прозревает *иную* действительность. «Все имеет свое тайное значение, *двойное существование* и *иную заэмпирическую сущность*»<sup>17</sup>, – «перед всеми настежь открываются двери потустороннего»<sup>18</sup>. «В тот момент, когда отверзутся наши очи и мир окажется глубоким, – мы увидим лес, как единое существо, человечество – как единое *Grand Etre* О. Конта<sup>19</sup>, как Адама Кадмона Каббалы или как *Uebermensch*\* у Ницше»<sup>20</sup>. Общее (в вещах) – не отвлеченное общее, но конкретное общее – оно одно в них»<sup>21</sup>.

Это обращение от церковного опыта к опыту «цельной» народной души, даже к оккультизму, сближение «синтетического (т.е. целостного. – В. З.) зрения»<sup>22</sup> у святых и в народном сознании – все это очень характерно для психологии творчества Флоренского. Не случайно он сделал одну характерную обмолвку: после цитаты из Метерлинка Флоренский привел рассказ из «Алфавитного Патерика» и пишет: «Я заимствую этот текст ради *колоритности*»<sup>23</sup>. Этот момент «колоритности» присущ, однако, не только изложению Флоренского, но, несомненно, входит в динамику самой его мыслительной работы. Действительно, Флоренский, *питаясь очень часто от внерелигиозных истоков*, хочет, однако, всегда развивать свои идеи из религиоз-

\* Сверхчеловек (нем.).

ных «переживаний» и потому и выдает всегда свои философские домыслы за «*церковную мысль*», а не личное построение. Это придает книге Флоренского печать некоей нарочитой *манерности*, которая лежит (как и потребность «колоритности») в самом духовном строе его. «Довольно философствовали, – говорил он во «Вступительном слове перед диспутом»<sup>24</sup>, – *над* религией и о религии, – надо философствовать в религии – *окунувшись в ее среду*». Именно на этом и построена вся книга Флоренского, но при всей ее чрезвычайной насыщенности церковным материалом Флоренский включает постоянно в этот материал внецерковные идеи, и сам не замечает принципиальной разнородности их, и читателя незаметно вводит в заблуждение...

Флоренскому, конечно, во многом чуждо «новое религиозное сознание», чужд тот неоромантизм, который мы видели, напр., у Бердяева, но какие-то незримые нити тянутся у него и к одному, и к другому.

Перейдем к систематическому изложению его системы.

3. Мы уже знаем, что Флоренский развивает свои философские взгляды в пределах религиозного сознания, но его своеобразие заключается в том, что он хочет сохранить всецелую верность традиции Церкви и в то же время выразить свои новые идеи. Вливая новое вино в старые меха, он хочет показать, что именно этого вина и ждали старые меха, – ему мало уважения, вдумчивого внимания и смиренномудреной верности церковному богатству, – он непременно хочет выдать новые идеи за старые, очень старые. Так, напр., опираясь без колебания на данные языческого фольклора, он устанавливает при этом совершенно верный взгляд на язычество – *чуждый, однако, традиционному церковному его пониманию*. Еще смелее использование Флоренским тех или иных утверждений оккультизма (особенно это поражает в его размышлениях о значении тела в составе человека), и это вызывает уже вполне основательные сомнения не только у религиозно мыслящего читателя. От этого сочетания церковного и оккультного материала, умозрительных и фольклорных данных веет как раз тем «новым религиозным сознанием» (вспомним Розанова, кото-

рый, кстати сказать, в последние годы жизни имел несомненное влияние на Флоренского), от которого Флоренский хотел бы отмежеваться. Дилетантские экскурсии Флоренского в область филологии (которые могут производить впечатление лишь на тех, кто не занимался серьезно филологией)<sup>25</sup> стоят в какой-то неувимой связи с известной уже нам манерностью, любовью к «колоритности» у Флоренского. У читателя невольно складывается впечатление, что весь богатый материал, взятый из церковной традиции, нужен Флоренскому, как «церковное облачение». Флоренский, конечно, опирается на живой, конкретный духовный опыт, но истоки этого опыта слишком часто не церковные – и если Флоренский в сознании своем хочет быть верным традиции, хочет «окунуться в церковную среду», то при церковности формы содержание у него, бесспорно, часто слагалось вовсе не из того, что хранит в себе Церковь.

С этим связана *гносеологическая* позиция Флоренского – он решительно отвергает богословский рационализм, чтобы опереться на преувеличенное подчеркивание *антиномизма* в мышлении. «Истина есть антиномия и не может быть иной... нам необходима формальная логическая теория антиномии», – читаем у него<sup>26</sup>. «Рассудок оказывается насквозь антиномичен... основные нормы рассудка несовместимы между собой»<sup>27</sup>. «В пределах рассудка нет и не может быть разрешения данной антиномии (дело идет о соотношении свободы и необходимости. – В. З.), – оно лишь в фактическом преобразовании самой действительности; в силу этого синтез тезиса и антитезиса переживается как факт, как опытная данность»<sup>28</sup>. «Статическая множественность понятий и их единство несовместимы друг с другом»<sup>29</sup>.

Но этой антиномичности рассудка противостоит потребность «всецелостной и вековечной Истины»; «Истина должна быть нечто такое полное, что она все содержит в себе» – и тут же Флоренский характеризует ее, антиципируя все дальнейшее разыскание, как «сущее всеединое»<sup>30</sup>. «Я не знаю, – пишет он (письмо третье), – есть ли Истина, но я всем нутром ощущаю, что *не могу* без нее»<sup>31</sup>. Психологическое введение в «тайну» истины очень близко упражнениям современных «экзистен-

ционалистов», но у Флоренского это скорее прием изложения, чем реальная база его мысли, которая движется, конечно, «потребностью» целостной истины; он твердое основание видит в «разумной интуиции»<sup>32</sup>: «личный опыт убеждает нас в правильности пути»<sup>33</sup>, «из области понятий надо нам выйти в сферу живого опыта»<sup>34</sup>. Поэтому Флоренский и утверждает, что «бытие истины *не выводимо*, а лишь показуемо в опыте»<sup>35</sup>. Позже мы узнаем, что «органом восприятия горнего мира является сердце»<sup>36</sup>, с другой стороны, те «зарницы полного ведения», о которых выше шла речь, отражают «опыт вечности», т.е. дают как раз «восприятие горнего мира».

В силу греха «самый разум наш раздроблен и расколот»: «за что бы мы ни взялись, мы неизбежно дробим рассматриваемое»<sup>37</sup>. Как же тогда возможна «разумная интуиция», восприятие «глубины бытия»? На это Флоренский отвечает, с одной стороны, указанием на «подвиг веры» (что дает твердое основание познанию, создавая переход от «ассерторической истины мира к аподиктической истине догмата») <sup>38</sup>, а с другой стороны, он выдвигает то учение о разуме, которое было впервые в русской философии развито Киреевским. «Разум – нечто подвижное», – утверждал Флоренский во «Вступительном слове к диспуту»<sup>39</sup> – *это понятие динамическое, а не статическое*. В форме «рассудка» он разлагается в антиномиях, мертвеет в своем рассудочном бытии, но он «цветет и благоухает», когда освобождается от раздробленности в восприятии единства и через просветление сердца становится способным увидеть за раздробленным миром его единство. Тут «границы знания и веры сливаются»<sup>40</sup>, и мы научаемся зреть «вечные корни твари в Боге»<sup>41</sup> – что вплотную вводит нас в тайну всеединства.

Весь этот гносеологический узор сводится – после критики рассудка и установления закона антиномизма – к сближению «разумной интуиции» и «созерцания единства в бытии сердцем», к сближению знания и веры, к их даже отождествлению. Как в вере мы «приобщаемся к Истине» и ею держимся, так и разум «причастен бытию, а бытие причастно разумности»<sup>42</sup>, – особенно разум в своем духовном обогащении уже не отде-

ляется от веры. Поистине здесь «границы познания и веры сливаются», философия «окунается в религиозную среду», – и все философские построения воздвигаются на твердой основе церковности. Тут уж нет «стихии свободных богословских исканий», как у Карсавина, тут все *стилизуется* под церковность – и в этом внутренняя двойственность Флоренского. Как нельзя «смешать» масло и воду, так вовсе не сливаются вера и знание у Флоренского, а только «знание» постоянно иллюстрируется данными веры, стилизуется под церковность. В этом смысле философия у Флоренского *только хочет* расти из глубины церковности, а в действительности ее основной двигатель у Флоренского – *антиномизм*, освобождающий его от ограниченности рассудочного познания, *независимо от веры*. Даже, наоборот, оказывается, что «только антиномии и можно верить», что подвиг веры осуществляется в признании антиномизма<sup>43</sup>. Любопытно тут же отметить, что чисто церковное учение о «подвижности» разума (столь отчетливо выраженное Киреевским) *только мельком* упоминается Флоренским<sup>43а</sup>, как мельком упоминается и учение о *соборности* церковного разума<sup>44</sup> (чем чрезвычайно ведь снижается значение «личного опыта», столь существенное для Флоренского). Но зато чрезвычайно развито Флоренским странное учение о том, что «*мистическое единство двух (т.е. дружба. – В. З.) есть условие ведения*»<sup>45</sup> (дружба оказывается даже «предусловием познания») – причем и здесь приведены церковные материалы, стилизующие все это под тона церковности.

*Неслиянность* путей философского знания и церковного ведения, отмеченная нами, со всей силой проявляется и в метафизике Флоренского, к анализу которой мы теперь и перейдем.

4. Метафизика Флоренского есть и его богословие – одно от другого у него неотделимо, – но нам незачем входить в чисто богословские его построения, – мы будем касаться их, лишь поскольку с ними связаны философские его идеи.

Путь к Абсолютному у Флоренского идет через сомнения, которые в острой форме образуют настоящий «скептический ад». Но «путь скепсиса не ведет ни к чему», и через стадию про-



бабилизма<sup>46</sup> движется сознание к положению, что если «истина есть», то она «реальная разумность, разумная реальность»; она должна быть «единой сущностью о трех ипостасях», должна быть «триединством»<sup>47</sup>. Из затруднений, которые сам Флоренский сознает, он выходит опять же с помощью антиномизма, «дуалистической прерывности»: разрывая с «монистической непрерывностью», которая, замыкаясь в данном нам бытии, не догадывается о том, что есть над тварным бытием, мы «отказываемся от монизма в мышлении», чтобы «найти Бога в подвиге веры»<sup>48</sup>. Вера, в которой мы освобождаемся от «предельного отчаяния», порождаемого «скептическим адом», и ведет нас к Абсолюту<sup>49</sup>.

Во всем этом много психологизма (близкого к современному экзистенциализму), и эта печать психологизма очень ослабляет богословскую позицию Флоренского – в этом смысле гораздо глубже его Шестов, который не ищет ни психологических, ни логических «оснований» для веры... Но «установив» реальность Бога, Флоренский переходит к теме человека, которая тут же расширяется в общую тему тварного бытия. Грех, неправда, зло закрывают от нас подлинную сущность бытия – и здесь Флоренский примыкает к его современникам, *которые «мечтают о единстве всей твари в Боге»*<sup>50</sup>. В этом пункте Флоренский идет и дальше своих современников – строя свою космологию очень смело и оригинально. Понимание космоса делает Флоренского «софиологом», и эта обращенность к теме Соловьева не только дает ему повод продолжить дело Соловьева, но и формирует окончательно его систему. Космология развертывается в систему философии, тут же облекается в броню богословских данных, – и на этом пути Флоренский находит самого себя.

Флоренский отказывается от всякой «дедукции» тварного бытия – его путь не «нисхождение» от абсолюта к твари, а, наоборот, «восхождение» от твари к Абсолюту. «Из природы Бога, – утверждает он, – никак нельзя заключить о существовании мира – акт творения непреложно должен мыслиться свободным, т.е. происходящим от Бога не с необходимостью»<sup>51</sup>. «Тварь потому и тварь, – тут же пишет Флоренский, – что она

не Безусловно Необходимое Существо; существование твари никак не выводимо не только из идеи истины, но даже из факта существования истины в Боге». Это нисколько не противоречит учению о «небесной природе твари», как выражается в предыдущей главе Флоренский<sup>52</sup>: эта «небесная природа твари» должна нам проясниться из самого анализа тварного бытия, т.е. может опять-таки открыться лишь на пути «восхождения» к Абсолюту. Однако Флоренский очень настаивает на том, что надлежащее понимание твари стало возможным *лишь на почве христианства*, – т.е. что философское осмысление тварного бытия, его тайны *предполагает* явление христианства в истории. При том слиянии границ веры и знания, которое обеспечивает для Флоренского сочетание новых идей и христианства в его историческом раскрытии, это важно для него. «Лишь тогда, когда люди увидели в твари не простую скорлупу демона, не какую-то эманацию Божества и не призрачное явление Его, подобное явлению радуги в брызгах воды, – только тогда стало мыслимо (понимание твари), как само-стоятельного, само-законного и само-ответственного творения Божия»<sup>53</sup>. Здесь Флоренский очень верно вскрывает основную предпосылку современной науки о природе, а тем самым, и основную тему космологии: для современной науки существенно действительно это восприятие *неисчерпаемой мощи природы*, ее бесспорной творческой силы, динамизма присущих ей «начал». Тут кстати вспомнить удачную формулу В. И. Вернадского о том, что в основе современной науки о природе лежит «аксиома реальности». Для Флоренского тоже природа – не феномен, не система «явлений», а подлинное реальное бытие с бесконечной мощью сил, действующих в ней же, а не извне. Лишь в христианстве – и это усиленно подчеркивает Флоренский («всякое мировоззрение вне христианства, – настаивает он, – акосмично и атеистично») – природа является не мнимым, не феноменальным бытием, не «тенью» какого-то иного бытия, а живой реальностью<sup>55</sup>.

В тварном бытии мы находим *существенное его единство*. Уже в сходных предметах «высвечивает единое начало в них»; «оно сквозит в них – сквозит во всем их, везде в них, всегда в

них... и это “одно” есть *энергия данного рода*»<sup>56</sup>. «Таинственное единство связует род... Раздельность рода (т.е. множество индивидуумов данного рода. – В. З.) – кажущаяся по моменту, она лишь расчлененность» – в действительности же перед нами «единство чисто мистическое»<sup>57</sup>. «Чем чище сознание от тумана чувственности, тем существеннее выступают *ноуменальные зерна вещей*»<sup>58</sup>. Это «конкретное общее или созерцаемое в вещах *universale (hen eri pollon)* есть идея... лик вещи»<sup>59</sup> – «лицо реальности»<sup>60</sup>. «Идеи суть малые облики горних основ», – заключает Флоренский свой анализ того, что открывается нам за отдельными вещами<sup>61</sup>: чем больше углубляться в понятие идеи, тем больше возрастает трансцендентный момент идеи, – говорит Флоренский<sup>62</sup>. «*Энергия идеи отодвигается от нее*»<sup>63</sup>, открывается та «незримая ноуменальная сила», из которой вырастет тварное бытие<sup>64</sup>. «Идеи, – заключает свой анализ Флоренский<sup>65</sup>, – это «семена стихий», «семенные логосы», «нетленные логосы». Сближая свое понимание идей со стоической терминологией, Флоренский разделяет стоический витализм. «Вся природа, – пишет он в статье о «Корнях идеализма»<sup>66</sup>, – одушевлена, вся жива – в целом и в частях, все связано тайными узами между собой, все дышит вместе друг с другом... всюду изнутри действующее, симпатическое сродство. *Энергия вещей* втекает в другие вещи, *каждая живет во всех, все – в каждом*». Стоический витализм, сочетаясь с идеей Николая Кузанского о соотношении целого и частей, дает это яркое чувство *космоса, как живого целого*. Надо прочесть поэтические страницы в указанной статье («Смысл идеализма»), чтобы почувствовать, как реально воспринимал Флоренский жизнь в природе, ее «причастность в то же время иному миру»<sup>67</sup>, как перед ним «отверзаются настежь двери потустороннего». Это не та сфера идей, которая, уловляясь в понятиях, образует, по Франку, «предметное бытие» (давая «отвлеченное знание»), – это, наоборот, живое ощущение динамики бытия в его корнях, ощущение живой и творческой силы его. Тут особенно интересно переживание *тайной силы всякого слова, всякого имени* у Флоренского (что расцвело с удивительной яркостью в философии имени у Лосева): «Имя вещи

и есть субстанция вещи... *вещь творится именем*, вещь вступает во взаимодействие (!) с именем, подражает имени... имя есть метафизический принцип бытия и познания»<sup>68</sup>. В имени надо видеть «узел бытия, наиболее глубоко скрытый нерв его... имя – сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами... оно – божественная сущность, несет в себе мистические энергии»<sup>69</sup>. Так все усложняется восприятие космоса и его «тайны»; завершается оно – учением о тварной Софии. «Всецелостная тварь (а не просто «вся» тварь) имеет «великий корень своей целокупности», – этим корнем (который и именуется Софией) тварь уходит во внутри-Троичную жизнь (Бога) и через него получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника жизни»<sup>70</sup>. *Понятие Софии завершает, таким образом, космологию Флоренского*, космос открывается ему не только в своем единстве и целостности, он есть для него «многоединое существо»<sup>71</sup>, идея–«монада»<sup>72</sup>, которая открывается нам «не логическим определением, но переживается в живом опыте; она религиозно дана, вообще *определяется* не *a priori*, а *a posteriori*»<sup>73</sup>. Последние слова, так определенно вскрывающие, что мысль Флоренского движется все время по линии «восхождения» от космоса к его основе в Абсолюте, отвечают космологизму всей его философии. Флоренский утверждает «метафизическую природу тварного естества»<sup>74</sup>, но не просто как «систему идей» (в соответствии с чистым платонизмом), но как «богозданное единство идеальных определений твари»<sup>75</sup>; он «вместе с другими современниками» не просто «мечтает о единстве всей твари в Боге», но прямо утверждает его. Здесь как раз известное уже нам «духовное переживание полноты» бытия<sup>76</sup> побуждает Флоренского принять концепцию всеединства, но это принятие идеи всеединства Флоренский непременно хочет представить, *как исконную концепцию Церкви...* Для понимания этих построений Флоренского нам нужно несколько подробнее войти в его рассуждения.

---

\* Букв.: из предшествующего, из последующего (*лат.*). В философии **a posteriori** – знание, полученное из опыта, а **a priori** – знание, предшествующее опыту и независимое от него.

Если за видимым многообразием тварного бытия есть «метафизическое единство», есть «ноуменальные зерна вещей» с присущей им «энергией», то это вполне укладывается в то учение об идеях, какое мы находим у Св. Отцов – особенно у Григория Богослова и последующих за ним авторитетных церковных писателей. «Ноуменальные зерна вещи» не совпадают ли с теми «первообразами», которые, по Григорию Богослову, Бог созерцал в Себе до сотворения мира? Иначе говоря, сфера идей, находящаяся в мире, принадлежит ли миру же, как его «ноуменальная» сторона, или же она уже принадлежит сфере Абсолютного бытия? Для Флоренского с его ярко выраженным космологизмом, характерно ведь чувство «мистического единства» природы, – с его признанием, что есть «два мира» (т.е. видимый мир и невидимый мир)<sup>77</sup>. «Сквозь зияющие трещины человеческого рассудка, – уверяет он<sup>78</sup>, – видна бывает лазурь Вечности». Но тогда понятно, что и он, как и «его современники», «мечтает понять единство всей твари в Боге»<sup>79</sup>. Он так и думает: «Есть *корень* целокупной твари» (что есть «всечелостная тварь») – она есть, – говорит Флоренский вслед за мыслителями древнего и нового мира, – София, – «первозданное естество твари», *предшествующее миру*<sup>80</sup>, – «богозданное единство идеальных определений твари»<sup>81</sup>. Но в отличие от церковной традиции Флоренский, вслед за Соловьевым, считает Софию «премирным *ипостасным* собранием божественных первообразов»<sup>82</sup>. Приняв это положение, Флоренский уже смело идет дальше. Для него тварная София (т.е. мистическая основа космоса) есть «ангел-хранитель твари, идеальная *Личность* мира»<sup>83</sup> – «*четвертый ипостасный элемент... входящий в полноту бытия Троичных недр... по благоволению Бога*»<sup>84</sup>. «Независимо от Бога, – уточняет Флоренский<sup>85</sup>, – она не имеет бытия и рассыпается в дробность идей о твари».

Приведя ряд текстов из св. Афанасия Великого с его различением Логоса Божьей Премудрости и «премудрости в нас сущей»<sup>86</sup>, Флоренский и не сливает тварную Премудрость с Логосом, но сближает понятие Софии с понятием Церкви, а еще дальше (вслед за Вл. Соловьевым) – с Божьей Матерью<sup>87</sup>,

как «носителем Софии», «явлением Софии». Так возникает *богословие* Софии, которое получило позже такое яркое развитие в системе о. С. Булгакова: София ведь, по Флоренскому<sup>88</sup>, «участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра», а с Софией «входит» в сферу Абсолюта и сам космос, «очищенный во Христе». Так *смыкаются космос и Абсолют во «всеединство»*, осмысливается «духовное переживание полноты бытия».

Если мы оставим в стороне богословский материал, приводимый Флоренским (в том числе иконографический материал), то надо признать, что «всеединства» все же не получается. Конечно, если София есть Церковь, а Церковь есть «тело Христово», то *видимость всеединства* получается – однако при отсутствии метафизики Боговоплощения связь «двух миров» остается не раскрытой. О «четвертой ипостаси» «тварной Софии» сам же Флоренский говорит, что она входит в Троичные недра «по благоволению Бога», а не по своей «сущности». Флоренский в одном месте указывает, что «только христианство породило невиданную раньше *влюбленность в тварь* и нанесло сердцу раны *влюбленной жалости о всем сущем*»<sup>89</sup>, но это ведь значит, что тайна твари *двойная*. Сам же Флоренский тут же говорит с привычными противопоставлениями («антиномизмами»): «Когда грязь смыта с души (у подвижника) продолжительным подвигом, тогда перед обновленным и духоносным сознанием является тварь Божия, как самобытное и *страдающее*, прекрасное и *загрязненное* существо, как *блудное* детище Божие». Как же сочетается в твари, в этом «прекрасном и загрязненном существе», эти две разных стороны? «Существо-то ведь одно; единство космоса здесь ведь утверждается, но полярность света и тьмы, добра и зла здесь тоже особенно ясна именно для «просветленного взора». Оттого-то и прав Флоренский, рядом ставя в христианстве «влюбленность в тварь» и «влюбленную жалость». Но если «корень» твари есть София = Церковь<sup>90</sup>, т.е. «очищенное во Христе естество твари»<sup>91</sup>, то откуда же грязь и страдание в космосе? С одной стороны, София есть «корень целокупной твари», «идеальная личность мира», с дру-

гой стороны, она же ее Ангел Хранитель (т.е. полюс света в отношении к «грязи» в мире). Но София не есть «просто данное, стихийное, фактическое единство мира»<sup>92</sup>, – это единство, – тут же добавляет Флоренский, – «осуществляется вечным актом». Вот эта неясность в понятии Софии у Флоренского (то София связана с «вечным актом» и есть «идеальная личность мира», то лишь «Ангел Хранитель», охраняющий в мире красоту от действия грязи) и создает философскую *незаконченность* этого понятия. «Зарницы полного ведения», даже богато освещенные богословским материалом, лишь связывают космологические мотивы у Флоренского с Абсолютом и Его «вечным актом», но *остаются темой*, а не ясной и законченной концепцией. Принятие антиномизма помогает, правда, Флоренскому свести концы с концами, но лишь в плане рассудочного познания, где антиномии «законны», в плане же полного ведения им нет места. Характерно, что у Флоренского вся проблема зла, без разрешения которого «полное ведение» не пойдет дальше отдельных «зарниц», берется лишь в плане антропологическом, как проблема греха и спасения от него. Но и тут мы узнаем, например, о «злой самости»<sup>93</sup>, о том, что вся ткань эмпирии в человеке постепенно приобретает своеобразную метафизичность, от которой должно человеку освободиться в покаянии<sup>94</sup>...

Ценность построения Флоренского лежит все же, на наш взгляд, в том, что он с большой силой подчеркнул живое единство космоса, тайну природного бытия, – что идеальную сферу в мире, связанную и с видимым, и невидимым бытием, с изменчивым и неизменным началом в мире, он особенно раскрыл, как «целокупный корень твари». Облекая свои космологические прозрения в одеяния религиозных и богословских данных и тем номинально решая проблему «всеединства», Флоренский, конечно, освободил себя от философских затруднений, вернее, просто отстранил их, но он их не разрешил. Флоренский с большой силой поставил проблему «софийности мира», и это останется за ним при всей дальнейшей незаконченности его построений. «Влюбленность в тварь», соединенная с «влюбленной жалостью» к ней, светится тем светом подлинного и глубоко-

кого космизма, который особенно запечатлелся в Православии. В этом смысле Флоренский движется по «большой дороге» русской мысли – и особенно ценны его религиозные и богословские комментарии. Но ценность и первостепенное значение темы еще не обеспечивают «полного ведения», как бы ни были замечательны отдельные «зарницы» такого полного ведения.

В том же направлении трудился и о. Булгаков, особый путь которого заключается в том, что он от философии пришел к богословию. На своем трудном и сложном пути о. Булгаков обнаружил огромное философское дарование, расцветшее в его редкой научной строгости (отмечающей все его работы) – а когда в нем произошел религиозный перелом и особенно – когда Он стал священником, он с еще большей строгостью и ответственностью овладел всем богатством богословия. Обратимся к изучению его системы.

5. о. Сергей (Сергей Николаевич) Булгаков (1871–1944) родился в семье священника в г. Ливны Орловской губ.<sup>95</sup> Детство его, о котором сам Булгаков написал прекрасные страницы в «Автобиографических заметках», протекало в условиях строгой церковности. Но уже в духовной семинарии, куда поступил он в 13 лет, у него начался религиозный кризис – и этот период неверия длился у него до 30-летнего возраста<sup>96</sup>. Неверие особенно усиливалось благодаря «принудительному благочестию» в семинарии<sup>97</sup>. «Я сдал позиции веры, – пишет Булгаков<sup>98</sup>, – не защищая их», «я воспринял нигилизм без боя». Булгаков бросил семинарию за год до окончания, поступил в последний класс гимназии, а по окончании ее (1890 г.) поступил в Московский университет. Уже в это время он увлекался марксизмом, специализировался по политической экономии и по окончании университета очень скоро сдал магистерский экзамен, после чего, уже женившись, отправился за границу для работы к диссертации. Темой его работы была проверка основных положений марксизма в области земледелия («Капитализм и земледелие», т. I и II 1900) – и уже в этой, очень насыщенной фактами и очень тщательной в анализах работе Булгаков показал, что положение Маркса не оправдывается на сельскохозяйственной эволюции.



По свидетельству самого Булгакова<sup>99</sup>, он был в это время «в плену научности», да и не только научности: он был уже членом соц.-демократической партии, близко познакомился с Каутским, Бебелем, Либкнехтом, писал статьи и очерки по политической экономии и постепенно стал приобретать всероссийскую известность. По защите магистерской диссертации Булгаков был избран профессором (по кафедре политической экономии) Киевского политехнического института. В Киеве Булгаков прожил 5 лет (1901–1906), и как раз в эти годы в нем произошел второй духовный кризис (но уже в сторону религиозную). Все, что писал в это время Булгаков и что собрано в его замечательном сборнике «От марксизма к идеализму» (Петрогр., 1903), представляет собой выражение прежде всего философского перелома у Булгакова (очень близкого к тому же перелому у Бердяева, см. выше). Выступления (в публичных лекциях) и статьи Булгакова получали в это время широкий отклик в русском обществе, – Булгаков вместе с Бердяевым (отчасти Струве и Франком) становятся наиболее видными вождями той русской интеллигенции, которая искала религиозно-философского обновления. Собственно, уже из-за границы Булгаков вернулся, как он пишет, «потерявшим почву и уже с надломленной верой в свои идеалы»<sup>100</sup>. Поворот «от марксизма к идеализму» начал новую эпоху в жизни Булгакова – и здесь он был очень многим обязан Вл. Соловьеву, как об этом свидетельствуют его статьи о Соловьеве (особенно статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» в сборнике «От марксизма к идеализму»). Вот что Булгаков писал в эту эпоху: «Философия Соловьева дает современному сознанию целостное и последовательно развитое *христианское* мирозерцание»<sup>101</sup>. Булгаков не только философски освободился от доктрины экономического материализма, не только принял основные положения идеализма, но и перешел сознательно и всецело к религиозному миропониманию. Булгаков вместе с Бердяевым создает журнал «Вопросы жизни» (1905 г.), где помещает ряд статей на религиозно-общественные темы. В 1906 году он переезжает в Москву и получает кафедру в Коммерческом институте (директором которого был известный уже

нам П. И. Новгородцев), избирается депутатом во 2-ю Государственную думу (от конституционно-демократической партии), пишет ряд замечательных статей, собранных в сборнике «Два града» т. I и II (Москва, 1911). В эти годы Булгаков чрезвычайно сближается с о. П. Флоренским, имевшим громадное влияние на него, принимает софиологическую концепцию Флоренского, которую постепенно по-своему перерабатывает. В 1912 г. он издает книгу «Философия хозяйства» (за которую получает в Московском университете степень доктора политической экономики), где развивает впервые свою софиологическую концепцию. В то же время Булгаков отдает немало времени писанию публицистических статей (из которых наиболее яркая, «Героизм и подвижничество», была помещена в известном сборнике «Вехи»), сближается с самыми выдающимися представителями религиозного возрождения в России (Самарин, Новоселов и др.), издает наконец (в 1917 г.) большую книгу «Свет Невечерний» – очерк системы нового его мирозерцания<sup>102</sup>. Книга эта – говорит сам Булгаков<sup>103</sup>, – писалась в течение 5 лет (1911–1916). «Книга моя, – писал Булгаков в предисловии, – представляет собой род духовной автобиографии или исповеди; она является обобщающим постижением, как бы итогом моего пройденного, столь ломаного и сложного – слишком сложного! – духовного пути». Книга эта, собственно, заканчивает период чисто философского (в том числе и религиозно-философского) творчества Булгакова; ныне, за исключением небольшого сборника «Тихие думы» (Москва, 1918), где собраны превосходные статьи его по вопросам искусства<sup>104</sup> – Булгаков всецело переходит к чисто богословскому творчеству. В 1918 году Булгаков принимает священство, попадает в Крым, оттуда уже он не смог вернуться назад в Москву, становится на время профессором Симферопольского университета, но очень скоро должен его покинуть (из-за священства). В 1923 г. советская власть изгоняет Булгакова из России, он едет сначала в Константинополь, а оттуда в Прагу, где читает лекции в русском юридическом факультете, существовавшем тогда в Праге, а в 1925 году переезжает в Париж в связи с основанием Богословского института в Париже.

С самого начала Богословского института до конца дней своих Булгаков был его бессменным деканом; преподавал он в институте догматику.

В эти годы расцвело богословское творчество Булгакова. Кроме «малой трилогии» («Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Лестница Иаковлева»), отдельных этюдов (часто довольно значительных, как «Икона и иконопочитание») Булгаков пишет «большую трилогию» – «О богочеловечестве» (ч. I – «Агнец Божий», ч. II – «Утешитель», ч. III – «Невеста Агнца»). Последний том трилогии вышел уже после смерти Булгакова. Кроме этих трудов осталось немало его книг, вполне подготовленных к печати, из которых пока увидела свет только книга об Апокалипсисе, остальные остаются еще ненапечатанными.

Защита софиологического понимания догматов христианства вызвала по адресу Булгакова полемику, а позже суровое осуждение в ереси со стороны митрополита Сергия (Москва), имевшего, впрочем, под руками лишь обстоятельные выписки из его книги, сделанные противниками Булгакова и ими посланные в Москву. Митрополит Евлогий, как ректор Богословского института, счел нужным создать особую комиссию для уяснения вопроса о «еретичестве» о. Булгакова; доклад комиссии был в общем благоприятен для Булгакова, который мог дальше продолжать свое преподавание в Богословском институте.

Весной 1939 г. Булгаков должен был подвергнуться тяжелой операции (у него оказался рак горла). Операция была удачна, но голосовые связки были удалены, однако через несколько месяцев Булгаков мог говорить (почти шепотом), мог совершать литургию и даже читать лекции. Летом 1944 г. вследствие кровоизлияния в мозг Булгаков скончался.

Богатая, напряженная, всегда творчески насыщенная жизнь Булгакова сама по себе замечательна, как исключительный памятник тех духовных исканий, того возврата русской интеллигенции к Церкви, который наметился в России еще до революции 1917 г. и который с такой силой проявился в последние 30 лет. Но не менее богато и значительно творчество Булгакова, из которого мы извлечем здесь только его философские взгляды.

6. Коснемся прежде всего тех философских влияний, которые испытал Булгаков.

Уже в ранние годы, когда он был в заграничной командировке и стал со вниманием изучать философию, Булгаков примкнул к критическому рационализму Канта. «Должен соznаться, – писал Булгаков в предисловии к книге «От марксизма к идеализму»<sup>105</sup>, – что *Кант всегда был для меня несомненное Маркса*, и я считал необходимым *поверить Маркса Кантом, а не наоборот*». В этом проявилось философское чутье Булгакова, в противоположность Плеханову, увлекшемуся французскими материалистами. Однако в эту пору Булгаков еще надеялся «придать положительному учению экономического материализма приемлемую форму, освободив его от абсурдов»<sup>106</sup>. В дальнейшем процессе философских исканий Булгаков особенно остро ставил для себя вопрос о «теории прогресса». *Историческая тема была у него на первом плане*, и уже здесь выступала потребность пойти дальше чистого кантианства. Булгаков стал перед вопросом: «Возможно ли средствами одной опытной науки построение такого мирозерцания, которое давало бы *теоретическое обоснование активному социальному поведению* и идеалам общественного прогресса, короче: возможна ли научная теория прогресса?»<sup>107</sup> В этом именно пункте (теургическом, т.е. в проблеме, «активного социального поведения во имя идеала») Булгаков, уже вышедший на путь трансцендентализма, почувствовал необходимость опереться на «религиозно-метафизические предпосылки»<sup>108</sup>: «Вопрос о социальном идеале все яснее и яснее, – пишет тут Булгаков, – формулировался, как религиозно-метафизическая проблема, затрагивающая самые глубокие корни метафизического мировоззрения», – и здесь-то и началось влияние Вл. Соловьева на Булгакова. «Я долгое время, – пишет Булгаков в том же предисловии к книге «От марксизма к идеализму»<sup>109</sup>, – держался мнения... что Кант навсегда закрыл дверь в метафизику и окончательно утвердил господство критического позитивизма», но, придя (на почве критики теории прогресса) к сознанию неизбежности «религиозно-метафизического обоснования» социального

идеала, Булгаков, с присущим ему духовным мужеством, обратился к тому, что так долго отвергал. Найдя в Соловьеве широкий синтез христианских начал с данными философии и науки, Булгаков стал на новый путь религиозной метафизики, как об этом вполне определенно свидетельствует его статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева»<sup>110</sup>. Но у Соловьева Булгаков взял и его основную идею «всеединства»... Несколько позже Булгаков писал<sup>111</sup>: «Теперь уже ясно, что Соловьев, как мистик с особым, богатым и своеобразным мистическим опытом, *значительнее, оригинальнее, интереснее, нежели Соловьев-философ*». Но это писано в эпоху, когда Булгаков уже всецело сосредоточился на *софиологической* теме (которую в эту эпоху Булгаков все же обдумывал лишь в космологическом ее аспекте – София для него в это время «принцип мироздания или совокупность творческих энергий в Божестве»)<sup>112</sup>. Булгаков даже утверждает в это время, что «учение Соловьева о Софии – наиболее оригинальная черта его философии – осталось незавершенным и недоговоренным»<sup>113</sup>... Это все уже относится ко времени огромного влияния Флоренского на Булгакова – влияния, впрочем, скорее личного, чем идейного, а все же, взяв от Соловьева основную концепцию всеединства (со включением софиологической темы), Булгаков, под влиянием Флоренского, целиком уходит в сторону софиологических размышлений.

После издания книги «Свет Невечерний» Булгаков, принявший священство, целиком отдается церковным темам<sup>114</sup>, и все его творчество приняло характер богословствования. Однако и в своих чисто богословских трудах Булгаков *остаётся философом*, – закваска трансцендентализма, метафизики всеединства, даже некоторые общие начала философской мысли, усвоенные Булгаковым на заре научной жизни, сохранили свою силу и в годы чистого богословствования.

Вернемся еще к вопросу о трансцендентализме у Булгакова. Если в эпоху написания книги «От марксизма к идеализму» Булгаков, стоя на основе трансцендентального идеализма, признал значение интуиции (которую отождествлял с верой)<sup>115</sup>, то в «Свете Невечернем» интуиция по-прежнему

связана с защитой трансцендентального реализма, но оказывается совершенно несвязанной с верой<sup>116</sup>. Тут же появляется и новый мотив – для Булгакова ныне познание в своем происхождении оказывается восходящим к «греховной расщепленности бытия»<sup>117</sup>. Тем не менее, должно признать, что система Соловьева потому и могла повлиять на Булгакова, что она *не разрушала* у него основ трансцендентализма, а лишь дополняла их. Критицизм – с разными дополнениями и модификациями – сохранил у Булгакова свое значение до конца дней его<sup>118</sup>.

Влияние Соловьева было решающим в философском развитии Булгакова больше всего в силу синтетического замысла Соловьева – его стремления создать систему, в которой наука, философия и религия внутренне и органически связаны друг с другом, так и для Булгакова, в частности, чрезвычайно характерно то, что он всю жизнь оставался ученым, всю жизнь работал научно – во всей строгости методов научной мысли (*lege artis*, по его любимому выражению).

Можно сказать, что потребность научной работы с ее неустранимым чувством реальности видимого мира<sup>119</sup> была существенным элементом в творчестве Булгакова. С другой стороны, в Булгакове очень рано проявился философский дар – мы приводили уже его замечания, что он всегда считал Канта «несомненное» Маркса... Философом Булгаков оставался и тогда, когда он целиком перешел к богословию, – вернее говоря, в нем *нельзя отделить* философа от богослова: скорее можно о его богословии думать, что он в нем больше философ, чем богослов, чем можно было бы сказать, что богословие как бы подавило философское творчество. «Свободное искание истины», которое Булгаков называет «священнейшим достоянием философии»<sup>120</sup>, было коренным для Булгакова. Совсем в духе Соловьева Булгаков писал<sup>121</sup>: «Философия неизбежно стремится к абсолютному, к *всеединству*<sup>122</sup> – или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов, и она имеет своей единственной и универсальной проблемой – Бога и только Бога». Это писано в 1916 году, когда мирозерцание Булгакова приняло определенно религиозный характер, но он оставался философом и тог-

да, когда его философия стала богословием... Во всяком случае, грандиозный синтетический замысел Соловьева тем и покорила себе Булгакова, что соответствовал его собственным исканиям. Мы увидим при изучении метафизики Булгакова, до какой степени идеи Соловьева глубоко засели в нем.

Необходимо особо подчеркнуть влияние Флоренского на Булгакова. Во Флоренском было гораздо более стилизации, чем это было у Булгакова, но манера Флоренского брать «старые меха» для нового вина в большой мере определяла творчество и Булгакова. Впрочем, надо сказать, что когда революция разделила Флоренского и Булгакова (1918 г.), Булгаков все более освобождался от того, можно сказать, гипнотического влияния на него Флоренского, которое длилось несколько более десяти лет.

По типу своей мысли, по внутренней логике своего творчества Булгаков принадлежал к числу «одиночек» – он, собственно, не интересовался мнением других людей, всегда прокладывал себе дорогу сам, и только Соловьев и Флоренский вошли в его внутренний мир властно и настойчиво. В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова – как ни странно – жила всегда женственная потребность «быть в плену» у кого-либо, потому-то живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова, что софиологическая концепция, развитая Флоренским, пленила впервые ум Булгакова именно в редакции Флоренского: лишь на этой почве построения Соловьева вновь ожили у Булгакова... Перейдем теперь к изучению системы Булгакова.

7. Излагать учение Булгакова тем труднее, что книги его насыщены богатым содержанием – достаточно посмотреть в книге Зандера о Булгакове перечень работ последнего, чтобы убедиться, как разнообразны, глубоки и существенны были темы его творчества. Поскольку, однако, заняты мы здесь философией Булгакова, для нас отходит в сторону очень многое из того, что писал Булгаков. Собственно, философское творчество его кончается книгой «Свет Невечерний», – дальнейшие же работы, не теряя внутренней связи с проблемами филосо-

фии, уходят в богословие. Нам представляется наиболее целесообразным поэтому положить в основу нашего изложения тот философский материал, который мы находим в добогословский период творчества Булгакова (т.е. кончая его «Светом Невечерним»), но мы все время будем дополнять его в соответственных частях и тем, что дают богословские работы его.

Было бы вполне возможно начать изложение философской системы Булгакова с анализа его гносеологических взглядов – но в своей гносеологии он совершенно не оригинален, и не в ней надо искать творческой основы философских исканий Булгакова: дело ведь не в том, чтобы раскрыть формальную системность в его мысли, а в том, чтобы проникнуть в саму динамику его мысли. Если сам Булгаков, излагая систему Соловьева<sup>123</sup>, начинает с изложения его гносеологии (которая тоже не является основоположной у Соловьева), то потому, что Булгакову очень уж хотелось представить различные учения Соловьева именно как систему. У самого же Булгакова его гносеология (трансцендентальный реализм с различными дополнениями) определяла лишь формальную сторону его построений, не влияя на их содержание. Это особенно видно на постоянном подчеркивании антиномизма в мышлении: принцип антиномизма имел коренное значение для Булгакова, но, напр., в «Философии хозяйства», где Булгаков так много говорит о «конкретном неразложимом единстве логического и алогического»<sup>124</sup>, т.е. о реальной антиномичности жизни, само понятие антиномизма не выдвигается еще Булгаковым. Только в «Свете Невечернем», с прямой ссылкой на Флоренского<sup>125</sup>, понятие антиномизма получает исключительно широкое применение. Однако философская система Булгакова *in pace* дана уже в «Философии хозяйства». Рационализм дорог Булгакову лишь как критицизм<sup>126</sup>, он даже подчеркивает в одном месте<sup>127</sup>, что «о нездешних корнях нашего бытия (что и образует основную концепцию у Булгакова. – В. З.) нам может поведать *«только откровение... которое затем уже может получить и философскую обработку»*. Булгаков говорит даже по отношению к учению, что мир сотворен Богом, что это *«аксиома веры»*<sup>128</sup>; он упрекает Вл. Соловьева в



«чрезмерном дедуцировании» творения, т.е. в рационализме<sup>129</sup>. И нарочито против Соловьева он утверждает, что «переход Абсолютного к относительному бытию не понятен»<sup>130</sup>.

Если вдуматься в то, что составляет *основу* философских построений Булгакова<sup>131</sup>, то можно сказать словами его предисловия к «Свету Невечернему», что он ищет «пути *через современность* к православию»: Булгаков идет тем же путем «восхождения» (от космоса к Богу), как мы видели у Флоренского, – и даже больше: основы философских построений Булгакова лежат в его *космологии*. Религиозный перелом не оторвал его от мира, а сам определился (во всяком случае в значительной степени) потребностью глубже понять мир и проникнуть в его сокровенную жизнь, сокровенный смысл. Булгакову чужд «*соблазн божественности мира*»<sup>132</sup>, во всяком случае, различение Абсолюта и космоса во всей силе сохранялось у него до конца (несмотря на то, что в своем богословии Булгаков принимает *метафизическое* их единство), – и саму идею «всеединства» он долго относит *только к космосу*. Это очень важно утвердить в самом начале при изучении построений Булгакова, которого не соблазняет «маска вещиности»<sup>133</sup>, лежащая на природе, создающая «непроницаемую» оболочку мира. В софиологии, о которой идет речь уже в «Философии хозяйства», Булгакова интересует прежде всего ее «космический аспект»<sup>134</sup>. «*Тварь* есть всеединство», – утверждает Булгаков в «Свете Невечернем»<sup>135</sup>: она есть «единое – многое все», «ей принадлежит положительное всеединство»<sup>136</sup>. Далее читаем: «Онтологическая основа мира заключается в *сплошной* метафизически непрерывной софийности его основы»<sup>137</sup>.

Исходя из этого существенного, ничем не стираемого различия между Абсолютом и космосом, Булгаков следует в его осмыслении за тем построением, которое впервые установил Филон, стоявший перед такой же антитезой. София, как идеальная основа мира, стоит между Абсолютом и космосом («*metaxu*»), как некое «третье бытие», соединяющее в себе и божественную, и тварную природу... Даже и тогда, когда Булгаков перешел к учению о метафизическом единосущии

Абсолюта и мира, он не терял никогда из виду их различия и говорил о «двух *неравных* реальностях» (Бога и мира)<sup>138</sup>. «Хотя и вызванное к бытию из ничего, – пишет тут же Булгаков<sup>139</sup>, – творение не есть ничто перед Богом, потому что имеет... так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София)... имеет в себе собственную *метафизическую* упругость... Эта самостоятельность осуществляется в *душе мира*, как всеобщей связи, *всеединстве тварного бытия*». Булгаков упрекает, напр., томизм в том, что у него «нет места различению Бога и мира»<sup>140</sup>, считает теокосмизм (который мы видели, напр., у Франка) «нехристианским учением»<sup>141</sup>, так как «здесь нет самостоятельного места для мира в его *реальности*: «мир принадлежит самому себе... он *действительно имеет в себе* творящую и движущую силу»<sup>142</sup>.

«Собственную реальность» мира Булгаков ощущает тем больше, чем ярче выступает для него тварное всеединство, чем больше *natura naturans* просвечивает сквозь *natura naturata*<sup>143</sup>, чем сильнее чувствует он «панэротизм» природы, ее динамизм. «Влечение природы к своей форме-идее, стремление облечься в свою собственную форму в существе своем есть *эротическое* стремление»<sup>144</sup>. Отсюда живое ощущение *мощи мира*, его творческой неистощимости и безграничности – благодаря его «софийности» (Булгаков однажды говорит об «*”океане”* софийного (тварного) бытия») <sup>145</sup>. Для Булгакова космос есть живое, одушевленное целое<sup>146</sup>, и потому он серьезно и настойчиво выдвигает понятие «души мира» – уже в «Философии хозяйства»<sup>147</sup>. «Единая мировая душа, – читаем здесь<sup>148</sup>, – *natura naturans*, стремится овладеть природой, как *natura naturata*». «Душа мира, – читаем мы в другом месте<sup>149</sup>, – содержит в себе все, является единящим центром мира». Еще ярче выдвигается понятие души мира в «Свете Невечернем», здесь мы читаем<sup>150</sup>: «Мировая душа, как энтелехия Мира, есть начало связующее и организующее мировую множественность *natura naturans* по отношению к *natura naturata* – универсальная инстинктивно бессознательная или *сверхсознательная anima mundi\**, которая обнаруживается в вы-

\* Мировая душа (*лат.*).

зывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Эта душа мира закрыта многими покрывалами, причем эти покрывала сами собою *истончаются* по мере духовного восхождения человека. Мировая душа, как сила единящая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно *связанность* мира, как бы она ни осуществлялась... *феноменально она многолика*, пребывая субстанциально единой». В другом месте<sup>151</sup> Булгаков говорит о «мудрости мировой души»; «душа мира, – пишет он<sup>152</sup> в «Невесте Агнца», – есть *органическая сила*, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его “эволюционном развитии”». «Душа мира, – отмечает, однако, Булгаков<sup>153</sup>, – как не имеющая своего *ипостасного центра*, но являющая лишь непостасную «природу», в некоей своей слепоте и инстинктивности, в борьбе стихийных сил, созидательных и разрушительных, как бы ощупью, осуществляет внутренний план бытия в возможных его вариантах». «В душе мира находятся “семенные логосы” бытия – однако в потенциальной их аморфности. Реальная множественность многообразной твари, свойственная вселенной, связывается в единство мировой душой»<sup>154</sup>. «Душа мира движет его или как темный инстинкт, внутренняя закономерность бытия в разных его образах, или как индивидуальная жизнь особей, которым свойственна самопроизвольность движений, низший род тварной свободы и самотворчества»<sup>155</sup>, ибо «душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостасируется, свойственна собственная свобода, поскольку она есть общее начало жизни творения. Мир себя осуществляет в эволюции жизни, повинуюсь смутному инстинкту и восходя к высшим формам ее *свободно*, т.е. не как вещь, но как *живое существо*»<sup>156</sup>, «Безусловно, мертвого вообще в творении не существует, – “мертвая” есть еще не ипостасированная природа, – здесь имеет место особый вид подсознательной, еще не сознательной жизни»<sup>157</sup>.

Эти все размышления Булгакова (которые можно было бы при желании чрезвычайно умножить) мы привели, чтобы

показать, как сильно выступает у него (вплоть до последней его книги «Невеста Агнца») *космологическая тема*. Булгаков идет гораздо дальше Флоренского, – для него единство тварного бытия, его живая мощь, своеобразный «панэротизм» природы – все это формирует его понимание, лучше сказать – его *восприятие* природы, как «живого существа». Но этому «живому единству бытия» (его «всеединству») Булгаков, вслед за Вл. Соловьевым и Флоренским, усваивает именование «Софии» – и этим он уже выходит сразу за пределы чисто космологической темы, начинает для себя ряд новых проблем. Ввиду центральности понятия Софии в метафизике Булгакова, мы должны несколько подробнее остановиться на нем.

8. Булгакову, – и не ему одному, – импонировало, конечно, прежде всего самое имя – «София», тот поэтический облик ее, который дает ей Соловьев, зачаровавший целую плеяду поэтов<sup>158</sup>. Но вслед за Соловьевым, и еще вслед за Флоренским, Булгаков центрирует больше и больше свое внимание на *понятии* Софии, которая позже становится таким всеобъемлющим понятием, что оно поглощает все иные категории.

Проследим разные аспекты идеи Софии у Булгакова. Прежде всего сюда привходит все то, что было сказано о душе мира. Уже в «Философии хозяйства» «душа мира» именуется Софией<sup>159</sup>, но здесь же мы узнаем, что «мир потенциально софиен, актуально же он хаотичен; *в своем вневременном бытии* он есть сама София... мир удален от Софии не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения изначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия – процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства»<sup>160</sup>. «*На первобытный хаос, первоволю, первомерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, наброшено одеяние софийности*, но он несет его только как покров»<sup>161</sup>. «На мир ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего»<sup>162</sup>.

Космологический аспект Софии меняется постепенно уже в «Свете Невечернем». По-прежнему еще «тварь есть всеедин-

ство», т.е. понятие всеединства все еще имеет смысл чисто космологический (что и законно), но тут же проступают и новые мотивы. «Тайна мира, – пишет Булгаков, – в женственности... зарождение мира есть действие всей Св. Троицы, в каждой из Ее Ипостасей простирающееся на *восприимлющее Существо, вечную женственность*, которая через это становится началом мира». И она есть «четвертая ипостась»<sup>163</sup>. Мы дальше коснемся мотивов, в силу которых Булгаков именует здесь Софию, как Вечную Женственность и материнское лоно бытия, «четвертой ипостасью», а пока проследим развитие космологического аспекта Софии у Булгакова. «Что же есть эта Вечная Женственность, – спрашивает он<sup>164</sup>, – в своей метафизической сущности? *Тварь ли? Нет, не тварь*. Занимая место *между Богом* и миром, София пребывает между бытием и сверхбытием... София, *хотя не есть Абсолютное* или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога, т.е. абсолютным образом». «Не будучи сама вечностью, она всем обладает *вечным образом*... Она свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит Вечность. Ей принадлежит положительное всеединство»<sup>165</sup>. Но «мир в одно и то же время и есть София, но и отличается от нее, не есть София»; София собственно есть «мир идей, т.е. *идеальная основа мира*»<sup>166</sup>. «София по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей» – в ней «*корень их бытия*»<sup>167</sup>. Этот «мир идей», идеальное «все», актуально содержащееся в Софии, существует для тварного мира не только, как его основа, *но и как норма*, предельные задания, аристотелевская энтелехия»<sup>168</sup>. «Мир есть ничто, засемененное идеями, *становящееся* Софией... Есть (отдельно? – В. З.) предвечная *божественная София* («третье бытие», как мы говорили выше. – В. З.), а мир, как София, есть *становящаяся София*».

Уже в этих словах есть расплывчатость – понятие Софии, *оставаясь понятием космологическим*, раздваивается – частью София еще в пределах мира, частью уже вне его. Но дальше мы узнаем, что «акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров» – «неба и земли»: это и

создает различие Софии божественной и Софии космической (= «Земли»)169. Углубляя это различие – до того, что мы имеем уже фактически не одно, а два понятия Софии, – Булгаков строит интересное учение о «телесности», проводя различие между «материей» и «телом». Булгаков выдвигает понятие «духовной телесности», – материя для него есть «не субстанция тела», как думают материалисты. – а только его «качество» – «сила, делающая тело плотью»<sup>170</sup>. «Духовная телесность»<sup>171</sup> не связана ни временем, ни пространством<sup>172</sup> и в применении к ней «противопоставление духа и тела, спиритуализма и материализма *теряет* всякий смысл»: «Эта антитеза выражает собой не изначальную сущность тела, но лишь его модальность, определенное состояние телесности».

Если к метафизике тварного бытия, как «духовной телесности», присоединить то, что тварное бытие едино и целостно («весь мир – пишет Булгаков<sup>173</sup>, - есть *одна* телесность и *одно* тело»), то теперь понятно различие «потенциальной софийности мира»<sup>174</sup> и Софии, как «идеальной основы мира» (т.е. Софии божественной), т.е. понятно различие двух *аспектов* в Софии. При таком толковании формула «о двух центрах» в Софии по меньшей мере неудачна... Заметим тут же, что Булгаков бывал часто достаточно *неосторожен* в своих формулах, – у него на каждом шагу найдем мы и противоречия, и трудно согласуемые выражения – и именно о Софии. Часто создается впечатление, что Булгаков словно стоит перед закрытой дверью и неизбежно поэтому дает расплывчатые формулы о том, что предносилось его умозрению.

Итак, тварное бытие в своей целостности есть и не есть София – оно есть София в своей идеальной основе, но и не есть София, поскольку эта идеальная основа лишь определяет жизнь мира и его эволюцию. Но зачем же тогда Булгаков учит о Софии, как особой («четвертой») ипостаси, которая, хотя по своей сущности «находится вне божественного мира, не входит в его абсолютную полноту», но в то же время «допускается в нее»<sup>175</sup>? Тут мы встречаемся с той же мифологемой, которую мы уже видели у Флоренского; я думаю даже, что здесь Булгаков подпал под

чрезвычайное влияние Флоренского<sup>176</sup>. Приняв идею «третьего бытия» (между Богом и миром – «метахи»), Булгаков пишет: «нельзя мыслить Софию только как идеальный космос»; Бог «внеполагает (в смысле метафизической внеположности) Софию, изливая на нее животворящую силу триипостасной Любви». Это значит, что «предмет» божественной любви должен быть «субъектом, лицом, ипостасью»... Не трудно видеть, как здесь концепция «всеединства», сначала определенно относимая только к космосу, через понятие «третьего бытия» выходит за пределы космоса. Из реального понятия (понятия Софии, как живого единства космоса) через эту мифологему София становится постепенно «двоящимся» понятием. О том, что здесь имеются некие свои основания, спорить не приходится, – только эти основания, лежащие в области *богословской* (в учении о Софии, как Премудрости в Боге) сами по себе лишь связывают, а не сливают два различных понятия (Софию в Боге и Софию, как живое единство твари) в *одно* понятие.

В небольшом этюде «Ипостась и ипостасность»<sup>177</sup>, Булгаков дает «несколько иное изложение, нежели дано в «Свете Невечернем», *не отличающееся по существу, но более точное*»<sup>178</sup>. По-прежнему Булгаков признает Софию «живой сущностью», но уже не считает ее ипостасью, «ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем Ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу»<sup>179</sup>. Во имя богословской корректности Булгаков, все еще называя Софию «живым существом», усваивает ей ныне только «ипостасность», что есть «способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей»<sup>180</sup>. Зачем же понадобилось Булгакову это странное и, по существу, фиктивное понятие «ипостасности»? Это становится понятным лишь в свете дальнейших работ Булгакова – и прежде всего в «Агнце Божиим» и еще яснее – в «Невесте Агнца», где *уже всецело торжествует метафизика всеединства на почве учения о Софии*. София божественная (сопринадлежащая Абсолюту) и София тварная оказываются *тождественны* – ибо в творении мира «София божественная становится Софией тварной»<sup>181</sup>. – «Единая София открыва-

ется в Боге и в творении»<sup>182</sup>. Несколько неожиданное утверждение это связано как раз с тем, что София уже непостасна, и, чтобы дать ей все же образ бытия, Булгаков учит о Софии, как «усии», т. е. «сущности» в Боге. Еще в этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков говорит, что «надо строго различать Софию от сущности Божией или природы»<sup>183</sup>, но в «Агнце Божиим» и в дальнейших всех работах Булгаков утверждает, что «божественная София есть не что иное, как природа Божья, “усия”, понимаемая, как “всеединство”<sup>184</sup>, как «божественный мир, божество в Боге, природа в Боге»<sup>185</sup>.

Все это определяет новую метафизику у Булгакова, которую теперь можно представить в системе очень стройной, но тем более роковой вследствие трудностей, связанных с понятием «всеединства» в полном смысле этого слова.

9. Булгаков по-прежнему признает *тварность* мира и в этом смысле свободен от всякого упрека в пантеизме – отвержение теокосмизма, о чем уже шла выше речь, между прочим, как раз находится в «Невесте Агнца». Там же ярко и сильно изображена не только активность мира и его «метафизическая упругость», не только подчеркнута прежняя идея о том, что «тварная София есть энергетическое начало мира»<sup>186</sup>, но очень рельефно показано, что «зло в тварном мире есть плод тварного самоопределения», что зло сотворено тварью<sup>187</sup>. «Душа мира больна демонским одержанием», в мире мы находим «противоестественное внедрение бесов в жизнь мира»<sup>188</sup>. Поскольку мир есть единое целое и в нем существует онтологическое единство<sup>189</sup>, постольку ясно, что при сравнении Абсолюта с нашим «полутемным» миром<sup>190</sup>, «Бог и мир суть *неравные* реальности»<sup>191</sup>.

Но при всем том для Булгакова ныне «сущность мира и мир божественный – одно и то же»: «надо со всей силой утвердить и постигнуть эту “тождественность” мира божественного и тварного или, что то же, – Софии божественной и Софии тварной»<sup>192</sup>. Это метафизическая однородность Бога и мира или их метафизическое единосущие, эта мифология всеединства не отвергает различие мира (в его *эмпирической* реальности) от Бога, но к чему же тогда сводится *взаимоотношение* Бога и



мира? Не отвергая некоторой *богословской* выгоды в этой системе, (при уяснении мистерии Боговоплощения – см. книгу Булгакова «Агнец Божий»), надо признать, что философски очень трудно принять эту систему. Надо при этом заметить, что Булгаков *серьезно, а не номинально* принимает идею творения мира, – но что же может значить в этой системе понятие «творения»? Еще в книге «Агнец Божий» Булгаков укрывался от трудностей, здесь возникающих, с помощью чисто словесного обхода их. «Сотворение мира, – пишет он здесь<sup>193</sup>, – метафизически состоит в том, что Бог положил свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся». В этом смысле «Он срастил его с ничто, *погрузив в становление*». Эта загадочная формула, по существу, лишенная смысла, (ибо что может значить «погружение» божественной Софии в «становление», которое ведь есть образ мира, уже сотворенного, т. е. который имеет место после сотворения, но *не до него*) повторяется в последней книге Булгакова, хотя именно в этой книге Булгаков усиленно настаивает на том, что надо принять идею *сотворенности* мира<sup>194</sup>. Но одно дело принять эту идею, а другое – ее истолковать... «Творение состоит в том, – пишет Булгаков в «Невесте Агнца», повторяя вновь Соловьева, – что Божественное бытие в Софии получает для себя инобытие в мире»<sup>195</sup>. «Творя мир, т. е. давая ему самобытие, Бог полагает его, как бы вне Себя, *отпускает* (снова реминисценция Соловьева) его на внебожественное и даже не божественное бытие»<sup>196</sup>. Но отсюда неизбежно получается не только расплывчатость, но неуместная игра слов – вряд ли, впрочем, устранимая в метафизике всеединства. «Тварная София, – пишет Булгаков<sup>197</sup>, – не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия. Мир, поскольку он имеет отношение к Софии божественной, – не сотворен... но вместе с тем он и сотворен». «И так как “София божественная и тварная не две сущности, но одна”, то из этого единства Софии в двух образах и вытекает эта непостижимая формула, что мир и сотворен и не сотворен»<sup>198</sup>. Неудивительно, что из такой формулы вытекают и мнимые проблемы у Булгакова (напр., «нужно ли

особое творение мира, раз существует его основа – тварная София?»). Можно, конечно, спастись в удобный тупик антиномизма<sup>199</sup>, но когда вы читаете, напр., что «тварная София, творится, так сказать, из Софии божественной»<sup>200</sup>, а рядом<sup>201</sup>, что «тварная София в известном смысле не повторяет божественную, но есть совокупление творческих *вариантов* (?) на ее темы», то во всем этом ничего, кроме невылазных трудностей, вытекающих из метафизики всеединства, усмотреть невозможно. *Софиологический монизм* у Булгакова, хотя словесно уживается рядом с софиологическим же дуализмом, на самом деле ведет к тому, что в нем тонет, должно тонуть все, что было высокоценного в космологии Булгакова. Тут надо выбирать – либо метафизика всеединства, либо (как раньше утверждал Булгаков) всеединство есть категория лишь космологическая, а не метафизическая. То, что Франк назвал у себя «монодуализм», так же неприемлемо и у Булгакова, а главное – дает мнимую цельность системе.

10. Мы уже видели, с каким трудом давалась Франку проблема зла. Надо признать, что Булгаков гораздо ярче, чем Франк, рисует всю глубину зла – это особенно относится к философии истории у Булгакова. Еще в «Свете Невечернем» зло связывается Булгаковым с тем, что «ничто» «врывается в осуществленное уже мироздание, как *хаотизирующая сила*» (Бог «не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому ничто»). Таким образом, «возможность зла и греха, как *актуализации ничто*, была заранее дана мирозданием»<sup>202</sup>. Надо сказать, что это очень странная теория зла, которое возводится к «ничто» – словно это ничто (т. е. чистый ноль), может стать «хаотизирующей силой»! Несколько дальше уже по-иному Булгаков учит, что «грехопадение произошло» лишь в низшем центре софийной жизни<sup>203</sup>. В «Невесте Агнца» Булгаков постоянно возвращается к теме зла – и здесь уже особенно выдвигается у него значение свободы. «Основа зла, — пишет он<sup>204</sup>, — в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности». Очень много пишет Булгаков о зле в истории – эта тема его мучит и ставит проблему эсхатологии. «Положительное естество

природного человека в его творческих силах, – пишет он<sup>205</sup>, – здраво и софийно, но оно больно в своем *состоянии*». Отсюда его заключение, что «история не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется»<sup>206</sup>, – история окончится «всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром». Но если вдуматься в эту метафизику зла, то возникает трудность примирить «софийность» космоса (т. е. согласно новой метафизике Булгакова *божественность* бытия) с началом бунта. Булгаков готов признать, что бытие в его свободе «не софийно»<sup>207</sup>, но тогда и остается (вслед за Соловьевым) обращаться уже не к «низшему центру» софийного бытия, а к чистому «ничто», как «хаотизирующей силе». Софиологический монизм в этом пункте терпит явное поражение.

Вообще, пока Булгаков не распространял идеи всеединства за пределы космоса, т.е. пока стоял на почве онтологического дуализма, в его системе (как она выразилась в «Свете Невечернем») было более цельности, – но зато понятие Софии (чисто космологическое) превратилось в «четвертую» ипостась (без достаточных, впрочем, для этого оснований, как мы видели). Когда же Булгаков, богословски перестроив свою систему, встал на позиции софиологического монизма, то система его явно не удалась. Мы не хотим этим ослабить бесспорную и высокую ценность отдельных, часто замечательных идей и формул Булгакова; *система всеединства остается ведь верной, поскольку она включает в себя только космос*. Неудачи метафизики всеединства, как ее начал строить впервые Вл. Соловьев, а затем его новейшие последователи, не могут отстранить огромного и крайне актуального значения космологической проблемы, всю глубину которой трудно переоценить. Но навязчивая мысль, что Абсолютное «вовлечено в мировой процесс»<sup>208</sup>, а не просто «сопребывает в твари» (по формуле архиеп. Никанора) и «участвует» в жизни мира, навязчивый соблазн монизма мешал и мешает найти равновесие между миром и Абсолютом...

Мы не будем больше входить в анализ построений Булгакова в области метафизики; скажем теперь несколько слов о его построениях в других частях философии.

Что касается проблем антропологии у Булгакова, то надо сознаться, что в этой сфере он дал мало значительного – больше повторяя Соловьева, отчасти Флоренского. Человек, как «мировой хозяин или демиург»<sup>209</sup>, «причастен natura naturans, творящей душе природного мира»<sup>210</sup>. Булгаков постоянно подчеркивает эту творческую стихию в человеке, однако, его мысль все же слишком сильно тяготеет к тому, чтобы выдвинуть человечество, как целое, как подлинный субъект творческой деятельности. О «хозяйстве», т. е. вообще о творчестве, Булгаков писал, что «истинным его субъектом является не человек, но человечество»<sup>211</sup>. Даже так говорит Булгаков: «Человек познает, как *око Мировой души*»<sup>212</sup>, и это отчасти приближается к знакомому нам учению кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», – но лишь отчасти: для Булгакова «соборность» человечества, его живое единство слишком связано с софийностью мира, как бы тонет в нем. Центр тяжести для него в том, что человек именно есть «око мировой души», проводником движения которого оно является – таков вообще антропологический аспект софиологии и у Соловьева. У С. Трубецкого же «соборность» сознания – и здесь к нему близок Франк – есть, прежде всего и больше всего, эмпирический, а лишь затем уже метафизический факт... Для Булгакова же самое важное в человеке то, что он «центр мироздания»<sup>213</sup>, что природа «только в человеке осознает себя, становится зрячей, *очеловечивается*». Но в отдельном человеке постоянно дает себя знать *самость*, «которая набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь». И как «самость в человеке может быть исторгаема и побеждаема лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, так и *самость в природе* побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе»<sup>214</sup>. Поэтому на человеке, через грехопадение прародителей, внесших «суету» и неправду в жизнь природы, лежит задача искупления греха – это и есть путь человека. «Между миром, как космосом, – пишет тут же Булгаков<sup>215</sup>, и миром эмпирическим (человечеством. – В. З.) существует живое общение», – но на человеке лежит долг извлекать из этого общения мотивы творчества, чтобы свободно преодолевать в

себе и в природе самость. Свобода одна может помочь «миру, отпавшему в состояние неистинности, а потому смертности, прийти в разум истины». У Булгакова не исчез тот исторический детерминизм, который у Маркса (от Гегеля) гарантирует, что в «конце истории» наступит «царство свободы», – только теперь у Булгакова «София правит историей, как объективная ее закономерность; только в софийности истории лежит *гарантия*, что из нее что-нибудь выйдет»<sup>216</sup>. Но как же тогда, при этом софийном плане истории, при этом внутреннем ее детерминизме, осмыслить начало свободы в человечестве? Эта тема занимала всегда Булгакова, и она-то и обращала постоянно его внимание к вопросам антропологии. Уже в раннем своем этюде «Основная проблема теории прогресса» Булгаков твердо исповедывал независимость моральных императивов от того, может ли их вместить действительность<sup>217</sup>. В «Философии хозяйства» Булгаков говорит, что «по *формальной беспредельности* своего сознания и своей свободы человек божествен», но свободе его кладет границы «чуждое ему инобытие»<sup>218</sup>. Реальность свободы это одно, ее «мощь» это другое, – и здесь и возникает основная проблема о смысле свободы и о путях ее преображающего мир творчества. «Формальную беспредельность» свободы Булгаков, следуя всецело Шеллингу, связывает с (ноуменальным) актом свободы «на грани нашего бытия». «Вызывая к жизни определенные души, Бог предоставляет им участие *в творении самих себя*... люди свободны *уже в акте рождения* (не в хронологическом, а онтологическом порядке)»<sup>219</sup>. Это учение о свободе «на грани бытия» оставалось у Булгакова всю жизнь. В человеке есть, – читаем в «Свете Невечернем», – субстанционально волевое ядро личности – субъект свободы<sup>220</sup>. «Тварная свобода, – читаем тут же<sup>221</sup>, – вольна вызвать и небытие к бытию, актуализировать “ничто”» – и тогда оно косвенно получает жизнь.

Все это учение развивалось в дальнейших работах Булгакова и достигло высшего своего выражения в «Невесте Ангнца». Прежде всего Булгаков еще раз подчеркивает здесь ноуменальную свободу в человеке: «Если “я” и сотворено, – пишет он<sup>222</sup>, – то оно не могло быть сотворено, как вещь, так сказать,

без спросу»... «*при сотворении “я” оно само было спрошено*». Это странное учение о субъекте свободы до того, как оно становится субъектом, было бы понятно, если бы признавать *предсуществование* души, но Булгаков это предсуществование отвергает<sup>222a</sup> и стремится обойти трудность, с которой он имеет дело. «Согласие (на бытие) и есть самоположение “я”, – пишет он<sup>223</sup>... – Из *пустоты ничто* (!) звучит это “да” твари, вопрошаемой о ее собственном бытии. В этом смысле ничто подлинно оказывается *вместилищем свободы*»(!). «Творение личности, – пишет далее Булгаков<sup>224</sup>, – необходимо включает не только божественное призвание к бытию, но и ответное самоположение тварной ипостаси или согласие “я” на свое положение Богом... В этом смысле творение “я” является вместе и *самотворением*, человек *соучаствует* с Богом в своем собственном сотворении». Сказано, конечно, смело, но, говоря прямо, лишено всякого смысла<sup>224a</sup>... «Свобода, – пишет тут же Булгаков, – не возникает и не начинается... она и не сотворена... она излучается из вечного света свободы Божией и в этом смысле она *премирна и претварна*». Но если так, то нужно прямо говорить о предсуществовании души – ибо если есть «премирная свобода», то уже тем самым есть и субъект этой свободы. Но вот уже иные слова: «Сама человеческая личность (“я”) *не софийна*, но *придана* софийности, *вложена* в нее, как ее субъект или ипостась»<sup>225</sup>. Эти слова, уже по иному рисующие тайну человека, связаны у Булгакова с различием *природы* в человеке и его ипостаси: человек *по природе* софиен (как софиен и весь космос), а его ипостась не так связана с «природой», как в Боге связаны ипостаси с «природой» (сущность) в Боге»<sup>226</sup>: ипостась «*вложена*» в природу человека. Однако, если каждое «я» входит в мир, «дав на это согласие», то не ведет ли это к *метафизическому индивидуализму*? Булгаков этой проблемы, законно возникающей из учения о свободе «на грани бытия», просто не замечает – для него человечество есть целое, а не сумма, и каждый индивид «в одно и то же время *и личен, и всечеловечен*»<sup>227</sup>. Эту «всецелочеловечность» индивидуальности Булгаков считает даже «антропологической аксиомой»<sup>228</sup>.

Можно было бы, конечно, относить «всечеловечность» к «природе» (одинаковой у всех и даже единой), и тогда ипостась была бы носителем чисто индивидуального начала (самополагающегося «я»). Но Булгаков считает, что «между ипостасью и природой в человеке есть исключительная связь в глубочайших тайниках личной жизни»<sup>229</sup>. «Каждая ипостась есть (лишь) личное *как* всеобщего *что*», – в другом месте говорит Булгаков<sup>230</sup>, как бы отвергая у ипостаси ее особое, собственное содержание. «Природа твари (человека), хотя и озарена личным самосознанием, – пишет Булгаков<sup>231</sup>, – но не до конца пронизана им – она представляет темную ипостасно непросветленную данность», и ипостаси надлежит просветлять природу, «освободить» в ней софийную основу. Вся эта теснейшая связь ипостаси и природы в человеке не допускает их разрыва (который, напр., утверждается в перевоплощении)<sup>232</sup>.

Так все время учение о человеке и свободе остается у Булгакова недоговоренным, расплывчатым.

Но вернемся к теме о соотношении свободы и необходимости в человеке и его творчестве – в истории. Преодоление внешней необходимости дается во всяком акте свободы – и здесь, как мы видели, Булгаков твердо стоит за автономию человека, за его свободу. Но, кроме внешней необходимости, перед человеком стоит иная, уже метафизическая необходимость – та тайная логика истории, о которой мы знаем из формулы, что «София правит историей». «Свобода, – писал в «Философии Хозяйства» Булгаков<sup>233</sup>, – распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход». Булгаков идет и дальше, возвращаясь к формуле марксизма, но внося в нее новое содержание: «Свобода есть познанная необходимость»<sup>234</sup> и «Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть высшая закономерность истории»<sup>235</sup>.

В этих формулах еще не чувствуется трагичность в свободе. Так, в «Свете Невечернем» находим мы тот же софиологический детерминизм, какой мы видели в «Философии хозяйства». «Поскольку мир бытийными корнями погружен в Бога, он чужд свободе и связанным с ней случайностям и неверно-

стям. *Но мир не может совсем не удасться* – не может совсем разложиться; однако, в силу свободы своей, мир может задержаться в состоянии меональности, не достигая высшей ступени бытия»<sup>236</sup>. «Свободе не дано погубить или даже существенно испортить творение»<sup>237</sup>. «Нужно скрепить, – пишет Булгаков в заключительной главе «Света Невечернего»<sup>238</sup>, – Божественное всемогущество и тварную свободу в одно целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое». Однако тут же<sup>239</sup> Булгаков пишет: «Если человеческая свобода признана в полном объеме, то с ней приходится считаться со всей серьезностью и последовательностью – вплоть до адских мук...» Но чтобы удержаться в рамках метафизики всеединства, Булгаков кончает мыслью<sup>240</sup>, что «вполне мыслимо полное обессиление и прекращение зла», «противоставление рая и ада не есть еще предельная цель мироздания».

В этих словах чувствуется все же – хоть слабая – та самая «надтреснутость» в отношении к «всеединству», которую мы видели у Франка.

В «Невесте Агнца», как мы уже знаем, свобода признается «не софийной», т. е. *стоящей вне софийной детерминированности в бытии*. «Тварный мир, – как пишет Булгаков<sup>241</sup>, – совершенно детерминирован лишь в онтологическом своем основании». Булгаков снова верит<sup>242</sup>, что «диалектика тварной свободы... должна в конце пути свободы слиться с океаном софийного бытия через способность на путях свободы *преодолеть индивидуальность* ради высшей и последней свободы – с принятием софийной детерминации, как цели». Но так как «первородный грех явился онтологической катастрофой в человеке, силой истории... ослаблено все человеческое естество»<sup>243</sup> и так как «люциферизм заложен в самой тварности – как искушение, подлежащее преодолению»<sup>244</sup>, вообще в силу «удобопреватности свободы» и несофийности «я» как субъекта свободы, – то «софийная детерминация» оказывается вовсе не обеспеченной и даже сомнительной. Булгаков очень сильно и остро говорит об «отравленности и извращенности всего человеческого творчества»<sup>245</sup>, – и здесь с исключительным муже-



ством и правдивостью он признает, что «несмотря на единство человечества и единый корень всего его творчества, оно не имеет гармонического свершения и, наоборот, удел человечества есть самая раздирающая трагедия последней борьбы»<sup>246</sup>. «В пределах самой истории – тут же пишет Булгаков<sup>247</sup>, – этой трагедии *нет конца и исхода*». Метафизика всеединства в пределах истории, в пределах времени оказывается, таким образом, не верной, а «софийная детерминация» просто идеалом, а не реальностью: «*Сгорит все в мире*, недостойное увековечения, не софийное его приращение, – и воссияет софийный его образ, так что София тварная станет совершенно прозрачным откровением Софии Божественной... Душа мира, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанет быть закрытой для духа, но станет ему послушна, для него прозрачна, с ним сообразна»<sup>248</sup>. Однако и в будущем зоне сохранится антинизм блаженства и мук<sup>249</sup>, ибо и там свобода, неустранимая и в будущем зоне, хотя она и должна быть признана в своем бунте против Бога «онтологическим безумием»<sup>250</sup>, может пребывать «в злой вечности пустоты, пока не начнется обращение (даже сатаны) к Богу»<sup>251</sup>. «Сатанизм исчерпаем, – думает Булгаков, – здесь открывается возможность конца сатанизма», но этот «онтологический постулат (определяемый «метафизикой всеединства». – В. З.) есть тайна, нам совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению»<sup>252</sup>.

Мужество мысли не покинуло Булгакова и в этой точке, которая так была нужна для системы всеединства, – «софийная детерминация» оказывается лишь *возможной*, связанной с сознанием «безумия пути, на котором ищется свобода в произволе»<sup>253</sup>, но и *только*.

Мы подошли к концу в изложении системы Булгакова. Мы не касаемся ни его этических высказываний, в которых нет ничего, выходящего за пределы общего этического идеализма и мистического обоснования моральных движений<sup>254</sup>, – ни эстетических воззрений его. Благоуханные страницы, посвященные эстетическим переживаниям<sup>255</sup>, не дают ничего, однако, значительного для философской эстетики.

11. Обращаемся к оценке системы Булгакова. Булгаков был прежде всего ученым – и строгость научной мысли он перенес и в свои философские исследования. Он всегда «основателен», всегда глубок и вдумчив, – и это делает его работы ценными и для тех, кто не разделяет его установки, его исходных положений. Но именно в силу своей «основательности» Булгаков не мог ограничиться «чистой» философией – метафизическое чутье направило его мысль в сторону религиозную, сделало его философом-богословом. Эта неотделимость философа от богослова в Булгакове есть самое яркое свидетельство его умственной зоркости и духовной серьезности: ведь философия всегда занята проблемами Абсолюта, т. е. стоит «на пороге» богословия, а следовательно, остаться «чистой» философией по существу не может. Булгаков имеет чрезвычайное значение в развитии русской философии одним уже тем, что он углубил темы космологии, столь существенные для уразумения бытия. Понятие «тварной Софии» (если и не стоять за самый термин, по разным причинам не всегда удачный) глубже всего и основательнее всего проработано в русской мысли именно Булгаковым, – особенно вдохновляющими являются его анализы в «Философии Хозяйства». Но уже в «Свете Невечернем», законно связывая проблемы космологии с религиозной тематикой, удачно и убедительно преодолевая всяческий имманентизм, Булгаков подпадает под чары метафизики всеединства. Влияние Флоренского на Булгакова было и положительным, в смысле сближения философских исканий с богатейшей церковной традицией, но было и отрицательным, навевая ему тенденции софиологического монизма. Еще в «Свете Невечернем» Булгаков относит «всеединство» лишь к космосу, но тут же стоит рядом вся бесплодная мифология о «третьем бытии» («metaxu»), навеванная Флоренским. Богословски очищая понятие «Софии» от двойственности, какая ей была присуща еще в «Свете Невечернем», Булгаков впадает в софиологический монизм, от трудностей которого он думает найти спасение в антиномизме. На самом деле получается *номинальный*, а не реальный антиномизм, и это всего яснее проступает в кардинальном понятии

творения, от которого зависит все построение метафизики. С одной стороны, Булгаков со всей силой и добросовестностью защищает реальность понятия творения, – и в этом отношении он достигает большего успеха, но с другой стороны, при его софиологическом монизме, при отождествлении «сущности» в Боге («усии», Софии Божественной) с «сущностью» в космосе *творение является мнимым понятием*, подменяясь загадочным «кенозисом», странным превращением Абсолюта (в его полноте) в «становящийся Абсолют». Всюду, где научная добросовестность диктует Булгакову черты реализма (как в учении о зле, о свободе), он фатально теряет путеводную нить «софийной детерминации», – и вся система софиологического монизма расплывается, уступая место основному онтологическому дуализму, с которым связано понятие творения.

Синтез науки, философии религии так же не удастся Булгакову, как не удался он Соловьеву, – как он вообще не может удасться в линиях метафизики всеединства. Но метафизика всеединства стоит в самой тесной близости к тому чаемому синтезу, который, будучи свободен от основной ошибки всеединства, даст надлежащее и плодотворное сочетание науки, философии и богословия – задача этого синтеза явно неустранима для русской мысли, не утратившей внутренней связи со сферой религии – и на этом пути такие мыслители, как Франк и Булгаков, каждый в своих линиях, говорят нам «предпоследние» слова.

Изучать Булгакова трудно. Своеобразная красота его слога закована в несколько тяжеловесные формы, но если привыкнуть к мысли Булгакова, всегда строгой, свободной от риторики, всегда добросовестной, то нельзя не восхищаться и внутренней мощью его испытующей мысли, и страстной жадной истины и силой его духа. Булгакову, как и другим, не дано было войти в «обетованную землю» русского духовного синтеза, он остался в последней близости к ней, не сумев переступить чар метафизики всеединства, но огромное богатство, заключенное в его трудах, не пропадет для будущей русской философии, если это будущее ей будет даровано.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Текст и примечания в настоящем издании печатаются по: В. Зеньковский. Основы христианской философии. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1992; В. Зеньковский. История русской философии: в 4-х т. – Ленинград, 1991.

В состав «Очерков» вошли те из глав «Истории русской философии», которые посвящены жизни и трудам представителей отечественной христианской философии. Текст работ дан с незначительными сокращениями – в частности, в «Основах христианской философии» опущены приложения, не представляющие интересными для современного читателя, также изменен заголовок первого очерка в «Очерках русской философии».

В качестве предисловия использованы: «Очерк моей философской системы» и очерк о В. Зеньковском из «Истории русской философии» Н. Лосского.

## ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

<sup>1</sup> См. особенно: *Jaeger W.* Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, 1953.

<sup>2</sup> Не забудем, что в Византии аристотелизм очень редко принимался в целом, но всегда смягчался (в целом ряде пунктов) прививкой платонизма или неоплатонизма. Это спасало положение.

<sup>3</sup> «Nihil prohibet (!) de eisdem de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturali rationis etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis» (Sum. Th. I).

(Ничто не мешает иметь другое знание, опирающееся на свет Откровения, о том самом, о чем трактуют философские дисциплины и что может быть познаваемо в естественном свете разума). Цитат в этом роде можно извлечь из «Sum. Th.» сколько угодно.

<sup>4</sup> *Sertillanges*. Le christianisme et les philosophies, v. I. p. 24.

<sup>5</sup> *Gilson*. L'esprit de la philosophic medievale, v. I. p. 13, 38. См. также его небольшую книгу «Cristianisme et philosophie» (1949).

<sup>6</sup> Это прекрасно выяснено в труде кн. Е. Трубецкого «О смысле жизни». См. ниже в гл. VI.

<sup>7</sup> Эту же позицию в русском богословии с большой настойчивостью развивал М. М. Тареев. См. о нем в моей «Истории русской философии», т. II.

<sup>8</sup> См. об этом мой этюд «Проблема космоса в христианстве» (Православная мысль).

<sup>9</sup> См. среди других работ труд *Hugo Rahner* «Mythes grecs et mysteres chretiens». Trad. fr, 1954, а также работы Dolger'a.

<sup>10</sup> Ко всей этой проблеме см. материал, указанный мной в ранней моей книге «Проблема психической причинности» (Киев, 1914, гл. III, § 26, с. 352–362). «Не восприятия надо объяснять из ощущений, а ощущения из восприятия» - таков был тезис в указанной моей работе.

<sup>11</sup> Как невозможно *отодвигать* объект познания от субъекта, так невозможно и слишком их сближать.

<sup>12</sup> В русской литературе с большой глубиной анализировал различную значимость двух аспектов в исходном материале познания А. А. Козлов. См. о нем в моей «Истории русской философии» (Т. II, ч. II, гл. VII).

<sup>13</sup> Если верно, что уже у Платона (как это убедительно показал Natorp в книге «Platos Ideenlehre») было учение об a priori, то все же только у Канта это понятие получило точный и определенный смысл.

<sup>14</sup> Сам Гуссерль не входил в эту тему, между тем, феноменологическая редукция не может быть отделена от исследований ди-

алектических соотношений в сфере идей. Гуссерль должен быть восполняем всем тем, что развивал Гегель.

<sup>15</sup> См. подробности в моей «Истории русской философии». Том II, ч. IV, гл. III.

<sup>16</sup> Чтобы понять позицию кн. Е. Трубецкого, надо иметь в виду, что он все же далек от гносеологического пантеизма, чего не могла избежать близкая в этих пунктах система Гегеля. О Е. Трубецком см. подробности в моей книге «История русской философии».

<sup>17</sup> Тут кстати напомнить учение П. Я. Чаадаева и Н. И. Пирогова о «мировой мысли», оплодотворяющей индивидуальные сознания. О Чаадаеве и Пирогове см. мою «Историю русской философии». Т. I.

<sup>18</sup> С наибольшей четкостью трансцендентализм в отношении религиозной сферы выразил Г. Гурвич в своем этюде об этом (см. Совр. Зап., 29, 1926.; см. также мою «Историю русской философии», т. I, с. 242). О трансцендентальном a priori в религиозном сознании писал и о. С. Булгаков в «Свете Невечернем», но позже, насколько я знаю, он больше никогда не возвращался к этому своему учению.

<sup>19</sup> Все, чего может достигнуть наша мысль, чтобы охватить Бога вне мира, нам дано лишь в Откровении; если не принимать этого самооткровения Бога, то ничего об Абсолюте мысль наша сказать не может.

<sup>20</sup> Об удивительном совпадении вершин западной и восточной мистики см. книгу R. Otto.

<sup>21</sup> Едва ли нужно доказывать, что в основе всякой оценки (моральной, правовой, эстетической) лежит некое, не всегда осознаваемое до конца, переживание нормы, в свете которой и совершается «оценка».

<sup>22</sup> К истории этой концепции см. мой этюд «Проблема космоса в христианстве» (Сб. «Живое предание»).

<sup>23</sup> Что вовсе не ведет к утверждению его «нетварной» природы. Разъяснение этого пункта должно быть дано в последующем.

<sup>24</sup> Заметим тут же, что о. С. Булгаков в своих «Главах о Троичности» как раз ипостазирует «сущность», что и привело и в богословии и в философии (см. его «Tragödie der Philosophie») к ошибкам.

<sup>25</sup> Впервые – хотя в ином смысле – этот термин, насколько я знаю, встречается у Авенариуса.

<sup>26</sup> См. интересную и показательную статью Бердяева о гносеологии Лосского в «Вопросах философии» за 1908 год.

<sup>27</sup> Эта «непосредственная данность» переживания, выражаемого в теории наивного реализма, заставляет быть осторожным при критическом анализе наивного реализма: в нем бесспорно «просвечивает» что-то от истины.

<sup>28</sup> В области антропологии такой основной христианской идеей является идея первородного греха.

<sup>29</sup> См. особенно т. IV известного издания о герметизме Фестюжьера.

<sup>30</sup> См. книги Фестюжьера.

<sup>31</sup> Я достаточно писал об этом в моей книге «Апологетика», Париж, 1958.

<sup>32</sup> Прекрасной, но, конечно, не единственной иллюстрацией этого положения может быть концепция известного французского философа Boutroux (*La loi naturelle. La contingence des lois naturelles*), где показана прерывность в системе форм бытия.

<sup>33</sup> Это очень хорошо показано в ранней работе *кн. С. Трубецкого «Метафизика в Древней Греции»*.

<sup>34</sup> Это превосходно выяснил Koffka в своей ранней работе «*Zur Analyse der Vorstellungen*».

<sup>35</sup> См. в моей ранней книге «Проблема психической причинности».

<sup>36</sup> Это все входит в круг того, что можно назвать «языческой софиологией». См. об этом в книге, посвященной проблеме космологии.

<sup>37</sup> По истории фил. антропологии см. книгу Groethuysen.

<sup>38</sup> Об этом различии и его смысле см. наши труды по антропологии.

<sup>39</sup> См. напр. указанную книгу Koffka.

<sup>40</sup> Все это составляет предмет третьего тома настоящего труда – «Антропологии».

<sup>41</sup> См. об этом мою «Историю русской философии», т. II, а также мою статью «Проблема человека у С. Л. Франка» в сборнике памяти С. Л. Франка.

<sup>42</sup> Я примыкаю к критике Лосского у Аскольдова «Мысль и действительность» и Бердяева «Вопросы философии и психологии», № 93. См. также мои беглые заметки в «Истории русской философии», т. II.

<sup>43</sup> Тут уместно вспомнить ценные черты гносеологии Фомы Аквината, параллельной тому, что сейчас было указано.

<sup>44</sup> С необычайной глубиной это развивал уже архим. Бухарев в гениальных очерках «Дванадцатые праздники» и в третьем письме к Гоголю.

<sup>45</sup> К Гуссерлю в этом вопросе всецело примыкает С. Л. Франк.

<sup>46</sup> Gilson – *La philosophie au Moyen Age*, 2, 1944; J. Chevalier – *Histoire de la pensée*, V. II. *La pensée chrétienne*.

<sup>47</sup> Я писал об этом более подробно в моем этюде «Наша эпоха» (Париж, 1952).

<sup>48</sup> См. обзор ранних христианских учений в небольшом этюде E. Fascher «Vom Anfang der Welt und Ursprung der Menschengeschichte». Berlin, 1961.

<sup>49</sup> См. об этом этюд Marcel Costes. *Aristote et Plotin* (1935) и Mugnier. *La Théorie du Premier Moteur chez Aristote*. Paris, 1930.

<sup>50</sup> К этой проблеме в ее историческом развитии см. книгу Staudenmaier *Die Lehre von d. Idee*. См. также статью Верховского о книге Staudenmaier'a в Правосл. Мысли за 1935.

<sup>51</sup> Sertillanges A. D. *L'idée de la creation et ses retentissements en philosophie*. Paris, 1945.

<sup>52</sup> На зависимость Boutroux от Comte указал Berlitz в своем этюде о нем.

<sup>53</sup> См. об этом ч. II, гл. I.

<sup>54</sup> Что касается так наз. вирусов, стоящих ниже клеточного бытия, то до сих пор их удается выделять лишь из живых клеток, и самостоятельного живого бытия вирусов пока еще не найдено.

<sup>55</sup> Подробно мы говорим об этом в III томе нашей трилогии «Основы христианской антропологии».

<sup>56</sup> См. книгу De Broglie «*Continuite*» (Paris, 1941) и сборник статей под тем же заглавием (*Cahiers de la nouvelle journee*. Paris, 1929).

<sup>57</sup> См. об этом мою давнюю книгу «Проблема психической причинности».



<sup>58</sup> См. его книгу «La contingence des lois de la nature».

<sup>59</sup> «Небесная иерархия».

<sup>60</sup> См. об этом труд о. С. Булгакова «Лествица Иаковля». В этой книге много спорного (в учении о природе ангелов), но войти в анализ этого нам здесь незачем.

<sup>61</sup> Ср. то же в словах Господа: «Земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом зерно в колосе» (Мк., гл. 4, ст. 28).

<sup>62</sup> Подробности см. в I томе моей «Истории русской философии».

<sup>63</sup> К истории этого сближения см. этюд о. Г. Флоровского.

<sup>64</sup> О последнем см. обзор материалов, напр., в небольшой книге Thiezemann «Leben und Umwelt» (1956).

<sup>65</sup> Очень много материала по этому вопросу собрал кн. Кропоткин (известный проповедник анархизма).

<sup>66</sup> См. об этом в моей ранней книге «Проблема психической причинности».

<sup>67</sup> О применении моральной категории к оценке бытия см. ч. II.

<sup>68</sup> Мы займемся анализом этого существенного пункта в метафизике при изучении исторического бытия (см. ч. II).

<sup>69</sup> См. объемистый труд Ed. Hartmann'a по истории эстетики.

<sup>70</sup> Должен, однако, указать, что в понятии «инерции» воскресает до известной степени гилозоизм. См. об этом в моей книге «Проблема психической причинности», ч. I, гл. 1 (Логический анализ понятия причинности), § 7.

<sup>71</sup> Кассирер. Познание и действительность. Немецкое название его книги яснее выражает идеи Кассирера: «Funktionsbegriff und Substanzbegriff».

<sup>72</sup> Проблема психической причинности, с. 52–53.

<sup>73</sup> См. об этом капитальное исследование Busse «Leib und Seele, Geist und Korper».

<sup>74</sup> По известной формуле (идушей от Фехнера) «не живое из мертвого, а мертвое из живого».

<sup>75</sup> См. об этом подробнее в моей книге «Апологетика».

<sup>76</sup> См. об этом: Choulguine. L'histoire et la vie.

<sup>77</sup> В русской литературе ярче и настойчивее других развивал историософский алогизм Герцен.

<sup>78</sup> Этой теме были посвящены большие работы Г. И. Челпанова. См. также анализ этого у А. А. Козлова (см. мою «Историю русской философии», т. II).

<sup>79</sup> Lavelle. *La présence totale*.

<sup>80</sup> Но также и в отношении будущего. Учение о конце истории, а, следовательно, и о конце времени (нашего) есть коренное ветхозаветное и христианское учение.

<sup>81</sup> Это понятие «развития» впервые оформил Аристотель.

<sup>82</sup> В русской литературе с исключительным мастерством раскрывал это Лопатин в своих психологических статьях.

<sup>83</sup> Киев, 1914. Первая часть (с. 13–120) посвящена логическому и гносеологическому анализу причинности.

<sup>84</sup> См. особенно эту: Hessen. *Über die individuelle Kausalität*.

<sup>85</sup> В русской литературе с наибольшей силой развил это понятие Лопатин (см. его «Положительные задачи философии»).

<sup>86</sup> См. подробный анализ понятия причинности в упомянутой моей книге «Проблема психической причинности», ч. I, гл. I.

<sup>87</sup> Православная мысль. Париж, 1948, № 6.

<sup>88</sup> К вопросу о внепричинности в актах свободы, кроме моей большой книги «Проблема психической причинности», см. мой этюд «Наша эпоха».

<sup>89</sup> См. его книгу «Предмет знания» (ч. III, гл. X), где развиты очень глубокие анализы проблемы числа.

<sup>90</sup> Lemaitre G. *L'hypothèse de l'atome primitive* (1946), *l'Univers* (1951), *Rayons cosmiques et cosmologie*.

<sup>91</sup> L. de Broglie. *Matière et lumière*, p. 21. Было бы любопытно сопоставить с этим учением ту метафизику света, которая развивалась в Средние века Witelо и другими философами. См. об этом, напр.: Gilson. *La philosophie du Moyen Age*. Paris, 1944, p. 242.

<sup>92</sup> Тут кстати указать, что библейский текст не говорит о создании света. Слова «да будет свет» скорее наводят на мысль, что в создание материальной основы уже была включена светоносная сила.

<sup>93</sup> В системе Лосского все вообще качественные различия в мире объясняются активностью отдельных монад.

<sup>94</sup> Некоторые мыслители (среди русских философов о. С. Булгаков) пользуются термином «панэнгеизм», чтобы обозначить вездеприсутствие Божие. Но термин этот иногда, увы,

прикрывает момент пантеизма, хотя его можно истолковывать и вполне ортодоксально.

<sup>95</sup> См. интересную книгу: Duranton. *Dèsir de Dieu*.

<sup>96</sup> Более подробное освещение замечательной по своей цельности системы Teilhard de Chardin дано в приложении № 2.

<sup>97</sup> Обзор всех тем, связанных с идеей активного приспособления, см., напр., в кн.: Driesch. *Philosophie des Organischen*.

<sup>98</sup> См. об этом в моей книге «Проблема психической причинности».

<sup>99</sup> См. старую, но ценную книгу: Busse. *Leib und Seele, Geist und Körper*.

<sup>100</sup> См. наиболее авторитетное изложение догматического учения о человеке в католичестве у Schoeben *Dogmatik* (1925), V. II.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> См об искушениях Господа книгу Тареева.

<sup>103</sup> См. это учение в кн.: Brunner. *Der Mensch im Widerspruch*.

<sup>104</sup> О том, что в этом – онтологическое преимущество человека, прекрасно писал св. Григорий Палама. См. об этом книгу архим. Киприана «Антропология св. Григория Паламы».

<sup>105</sup> Наиболее полно эта тема разработана в труде проф. В. И. Несмелова «Наука о человеке» (т. II).

<sup>106</sup> См. его «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве», статью об Огюсте Конте (где Соловьев раскрывает по-новому смысл идеи Конта о человечестве, как *Grand Etre*).

<sup>107</sup> Мы не можем здесь входить в обсуждение построения Рикерта и Дильтея, отчасти Гессена (*Neben die individuelle Kausalität*) об отсутствии причинности в исторических взаимосвязях (см. об этом т. III нашей работы).

<sup>108</sup> Из этой темы исходит и вся проблема «теодицеи», «оправдания» Бога, – из нее исходит и учение (идушее от Бёме и в русской литературе ярко выраженное Бердяевым) о том, что Бог свят, но не всемогущ, т.е. не может справиться со злом, все настойчивее проявляющим себя в мире. Этой темы, хотя и вторичной в системе космологии, да еще и ложно поставленной, мы коснемся ниже.

<sup>109</sup> Отметим, что С. Булгаков, так долго склонявшийся к апокатастасису в форме софиологического детерминизма, в послед-

нем своем большом труде «Невеста Агнца» пришел к мысли, что гармонизация мира находит препятствие в начале свободы.

<sup>110</sup> См.: Булгаков. *Философия хозяйства*.

<sup>111</sup> По словам блаж. Августина, «добродетели язычника суть лишь блестящие пороки» – их внешняя красота заключает в себе все равно порок.

<sup>112</sup> См.: Danièlou. *Les saints patens*.

<sup>113</sup> В русской литературе есть несколько устаревшая, хорошая работа об этом Муратова «Учение Филона о Логосе».

<sup>114</sup> См. православное изъяснение этого в статье о С. Булгакова «Евхаристический догмат».

## ОЧЕРКИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

### Русская христианская философия до эпохи Петра Великого

<sup>1</sup> Я не могу здесь входить в рассмотрение спора о том, от кого Русь приняла христианство, – спора, который с такой страстностью и пристрастием ведет Jugie и др. Все русские историки отвергают построение Jugie. О современном состоянии в науке вопроса о крещении Руси, – см. статью Г. П. Федотова в «Пути».

<sup>2</sup> Некоторые историки готовы видеть в этом главную причину «запоздалого пробуждения русской мысли», например, Шпет («Очерк развития русской философии», стр. 12) пишет о «фатальном» значении этого факта.

<sup>3</sup> Флорентийская уния была заключена в 1439 г. Однако русское духовенство и великий князь Василий II отказались принять ее. В дальнейшем уния была отвергнута и в Византии. Иерусалимский собор православной церкви 1443 г. предал ее анафеме.

<sup>4</sup> Флоровский. *Op. cit.* Стр. 2.

<sup>5</sup> См. его – «Умозрение в красках». Москва, 1916. К сожалению, огромная тема, затронутая князем Трубецким в его этюде, лишь намечена, но не развита им. См. книги по истории русского искусства – особенно Mouratow «Les icones russes», Paris, 1928. Стр. 153–194. «Ничто не нарушает в иконе, – замечает Муратов, – музыкального единства, ничто не ослабляет, не затуманивает мистической силы ее».

<sup>6</sup> У Вл. Соловьева и его последователей так называемая «Софиология» очень тесно связана с истолкованием икон, посвященных Софии – Премудрости Божией.

<sup>7</sup> Милоков. «Очерки по истории русской культуры». Т. II, ч. 1, стр. 12. Издание 1931 г.

<sup>8</sup> См. об этом Интереснейшие, хотя и устаревшие уже указания Буслаева, например, его статью «Русская эстетика XVII века» в «Очерках по русской литературе и искусству». Т. II. Оба тома исследований Буслаева – исключительно ценны.

<sup>9</sup> Скабичевский. Соч. [См.: Скабичевский А. М. Соч., т. 1–2, СПб., 1903.]

<sup>10</sup> См. об этом очень существенные и верные замечания у Федотова (Стихи духовные. Стр. 14, а также в заключении книги). [См.: Федотов Г. П. Стихи духовные. М.: Прогресс, 1991.]

<sup>11</sup> Флоровский. *Op. cit.* Стр. 1.

<sup>12</sup> Цветаев. – «Протестанты и протестантизм в России до эпохи преобразований». Стр. 520. [См.: Цветаев И. В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890.]

<sup>13</sup> См. об этом Буслаев. *Op. cit.* Т. II.

<sup>14</sup> О юродстве см.: Федотов. Святые древней Руси. Париж, 1931. Глава 13-я.

<sup>15</sup> Согласно Федотову, греческая Церковь насчитывала всего шесть юродивых (*Ibid.*, стр. 105).

<sup>16</sup> См. о нем специальный этюд Тихонравова в собрании сочинений (у меня под рукой немецкий перевод. Рига, 1873). [См.: Тихонраов Н. С. Квирин Кульман // Соч. Т. II, 1898.]

<sup>17</sup> См. книгу Федотова «Святые древней Руси».

<sup>18</sup> Виппер. Иоанн Грозный (1922), стр. 35. [См.: Виппер Р. Ю. Иван Грозный. Изд. 3. М.–Л., 1944.]

<sup>19</sup> Подробнее всего см. об этом в книге Малинина «Старец Филофей и его послания». Киев, 1901 г.

<sup>20</sup> См. о ней в любом курсе истории русской литературы.

<sup>21</sup> См. упомянутую выше книгу Малинина, а также новое исследование Hild. Schäder. Moskau der dritte Rom. Hamb., 1929.

<sup>22</sup> Об эсхатологических мотивах в древней Руси есть специальное исследование Сахарова (Тула, 1879), но оно относится лишь к произведениям народной словесности.

<sup>23</sup> Митрополит Зосима, составлявший пасхалии на 8-ю тысячу лет, писал: «В ней чаем всемирного пришествия Христа». Те же мысли встречаются у кн. Курбского, Максима Грека.

<sup>24</sup> Это есть по существу библейская концепция. См. Малинин. *Op. cit.*, – стр. 315. Не здесь ли следует искать основной источник тех историософских построений в более позднее время, согласно

которым все народы делятся на «исторические» и «неисторические»? Эти построения были особенно распространены в конце XVIII века как на Западе, так и у русских мыслителей.

<sup>25</sup> Именно отсюда (и только отсюда) надо выводить те учения о «всечеловеческом» призвании России, которые заполняют историко-философские построения первой половины XIX века (продолжаясь, впрочем, у отдельных мыслителей до наших дней).

<sup>26</sup> Это связывалось ими с надеждой, что Россия освободит Константинополь от турецкого владычества. См. подробности у Каптерева: Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Т. I, стр. 44–45. Вот куда уходят корни будущих притязаний России на Константинополь!

<sup>27</sup> См. подробности у Малинина, стр. 600–613. См. также специальные исследования Диаконова («Власть Московских Государей») и Вальденберга – «Древнерусские учения о пределах царской власти». [См.: Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 1916; Дьяконов М. А. Власть Московских Государей. 1889.]

<sup>28</sup> Подробности см. у Каптерева. Т. II, гл. IV. [Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Т. 1–2, 1909–1912.]

<sup>29</sup> См. о нем прекрасную книгу Г. П. Федотова – «Св. Филипп». Париж, 1928.

<sup>30</sup> Флоровский (Op. cit., стр. 18) справедливо замечает, что Иосиф «рассматривал и переживал самую монашескую жизнь, как некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земскую службу», что его идеал это – «своего рода хождение в народ» (в чем он предвещает так называемое «народничество» XIX века).

<sup>31</sup> См. о Ниле Сорском незаконченное исследование Архангельского [См.: Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. I, СПб., 1882.], а также книгу Г. П. Федотова – «Святые древней Руси».

<sup>32</sup> О. С. Булгаков именно об этом говорит, что «эпоха, следующая за веком преп. Сергия, может быть названа “Сергиевской эпохой в истории русского духа и творчества”» (статья «Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию». Журнал «Путь», № 5, 1926 г.).

<sup>33</sup> Флоровский. Op. cit., стр. 21.

<sup>34</sup> Виппер. Иоанн Грозный. Стр. 19.

<sup>35</sup> См. о нем статью Кизеветтера в сборнике статей в честь П. Б. Струве. [См. ук. статьи Кизеветтера А. А. и Карташова А. В. в сб. статей, посвященных П.Б. Струве. Прага, 1925.]

<sup>36</sup> См. его статью «Смысл старообрядчества» в сборнике статей в честь П. Б. Струве. Прага, 1925. Из работ о расколе упомянем книги Каптерева (о которых была выше речь – прим. 31), Щапова (Сочинения, т. I); см. также работу Pascal «Avvakoum et les debuts du raskol», Paris, 1938.

<sup>37</sup> Флоренский. Op. cit., стр. 57–58.

<sup>38</sup> Ibid., стр. 67.

<sup>39</sup> Этюд в упомянутом сборнике. Стр. 378.

<sup>40</sup> Эти слова очень удачно вскрывают самый корень священной мечты старообрядчества. [См.: Щапов А. П. Русский раскол старообрядчества. Казань, 1859 (Соч. Т. 1, 1906).]

### **XVIII век. Перелом в церковном сознании. Философия Г. С. Сковороды**

<sup>1</sup> Более всего можно найти указаний об этом в книге прот. Флоровского «Пути русского богословия». Главы II–IV.

<sup>2</sup> См. об этом особенно книгу Архангельского. Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв. [См.: Архангельский А. С. Очерки из истории западнорусской литературы XVI–XVII вв. М., 1887.]

<sup>3</sup> В 1599 г. состоялся в Вильне даже съезд православных и кальвинистов для объединения в борьбе с католицизмом. См. об этом движении у Флоренского. Стр. 36 и далее.

<sup>4</sup> См. у Флоровского. Стр. 43 и далее. У Чижевского – Философия на Украине (2-е издание), стр. 57.

<sup>5</sup> Предположение Щурата (Украинские материалы по истории философии. Львов, 1908), что Петр Могила учился у учителя Декарта, Вагон, лишено всякого основания. (См. Чижевский. Ibid., стр. 74, прим. 24).

<sup>6</sup> См. об этом у Чижевского. Гл. VI.

<sup>7</sup> Вроде, наприм., *Opustotius philosophiae* (1745–1747) Иннокентия Гизеля и др. учебники.



<sup>8</sup> Вот это заявление: «Хотя мы уважаем всех философов, а преимущественно Аристотеля (!), однако... желая узнать чистую истину, не полагаемся ни на чьи слова. Философии свойственно более доверять разуму, нежели авторитету... Истина открыта для всех, она еще не исчерпана, многое осталось и для будущих поколений». См. Архангельский. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. 1882.

<sup>9</sup> См. справедливые замечания об этом у Чижевского. Стр. 59.

<sup>10</sup> Наиболее полно картина этого движения обрисована у Шляпкина. Св. Дмитрий Ростовский и его время. 1891.

<sup>11</sup> См. сводную работу С. Ф. Платонова. Москва и Запад. 1926; также фундаментальное исследование Алексея Веселовского. Западное влияние в новой русской литературе. 4-е издание. 1910.

<sup>12</sup> Шляпкин. Ibid., стр. 67.

<sup>13</sup> Ibid., стр. 78.

<sup>14</sup> Напр., Флоровский. Op. cit. Стр. 123.

<sup>15</sup> Ibid., стр. 125.

<sup>16</sup> Отзыв архиеп. Филарета Черниговского в его «Истории русской Церкви» [см.: Филарет архиеп. История русской церкви. Т. I–V. Рига–Москва, 1847–1848.].

<sup>17</sup> См. о нем обстоятельный труд прот. С. Четверикова. Старец Паисий Величковский. Вып. 1–11. Печеры, 1938 (та же книга в более полном издании вышла на румынском языке).

<sup>18</sup> См. подробности во 2-м выпуске книги прот. С. Четверикова.

<sup>19</sup> Цитирую по статье Зеленогорского (Философия Сковороды. Вопросы философии и психологии. № 23).

<sup>20</sup> Эрн. Сковорода. Стр. 62 [См.: Эрн В. Ф. Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. М.: Путь, 1912.].

<sup>21</sup> См. подробнее об этом в книге Чижевского. Философия на Украине. Гл. VII.

<sup>22</sup> Шпет (Очерк. Стр. 69–70) высокомерно отвергает то, что Сковорода был философ, утверждая, что «в сочинениях Сковороды я нахожу предельно минимальное количество философии». Но Шпет, написавший прекрасное исследование по истории русской философии, вообще отвергает философичность мысли почти у

всех русских мыслителей. Шпет – фанатический последователь Гуссерля и философично в его понимании лишь то, что соответствует взгляду Гуссерля на философию.

<sup>23</sup> В своей ценной статье «Философия Сковороды» (Путь, № 19).

<sup>24</sup> Это относится и к философской терминологии, созданной Радищевым.

<sup>25</sup> Литература о Сковороде велика, но его философские произведения все еще недостаточно изучены. Обзор украинской литературы о Сковороде см. в книге Чижевского (Философия на Украине). Из русских работ наиболее ценной является монография Эрн (Сковорода. Москва, 1912. Стр. 342); см. также статьи Зеленогорского о Сковороде (Вопросы философии и психологии. № 23 и 24), также различные работы Чижевского.

Самым полным изданием сочинений Сковороды является издание Баталия (1894), написавшего также много работ о Сковороде. Более позднее, очень тщательное издание Бонч-Бруевича (1912) ограничилось лишь первым томом.

<sup>26</sup> Цитир. статья. Стр. 197.

<sup>27</sup> Эрн. *Op. cit.* Стр. 214 и дальше.

<sup>28</sup> Чижевский (статья в Пути, № 19. Стр. 34 и дальше).

<sup>29</sup> Цитир. статья. Стр. 28–29.

<sup>30</sup> Такова, например, точка зрения Эрн (Сковорода. Стр. 325: «Принципиально не враждая с Церковью, Сковорода тем не менее находится в какой-то глухой, бессознательной оппозиции ей»). Издатель сочинений Сковороды Бонч-Бруевич идет дальше и, основываясь на отдельных выражениях Сковороды, хочет представить его близким к сектантству.

<sup>31</sup> Отсюда иногда у Сковороды резкие выражения против «школьных богословцев», насмешка над «монашеским маскарадом» и т.д.

<sup>32</sup> Соч. Стр. 445 (цитирую всюду по изданию Бонч-Бруевича).

<sup>33</sup> См. об этом специальный этюд Чижевского. «Сковорода и немецкая мистика». Труды Рус. Науч. Инст. в Праге. 1929.

<sup>34</sup> Соч. Стр. 313.

<sup>35</sup> Соч. Стр. 328.

<sup>36</sup> См. особенно: Соч., стр. 355. Убеждение это часто высказывается Сковородой.

<sup>37</sup> Эта мысль очень часто встречается у Сковороды. См. самое раннее его произведение и последний диалог (Соч., стр. 51 и 250, *passim*).

<sup>38</sup> Нет, однако, решительно никаких данных утверждать, что Сковорода знал Мальбранша, хотя с современной французской философской литературой он был немного знаком, как это видно из его беглых критических замечаний о духе его века.

<sup>39</sup> Соч., стр. 309.

<sup>40</sup> Соч., стр. 96.

<sup>41</sup> *Ibid.*, стр. 199.

<sup>42</sup> *Ibid.*, стр. 88.

<sup>43</sup> *Ibid.*, стр. 257.

<sup>44</sup> *Ibid.*, стр. 89, 91.

<sup>45</sup> *Ibid.*, стр. 131

<sup>46</sup> Библейская психология анализируется, насколько мне известно, лишь в старой, но до сих пор единственной работе De1itsch. System d. biblischen Psychologie, 1856 (у меня под руками английский перевод Edinbourg, 1875). См. также 1-ю главу в книге Wheeler Robinson. The Christian doctrine of Man.

<sup>47</sup> Соч., Стр. 238.

<sup>48</sup> *Ibid.*, стр. 94.

<sup>49</sup> *Ibid.*, стр. 171.

<sup>50</sup> *Ibid.*, стр. 238–239.

<sup>51</sup> См. подробный анализ антропологии Филона в монографии Helmuth Schmidt (1933).

<sup>52</sup> См. замечания Чижевского об этом, «Философия Сковороды». Стр. 44.

<sup>53</sup> Соч. Стр. 75.

<sup>54</sup> *Ibid.*, стр. 75.

<sup>55</sup> См. об этом недавнее исследование Ebeling об Менстере Экгардте.

<sup>56</sup> Соч., стр. 112.

<sup>57</sup> *Ibid.*, стр. 417.

<sup>58</sup> *Ibid.*, стр. 442.

<sup>59</sup> *Ibid.*, стр. 86, 63.

<sup>60</sup> *Ibid.*, стр. 90.

<sup>61</sup> *Ibid.*, стр. 243.

- <sup>62</sup> Ibid., стр. 244.  
<sup>63</sup> Ibid., стр. 245.  
<sup>64</sup> Ibid., стр. 331.  
<sup>65</sup> Ibid., стр. 320.  
<sup>66</sup> Ibid., стр. 507.  
<sup>67</sup> Ibid., стр. 354, 364.  
<sup>68</sup> Ibid., стр. 454.  
<sup>69</sup> Ibid., стр. 449.  
<sup>70</sup> Ibid., стр. 339.  
<sup>71</sup> Ibid., стр. 237.  
<sup>72</sup> Ibid., стр. 499.  
<sup>73</sup> Ibid., стр. 434.  
<sup>74</sup> Ibid., стр. 286.  
<sup>75</sup> Ibid., стр. 512.  
<sup>76</sup> Ibid., стр. 512–513.  
<sup>77</sup> Ibid., стр. 520.  
<sup>78</sup> Ibid., стр. 193.  
<sup>79</sup> Ibid., стр. 406.  
<sup>80</sup> Ibid., стр. 224.

**Философия в высших школах и ее судьбы.  
Мистицизм начала XIX века. Раннее  
шеллингянство. Новый гуманизм**

<sup>1</sup> Богословие было введено в программу Харьковского Коллегиума уже в 1734 году.

<sup>2</sup> См. о нем, наприм., у Флоровского. *Op. cit.* Стр. 105–107. Его годы 1701–1754.

<sup>3</sup> Ibid., стр. 166.

<sup>4</sup> Подробности смотри у Флоровского. Ibid., стр. 110–112.

<sup>5</sup> Шпет. *Op. cit.* Стр. 88.

<sup>6</sup> См., наприм., презрительные замечания у Kozyré. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle*, 1929. P. 47.

<sup>7</sup> Шпет. Ibid., стр. 57.

<sup>8</sup> Общий обзор философии Канта был дан в книге, переведенной с французского (!) в 1807 г. Перед тем были переведены с

оригинала «Основоположения по метафизике нравов» (1803 г.) и трактат «О прекрасном и возвышенном» (1804 г.).

<sup>9</sup> См. книгу Колюпанова. Биография А. И. Кошелева, т. I, стр. 426. Книга Колюпанова очень богата фактами, касающимися развития философской культуры в России в начале XIX в. [Колюпанов Н. Биография А. И. Кошелева. Т. 1, кн. 1 и 2, 1889.].

<sup>10</sup> Об Осиповском см. интересный материал в статье о нем в журнале «Русская старина» за 1876 г. См. также философскую позицию известного русского математика Лобачевского.

<sup>11</sup> Киреевский. Сочинения. Т. II (изд. 1911 г.). Стр. 132.

<sup>12</sup> См. об этом Пыпин, «Религиозные движения при Александре I».

<sup>13</sup> Литература о Лабзине не очень богата. Кроме его собственных статей в «Сионском вестнике», см. статью Модзалевского в Рус. Биографич. Словаре, статьи Дубровина в Рус. Старине за 1894–1895 гг., воспоминания о нем М. А. Дмитриева, Витберга, Стурдзы (в «Русской Старине»). См. также книгу Колюпанова. «Биография А. И. Кошелева» и выше названную книгу Пыпина.

<sup>14</sup> Пыпин. Ibid., стр. 99.

<sup>15</sup> См. подробности у Пыпина.

<sup>16</sup> См. об этом у Дубровина. Рус. Старина (1895 г. Январь. Стр. 57).

<sup>17</sup> Ibid., стр. 59.

<sup>18</sup> Ibid., стр. 79.

<sup>19</sup> Последние цитаты заимствую у Колюпанова. Op. cit. Т. I. Стр. 170–176.

<sup>20</sup> Это подтверждает в своих воспоминаниях друг Лабзина А. М. Дмитриев: «Его разум, – пишет он о Лабзине, – представлял все ясно и просто, основывал все на законной необходимости и на законе, соединяющем видимое с невидимым, земное с небесным. Итак, думал я, есть наука религии...»

<sup>21</sup> Биография М. М. Сперанского хорошо изложена в двухтомном труде бар. Корфа «Жизнь гр. М. М. Сперанского» (1861). Религиозно-философские взгляды С. не до конца исследованы. См. прежде всего Еп. Феофан. Письма о духовной жизни (4-е издание 1903 г.). Статьи Свящ. Ельчанинова (в журн. «Новый путь», 1903. Богосл. Вестник, 1906, I–II), статья Чистовича в журн. «Христианское Чтение». 1871 г. Для изучения взглядов Сперанского

важны его письма к дочери (изданы отдельной книгой в 1896 г.), к другу его Цейеру (Рус. Архив, 1870 г.).

<sup>22</sup> Письма к дочери (изд. 1869 г.). Стр. 130.

<sup>23</sup> Ibid., стр. 236–237.

<sup>24</sup> Сборник «В память гр. М. М. Сперанского» – заметка, озаглавленная «Антихрист».

<sup>25</sup> См. особенно благожелательный отзыв еп. Феофана о Сперанском (напр., стр. 7, книги «Письма о духовной жизни»).

<sup>26</sup> «Рус. Архив» за 1870 г.

<sup>27</sup> Подробности см. у Пыпина, «Общественное движение при Александре I», ст. IV. Пыпин удачно характеризует взгляды Карамзина, как «систему общественного квиетизма». Стр. 205.

<sup>28</sup> См. всю IV гл. вышеназванной книги.

<sup>29</sup> Письмо к Цейеру («Рус. Архив», 1870 г. Стр. 188).

<sup>30</sup> Флоренский. *Op. cit.* Стр. 133. Очень любопытны для характеристики этого периода те мистические ожидания, которые были связаны с влиянием г-жи Крюденер на Александра I. См. также секту Котельникова (Пыпин. Религиозные движения при Александре I. Гл. II–IV).

<sup>31</sup> О Шаде см. у Коурé. *Op. cit.*, стр. 52–65, у Шпета. Стр. 110–118, у Боброва. *Философия в России*. См. также статьи Зеленогорского в журн. «Вопросы философии и психологии», № 27 и 30.

<sup>32</sup> См. об этом Ueberweg. *Gesch. d. Philosophic* (12te Aufl. 1923. V. IV. S. 35).

<sup>33</sup> См. подробности у Шпета. *Op. cit.* Стр. 114–118.

<sup>34</sup> Литература о Велланском: Бобров. *Философия в России*; К. Веселовский. *Русский философ Д. М. Велланский*. Рус. Старина, 1901; Филиппов. *Судьбы русской философии*. Журн. «Русское Богатство», 1894 г.; Колюпанов. *Биография А. И. Кошелева*. Т. I; Шпет. *Op. cit.* Стр. 124–132, Коурé. *Op. cit.* P. 91–99. См. также Розанов. *Воспоминания о Велланском*. Журн. «Русский Вестник», 1867 г.

<sup>35</sup> Коурé. *Op. cit.* P. 98.

<sup>36</sup> Колюпанов. *Op. cit.* P. 98.

<sup>37</sup> О Ястребцове см. Шпет. *Op. cit.* Стр. 305–309; к сожалению, презрительный тон у Шпета портит, как всегда, его изложение.

<sup>38</sup> См. у Боброва. *Op. cit.* Стр. 221 (Вып. II).

<sup>39</sup> Об этом свидетельствует письмо Велланского к Павлову (у Боброва, вып. II, стр. 225).

<sup>40</sup> Шпет. Ibid., стр. 126.

<sup>41</sup> Из рукописи «Животный магнетизм». См. у Боброва, вып. III. Стр. 39.

<sup>42</sup> Шпет очень грубо говорит, что Велланский начал с «натурфилософского хвоста, а не с философских принципов, не с головы» (Ibid., стр. 125). Но Велланский здесь нисколько не ниже других известных шеллингианцев – Окена, Каруса и др. Все они, *исходя* из принципов трансцендентализма, были заняты применением принципов Шеллинга к натурфилософии, антропологии и т.д. Шпет в другом месте (Ibid., стр. 132) говорит о Велланском, что он был «нечутким, а потому и беспечным к чисто философскому значению основных принципов». «Он не мог раскрыть философских основ науки и знания... *ибо он не был философом*». Суждение это явно несправедливо.

<sup>43</sup> Romantische Naturphilosophie. Ausgewählt von Ch. Bernoulli u. H. Kern. Jena, 1926.

<sup>44</sup> Впрочем, надо отметить, что лекции Велланского воодушевляли некоторых слушателей до «самозабвения», до «экстаза». (См. у Боброва. Op. cit. Вып. II. Стр. 67), но влияние его было очень ограничено тем, что преподавал он в Медицинской Академии.

<sup>45</sup> См. этюд Тарасевича о развитии естествознания в России. (Ист. России. Изд. Граната, т. VI).

<sup>46</sup> П. Д. Лодий был автором «Логических наставлений». См. о нем у Шпета. Ibid., стр. 137–138.

<sup>47</sup> См., наприим., Замотина, «Романтизм двадцатых годов». Т. I–II (1911) О Галиче, см. у Замотина, т. I. Стр. 105–117.

<sup>48</sup> См. беглые замечания о ней у Шпета. Ibid., стр. 133–135. Также у Б. Г. Ананьева (Очерки истории русской психологии XVIII и XIX в. Москва. 1947. Стр. 74–79).

<sup>49</sup> Еще раньше Павлов поместил в журнале кн. Одоевского «Мнемозина» статью «О способах исследования природы». О Павлове см. у Боброва, «Философия в России». Вып. I и II; Шпета Ibid., стр. 286–299; Коурé. Op. cit. P. 126–136; Герцена, «Былое и думы». Т. I.; Сакулина, кн. Одоевский». Т. I. Стр. 115–127.

<sup>50</sup> Шпет считает Павлова шеллингианцем лишь «приблизительным», Ibid., стр. 127. Сакулин (Op. cit. Стр. 127) пишет: «мы можем считать Павлова шеллингианцем или точнее – окенианцем лишь с весьма существенными оговорками».

<sup>51</sup> Впервые это мнение высказал М. М. Филиппов («Судьбы рус. философии» в журнале «Русское Богатство», 1894 г. № 8). За Филипповым то же мнение высказал П. Н. Милюков («Главные течения». Стр. 296). Впрочем, Милюков причисляет его больше к «оппортунистам». Филиппову следует и Сакулин. Шпет справедливо подчеркивает недостаточность оснований для такого суждения о Давыдове.

<sup>52</sup> Милюков. *Op. cit.* Стр. 296.

<sup>53</sup> См. подробный разбор взглядов Давыдова у Шпета и Kouyé.

<sup>54</sup> О Зеленецком см. подробности у Шпета. *Ibid.*, стр. 104–110.

<sup>55</sup> См. о них у Чижевского. *Op. cit.* Стр. 101 (пр. 44).

<sup>56</sup> См. о нем у Шпета. *Ibid.*, стр. 325.

<sup>57</sup> Это очень хорошо показано в работе М. Wieser (*Der sentimentale Mensch*, 1924).

<sup>58</sup> О влиянии Шефтсбери на немецкую мысль (в указанном в тексте смысле) см. особенно в интересной книге Obernauer. *Die Problematik d. ästhetischen Menschen und deutsch. Literatur*, 1923; также у Unger. *Hamann und die Aufklärung* (Ite Aufl. 1911. S. 63, *passim*). См. также превосходную книгу В. А. Кожевникова «Философия чувства и веры в XVIII в.». К сожалению вышел только I том [См.: Кожевников В. А. Философия чувства и веры в ее отношении к рационализму XVIII века и к критической философии. М., 1897.].

<sup>59</sup> О принадлежности Жуковского к эпохе сентиментализма см. Александр Веселовский «Жуковский. Поэзия чувства и сердечного воображения», 1904.

<sup>60</sup> Карамзин был связан в Москве с немецким поэтом Lenz (представителем Sturm und Drang periode или т. наз. Geniezeit), который доживал свой век в Москве. О различных влияниях на Карамзина см. книгу Сиповского «Н. М. Карамзин» (1889), а также книгу Алексея Веселовского «Западное влияние в русской литературе», 4-е изд. Стр. 127–133.

<sup>61</sup> Сиповский. Карамзин. Стр. 109.

<sup>62</sup> См. Н.И. Тургенев. «Россия и русские» (заметка о Карамзине). Рус. пер. 1915. Стр. 339–344.

<sup>63</sup> Карамзин. Сочинения (изд. 1838 г., т. IX. Стр. 236, статья «Чувствительный и холодный»).



<sup>64</sup> Примат эстетического принципа и в историческом исследовании у Карамзина хорошо подчеркивает Милюков. («Главные течения...» Стр. 165).

<sup>65</sup> Obernauer (Op. cit. Стр. 267) справедливо считает самым ярким представителем эстетического гуманизма В. Гумбольдта за свободу его от всяких исторических примесей. В Карамзине этих «примесей» было достаточно.

<sup>66</sup> Пыпин говорит с иронией о Карамзине; «В кругу отвлеченных понятий Карамзин – нежнейший друг человечества» («Общественное движение при Александре I». Изд. 2-е 1885). Стр. 199.

<sup>67</sup> Цитаты из статьи «Переписка Мелидора и Филалета».

<sup>68</sup> О его примечательной «Записке о древней и новой России», см. книгу Пыпина (гл. IV).

<sup>69</sup> См. об этом у А. Веселовского, «Западное влияние», стр. 141.

<sup>70</sup> О влиянии Шиллера см. у Замотина, «Романтизм 20-х годов». (1911), т. I. Стр. 87.

<sup>71</sup> Влияние эстетической философии Шиллера на русскую мысль длилось в течение всего XIX в. Влияние это, к сожалению, еще недостаточно изучено. См. книгу Peterson. Schiller in Russland. München, 1934. Отметим, что статьи Шиллера по эстетическим вопросам были не раз переводимы на русский язык, впервые, кажется, в 1813 году. Переводы немецких (позднее и французских) эстетик заполняли тогда книжный рынок.

<sup>72</sup> Влияние Жуковского на Киреевского отмечал уже Гершензон. См. его «Исторические записки». Стр. 15.

<sup>73</sup> Карамзин однажды писал: «Революция объяснила идеи – мы увидели, что гражданский порядок священен, даже в самых местных или случайных недостатках своих».

**«Архивные юноши», Д. В. Веневитинов,  
кн. В. Ф. Одоевский, П. Я. Чаадаев**

<sup>1</sup> См. об этом особенно в трудах Пыпина – «Общественное движение в России при Александре I», «Характеристики литературных мнений».

<sup>2</sup> Один из декабристов (А. А. Бестужев) очень удачно выразил это умонастроение: «Когда Наполеон вторгся в Россию, русский народ впервые ощутил свою силу. Вот начало свободомыслия в России».

<sup>3</sup> Напр., в знаменитой речи при открытии польского сейма (в 1818 г.) Александр I провозгласил: «Правители народов должны добровольно им данными постановлениями предварять постановления насильственные». Слушатель этой речи, будущий декабрист Лорер плакал от умиления... (С. Мельгунов. Дела и люди Александровского времени. Стр. 267).

<sup>4</sup> См. Пыпин. Общественное движение. Стр. 287.

<sup>5</sup> О раннем русском радикализме, см. статью Павлова-Сильванского «Материалисты 20-х годов» (в книге «Очерки по истории XVIII и XIX в.»).

<sup>6</sup> Русское слово «любомудрие», уже встречавшееся нам при изучении XVIII в., есть точный перевод (на русские корни) термина «философия».

<sup>7</sup> См. Сакулин. Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский. Москва, 1913. Т. I, ч. I. Стр. 104.

<sup>8</sup> А. И. Кошелев. Записки. 1889. Стр. 7.

<sup>9</sup> Ibid., стр. 12.

<sup>10</sup> Кн. Одоевский. Русские ночи (Изд. 1913 г.) Стр. 8.

<sup>11</sup> См. новое прекрасное издание сочинений Д. В. Веневитинова (Academia, 1934 г.).

<sup>12</sup> Об этих занятиях есть упоминания в письмах Веневитинова Кошелеву, он, напр., писал: «Читаю Платона довольно свободно и не могу надивиться ему» (Соч. Стр. 302).

<sup>13</sup> Ibid., стр. 308 и 491.

<sup>14</sup> См. письмо о философии (Соч. Стр. 203).

<sup>15</sup> Ibid., стр. 220.

<sup>16</sup> Бобров. Философия в России. Вып. II. Стр. 5.

<sup>17</sup> Подробное изложение статей Веневитинова (впрочем, без достаточного анализа) даст Коурэ в своей книге (Op. cit. Стр. 139–145).

<sup>18</sup> П. Н. Сакулин. Князь В. Ф. Одоевский. Из истории русского идеализма. Москва, 1913. Работа Сакулина, к сожалению, осталась незаконченной (вышел в свет т. I. Ч. I, ч. II (606+459 стр.)). Литература о кн. Одоевском довольно богата (особенно

отметим прекрасный «Очерк о кн. Одоевском» Кубасова в Рус. Биографическом Словаре), но после книги Сакулина (который богато использовал оставшиеся в рукописи произведения Одоевского) предшествовавшие исследования и статьи потеряли свое значение.

<sup>19</sup> Русские ночи. Стр. 9.

<sup>20</sup> Надо иметь в виду, что очень значительное число философских писаний Одоевского остались в рукописи и до сих пор не напечатаны; мы знакомы с этим материалом лишь по тем выдержкам, какие дает Сакулин в своей книге.

<sup>21</sup> Сакулин. Ibid. Ч. I. Стр. 14.

<sup>22</sup> В юности Одоевский написал восторженное сочинение о музыке – настоящий гимн ей. См. об этом у Сакулина. Ibid. Ч. I, Стр. 92.

<sup>23</sup> О волнах галломании и галлофобии в первые десятилетия XIX в. в России см. Naumant. La culture française en Russie. Naumant считает, что своего высшего влияния французская культура достигла в России в период между 1789 и 1815 годами.

<sup>24</sup> Сакулин. Ibid., стр. 144–176.

<sup>25</sup> Сакулин. Ibid., стр. 153, 155.

<sup>26</sup> Сакулин. Ibid., стр. 168, прим. 2. В эстетических взглядах Одоевского в это время есть много сходного с взглядами Венивтинова (см. Сакулина. Ibid., стр. 170, прим. 1).

<sup>27</sup> Сакулин. Ibid., стр. 205

<sup>28</sup> Сакулин. Ibid., стр. 297–298.

<sup>29</sup> Сакулин. Ibid., стр. 342.

<sup>30</sup> В русской духовной литературе XVIII в., конечно, тоже всегда делалось ударение на учении о первородном грехе.

<sup>31</sup> Мы брали все цитаты из того материала, который по рукописям восстановил Сакулин. Ibid., стр. 444–461.

<sup>32</sup> В обстоятельном труде Viatte (*Les sources occultes du romantisme*) хорошо показано огромное влияние St. Martin во французской литературе конца XVIII и начала XIX в. Но влияние St. Martin было сильно и в немецкой философской литературе.

<sup>33</sup> Сакулин. Ibid., стр. 462–469.

<sup>34</sup> Сюда примыкает весьма любопытное учение Одоевского о сновидениях, в чем он так созвучен немецким романтикам. Обзор учений последних см. у Béguin. *L'ame romantique et le reve* (1939).

<sup>35</sup> В светской литературе особенно много посвящал этой теме внимания Сперанский. См. о нем предыдущую главу.

<sup>36</sup> Сакулин. *Ibid.*, стр. 573–574.

<sup>37</sup> Русские ночи. Стр. 43. Прим.

<sup>38</sup> Ср. учение Th. Gomperz'a о «тотальной импрессии».

<sup>39</sup> В русской литературе эти идеи защищал впоследствии Влад. Соловьев (в статьях об эстетике).

<sup>40</sup> Во всем этом Одоевский глубже других примыкает к гениальной концепции Шиллера. Ср. в следующей главе учение Гоголя о примате эстетического начала в человеке.

<sup>41</sup> Сакулин. *Ibid.*, стр. 573–574.

<sup>42</sup> Русский Фауст очень далек от своего немецкого тезки, лишь страстное искание истины оправдывает одинаковость их имени.

<sup>43</sup> Русские ночи. Стр. 341.

<sup>44</sup> *Ibid.*, стр. 344.

<sup>45</sup> *Ibid.*, стр. 346.

<sup>46</sup> Последние цитаты взяты из эпилога к «Русским ночам».

<sup>47</sup> Б. Козмин (в предисловии к «Дневнику В. Ф. Одоевского», напечатанного в «Литературном наследстве», № 22–24, Москва, 1935. Стр. 81–83).

<sup>48</sup> Часть дневника, напечатанная в «Литерат. наслед.», охватывает годы 1859–1869.

<sup>49</sup> Русские ночи. Стр. 354–364.

<sup>50</sup> Отсылаем читателя к прекрасной биографии Одоевского, написанной Кубасовым (Русск. Библиограф. Словарь), где эта сторона в личности Одоевского выражена очень полно.

<sup>51</sup> Мы считаем центральным для этого периода именно антропологию, а не мистический идеализм, как на этом настаивает Сакулин. Впрочем, Сакулин говорит об «антропоцентризме» Одоевского (Ор. cit. Стр. 469).

<sup>52</sup> К сожалению, донныне многое из творчества этого периода остается неопубликованным, а исследование Сакулина не идет дальше второго периода.

<sup>53</sup> Основным источником надо считать Собрание сочинений П. Я. Чаадаева, вышедшее в 1913 г. под редакцией Гершензона, а также выпуск 22–24 «Литературного наследства» (Москва, 1935). См. также сборники «Звенья», где в № 3–4 опубликована статья Чаадаева «L'univers», а в № 5 три письма Чаадаева (в том числе

письмо к Шеллингу с критикой Гегеля). Лучшая работа о Чаадаеве принадлежит Гершензону. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. Петербург, 1908. Подробно изучена жизнь Чаадаева в работе Ch. Quenet. Tchaadaeff et ses lettres philosophiques. Paris, 1931. Английская работа Moskoff о Чаадаеве (New York) не дает ничего ценного. Работа Winkler'a о Чаадаеве (Berlin, 1927) осталась мне недоступной. См. также Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Т. 1, гл. VII; Пыпин. Характеристика литературных мнений. Изд. 2-е (1890), гл. IV; Пузанов. П. Я. Чаадаев. Труды Киевской Духовной Академии, 1906 г. Козмин Н. И. Надеждин (1912). Стр. 533–552; Герцен. Былое и Думы, т. II.; Kougré. P. Tchaadaeff and the Slavophiles. Slavonic Review, 1927 (III). Massaryk. Zur rus. Geschichts und Religionsphilosophie (B. I). Сакулин. Русская литература и социализм. 1922 (гл. II). В. Соловьев. Чаадаев и его «Философические письма». Под знаменем марксизма. 1938, № 1; см. также Гершензон. Жизнь В. С. Печерина. Москва, 1910. Чижевский. Гегель в России. Париж, 1939. Милюков. Главные течения русской исторической мысли. Стр. 374–396.

<sup>54</sup> Пушкин написал несколько превосходных и замечательных по содержанию стихотворений, обращенных к Чаадаеву.

<sup>55</sup> Гершензон в своей прекрасной книге «Декабрист Кривцов» дал очень яркое описание этой эпохи и раннего созревания молодежи в эти годы.

<sup>56</sup> См. об этом больше всего у Пыпина. Общественное движение при Александре I.

<sup>57</sup> См. упомянутую выше (прим. 5) статью Павлова-Сильванского.

<sup>58</sup> Гершензон. Чаадаев. Жизнь и мышление. III.

<sup>59</sup> См. об этом книгу Viatte. Le catholicisme chez les romantiques. 1922.

<sup>60</sup> Сочинения Чаадаева. Т. I. Стр. 188.

<sup>61</sup> По словам кн. Гагарина (первого издателя сочинений Чаадаева), Шеллинг сам отзывался о Чаадаеве, как о *un des plus remarquables qu'il eut rencontrés* [Самая замечательная личность из всех, кого я встречал (*фр.*)]. О влиянии Шеллинга на Чаадаева, см. Quenet. Op. cit. P. 165–172.

<sup>62</sup> Сам Чаадаев так пишет об этом в письме Шеллингу (1832 г.): «Изучение ваших произведений открыло мне новый

мир... оно было для меня источником плодотворных и чарующих размышлений, – но да будет позволено мне сказать и то, что хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путам, мне часто доводилось приходиться в конце концов не туда, куда приходили вы». Цитируем везде французский текст письма (Соч., т. I. Стр. 167).

<sup>63–64</sup> Гершензон. *Op. cit.* Стр. 104.

<sup>65</sup> Флоровский. Пути русского богословия. Стр. 247.

<sup>66</sup> Сочинения. Т. I. Стр. 236.

<sup>67</sup> *Ibid.* Т. I. Стр. 218.

<sup>68</sup> Письмо 1835 г. (т.е. до опубликования «Философ. письма»). Соч. Т. I. Стр. 189.

<sup>69</sup> Pr. Gagarine. *Les tendances catholiques dans la société russe.* P. 27.

<sup>70</sup> То же письмо Тургеневу (1835 г.). Соч. Т. I. Стр. 189.

<sup>71–72</sup> Впрочем, один раз это прорвалось наружу – см. неудачную попытку вернуться на государственную службу (до опубликования «Филос. письма»). Сочинения. Т. 1. Стр. 173–178.

<sup>73</sup> Вот характерные слова Чаадаева (в конце 8-го письма. – Литературное наследство. Стр. 62): «Истина едина: Царство Божие, небо на земле... (что есть) осуществленный нравственный закон. Это есть... предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез». Чаадаев критикует протестантизм, видящий основу всего в Св. Писании: для Чаадаева основа всего – Церковь с ее таинствами, с ее преображающей мир силой.

<sup>74</sup> Соч. Т. I. Стр. 86.

<sup>75</sup> *Ibid.* Т. I. Стр. 117.

<sup>76</sup> Письмо кн. Мещерской. Соч. Т. 1, стр. 242.

<sup>77</sup> Критика исторической науки и требование «новой философии истории» у Чаадаева остались совершенно непоняты Милюковым («Главные течения...», стр. 379).

<sup>78</sup> Литературное наследство. Стр. 27.

<sup>79</sup> «Отрывки» (Соч. Т. I. Стр. 160). Писано в 1829 году!

<sup>80</sup> Этот тезис очень часто встречается у Чаадаева. См. особенно: Литературное наследство. Стр. 34, 36, 50, 53.

<sup>81</sup> Литературное наследство. Стр. 53.

<sup>82</sup> *Ibid.*, стр. 34.

<sup>83</sup> Ibid., стр. 34.

<sup>84</sup> Ibid., стр. 35.

<sup>85</sup> Ibid., стр. 24, 31.

<sup>86</sup> В одном месте (ibid., стр. 43) Чаадаев как будто сам сводит человеческую активность к *Principe occasionnelle*<sup>\*</sup>, но эта мысль означает не отрицание активности в человеке (как в подлинном окказионализме), а лишь признание ее слабости и немогущности.

<sup>87</sup> Ibid., стр. 44.

<sup>88</sup> Соч. Т. I. Стр. 104.

<sup>89</sup> Соч. Т. I. Стр. 121.

<sup>90</sup> Лит. наслед. Стр. 28.

<sup>91</sup> Ibid., стр. 35.

<sup>92</sup> Ibid. Стр. 46.

<sup>93</sup> Ibid., стр. 49–50.

<sup>94</sup> Ibid., стр. 50.

<sup>95</sup> Сам Чаадаев сближает это понятие (уже в философии истории) с понятием *Weltgeist* [мировой дух (нем.)]. Он пишет Тургеневу: «Значит, действительно есть вселенский Дух, парящий над миром, тот *Weltgeist*, о котором говорил мне Шеллинг» (Соч. Т. I. Стр. 183). Против смешения Творца с творением см. энергичные строки: Лит. насл. Стр. 46.

<sup>96</sup> К этому чрезвычайно приближается Н. И. Пирогов в своем примечательном учении о человеческом духе. Конечно, он не мог знать гносеологии Чаадаева (учение которого впервые опубликовано в «Лит. наслед.»).

<sup>97</sup> См. особенно письмо IV (Лит. наслед. Стр. 38–45).

<sup>98</sup> См. все II письмо, посвященное общей философии истории (Соч. Т. I. Стр. 94–119).

<sup>99</sup> Лит. наслед. Стр. 33.

<sup>100</sup> Эта и другие цитаты взяты из Первого философ. письма.

<sup>101</sup> Лит. наслед. Стр. 23.

<sup>102</sup> Цитаты взяты из первого «Филос. письма».

<sup>103</sup> Лит. Наслед. Стр. 23

<sup>104</sup> Соч. Т. I. Стр. 185.

<sup>105</sup> Таким образом, то, что раньше ставилось в упрек России и русским, теперь оказывается делом самого Провидения.

\* Принцип случайности (лат.).

**Возврат к церковному мировоззрению. Н. В. Гоголь.  
Начало «славянофильства». А. С. Хомяков**

<sup>1</sup> В этом отношении особенно трагична судьба творчества Печерина, о котором мы уже говорили мельком. См. о нем прекрасную книгу Гершензона.

<sup>2</sup> Среди немногих церковных писателей, глубоко понявших основные идеи Гоголя, на первом месте надо поставить архимандр. Бухарева (см. его «Три письма к Н. В. Гоголю», изданные в 1861 г.).

<sup>3</sup> Литература о Гоголе, как мыслителе, невелика. См. наши статьи: «Гоголь и Достоевский» (1-й сборник статей, посвященных Достоевскому, под редакцией А. Л. Бема. Прага. 1929); «Gogol als Denker», «Gogols aesthetische Utopie» (Zeitschrift für Slav. Philologie), главу о Гоголе в нашей книге «Европа и русские мыслители». См. также Мочульский «Духовный путь Гоголя», Мережковский «Гоголь и черт»; Овсяннико-Куликовский «Гоголь», Шамбинаго «Трилогия русского романтизма». См. также Гершензон «Исторические записки» (2-е издание, 1923 г.), где находится прекрасная статья о Гоголе. Кроме сочинений Гоголя чрезвычайно важны 4 тома его писем. См. также Шенрок «Материалы к биографии Гоголя». Французская книга Schloezer. Gogol (1932) довольно поверхностна.

<sup>4</sup> Мочульский. *Op. cit.* Стр. 87.

<sup>5</sup> Это справедливо и глубоко отмечает Гершензон (*Op. cit.* Стр. 175).

<sup>6</sup> Все приведенные цитаты взяты нами из «Выбранных мест из переписки с друзьями».

<sup>7</sup> Эта тема легла в основу замечательной, во многом гениальной книги Л. Толстого «Так что же нам делать?». На тему «оправдания» добра написана Влад. Соловьевым известная его книга [См.: Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. Т. 1. М., 1988.].

<sup>8</sup> См. об этом мой этюд «Gogols aesthetische Utopie».

<sup>9</sup> См. об этом мою книгу «Европа и русские мыслители» (гл. II).

<sup>10</sup> См. «Авторская исповедь» (Соч. Берлинское издание. Т. X. Стр. 59).



<sup>11</sup> Гершензон. «Исторические записки». Стр. 175. Гершензон, впрочем, относит эти слова к моральному идеалу Гоголя – религиозный мир Гоголя, по его собственному признанию (*Ibid.*, стр. 177), остался для него закрытым.

<sup>12</sup> Архим. Бухарев. «Три письма к Гоголю» (1861). Стр. 54.

<sup>13</sup> «Авторская исповедь». Соч., т. X. Стр. 54.

<sup>14</sup> См., напр., особенно горячую защиту (с религиозной точки зрения) театра в «Выбран. местах» (Соч. Т. IX. Стр. 87–104).

<sup>15</sup> Как это, напр., делает даже Gratieux в своей работе, посвященной Хомякову (Gratieux. A. S. Khomiakoff et le mouvement Slavophile». Vol. I–II). См. также этюд Панова «Славянофильство, как философское учение». Журн. Мин. Нар. Просвещ. 1880 (XI), или книгу М. Ф. Таубе «Гносеология по учению славянофилов». Петроград 1912. См. также Пыпин. Характеристики литературных мнений. Изд. 2-е. 1890, гл. VI и VII; Колюпанов. Очерк философской системы славянофилов. Рус. обозрение. 1894.

<sup>16</sup> Герцен. «Былое и думы», ч. II, гл. XXX.

<sup>17</sup> Флоренский (Пути русского богословия. Стр. 275) говорит о «церковности, как методе» у Хомякова («быть в Церкви есть необходимое предисловие богословского познания»). Это верно передает основное убеждение Хомякова.

<sup>18</sup> Острую и несправедливую критику Хомякова находим лишь у Флоренского, который, однако, сам был выдающимся богословом.

<sup>19</sup> Для характеристики богословия Хомякова важны: Флоровский. Пути русского богословия; Самарин. Предисловие к богословским сочинениям Хомякова; Карсавин. Предисловие и примечания к изданию этюда Хомякова. «Церковь одна». Берлин; 1926; Grievess. O theologii Homiakovna. Bog. Vestn. 1934. Ljubljana; Розанов. Новый путь. 1904; В. Троицкий. Вера и Разум. 1911; Иванцов-Платонов. Христ. обозрение. 1869; Певницкий. Тр. Киевск. Дух. Акад. 1869; Линицкий. *Ibid.* 1881–1882; Горский. Бог. вестник, 1900. (XI); Флоренский. Богосл. вестн. (1916). См. также в большой работе Завитневича (см. примеч. 20), т. II [См. библиографию отечественных и западных работ об А. С. Хомякове и других славянофилах: Современные зарубежные исследования русской политической мысли XIX века (Сборник научно-аналитических обзоров). М.: ИНИОН, 1980, с. 281–298;

Славянофилы. Историческая энциклопедия. М.: Институт русской цивилизации, 2009].

<sup>20</sup> Полное собрание сочинений Хомякова вышло в 1900 г. (Философские статьи собраны в I т., имеет также значение т. III и т. VIII – в последнем находится переписка Хомякова).

Из литературы о Хомякове укажем на капитальный труд Завитневича (печатался в Тр. Киевск. Дух. Акад., есть отдельное издание, т. I, ч. I и II, т. II, ч. II); Лясковского «Хомяков», 1897 (книга интересна и ценна в том отношении, что приведены все главные выдержки из сочинений Хомякова, распределенные по рубрикам, – но философский отдел совсем здесь слаб), Бердяева «Хомяков», 1912; упомянутая уже работа Gratieux. V. I–II, 1939. Очень важны книги: Колюпанов. Биография А. И. Кошелева. Т. I–II; Барсуков. Жизнь и труды М. П. Погодина; Коялович. История русского самосознания; Пыпин. Характеристики литературных мнений (ст. VI и VII); Степун. Жизнь и творчество (статья «Немецкий романтизм и славянофилы»). Arseniew. Khomiakov und Möhler. Una Sancta, 1927 (особое издание «Ostkirche»).

<sup>21</sup> Флоровский. *Op. cit.* Стр. 278.

<sup>22</sup> Франц. перевод (в Collection «Una Sancta») вышел в 1938 году.

<sup>22a</sup> Очень любил Хомяков Паскаля и даже, по свидетельству Самарина, называл его своим учителем.

<sup>23</sup> См. об этом у Бердяева в его книге о Хомякове и у Флоренского.

<sup>24</sup> Бердяев. *Op. cit.* Стр. 142.

<sup>25</sup> Бердяев. *Ibid.*, стр. 146.

<sup>26</sup> Хомяков. Соч. Т. II (1900, Москва). Стр. 237. В позднейшем русском богословии эти же идеи, заостряя в сторону внеисторизма, развивал М. М. Тареев (см. о нем в книге Флоровского. *Ibid.*, стр. 349).

<sup>27</sup> Соч. Т. II. Стр. 58.

<sup>28</sup> *Ibid.*, стр. 17.

<sup>29</sup> *Ibid.*, стр. 225.

<sup>30</sup> *Ibid.*, стр. 237.

<sup>31</sup> *Ibid.*, стр. 111–112.

<sup>32</sup> Соч. Т. I. Стр. 161.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, стр. 288.

<sup>35</sup> О целостном духе см. *Ibid.*, стр. 272.

<sup>36</sup> *Ibid.* Ср. 283

<sup>37</sup> «Разумность Церкви, – пишет Хомяков (Соч. Т. I. Стр. 284), – является высшей возможностью разумности человеческой».

<sup>38</sup> См. об этом, напр., недавнюю работу Schwarz. *Hegels philosophische Entwicklung*. 1938.

<sup>39</sup> Соч. Т. I. Стр. 281–282. См. также *Ibid.*, стр. 98.

<sup>40</sup> Хомяков. Соч. Т. II. Стр. XXX.

<sup>41</sup> Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину (Соч. Т. I. Стр. 327). Хомяков сам здесь подчеркивает, что он стремится лишь «изложить великий шаг, который был совершен И. В. Киреевским» и старается лишь «продолжить его мысленный подвиг по пути, им указанному».

<sup>42</sup> Эта мысль, как и следующая, совершенно совпадают с идеями Якоби. К сожалению, нет никаких данных, позволяющих судить о непосредственном влиянии Якоби на Хомякова (и Киреевского). Все же сходство не только в идеях, но и терминах часто поразительное. См. намек на знакомство с Якоби. Соч. Т. I. Стр. 179.

<sup>43</sup> Соч. Т. I. Стр. 278–279.

<sup>44</sup> *Ibid.*, стр. 254.

<sup>45</sup> Соч. Т. I. Стр. 279.

<sup>46</sup> О понятии «явления» см. дальше.

<sup>47</sup> *Ibid.*, стр. 282.

<sup>48</sup> *Ibid.*, стр. 252.

<sup>49</sup> Не есть ли это термин Якоби «Geulessen»?

<sup>50</sup> Соч. Т. I. Стр. 249.

<sup>51</sup> *Ibid.*, стр. 345.

<sup>52</sup> Соч. Т. I. Стр. 276–278.

<sup>53</sup> *Ibid.*, стр. 248.

<sup>54</sup> *Ibid.*, стр. 278.

<sup>55</sup> «Феноменология Гегеля, – пишет Хомяков (Соч. Т. I. Стр. 264), – останется бессмертным памятником неумолимо строгой и последовательной диалектики, о котором никогда не будут говорить без благоговения».

<sup>56</sup> См., напр., его насмешливые замечания о «мистическом понятии о собирательном духе собирательного человечества» (Соч. Т. I. Стр. 36), которому Хомяков противопоставляет учение о соборности в познании. См. также *Ibid.*, стр. 144.

<sup>57</sup> Особенно к Шеллингу, о котором см., напр. Соч. Т. I. Стр. 266, а также *passim*.

<sup>58</sup> В одном месте (Соч. Т. II. Стр. 242) Хомяков даже так говорит: «Труд аналитический неизбежен, мало этого – он свят».

<sup>59</sup> Хомяков. Соч. Т. I. Стр. 273–274.

<sup>60</sup> Соч. Т. I. Стр. 306.

<sup>61</sup> *Ibid.*, стр. 326.

<sup>62</sup> *Ibid.*, стр. 335.

<sup>63</sup> Здесь Хомяков чрезвычайно приближается к метафизической концепции Николая Кузанского.

<sup>64</sup> «Необходимость есть *только чужая воля*, а поскольку всякая объективация есть вольное самоотчуждение мысли (от) *нея*, то необходимость есть *проявленная воля*» (*Ibid.*, стр. 344).

<sup>65</sup> См. выше.

<sup>66</sup> Бердяев. *Op. cit.* Стр. 154.

<sup>67</sup> Соч. Т. I. Стр. 38.

<sup>68</sup> *Ibid.*, стр. 148.

<sup>69</sup> *Ibid.*, стр. 169.

<sup>70</sup> *Ibid.*, стр. 174.

<sup>71</sup> «Зап. Европа, – утверждает Хомяков (*Ibid.*, стр. 148), – развивалась не под влиянием христианства, а под влиянием латинства, т.е. христианства, односторонне понятого».

И. В. Киреевский. Ю. Ф. Самарин. К. С. Аксаков

<sup>1</sup> Киреевский. Соч. Т. I. Стр. 177.

<sup>2</sup> «Славянофильский образ мыслей я разделяю только отчасти, другую часть его считаю дальше от себя, чем самые эксцентрические мнения Грановского» (известного западника). См. письмо Хомякову (1844 г.). Соч. Т. II. Стр. 133.

<sup>3</sup> *Ibid.* Т. I. Стр. 161 и стр. 173.

<sup>4</sup> Герцен. Соч. (изд. 1875). Т. I. Стр. 91.

<sup>5</sup> Известный деятель масонства И. В. Лопухин был крестным отцом нашего философа.

<sup>6</sup> См. об этом особенно у Коурgé. *Op. cit.* Ch. VI.

<sup>7</sup> О влиянии немецкого романтизма на славянофилов вообще см. в книге Степуна «Жизнь и творчество» (1923) – статью «Немецкий романтизм и русское славянофильство», особенно стр. 15.

<sup>8</sup> Русское старчество, связанное с старцем Паисием Величковским, особенно расцвело именно в Оптиной Пустыни. О стар-

честве см. книгу прот. С. Четверикова. Оптина Пустынь, Париж, его статью *Das russ. Starzentum* («Ostkirche», Sonderheft d. «Una Sancta», 1927), также см. книгу Smo1itsch . *Das Starzentum*.

<sup>9</sup> Киреевский. Соч. Т. I. Стр. 74.

<sup>10</sup> Сочинения Киреевского цитирую по последнему изданию (Т. I – II), Москва, 1911 г. Из литературы о Киреевском укажу на работы: I. Smo1itsch. I. V. Kireevsky. Breslau, 1894, его же статья «И. В. Киреевский». Путь, 1932, № 33; Koyné. Op. cit. Ch. VI; Massaryk. Russland und Europa; В. Т. Лясковский. Братья Киреевские (1893); Гершензон. Исторические записки (изд. 2, 1923 г.); Чижевский. Гегель в России (стр. 15–25); Setschkareff. Schellings Einfluss in rus. Literatur. Leipzig, 1939; П. Виноградов. И. В. Киреевский и начало московского славянофильства. Вопросы философии и психологии, 1892; Милюков. Главные течения...; Степун. Жизнь и творчество; Lanz. The philosophy of Kireevsky. Slavonic Review, 1925–1926.

<sup>11</sup> Киреевский. Соч. Т. I. Стр. 8.

<sup>12</sup> Герцен. Соч. (изд. 1875 г.). Т. I. Стр. 255.

<sup>13</sup> Киреевский. Соч. Т. I. Стр. 67.

<sup>14</sup> Setschkarew. Op. cit, S. 57 ff. Чижевский, стр. 19. Op. cit.

<sup>15</sup> В своей последней статье («О новых началах...») Киреевский пишет: «Шеллинг по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию философского глубокомыслия принадлежит к числу существ, которые рождаются не веками, а тысячами». Соч. Т. I. Стр. 261.

<sup>16</sup> В этом отношении особенно интересна его статья «Обозрение современного состояния литературы» (1845 г.). Соч. Т. I.

<sup>17</sup> Ibid. Т. I. Стр. 199.

<sup>18</sup> Ibid. Т. I. Стр. 253.

<sup>19</sup> Ср., напр., утверждение, что «направление философии в своем первом начале зависит от того понятия, какое мы имеем о Пресвятой Троице» (Ibid. Т. I. Стр. 74).

<sup>20</sup> Это выражение Киреевского совершенно соответствует понятию «православной культуры».

<sup>21</sup> Ibid. Т. I. Стр. 271.

<sup>22</sup> Полный текст этой записи см. Т. I. Стр. 285–286.

<sup>23</sup> Герцен. Былое и Думы. Т. II. (Изд. 1921). Стр. 319.

<sup>24</sup> Соч. Т. I. Стр. 252.

<sup>25</sup> Ibid., стр. 247.

<sup>26</sup> Еще у Ап. Петра (I Петра 3, 4) говорится о «сокровенном сердце человеке»; особенно ярко – у Ап. Павла.

<sup>27</sup> Соч. Т. I. Стр. 250.

<sup>28</sup> Гершензон. Исторические записки. Стр. 20–21 и дальше.

<sup>29</sup> Соч. Т. I. Стр. 250.

<sup>30</sup> Ibid., стр. 275.

<sup>31</sup> Динамизм антропологии Киреевского здесь ярко выражен: человек не есть нечто неизменное, он «становится» новым существом (не в порядке независимой от его воли эволюции, а в силу волевой регуляции).

<sup>32</sup> В современной психологии к этой концепции ближе всего подходит тот закон мистического развития, который устанавливает Delacroix в своей работе «Les grands mystiques chrétiens» [Делакруа. «Великие христианские мистики» (фр.)].

<sup>33</sup> Гершензон. Op. cit. Стр. 34.

<sup>34</sup> Письмо 1840 г. Соч. Т. 1. Стр. 67. Киреевский здесь же оговаривается, что дело идет о «разуме логическом».

<sup>35</sup> Соч. Т. I. Стр. 270.

<sup>36</sup> Гершензон (Op. cit. Стр. 18) справедливо связывает учение Киреевского о чувстве с русским романтизмом, и в частности с Жуковским.

<sup>37</sup> Соч. Т. I. Стр. 266.

<sup>38</sup> Ibid., стр. 280–281.

<sup>39</sup> Ibid., стр. 249.

<sup>40</sup> Ibid., стр. 251.

<sup>41</sup> Ibid., стр. 263.

<sup>42</sup> Ibid., стр. 254

<sup>43</sup> Ibid., стр. 273, 277.

<sup>44</sup> Ibid., стр. 270.

<sup>44a</sup> Ibid., стр. 244.

<sup>45</sup> Ibid., стр. 245.

<sup>46</sup> Терминология трансцендентализма.

<sup>47</sup> Соч. Т. I. Стр. 274.

<sup>48</sup> Ibid., стр. 246.

<sup>49</sup> Ibid., стр. 276.

<sup>50</sup> Ibid., стр. 250.

<sup>51</sup> Ibid., стр. 252.

- <sup>52</sup> Ibid., стр. 226.
- <sup>53</sup> Из письма Хомякову. Ibid., стр. 67.
- <sup>54</sup> Ibid., стр. 276.
- <sup>55</sup> Ibid., стр. 247.
- <sup>56</sup> Ibid., стр. 244.
- <sup>57</sup> См. напр. Ibid., стр. 247.
- <sup>58</sup> «В истории... видим мы неразрывную связь и последовательный ход человеческого ума». Ibid., стр. 104.
- <sup>59</sup> Ibid., стр. 242.
- <sup>60</sup> Ibid., стр. 104.
- <sup>61</sup> Милюков. Главные течения... Стр. 373.
- <sup>62</sup> См. замечания об этом у Виноградова. Киреевский и начало московского славянофильства. Стр. 121.
- <sup>63</sup> Из статьи «О характере просвещения Европы»... (1852). Соч. Т. I. Стр. 176.
- <sup>64</sup> Ibid., стр. 210.
- <sup>65</sup> Ibid., стр. 246.
- <sup>66</sup> Сочинения Самарина. Т. V, стр. LV (письмо к Попову 1842 г.).
- <sup>67</sup> Ibid., стр. LIII.
- <sup>68</sup> Ibid., стр. LX, LXII.
- <sup>69</sup> Статьи этого периода собраны в VI томе Сочинений.
- <sup>70</sup> Соч. Т. IV, стр. XI.
- <sup>71</sup> Сочинения Самарина изданы его братом – особенно важны для философии. Т. I и VI. К сожалению, не все, что писал Самарин, собрано в этом издании. Из литературы о Самарине заслуживает быть отмеченным: 1) Биография, написанная его братом (Д. С.) в Русск. Биограф. Словаре, и его же предисловия к III, V и VI т. 2) Б. Э. Нольде. Ю. Ф. Самарин. Книга дает обстоятельный обзор внешней деятельности Самарина. 3) Гершензон. Исторические записки, – лучшее, что написано о философских взглядах Самарина. 4) Чижевский. Гегель в России (гл. IX). См. также Пыпин. Характеристики литературных мнений; «Дневник» Герцена; Колюпанов. Биография А. И. Кошелева.
- <sup>72</sup> Это предисловие перепечатано в VI т. Соч. Самарина.
- <sup>73</sup> Соч. (Самарина). Т. IV, стр. 347.
- <sup>74</sup> Ibid. Т. I. Стр. 42.
- <sup>75</sup> Ibid., стр. 38.

<sup>76</sup> Соч. Т. V. Стр. 344.

<sup>77</sup> Соч. Т. I. Стр. 52.

<sup>78</sup> Ibid., стр.64.

<sup>79</sup> Ibid., стр. 40.

<sup>80</sup> Соч. Т. VI. Стр. 505, 515, 519.

<sup>81</sup> Ibid., стр. 507.

<sup>82</sup> Соч. Т. I. Стр. 140.

<sup>83</sup> Гершензон (Ист. записки, стр. 138) излагает это учение Самарина в таких словах: «Всякое мышление и всякое знание религиозно в своем корне». Эта формула неточно передает мысль Самарина, который настаивал на реальности внечувственного знания *рядом* с чувственным, но не выводит второго из первого.

<sup>84</sup> Гершензон (Ibid., стр. 119) категорически утверждает это.

<sup>85</sup> Соч. Т. I. Стр. 137.

<sup>86</sup> Ibid. Т. I. Стр. 141.

<sup>87</sup> Очень хорошо изложил эту полемику Самарина с Кавелиным Гершензон (Op. cit. Стр. 141–149).

<sup>88</sup> Соч. Т. VI. Стр. 403.

<sup>89</sup> Ibid., стр. 509.

<sup>90</sup> Ibid., стр. 458.

<sup>91</sup> Соч. Т. I. Стр. 13.

<sup>92</sup> Ibid. Т. VI Стр. 485.

<sup>93</sup> Ibid., стр. 463.

<sup>94</sup> Ibid., стр. 509.

<sup>95</sup> Ibid., стр. 513.

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid., стр. 544.

<sup>98</sup> Ibid., стр. 551.

<sup>99</sup> См. об этом особенно в книге Чижевского «Гегель в России». Стр. 166 ff.

**Философское движение в русских духовных школах  
в первой половине XIX века (Голубинский, Сидонский,  
Карпов, Авсенов, Гогоцкий, Юркевич и др.)**

<sup>1</sup> Произведений Голубинского сохранилось исключительно мало, один из его слушателей, свящ. Назаревский, издал тща-



тельно записанные лекции его. Хотя эти записи конспективны, суховаты в своем слогое, но они точно воспроизводят построения Голубинского. В книге Д. Г. Левитского «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека» (М., 1885) перепечатана статья Голубинского «О конечных причинах». Издания лекций: 1) Лекции философии, М. 1884, вып. I; 2 и 3) Вып. II и III. Онтология, вып. IV; 4) Умозрительное богословие; 5) Лекции по умозрительному богословию; 6) Умозрительная психология. См. сверх того Переписку Голубинского с Бартечевым. Рус. архив, 1880. О Голубинском см. статьи С. Глаголева и Алексея Введенского в Бог. вестнике за 1897 г.; Богословскую энциклопедию (статья С. Глаголева о Голубинском); Смирнов. История Московской духовной академии, стр. 47–52 *passim*; Шпет. Очерк развития русской философии, стр. 185–191; Jakovenko. *Deiny ruske philosophie*. S. 43–45; Архиеп. Филарет. Обзор русской духовной литературы. Изд. 2, т. II, стр. 271–273.

<sup>2</sup> С. Глаголев. Бог. вестник, 1897, стр. 458.

<sup>3</sup> Шпет. *Op. cit.*, стр. 176. Так же неосновательно мнение Шпета (*Ibid.*, стр. 179) о скептицизме у Голубинского.

<sup>4</sup> С. Глаголев. *Ibid.*, стр. 458.

<sup>5</sup> *Ibid.*, стр. 461.

<sup>6</sup> У Герцена (Дневник, запись от 18 янв. 1844 г.) читаем, что будто бы «митроп. Филарет поручил Голубинскому опровергнуть Гегеля; Голубинский отвечал, что ему не совладать с берлинским великаном и что он не может его безусловно отвергнуть. Филарет требовал, чтобы он восстал, по крайней мере, против тех сторон, с которыми он не согласен. Но Голубинский отвечал, что Гегель так последователен, что нужно или все отвергнуть, или все принять». В этой записи явно отражаются слухи, которые распространялись в Москве, но что здесь верного, очень трудно сказать. В лекциях Голубинского есть немало мест, явно направленных против Гегеля. Ср. у Смирнова. *Op. cit.*, стр. 50: «По мнению Голубинского, Гегель не разрешил вопроса – откуда берется новое (в развитии). Это может быть объяснено только тогда, когда в основу развития полагается полнота бытия, а у Гегеля бытие равно небытию». Очень интересна запись Гакстаузена (известного путешественника, издавшего целую книгу о России) о суждениях Голубинского о Шеллинге и Гегеле. См. у Глаголева (*Ibid.*, стр. 485–486).

<sup>7</sup> Смирнов (Ibid., стр. 51) отмечает, что «Голубинский давал более прав разуму на исследование истины, чем Баадер», и «не превращал учения философского в теологическое».

<sup>8</sup> Понятие «ума» у Голубинского вполне соответствует понятию «духа», то есть не должно быть толкуемо чисто интеллектуалистически, см. об этом ниже.

<sup>9</sup> «Идея Бесконечного, – читаем в Лекциях (стр. 71), – есть первое и непосредственное начало всякого нашего познания». Ср. также замечания Голубинского (Ibid., стр. 68): «Идея о Бесконечном не есть ясное созерцание Бесконечного, а лишь темное, тайное некое предчувствие Его, доопытное, – неисчерпаемое для определенных понятий разума представление о чем-то неограниченном». См. Лекции по философии, а также Лекции по умозрительному богословию, стр. 16.

<sup>10</sup> Лекции по фил., стр. 71, также стр. 80–83.

<sup>11</sup> Ibid., стр. 82.

<sup>12</sup> Ibid., стр. 74–75.

<sup>13</sup> В учении о категориях Голубинский исходит от Канта, но критикует его. Искание единства в объективном бытии (составляющее основу категориальных процессов) возможно для нас лишь потому, что вне опыта и до опыта душа «имеет сознание о Боге, как самосущем единстве». «Быть единым не принадлежит душе», – читаем в Лекциях (стр. 57). «Душа потому лишь сознает себя единой, что имеет в себе образ Единого», – без этого «не было бы в нас и сознания о самих себе, как о едином центре окружающих вещей». Лекции по умозрительному богословию, стр. 82, 87.

<sup>14</sup> Лекции по философии, стр. 70.

<sup>15</sup> Ibid., стр. 49.

<sup>16</sup> Ibid., стр. 24.

<sup>17</sup> Ibid., стр. 89.

<sup>18</sup> Ibid., стр. 93.

<sup>19</sup> Ibid., стр. 85.

<sup>20</sup> См. сообщение Флоренского о том, что Ф. А. Голубинский «глубоко выносил в себе идею Софии» у К. Мочульского. Владимир Соловьев. Париж, 1936, стр. 43.

<sup>21</sup> Лекции по философии. Вып. 3, стр. 110–111. Ср., впрочем, Лекции по умозрительному богословию. Стр. 166, 202–203.

<sup>22</sup> Лекции по филос. Вып. 2, стр. 63.

<sup>23</sup> Ibid., стр. 66.

<sup>24</sup> См. об этом у Шпета. *Op. cit.*, стр. 155. См. о Сидонском статью в Рус. Биогр. Словаре, у Колубовского в его очерке рус. философии, у Ершова, «Пути развития философии в России» (стр. 11–12), также статью Владиславлева (*Журн. Мин. нар. просв.*, 1874).

<sup>25</sup> Выражение, совершенно отвечающее фразеологии трансцендентализма.

<sup>26</sup> См. обзор его трудов и биографию у Иконникова, «Биографический словарь профессоров Киевского университета», стр. 601–610.

<sup>27</sup> Кое-какие подробности приведены у Шпета (*Op. cit.*, стр. 181–187).

<sup>28</sup> «Законы» были перед тем переведены на русский язык В. Оболенским (Москва, 1827).

<sup>29</sup> Она печаталась (без подписи) в журнале Петербургской Духовной академии «Христианское чтение» за 1860 г.

<sup>30</sup> Христ. чтение. 1860, ч. I, стр. 414.

<sup>31</sup> Карпов в одном месте (Введение в философию, стр. 133) сам говорит о «трансцендентальном синтезе, который должен быть окончательным плодом целой системы». Вся эта книга проникнута идеей примата сознания – только Карпов решительно отвергает отождествление конкретного сознания с Абсолютным (*Ibid.*, стр. 128).

<sup>32</sup> Ср. справедливые замечания у Шпета. *Op. cit.*, стр. 171.

<sup>33</sup> Карпов предпочитает, впрочем, характеризовать свою позицию, как «формально реальную».

<sup>33a</sup> См. Введение в философию, стр. 133.

<sup>34</sup> Наиболее важным источником для изучения воззрений Карпова, кроме его сочинений, являются статьи, помещенные в «Христ. чтении» за 1898 г. См. также Шпет, *op. cit.*, стр. 167–174 и Колубовского «Материалы по истории философии в России», «Вопр. филос. и психол.», книга 4.

<sup>35</sup> См. о нем у Иконникова: Биогр. словарь профес. Киевского университета (стр. 611), у Шпета, *op. cit.*, стр. 187–193; беглые заметки у Чижевского: Философия на Украине. Прага, 1926, стр. 95.

<sup>36</sup> См. собрание писем Святителя Феофана (Вып. II, стр. 109–111). См. о нем и о влиянии Авсенева у Флоровского, *op. cit.*, стр. 398–400.

<sup>37</sup> О Гогоцком лучше всего см. у Чижевского. Гегель в России, стр. 284–287, также у Шпета, *op. cit.*, стр. 208–213, у Иконникова, *op. cit.*, стр. 123–126.

<sup>38</sup> О Михневиче и Новицком подробнее всего у Шпета. *Ibid.*, стр. 193–208.

<sup>39</sup> См. о Юркевиче статьи его ученика Владимира Соловьева. Соч. т. I (статья «О философских трудах П. Д. Юркевича, стр. 162–187), т. VIII (стр. 424–429). См. этюд Шпета в «Вопр. фил. и псих.», 1914 г.; Ершова «Пути развития философии в России», стр. 23–27; у Волынского: Русские критики; Jakovenko «*Demu Ruske philosophie*», р. 220–224; Ходзицкого в «Вере и разуме» за 1914 г.; Колубовского «Материалы для истории философии в России» (Вопр. фил. и псих. Кн. 5, 1890 г.).

<sup>40</sup> См. об этой полемике в указанной статье Колубовского (стр. 29–42).

<sup>41</sup> Ершов. *Op. cit.*, стр. 27.

<sup>42</sup> Литература о Бухареве не очень велика. См. прежде всего большой труд Знаменского «История Казанской духовной академии», см. также его же брошюру «Богословская полемика 1860-х годов об отношении Православия к современной жизни»; см. также: Смирнов. История Московской духовной академии (стр. 463–465); А. Ф. Карпов. А. М. Бухарев («Путь», № XXII и XXIII); В. Розанов. Около церковных стен. Т. II (статья под названием «Аскоченский и Архим. Ф. Бухарев»); Флоровский. Пути русского богословия. Стр. 344–349.

<sup>43</sup> Перечень трудов Бухарева, см. у Знаменского и у Смирнова.

<sup>44</sup> См. его характеристику у Флоровского, а также у Розанова.

<sup>45</sup> Три письма к Гоголю (Петерб. 1861), стр. 58.

<sup>46</sup> Бухарев. О Православии в отношении к современности. Петерб., 1860, стр. 20.

<sup>47</sup> *Ibid.*, стр. 316.

<sup>48</sup> *Ibid.*, стр. 197.

<sup>49</sup> *Ibid.*, стр. 64.

<sup>50</sup> Ibid., стр. 223.

<sup>51</sup> Три письма... Стр. 5.

<sup>52</sup> О Православии... Стр. 42.

<sup>53</sup> Ibid., стр. 43–45.

<sup>54</sup> Ibid., стр. 45.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid., стр. 65.

<sup>57</sup> Ibid., стр. 66–67.

<sup>58</sup> Ibid., стр. 209.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Флоровский. *Op. cit.*, стр. 348, 347.

**«Почвенники», Аполлон Григорьев,  
Н. Н. Страхов, Ф. М. Достоевский**

<sup>1</sup> Литература об Ап. Григорьеве очень небогата. Что касается его сочинений, то после первого издания (вышел только 1-й том) под редакцией Н. Н. Страхова 1876 г. разные лица несколько раз пробовали издавать уже в XX веке – таковы издания в 16 выпусках (1915 г.) и позже в 1918 г. (оба издания остались незакончены). См. также: Ап. Григорьев. Мои литературные и нравственные скитальчества (изд. 1915 г., есть лучшее издание под редакцией Иванова-Разумника, 1930 г.). К биографии Ап. Григорьева см. Страхова в его воспоминаниях о Достоевском (Биография, письма и заметки из записной книжки Достоевского, 1883 г., стр. 202–212). См. также статью Венгерова «Молодая редакция “Москвитянина”» (Вестник Европы, 1886). 2) Очень важна книга В. Княжнина «Материалы для биографии А. Г.» Для оценки Ап. Григорьева см.: Л. Гроссман. Три современника (Тютчев, А. Григорьев, Достоевский); Флоровский. Пути рус. богословия (стр. 305–308).

<sup>2</sup> Отец Ап. Григорьева учился в московском «благородном пансионе», был товарищем Жуковского и Тургеневых («Мои лит. и нрав. скитальчества», изд. 1915 г., стр. 55).

<sup>3</sup> Уже в ранние годы Ап. Григорьев увлекался Гофманом (Ibid., стр. 32).

<sup>4</sup> Ibid., стр. 106.

<sup>5</sup> Ibid., стр. 108.

<sup>6</sup> Ibid, стр. 115–116.

<sup>7</sup> Ibid., стр. 116.

<sup>8</sup> Идея «органической» целостности в бытии воскресла, правда, под другими влияниями, у современного русского философа И. О. Лосского.

<sup>9</sup> Последний момент (несколько, впрочем, преувеличенно) особенно выдвигает Флоровский (op. cit., стр. 305).

<sup>10</sup> Материалы... (под редакцией Княжнина), стр. 247.

<sup>11</sup> Сочинения (изд. Страхова), стр. 202.

<sup>12</sup> Материалы... Стр. 5.

<sup>13</sup> Об этом понятии см. мой этюд «Проблема красоты в мирозерцании Достоевского» (Путь).

<sup>14</sup> Достоевский (уже после смерти Григорьева) писал: «Я полагаю, что Григорьев не мог бы ужиться вполне спокойно ни в одной редакции в мире» («Биография, письма...», стр. 212).

<sup>15</sup> Сочинения (изд. Страхова), стр. 618.

<sup>16</sup> Ibid., стр. 469.

<sup>17</sup> Ibid., стр. 202.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., стр. 615.

<sup>20</sup> Материалы..., стр. 150.

<sup>21</sup> Ibid., стр. 288.

<sup>22</sup> Ibid., стр. 413.

<sup>23</sup> Ibid., стр. 187.

<sup>24</sup> Сочинения, стр. 202.

<sup>25</sup> Страхов признается (Биография... Достоевского, стр. 205), что «мысль о новом направлении занимала меня особенно под влиянием Ап. Григорьева».

<sup>26</sup> Материалы..., стр. 220..

<sup>27</sup> Флоровский. Op. cit., стр. 305.

<sup>28</sup> См. Сочинения. Статья «О правде и искренности в искусстве», стр. 137. См. особенно стр. 178 («Художественное созерцание, по натуре своей, нераздельно с нравственным»); в другом месте (Ibid., стр. 576) он писал: «Высокохудожественное чутье есть, быть может, и высшая степень чувства гуманности».

<sup>29</sup> Сочинения Страхова никогда не были в полноте изданы, — большею частью издавались в отдельных книгах его журнальные статьи (таковы, напр., книга «Мир, как целое», «Борьба с Западом в русской литературе», «Из истории литературного нигилизма»). Очень важна его переписка с Толстым (II том в сборнике Толстовского музея). О Страхове, прежде всего, см.: Колубовский. *Вопр. фил. и псих.* № 7 (1891 г.). Прекрасную характеристику Страхова, как мыслителя, дает В. В. Розанов в статье в «Вопросах фил. и псих.» (№ 4, 1890 г.) — статья перепечатана в книге «Литературные изгнанники». См. также: Чижевский. Гегель в России. Ч. III, § 11, стр. 266–284; Розанов. *Идея рационального естествознания (о Страхове)*. *Рус. вестник*, 1892 г., № VIII. Важны также «Воспоминания» Страхова о Достоевском (Биография, письма... Достоевского), в которых есть немало автобиографических заметок. Бегло о Страхове говорит Яковенко в чешской книге (по истории рус. филос.). См. также: Вл. Соловьев. (Статьи «Национальный вопрос в России»). Вып. II, §§ IV, V, VII.; Соч. Т. V).

<sup>30</sup> См. подробную библиографию в статье Колубовского.

<sup>31</sup> Вл. Соловьев. Сочинения, т. V, стр. 260.

<sup>32</sup> Розанов. *Вопр. фил. и псих.*, № 4, стр. 31.

<sup>33</sup> Ср. исследование А. И. Ильина о Гегеле.

<sup>34</sup> *Борьба с Западом...* кн. 1 (1882), стр. XI.

<sup>35</sup> О гегельянстве его см. подробнее у Чижевского.

<sup>36</sup> Толстовский музей. Т. II (издание 1914 г.), стр. 23.

<sup>37</sup> *Ibid.*, стр. 22.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, стр. 341.

<sup>40</sup> *Ibid.*, стр. 23.

<sup>41</sup> *Ibid.*, стр. 249.

<sup>42</sup> Чижевский. *Op. cit.*, стр. 278.

<sup>43</sup> Для биографии Достоевского см., прежде всего, книгу «Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского» (1883), также «Биографию», составленную его дочерью (Л. Ф. Достоевской) (Госуд. изд., Москва, 1922), «Воспоминания жены» его, «Письма» Достоевского, см. также «Дневник писателя» (последние годы). См. также: Мережковский. Толстой и Достоевский (т. I, гл. VI и дальше); Лосский. *Личность Достоевского*. *Летопись* (изд. «За Церковь», Берлин, 1941), сборник статей о До-

стоевском под редакцией Долинина (т. I и II). Для характеристики личности Достоевского интересно познакомиться с перепиской Достоевского с Тургеневым (издание Academia, Ленинград, 1928). См. также Л. Гроссман. Семинар по Достоевскому (1923); Бем. Тайна личности Достоевского (сборник Православие и культура, Берлин, 1923).

<sup>44</sup> Достоевский в изображении его дочери. Стр. 17. Прим.

<sup>45</sup> См. о нем небольшой очерк М. Алексеева «Ранний друг Достоевского», Одесса, 1921.

<sup>46</sup> «Биография...», ч. III, стр. 15–16.

<sup>47</sup> Ibid., стр. 16. О влиянии Шиллера см. библиографические указания в брошюре Алексеева (стр. 22–23, Прим.), см. также Чижевского Schiller und «die Brüder Karamazow». Ztsch. f. Slav. Philologie, 1929.

<sup>48</sup> См. интересные воспоминания Достоевского об этом в «Дневнике писателя» за 1877 г. (Январь, гл. II, § 3).

<sup>49</sup> О влиянии Жорж Занд важны воспоминания Достоевского (Дневник писателя за 1876 г., июнь, гл. I). Ср. также характерные воспоминания об этом увлечении Жорж Занд среди русских у Салтыкова-Щедрина.

<sup>50</sup> Дневник писателя.

<sup>51</sup> См. статью Покровской «Достоевский и петрашевцы» (в сборнике «Достоевский» под редакцией Долинина, т. I), где приведена и вся литература по этому вопросу.

<sup>52</sup> Дневник... за 1873 г. (§ XVI).

<sup>53</sup> Дневник... за 1873 г. (§ 2).

<sup>54</sup> Воспоминания о пережитом у эшафота см. в Дневнике (1873), а также известное место в «Идиоте».

<sup>55</sup> Воспоминания Н. Н. Страхова в книге «Биография...», ч. I, стр. 279.

<sup>56</sup> Вяч. Иванов. Борозды и межи. См. также немецкую книгу его же о Достоевском, в которую вошли все его статьи о Достоевском.

<sup>57</sup> Не надо только этого преувеличивать, как это ярче других делает Гессен в своих статьях о Достоевском (см. ниже в обзоре философской литературы, посвященной Достоевскому).

<sup>58</sup> «Биография...», ч. II, стр. 375. Ср. стр. 36.

<sup>59</sup> См. об этом Дневник за 1873 г. (§ 2).



<sup>60</sup> Шестов. Достоевский и Ницше (Берлин, 1922), стр. 19.

<sup>61</sup> Философская литература о Достоевском очень богата – впрочем, и ныне его идейное наследство не усвоено еще до конца. Укажем лишь главнейшие работы о философском творчестве Достоевского: Розанов. Легенда «о Великом Инквизиторе»; Бердяев. Миросозерцание Достоевского (Его же. Новое религиозное сознание и общественность, 1907); Мережковский. Толстой и Достоевский, т. I–II; Шестов. Достоевский и Ницше; «Достоевский». Сборник статей под редакцией Долинина, т. I–II; Штейнберг. Система свободы у Ф. М. Достоевского; Гессен. Трагедия добра у Достоевского (Совр. зап., т. XXXV); Трагедия зла (Путь, № 36); Борьба утопии и автономии добра у Соловьева и Достоевского (Совр. зап. XLV, XVI); Булгаков. Иван Карамазов, как философский тип (сборник «От марксизма к идеализму»); мои статьи «Ф. П. Карамазов» (сборник о Достоевском под редакцией А. Л. Бема, т. II); Проблема красоты в миросозерцании Достоевского (Путь); Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Т. II, гл. IV. Вл. Соловьев. Три речи о Достоевском (соч., т. III); К. Леонтьев. Наши новые христиане (соч. т. VIII). См. также у Флоровского: *Op. cit.*, стр. 295–301. См. еще L. Zander. *Dostojevsky* (1946). *Evdokimoff. Le problème du mal chez Dostojevsky* (1945).

<sup>62</sup> И в этом антиномизме Достоевский чрезвычайно близок к Шиллеру. Достаточно вспомнить слова последнего: *Aber das Schrecklichste der Schrecken, ist der Mensch in seinem Wahn.*

<sup>63</sup> Особенно односторонне представлена антропология Достоевского у Шестова в его книге. Но и на специальном этюде Lieb'a («*Anthropologie Dostojewskis*» в сборнике статей разных русских мыслителей «*Kirche, Staat und Mensch. Russischorthodoxe Studien*» (Genf., 1937)) лежит печать той же односторонности, хотя и несколько смягченной. Более правильно отмечает два принципа в антропологии Достоевского Бердяев (Миросозерцание Д., стр. 40 ff). См. также книгу Л. А. Зандера.

<sup>64</sup> См. об этом лучше всего у архим. Киприана в его книге, посвященной антропологии Св. Григория Паламы.

<sup>65</sup> Бердяев. *Op. cit.*, стр. 58.

<sup>66</sup> С исключительной силой выражено это у Достоевского в том письме, которое было написано им после смерти его первого

ребенка. См. также потрясающую исповедь старцу Зосиме женщины о ее неутолимой печали после смерти ее мальчика.

<sup>67</sup> «Боже мой, да какое же мне дело до законов природы... Разумеется, я не пробью такой стены лбом... но и не примирюсь с ней только потому, что это каменная стена» (Зап. из подполья)». Ср. с этим почти тождественные слова у Михайловского.

<sup>68</sup> Дн. писателя за 1877 г. Июль—авг. (гл. II).

<sup>69</sup> Шестов, Достоевский и Ницше, стр. 91.

<sup>70</sup> См. учение о «мистическом корне» движений добра в Дневн. писателя 1880 г., гл. III, § 4.

<sup>71</sup> О православном восприятии человека см. в моей книге «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии».

<sup>72</sup> С. Гессен в своих статьях о Достоевском и Вл. Соловьеве («Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Достоевского и Вл. Соловьева», Совр. записки, 1931, т. 45 и 46), указывая на особую близость Достоевского и Вл. Соловьева с конца 1877 г., признает влияние Соловьева лишь в особенно тщательной обработке «Бр. Карамазовых» (в диалектике идеи добра) и, наоборот, склонен признать обратное влияние Достоевского на Соловьева.

<sup>73</sup> Наиболее прямо говорит об этом Бердяев («Достоевский имел определяющее значение в моей духовной жизни». — Предисловие к книге «Мирозерцание Достоевского»). Ср. у Вяч. Иванова («Родное и вселенское», Москва, 1917, стр. 147).

<sup>74</sup> См. его статьи «Трагедия добра в “Бр. Карамазовых”» (Совр. записки, 1928, т. 36) и «Трагедия зла» (Путь, 1932, № 36). См. также упомянутую выше статью о Достоевском и Вл. Соловьеве.

<sup>77</sup> Мы приводили уже выше категорическое мнение Достоевского, что моральная сфера в человеке питается только из ее мистического корня.

<sup>78</sup> См. мою статью «Проблема красоты в мирозерцании Достоевского» (Путь). См. также этюд И. И. Лапшина «Эстетика Достоевского» (Сборник статей о Д. под редакцией Долинина, т. I, а также отдельным изданием).

<sup>79</sup> Бердяев. Мирозерцание Достоевского. Стр. 178.

<sup>80</sup> Подробнее см. в моей книге «Русские мыслители и Европа» (гл. IX).

<sup>81</sup> См. об этом замечательную книгу П. И. Новгородцев а: Об общественном идеале (3 изд. Берлин, 1921).

<sup>82</sup> Я имею в виду построения С. Булгакова.

### **К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов**

<sup>1</sup> Наиболее полную биографию Леонтьева читатель найдет в книге Бердяева К. Н. Леонтьев. Paris, 1926. Со времени появления книги Бердяева новых биографических материалов, насколько мне известно, опубликовано не было, кроме очень ценной автобиографии Леонтьева («Моя литературная судьба». Литературное наследство. Москва, 1935, – т. 22– 24, стр. 427–496). Кроме книги Бердяева, см.: Леонтьев. Страницы воспоминаний (изд. 1922); сборник под заглавием «К. Н. Леонтьев», где есть статья Коноплянцева, посвященная биографии Леонтьева. Там же напечатана замечательная статья о нем В. В. Розанова («Неузнанный феномен»). Существует (судя по указанию в «Литературном наследстве», стр. 472, примеч. 3) неизданная, составленная самим Леонтьевым биография («Хронология моей жизни»).

Сочинения Леонтьева вышли в 9 томах (1913–1914), 10-й том был уже готов к печати, но начавшаяся война приостановила все издание. Письма Леонтьева еще не изданы полностью, насколько мне известно (см. библиографию в книге Бердяева и в книге Аггеева «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни». Опыт критического изучения и богословской оценки учения К. Н. Леонтьева). Для оценки Леонтьева см. статью С. Булгакова «Победитель – побежденный» (сборник «Тихие думы» 1918). См. еще: о. Фудель. Леонтьев и Вл. Соловьев (Русская мысль, 1917, XI–XII); статью Л. А. Зандера «Учение Леонтьева о прогрессе» (оттиск из журнала «Восточное обозрение» за 1921 г.); Massaryk. Op. cit., В. II, стр. 209–221; Флоровский. Op. cit., стр. 300–308; см. мою книгу «Русские мыслители и Европа», гл. VI. Статьи С. Трубецкого «Разочарованный славянофил-» (Собр. соч., т. I, стр. 173–312) и П. Милюкова «Разложение славянофильства» (Сборник «Из истории русской интеллигенции», а также в «Вопросах филос. и психол.», 1893, т. XVIII, стр. 46–97) дают очень мало для правильной оценки Леонтьева.

<sup>2</sup> Леонтьев. Соч., т. III, стр. 397 (повесть «Египетский голубь»).

<sup>3</sup> К этому как раз периоду и относится его автобиографическая статья «Моя литературная судьба», напечатанная в «Литературном наследстве».

<sup>4</sup> Жена Леонтьева пережила его и скончалась уже после революции в 1917 г. (см. Лит. насл., стр. 493, прим. 92).

<sup>5</sup> См.: Соч. Вл. Соловьева, т. VI.

<sup>6</sup> Бердяев. Константин Леонтьев. Стр. 8. Сам Леонтьев однажды сам себя назвал славянофилом (Соч., т. VI, стр. 118), но лишь в смысле любви к своеобразию культуры России. Ср. также Лит. насл., стр. 451.

<sup>7</sup> Флоровский. *Op. cit.*, стр. 305.

<sup>8</sup> Massaryk. *Op. cit.*, s. 215.

<sup>9</sup> Леонтьев. Соч., т. V, стр. 420 (Прим.): «Главным основанием служила мне книга Данилевского». Несколько дальше (*ibid.*, стр. 433) Леонтьев называет книгу Данилевского «истинно великой». Ср., т. VI, стр. 335.

<sup>10</sup> См. Лит. насл., стр. 479. Примеч.

<sup>11</sup> Булгаков в своей статье о Леонтьеве (Тихие думы, стр. 117) справедливо говорит, что Леонтьев «лучше и беспощаднее умел увидеть на лице Европы черты торжествующего мещанства».

<sup>12</sup> Бердяев. Статья о Леонтьеве в сборнике «*Sub specie aeternitatis*» (1907), стр. 309.

<sup>13</sup> Цитирую по «Труд. К. Дух. акад.» (1909, IV, стр. 579).

<sup>14</sup> *Ibid.*, VI, стр. 323.

<sup>15</sup> *Ibid.*, стр. 301.

<sup>16</sup> Бердяев. *Ibid.*, стр. 12.

<sup>17</sup> Письмо к Розанову (Рус. вести. 1903, VI).

<sup>18</sup> Очень хорошо и верно говорит Бердяев (*Ibid.*, стр. 146, *passim.*) о «серьезном нравственном характере» в Леонтьеве.

<sup>19</sup> Переписка Леонтьева с Александровым (Бог. вестник, 1914, III, стр. 456).

<sup>20</sup> См. упомянутую уже прекрасную работу Obernauer. *Der aesthetische Mensch in d. deutsch. Literatur.*

<sup>21</sup> Бог. вестник, 1914, III, стр. 458. Примеч.

<sup>22</sup> Цитирую по Аггееву (*Op. cit.*, VI, стр. 296).

- <sup>23</sup> Соч., т. VIII, стр. 160.
- <sup>24</sup> Соч., т. VII, стр. 132.
- <sup>25</sup> Лит. наслед., стр. 467.
- <sup>26</sup> Соч., т. V, стр. 237.
- <sup>27</sup> Соч., т. VII, стр. 169.
- <sup>28</sup> Соч., т. VI, стр. 21.
- <sup>29</sup> Лит. наслед., стр. 465.
- <sup>30</sup> Соч., т. VI, стр. 121.
- <sup>31</sup> Литер. наслед., стр. 465.
- <sup>32</sup> Флоровский. *Op. cit.*, стр. 305.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, стр. 304.
- <sup>34</sup> Лит. насл., стр. 455. Примеч.
- <sup>35</sup> Соч. Т. VIII, стр. 203.
- <sup>36</sup> Зандер. Константин Леонтьев о прогрессе (оттиск из «Рус. обозрения», 1921 г.), стр. 9. Булгаков считает Леонтьева «этическим уродом» – Тихие думы, стр. 119.
- <sup>37</sup> Соч., т. VIII, стр. 207.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, стр. 189.
- <sup>39</sup> Соч., т. V, стр. 251.
- <sup>40</sup> Соч., т. VIII, стр. 207.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, стр. 159.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, стр. 179.
- <sup>43</sup> Это – очень важное для понимания Леонтьева различение.
- <sup>44</sup> *Ibid.*, стр. 189.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, стр. 203.
- <sup>46</sup> Бог. вестник, 1914, III, стр. 457 (Письмо к Александрову).
- <sup>47</sup> Соч., т. VIII, стр. 267.
- <sup>48</sup> О необходимости подчинения государственности «мистическим силам» см. яркие формулы: Соч., т. V, стр. 332. Леонтьев резко расходился в этом вопросе с Катковым, типичным представителем «этатизма» в русской мысли.
- <sup>49</sup> Соч., т. V, стр. 197.
- <sup>50</sup> *Ibid.*, стр. 249.
- <sup>51</sup> См. наиболее полное изложение в главе «Что такое процесс развития» (Соч., т. V, стр. 187).
- <sup>52</sup> *Ibid.*, стр. 194.
- <sup>53</sup> См. у Аггеева. Труды. К. Дух. акад. 1909. VI, стр. 296.

<sup>54</sup> Конечно, в проблеме расцвета и силы индивидуальности главное ударение для Леонтьева лежало на *человеке* – это видно из дальнейших выписок, приводимых нами.

<sup>55</sup> Леонтьев неоднократно подчеркивает зависимость свою от Данилевского.

<sup>56</sup> Соч., т. V, стр. 383.

<sup>57</sup> Ibid., стр. 223.

<sup>58</sup> Соч., т. VI, стр. 98.

<sup>59</sup> См. об этом в моей книге «Русские мыслители и Европа».

<sup>60</sup> Соч., т. VI, стр. 47 (из статьи с характерным заглавием «Средний европеец, как идеал и орудие всемирного разрушения»).

<sup>61</sup> Ibid., стр. 63.

<sup>62</sup> Соч., т. IV, стр. 269.

<sup>63</sup> Соч., т. V, стр. 333.

<sup>64</sup> Ibid., стр. 333.

<sup>65</sup> Соч., т. VIII, стр. 203.

<sup>66</sup> Цитирую по Аггееву. Труды К. Д. акад. 1909, VI, стр. 315.

<sup>67</sup> Биографии Розанова до сих пор не написано, кроме небольшой книги Э. Ф. Голлербаха. В. В. Розанов. Личность и творчество. Петроград, 1918, стр. 50.

<sup>68</sup> Для биографии Розанова очень важны письма Н. Н. Стрехова к Розанову и примечания Розанова к этим письмам (в книге «Литературные изгнанники»).

<sup>69</sup> Перепечатано в Париже в 1927 году в журнале «Версты» (№ 2). Полного собрания сочинений Розанова не имеется. Отметим работы о Розанове: Голлербах. Розанов. Личность и творчество; Курдюмов. Розанов (Париж, 1929); Волжский. Мистический пантеизм Розанова (в книге «Из мира литературных исканий»); См. также роман Н. Н. Русова «Золотое счастье», где выведен Розанов; Чуковский. Книга о современных писателях; Бердяева в ранних религиозно-философских статьях; См. мою книгу «Русские мыслители в Европе» (гл VIII).

<sup>70</sup> Образчик такой резкой полемики с Розановым представляет статья о нем Вл. Соловьева (т. VI). По поводу статьи Розанова о Л. Толстом, написанной в довольно «неудобном» тоне и вызвавшей острое возмущение Розановым в литературных и общественных кругах, П. Б. Струве предлагал «исключить Роза-

нова из литературы». Из Религиозно-Филос. общества в Петербурге Розанова исключили тоже за его острые высказывания по еврейскому вопросу...

<sup>71</sup> Розанов. Религия и культура (Изд. 1901 г., стр. 64).

<sup>72</sup> Ibid., стр. 65, 66.

<sup>73</sup> Ibid., стр. 243.

<sup>74</sup> В сборнике «В мире неясного и нерешенного» (Изд. 1901 года), стр. 47.

<sup>75</sup> Ibid., стр. 267.

<sup>76</sup> Ibid., стр. 103.

<sup>77</sup> Ibid., стр. 57

<sup>78</sup> Ibid., стр. 61.

<sup>79</sup> «Около церковных стен» (1906 г.). Т. I, стр. 15.

<sup>80</sup> Ibid., стр. 18.

<sup>81</sup> «Около церковных стен», т. II (1906), стр. 446.

<sup>82</sup> «Уединенное» (Петерб. 1912), стр. 213.

<sup>83</sup> См. особенно статью Волжского «Мистический пантеизм» (это лучшее, что было написано о Розанове) в сборнике «Из мира литературных исканий».

<sup>84</sup> «Около церковных стен», т. I, стр. 12.

<sup>85</sup> Ibid., стр. 77–79.

<sup>86</sup> Сборник статей «Семейный вопрос в России» (1903), т. II, стр. 53.

<sup>87</sup> «Семейный вопрос», т. I, стр. 54.

<sup>88</sup> «Литературные изгнанники», стр. 248 (примеч. к письму Страхова к Розанову).

<sup>89</sup> Рус. вестник, 1892 (VIII), стр. 196.

<sup>90</sup> Волжский. Из мира литературных исканий, стр. 363.

<sup>91</sup> Сборник «Религия и культура», стр. 21.

<sup>92</sup> «В мире неясного и нерешенного», стр. 7.

<sup>93</sup> «Люди лунного света» (1911), стр. 71.

<sup>94</sup> Ibid., стр. 70.

<sup>95</sup> Ibid., стр. 28.

<sup>96</sup> «В мире неясного и нерешенного», стр. 110.

<sup>97</sup> Ibid., стр. 5.

<sup>98</sup> Ibid., стр. 110.

<sup>99</sup> «Из восточных мотивов» (Тетради), стр. 24.

<sup>100</sup> «Религия и культура», стр. 173.

- <sup>101</sup> «В мире неясного и нерешенного», стр. 123.
- <sup>102</sup> «Уединенное», стр. 169.
- <sup>103</sup> «Около церк. стен», т. I, стр. 91.
- <sup>104</sup> «Религия и культура», стр. 150.
- <sup>105</sup> Письмо к Голлербаху. См. Голлербах. Розанов (Письма, его), стр. 44.
- <sup>106</sup> «Сем. вопрос», т. I, стр. 35.
- <sup>107</sup> «Темный лик...», стр. 265.
- <sup>108</sup> «Опавшие листья». Кол. I, стр. 255.
- <sup>109</sup> «Люди лунного света», стр. 194.
- <sup>110</sup> «Из восточных мотивов» (стр. 15). Ср. «Сем. вопрос», т. I, 25.
- <sup>111</sup> «Апокалипсис нашего времени» (Версты, 1927, № 2), стр. 336, 307, 303, 316, 345.
- <sup>112</sup> Ibid., стр. 305.
- <sup>113</sup> «Религия и культура», стр. 126.
- <sup>114</sup> Ibid., стр. 126.
- <sup>115</sup> «Сем. вопрос», т. I, стр. 75, 78.
- <sup>116</sup> Примеч. к письму Страхова в книге «Литературные изгнанники», стр. 342–343.
- <sup>117</sup> «Идея рационального естествознания». Русский вестник, 1892 г. VIII стр. 196–197.
- <sup>118</sup> Литературные очерки (1899), стр. 39.
- <sup>119</sup> Ibid., стр. 42.
- <sup>120</sup> См. яркие строки в «Уединенном», стр. 117.

## ПЕРИОД СИСТЕМ

### Общие замечания. Владимир Соловьев

<sup>1</sup> См. воспоминания К. Ельцовой. «Сны нездешние», Современные Записки, т. XXVIII (1926 г.).

<sup>2</sup> Биография Вл. Соловьева довольно недурно разработана. Важнее всего капитальное исследование С. М. Лукьяно-



ва: О Вл. Соловьеве в его молодые годы Т. I–III, Петроград, 1918–1921; В. Л. Величко. Вл. Соловьев. Жизнь и творения. 1904; С. М. Соловьев (племянник Вл. Соловьева) – биография Вл. С. в издании стихотворений В. С. (7-е изд., 1921 г., стр. 1–58); Прекрасно рассказана биография В. С. также в книге К. В. Мочульского. В. С. Соловьев (Париж, 1936). См. еще Воспоминания сестры Вл. С. М. С. Безобразовой (Минувшие годы, 1908, № 5); К. Ельцовой (сестры Л. М. Лопатина) Совр. Записки, т. XXVIII (1926 г.). См. также Э. Л. Радлов. В. С. Соловьев. Жизнь и учение. Петербург 1913; Флоровский. Новые книги о В. Соловьеве. Известия Одес. Библ. Общ., 1912; Флоровский. Молодые годы В. Соловьева. Путь, № 9 (1928 г.). Дальнейшую биографию см. в сборнике «Влад. Соловьев», издание «Пути», Москва, 1911 г., и в книге Stremououkhov: W. Soloviev et son oeuvre messianique. Strassbourg 1935.

<sup>3</sup> См. у Ельцовой. Совр. Зап. XXVIII, стр. 228.

<sup>4</sup> С. М. Соловьев. Биография В. Соловьева (Стихотворения, 7-е изд., стр. 3).

<sup>5</sup> Мочульский. *Op. cit.*, стр. 14–15.

<sup>6</sup> «Во всей русской литературе, – отмечает Мочульский (*Ibid.*, стр. 7), – нет личности более загадочной; его можно сравнить только с Гоголем».

<sup>7</sup> Письма В.С. Соловьева (1911 г.). Т. III, стр. 74.

<sup>8</sup> Л. М. Лопатин. Философское мировоззрение В. С. Соловьева (Философские характеристики и речи), 1911, стр. 123.

<sup>9</sup> Статья В. С. Соловьева (В защиту философии Спинозы). Соч. (Изд. «Просвещение»), т. IX, стр. 3.

<sup>10</sup> Мочульский. *Op. cit.*, стр. 27.

<sup>11</sup> О некоторой спорности этого см. у Лукьянова, т.1, стр. 149.

<sup>12</sup> См. о ней подробнее всего у Лукьянова, т. III.

<sup>13</sup> Решительную достоверность видения ярче всего выдвигает Мочульский в своей работе о Соловьеве (см. также биографию В. С., составленную С. М. Соловьевым).

<sup>14</sup> Кн. Е. Трубецкой. Мирозерцание Вл. Соловьева, т. I, стр. 87.

<sup>15</sup> Влияние Штроссмайера не следует, однако, преувеличивать – в этом прав проф. Гривец в своем этюде «Вл. Соловьев и Еп. Штроссмайер».

<sup>16</sup> В письме к архим. (будущему митроп.) Антонию Владимир Соловьев писал (письмо от 8/IV 1886 г.): «В латинство я никогда не перейду» (Письма, т. III, стр. 187). После поездки в Загреб он писал тому же архим. Антонию: «Я вернулся в Россию, если можно так выразиться, более православным, нежели как из нее уехал» (Ibid., стр. 189).

<sup>17</sup> Письмо к В. В. Розанову (Письма, III, стр. 43–44).

<sup>18</sup> См. подробности об этом у кн. Е. Трубецкого и Мочульского.

<sup>19</sup> Stremoukhow. Op. cit., p. 9.

<sup>20</sup> Флоровский. Тютчев и Соловьев, «Путь», № 41.

<sup>21</sup> Мочульский. Op. cit., стр. 107.

<sup>22</sup> Stremoukhow. Op. cit., p. 8.

<sup>23</sup> Булгаков: «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» (в сборнике «От марксизма к идеализму»), стр. 195.

<sup>24</sup> Лукьянов. Op. cit., т. I, стр. 344 (примеч.).

<sup>25</sup> «Художественному чувству открывается непосредственно, – писал Соловьев в статье о Тютчеве (Соч., т. VII, стр. 124), – то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается, как истина мышления... Если вселенная имеет смысл, то двух противоречащих друг другу истин – поэтической и научной – не может быть».

<sup>26</sup> Булгаков. «Что дает... философия Соловьева», стр. 196.

<sup>27</sup> Флоровский Пути русского богословия, стр. 309.

<sup>28</sup> В письме к Е. В. Романовой читаем (1873 г.): «С тех пор, как я стал что-либо смыслить, я сознавал, что существующий порядок (преимущественно порядок общественный и гражданский..) не таков, каков должен быть... Настоящее состояние человечества... должно быть изменено, преобразовано». Письма, т. III, стр. 87–88.

<sup>29</sup> Письма, т. II, стр. 89.

<sup>30</sup> Флоровский. Ibid., стр. 316.

<sup>31</sup> Письма, т. III, стр. 89.

<sup>32</sup> См. статью Бердяева «О новом религиозном сознании» в сборнике «Sub specie aeternitatis» (1907).

<sup>33</sup> Соч., т. I, стр. 292.

<sup>34</sup> Ibid., стр. 255.

<sup>35</sup> Очень многие исследователи философии Соловьева склонны видеть центральное понятие в философии Соловьева в идее «положительного всеединства», в то время как это понятие лишь увенчивает его систему, но не является в центре у Соловьева. Наоборот, понятие Богочеловечества объединяет космологию, антропологию и историософию Соловьева.

<sup>36</sup> Выражение проф. В. Сперанского (в статье о Соловьеве в журнале «Путь», № 2).

<sup>37</sup> Л. М. Лопатин. Философские характеристики и речи, 1911 (статья «Филос. мирозерцание В. Соловьева»), стр. 124.

<sup>38</sup> «Понятие о Боге». Соч., т. IX, стр. 3.

<sup>39</sup> Кн. Е. Трубецкой справедливо указывает на то, что другим проводником пантеистических тенденций был для Соловьева Шеллинг (Op. cit., т. 1, стр. 89).

<sup>40</sup> Ibid., т. I, стр. 50–59. См. также работу Стремоухова.

<sup>41</sup> Ibid., т. I, стр. 59–72.

<sup>41a</sup> О поэзии Соловьева см., напр., прекрасный очерк С. Булгакова (в книге «Тихие думы»).

<sup>42</sup> Философия Соловьева излагалась не раз. Укажем наиболее ценные работы: 1) Кн. Е. Трубецкой. Мирозерцание Соловьева. Т. I–II; 2) Л. М. Лопатин. Филос. мирос. В. Соловьева (в книге «Философские характеристики и речи»); 3) С. Булгаков: «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» (в книге «От марксизма к идеализму»); 4) Александр Введенский: «О мистицизме и критицизме в теории познания Вл. Соловьева» (в книге «Философские очерки», 1924); 5) Сборник о Влад. Соловьеве, «Путь», 1911 г.; важны статьи С. Булгакова: «Природа в философии Соловьева и Вл. Эрн», «Гносеология Соловьева». В этом же сборнике библиография до 1911 г.; 7) Волжский. Проблема зла у Соловьева (в сборнике «Вопросы религии», вып. I); 8) Волжский. Человек в системе Соловьева (в книге «Из мира литературных исканий»); 9) Шестов. Умозрение и апокалипсис. «Совр. Зап.», т. 33 и 34; 10) Лосский. В. С. Соловьев и его преемники. «Путь», № 2 и 3; 11) Usnadze. W. Soloviev, seine Erkenntnisstheorie und Metaphysik. Halle, 1909; 12) Stremoukhov. W. Soloviev et son oeuvre messianique. Paris 1935; 13) Shylkarsky: Soloviev's Philosophie; 14) Al. von Mensbrugge. From Dyad to Tryad. London, 1935; 15) Тареев. Пе-

лигиозный синтез в философии Соловьева. «Христ. Чт.», 1908, ч. I; 16) Б. Чичерин. Мистицизм в науке. Москва, 1880; 17) Статьи, посвященные Соловьеву, в «Вопр. филос. и псих.», № 54 (1901), особенно статьи С. Трубецкого, Рачинского и др.; 18) Massaryk. Zur Rus. Geschichts und Religionsphil. Вып. II, гл. XVII; 19) см. также замечания Флоровского в книге «Пути русского богословия», стр. 308–321, 463–470. Дальнейшие указания у Эрна и Стремоухова.

<sup>43</sup> Сочинения (всюду цитируем 2-е издание «Просвещения» в 10 томах), т. 1, стр. 27.

<sup>44</sup> Ibid., стр. 120.

<sup>45</sup> Ibid., стр. 151.

<sup>46</sup> Ibid., стр. 287.

<sup>47</sup> Ibid., стр. 285.

<sup>48</sup> Ibid., стр. 288.

<sup>49</sup> Чичерин. Мистицизм в науке. Москва, 1880, стр. 23.

<sup>50</sup> Кн. Е. Трубецкой. Миросозерцание Вл. Соловьева, т. I, стр. 107.

<sup>51</sup> Соловьев: Сочинения, т. I, стр. 310.

<sup>52</sup> Ibid., стр. 311.

<sup>53</sup> Ibid., стр. 291.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., стр. 340.

<sup>56</sup> Ibid., стр. 316.

<sup>57</sup> Ibid., стр. 319.

<sup>58</sup> Шестов. Умозрение и Апокалипсис. «Совр. Зап.», т. XXXIII, стр. 293.

<sup>59</sup> Соч., т. IV, стр. 243.

<sup>60</sup> Соч., т. II, стр. 349–350.

<sup>61</sup> Флоровский. Пути рус. богословия. Стр. 316.

<sup>62</sup> Тареев. Религиозный синтез в философии Соловьева. «Христ. Чтение», 1908 г., ч. I, стр. 47 сл.

<sup>63</sup> Предисловие к «Критике отвлеченных начал» (Соч., т. II, стр. VI).

<sup>64</sup> Ibid., т. II, стр. 350.

<sup>65</sup> Так поступает, например, Булгаков в своей статье «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева»; отчасти и кн. Е. Трубецкой.

<sup>66</sup> Особенно имеем в виду Лопатина (см. его статью о Соловьеве в книге «Филос. характеристики и речи»).

<sup>67</sup> С особенной отчетливостью это показал кн. Е. Трубецкой в своем труде о Соловьеве.

<sup>68</sup> Соч., т. II, стр. 306, 308.

<sup>69</sup> Соч., т. I, стр. 347. Эти слова буквально повторены в «Критике отвлеч. начал», т. II, стр. 308.

<sup>70</sup> Соч., т. III, стр. 32.

<sup>71</sup> Ibid., стр. 35.

<sup>72</sup> Соч., т. VIII, стр. 191, 193.

<sup>73</sup> Соч., т. I, стр. 333. Ср. т. II, стр. 305 слл.

<sup>74</sup> Ibid., стр. 334, т. II, стр. 306.

<sup>75</sup> Здесь явно сказывается влияние эманатизма Каббалы (как это видно из чистого употребления термина «эн-соф»). См. Соч., т. I, стр. 375).

<sup>76</sup> Особенно ясна диалектика этих понятий в «Критике отвлеч. начал». Соч., т. II, стр. 317 слл.

<sup>77</sup> Ibid., стр. 319.

<sup>78</sup> Соч., т. I, стр. 350 слл.

<sup>79</sup> Ibid., стр. 355.

<sup>80</sup> Соч., т. II, стр. 318.

<sup>81</sup> Ibid., стр. 318.

<sup>82</sup> По существу, родоначальником этой мифологемы о «другом Абсолютном» надо считать Фихте, который, изгнав понятие «вещей в себе», построил учение о том, как «я» создает «не-я» (без которого оно не имело бы объекта деятельности). «Не-я» не творится, а «полагается» по внутренней диалектике «я».

<sup>83</sup> Несколько иной является та редакция, какую получает метафизика Соловьева в книге «Россия и Вселенская Церковь». См. об этом далее.

<sup>84</sup> Соч., т. III, стр. 37.

<sup>85</sup> Ibid., стр. 39.

<sup>86</sup> Ibid., стр. 96.

<sup>87</sup> Ibid., стр. 87.

<sup>88</sup> Ibid., стр. 116 слл.

<sup>89</sup> Ibid., стр. 120.

<sup>90</sup> Ibid., стр. 134.

<sup>91</sup> Ibid., стр. 132.

<sup>92</sup> Ibid., стр. 132–133.

<sup>93</sup> Ibid., стр. 137–140.

<sup>94</sup> Ibid., стр. 127.

<sup>95</sup> Ibid., стр. 115.

<sup>96</sup> Ibid., стр. 136.

<sup>97</sup> Ibid., стр. 136–146.

<sup>98</sup> Ibid., стр. 146.

<sup>99</sup> Ibid., стр. 149.

<sup>100</sup> Ibid., стр. 150.

<sup>101</sup> Ibid., стр. 155.

<sup>102</sup> Ibid., стр. 165.

<sup>103</sup> Кн. Е. Трубецкой. *Op. cit.*, т. 1, стр. 283.

<sup>104</sup> Ibid., стр. 281–284.

<sup>105</sup> Т. II, Чтение 4-е и 5-е.

<sup>106</sup> Т. III, с. 51.

<sup>107</sup> Ibid., стр. 53.

<sup>108</sup> Ibid., стр. 55.

<sup>109</sup> Типическая «неосторожность» у Соловьева, трактующего проблемы в духе спинозизма. См. справедливые замечания у кн. Е. Трубецкого о том, что в учении Соловьева «отсутствует грань между мистическим и естественным» (*Op. cit.*, т. I, стр. 293). Здесь кн. Трубецкой хорошо вскрывает ошибки и противоречия у Соловьева.

### Владимир Соловьев

(Продолжение)

<sup>1</sup> Соч., т. III, стр. 131

<sup>2</sup> Соч., т. III, стр. 120, 129.

<sup>3</sup> Ibid., стр. 137.

<sup>4</sup> Ibid., стр. 134-6.

<sup>5</sup> Ibid., стр. 139–142.

<sup>6</sup> Отметим, что оно уже встречается в работе «Философские начала...» (т. I, стр. 6), но осталось там совершенно неразвитым.

<sup>7</sup> «Россия...» (цитируем по русскому изданию, Москва 1911 г.), стр. 335.

<sup>8</sup> Ibid., стр. 339-340.

- <sup>9</sup> Ibid., стр. 339.
- <sup>10</sup> Мы увидим рецепцию этой идеи у о. С. Булгакова.
- <sup>11</sup> «Россия...», стр. 347.
- <sup>12</sup> Ibid., стр. 347.
- <sup>13</sup> Ibid., стр. 347.
- <sup>14</sup> Ibid., стр. 340.
- <sup>15</sup> Ibid., стр. 339.
- <sup>16</sup> Ibid., стр. 356.
- <sup>17</sup> Ibid., стр. 356.
- <sup>18</sup> Это достаточно раскрыто кн. Е. Трубецким (Миросоз. Соловьева. Т. I стр. 383–394).
- <sup>19</sup> Соч., т. VII, стр. 57.
- <sup>20</sup> Ibid., стр. 122.
- <sup>21</sup> См. об этом компетентное свидетельство близкого друга Соловьева Л. М. Лопатина (Филос. характеристики, стр. 133 сл.).
- <sup>22</sup> «Нет во всей вселенной такой пограничной черты, которая делила бы ее на совершенно особенные, не связанные между собой области бытия» (Соч., т. VII, стр. 123).
- <sup>23</sup> Ibid., стр. 125, 126.
- <sup>24</sup> Статья об А. Толстом (Ibid., стр. 146).
- <sup>25</sup> См. указания об этом у самого Соловьева в Предисловии к «Трем разговорам» (Соч., т. X, стр. 83).
- <sup>26</sup> Соч., т. II, стр. 318 сл.
- <sup>27</sup> Как ясно здесь влияние Шопенгауэра в его выведении «тайны» бытия человека (из непосредственного его самосознания)!
- <sup>28</sup> См. особенно «Чтение десятое».
- <sup>29</sup> Соч., т. III, стр. 149.
- <sup>29a</sup> (Гегель!)
- <sup>30</sup> См. Соч., т. III, стр. 150–159.
- <sup>31</sup> Ibid., стр. 165.
- <sup>32</sup> Соч., т. II, стр. 320–321.
- <sup>33</sup> Соч. т. III, стр. 122–123.
- <sup>34</sup> Ibid., стр. 124.
- <sup>35</sup> Ibid., стр. 126.
- <sup>36</sup> Соч. т. IX, стр. 118. См. перед этим стр. 107–118, 128.
- <sup>37</sup> Ibid., стр. 155.
- <sup>38</sup> Ibid., стр. 107.
- <sup>39</sup> Ibid., стр. 126.

<sup>40</sup> Ibid., стр. 157.

<sup>41</sup> Ibid., стр. 164.

<sup>42</sup> Ср.: кн. Е. Трубецкой. *Op. cit.* Т. II, стр. 237 (ср. стр. 232). См. там же спор между Соловьевым и Леонтьевым о множественности субстанции (стр. 247–259).

<sup>43</sup> Соч., т. IX, стр. 20.

<sup>44–45</sup> Соч., т. I, стр. 255.

<sup>46</sup> Соч., т. III, стр. 123.

<sup>47</sup> Ibid., стр. 127.

<sup>48</sup> Ibid., стр. 140.

<sup>49</sup> Ibid., стр. 163.

<sup>50</sup> Соч. т. VII, стр. 45.

<sup>51</sup> Ibid., стр. 58.

<sup>52</sup> Такова была, по Соловьеву, идея Конта – «действительно, человечество для Конта есть такое существо». Соч., т. IX, стр. 189.

<sup>53</sup> Ibid., стр. 186.

<sup>54</sup> Ibid., стр. 188–189.

<sup>55</sup> «La Russie...», стр. 335.

<sup>56</sup> Проблема андрогинизма в немецком романтизме основательно обследована в книге Giese «Die Entwicklung des Androginesproblem in Frühromantik».

<sup>57</sup> О Баадере, кроме Giese, см. работы Lieb (*Fr. Baader Jugengeschichte*), у которого особенно важно раскрытие зависимости Баадера от St. Martin, и Baumhardt «*Fr. Baader und die Philosophische Romantik*». См. также ныне Eug. Susini – *Fr. Baader et le Romantisme mystique*. Paris, 1942 (особенно, т. II).

<sup>58</sup> Соч., т. VII, стр. 42.

<sup>59</sup> Соч., т. IX, стр. 231–5.

<sup>60</sup> Соч., т. VII, стр. 24.

<sup>61</sup> В понимании того, в чем заключается утопизм Соловьева в учении о любви, я расхожусь с кн. Е. Трубецким (*Op. cit.*, т. I, стр. 617, слл.), но останавливаться на этом не стоит.

<sup>62</sup> Соч., т. VII, стр. 50.

<sup>63</sup> Ibid., стр. 52.

<sup>64</sup> Принцип полярности особенно существен для Баадера. См. особенно G i e s e (*Op. cit.*, S. 350–380).

<sup>65</sup> Соч., т. VII, стр. 24.



<sup>66</sup> Ibid., стр. 29.

<sup>67</sup> Соч., т. IX, стр. 234.

<sup>68</sup> Ibid., стр. 235.

<sup>69</sup> Соч., т. VII, стр. 14.

<sup>70</sup> Ibid., стр. 41.

<sup>71</sup> Ibid., стр. 45.

<sup>72</sup> Ibid., стр. 52.

<sup>73</sup> Ibid., стр. 45.

<sup>74</sup> Из этого, между прочим, следует, что, по Соловьеву, не только «подобие Божие» задано нам, но и образ Божий есть лишь идеал, т.е. открывается нам наше задание, а не есть некая «данность».

<sup>75</sup> Соч., т. X, стр. 83. (Примеч.) См. также у кн. Трубецкого, *op. cit.*, II, гл. XXIII, § 1.

<sup>76</sup> Кроме работы кн. Е. Трубецкого, см. особенно очерк А. И. Введенского «О мистицизме и критицизме в теории познания В. Соловьева» (Философские очерки. Прага, 1924), статью Эрна «Гносеология В. Соловьева» (в сборнике «Путь», Москва, 1911), а также небольшую работу Usnadze W. Soloviev, *seine Erkenntnisstheorie und Metaphysik*. Halle, 1909. См. также библиографию в указанном сборнике о Соловьеве.

<sup>77</sup> Соч., т. I, стр. 141.

<sup>78</sup> Ibid., стр. 304.

<sup>79</sup> Ibid., стр. 305, 306.

<sup>80</sup> Ibid., стр. 316.

<sup>81</sup> Ibid., стр. 347.

<sup>82</sup> Ibid., стр. 311.

<sup>83</sup> Соч., Т. II, стр. X.

<sup>84</sup> Ibid., стр. 195.

<sup>85</sup> Кн. Е. Трубецкой (*op. cit.*, т. I, стр. 197) справедливо утверждает, что «панлогизм составляет скрытое предположение всей здесь аргументации Соловьева».

<sup>86</sup> Соч., т. II, стр. 287.

<sup>87</sup> Ibid., стр. 301.

<sup>88</sup> Ibid., стр. 326.

<sup>89</sup> Ibid., стр. 331.

<sup>90</sup> Соч., т. I, стр. 316.

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Очень любопытно – как раз в духе раннего Шеллинга – сближение у Соловьева «умственного созерцания идей» с художественной интуицией, *ibid.*, стр. 318 слл.

<sup>93</sup> Соч., т. III, стр. 654 слл.

<sup>94</sup> См. его этюд «Мистицизм и критицизм в теории познания Соловьева» (Филос. очерки).

<sup>95</sup> См. сборник о Соловьеве.

<sup>96</sup> Соч., т. II, стр. 341.

<sup>97</sup> Кн. Е. Трубецкой. *Op. cit.*, т. II, стр. 237.

<sup>98</sup> См. статью «Понятие о Боге» (Соч., т. IX, стр. 20).

<sup>99</sup> Соч., т. II, стр. 191.

<sup>100</sup> Соч., т. VIII, стр. 32.

<sup>101</sup> Кн. Е. Трубецкой. *Op. cit.*, т. II, стр. 51 слл.

<sup>102</sup> Соч., т. VIII, стр. 45, 39.

<sup>103</sup> *Ibid.*, стр. 46.

<sup>104</sup> *Ibid.*, стр. 43.

<sup>105</sup> Кн. Е. Трубецкой. *Op. cit.*, стр. 44.

<sup>106</sup> Кроме небольших этюдов разных авторов, сколько нам известно, никто не занимался внимательным изучением историософских взглядов Соловьева.

<sup>107</sup> Соч., т. X, стр. 227.

<sup>108</sup> Соч., т. III, стр. 165.

<sup>109</sup> *Ibid.*, стр. 147.

<sup>110</sup> Здесь лежат корни частого утверждения Соловьева о том, что «дело Христово» совершается в нашем мире в значительной степени теми, кто в сознании своем отрекается от Христа.

<sup>111</sup> Статья «Жизненная драма Платона». Соч., т. IX, стр. 22,31.

<sup>112</sup> Соч., т. I, стр. 286.

<sup>113</sup> Соч., т. III, стр. 189 («Три речи в память Достоевского»).

<sup>114</sup> Соч., т. VII, стр. 48.

<sup>115</sup> *Ibid.*, стр. 74.

<sup>116</sup> Соч., т. VI, стр. 33.

<sup>117</sup> Соч., т. VI.

<sup>118</sup> *Ibid.*, стр. 57.

<sup>119</sup> *Ibid.*, стр. 61.

<sup>120</sup> *Ibid.*, стр. 73.

<sup>121</sup> *Ibid.*, стр. 75 (чисто Шеллинговская концепция).

<sup>122</sup> *Ibid.*, стр. 85.

**В. Д. Кудрявцев. Архиепископ Никанор**

<sup>1</sup> Биографические сведения можно найти в очерке жизни В. Д. Кудрявцева-Платонова, приложенном к I тому сочинений его (Соч., т. I–III. Москва, 1893–1894) и в Русском Биографическом Словаре.

<sup>2</sup> Кроме большой статьи ближайшего ученика Кудрявцева – Алексея Введенского (занявшего после смерти Кудрявцева его кафедру) в I томе Сочинений Кудрявцева, см. его же статью «Основатель системы трансцендентального монизма» в журнале «Вопросы филос. и псих.», № 14–15.

<sup>3</sup> Сочинения, т. I. Вып. I, стр. 226.

<sup>4</sup> Ibid., стр. 199.

<sup>5</sup> Ibid., стр. 113.

<sup>6</sup> Ibid., стр. 107.

<sup>7</sup> Статья «Состав философии». Ibid., стр. 250.

<sup>8</sup> Соч., т. I. Вып. II, стр. 17.

<sup>9</sup> Ibid., стр. 44.

<sup>10</sup> Соч., т. I. Вып. I, стр. 207.

<sup>11</sup> Ibid., стр. 213.

<sup>12</sup> Ibid., стр. 23.

<sup>13</sup> Ibid., стр. 24.

<sup>14</sup> Ibid., стр. 25.

<sup>15</sup> См. об этом ч. II, гл. IX, примеч. 92.

<sup>16</sup> Соч., т. I. Вып. I, стр. 212.

<sup>17</sup> Соч., т. I. Вып. II, стр. 69.

<sup>18</sup> Ibid., стр. 47.

<sup>19</sup> Ibid., стр. 51.

<sup>20</sup> Ibid., стр. 51–58

<sup>21</sup> Ibid., стр. 64.

<sup>22</sup> Ibid., стр. 127.

<sup>23</sup> Ibid., стр. 205.

<sup>24</sup> Ibid., стр. 207.

<sup>25</sup> Ibid., стр. 209.

<sup>26</sup> Соч., т. I. Вып. III, стр. 23.

<sup>27</sup> Ibid., стр. 20.

<sup>28</sup> Ibid., стр. 27.

<sup>29</sup> Ibid., стр. 64. Эта формула позднее была развита Н. О. Лосским.

<sup>30</sup> Ibid., стр. 104 слл.

<sup>31</sup> Ibid., стр. 158.

<sup>32</sup> Ibid., стр. 257.

<sup>33</sup> Ibid., стр. 312.

<sup>34</sup> Ibid., стр. 321.

<sup>35</sup> Ibid., стр. 325.

<sup>36</sup> Ibid., стр. 343.

<sup>37</sup> Ibid., стр. 351.

<sup>38</sup> Соч., т. I. Вып. II, стр. 89, 96, 102, *passim*.

<sup>39</sup> Ibid., стр. 140–181.

<sup>40</sup> См. особенно *ibid.*, стр. 149–151.

<sup>41</sup> Ibid., стр. 154.

<sup>42</sup> Ibid., стр. 156.

<sup>43</sup> Ibid., стр. 181.

<sup>44</sup> Ibid., стр. 109.

<sup>45</sup> Ibid., стр. 210–310.

<sup>46</sup> Ibid., стр. 144.

<sup>47</sup> Ibid., стр. 168.

<sup>48</sup> Ibid., стр. 184.

<sup>49</sup> Ibid., стр. 185.

<sup>50</sup> Ibid., стр. 271.

<sup>51</sup> Соч., т. I. Вып. I, стр. 250.

<sup>52</sup> Соч., т. I. Вып. III, стр. 181.

<sup>53</sup> Соч., т. III. Вып. I, стр. 202–358.

<sup>54</sup> Ibid., стр. 297.

<sup>55</sup> Ibid., стр. 312.

<sup>56</sup> Ibid., стр. 215.

<sup>57</sup> Ibid., стр. 260. Любопытное совпадение с идеями *Boutroux*! Сам Кудрявцев ссылается при этом на Лейбница (стр. 261. Примеч.).

<sup>58</sup> Ibid., стр. 357.

<sup>59</sup> Подробности см. *Ibid.*, стр. 358.

<sup>60</sup> О знакомстве Кудрявцева с метафизикой Соловьева см., напр., т. I. Вып. II, стр. 98, 163.

<sup>61</sup> Соч., т. III. Вып. I, стр. 339 слл.

<sup>62</sup> Ibid., стр. 340–341.

<sup>63</sup> Соч., т. III. Вып. III, стр. 138–280.

<sup>64</sup> «Начальные основания философии», стр. 401–419.

<sup>65</sup> Первые два тома основного философского сочинения архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» печатались тогда, когда он был еще епископом, поэтому в литературе его часто цитируют, как «Епископ Никанор».

<sup>66</sup> См. о нем «Биографические материалы» (т. I), Одесса 1900 (очень важны два автобиографических очерка); «Материалы по истории философии в России» (Я. Н. Колубовского), «Вопр. фил. и псих.», кн. 8 (1891) – там же краткий обзор статей, посвященных архиеп. Никанору. См. также статью в Рус. Биогр. Словаре.

<sup>67</sup> См. «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», т. II, стр. 201–207. См., впрочем, резкий отзыв о Карпове в «Биогр. Матер.», стр. 308.

<sup>68</sup> «Позит. философия...», т. III, стр. 271.

<sup>69</sup> Ibid., т. II, стр. 41.

<sup>70</sup> Ibid., стр. 84.

<sup>71</sup> Ibid., стр. 9.

<sup>72</sup> Ibid., стр. 213.

<sup>73</sup> Ibid., стр. 223.

<sup>74</sup> Ibid., стр. 48.

<sup>75</sup> Ibid., т. III, стр. 311.

<sup>76</sup> Ibid., стр. 309.

<sup>77</sup> Ibid., стр. 219.

<sup>78</sup> Ibid., стр. 401.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid., стр. 81.

<sup>81</sup> Ibid., стр. 84.

<sup>82</sup> Ibid., стр. 82.

<sup>83</sup> Ibid., стр. 199.

<sup>84</sup> Ibid., стр. 99.

<sup>85</sup> Ibid., стр. 117. Близость этого к святоотеческой метафизике бесспорна; о метафизике тварности у св. Отцов см., напр., статью Флоровского «Тварь и творение». «Правосл. мысль», № 1 (1928).

<sup>86</sup> Ibid., стр. 220.

<sup>87</sup> «Наш анализ показал, что в объекте существует индивидуальный сверхчувственный эйдос... который в одну сторону рас-

текается в части и дроби, мельчайшие до ничтожества, а в другую вливается в единство видовой, родовой, наконец, универсально космической жизни». Ibid., стр. 381.

<sup>88</sup> Ibid., т. I, стр. 187.

<sup>89</sup> Как это близко к Николаю Кузанскому!

<sup>90</sup> Ibid., т. II, стр. 83.

<sup>91</sup> Ibid., стр. 398. Как это отлично от метафизики всеединства!

<sup>92</sup> Ibid., стр. 69.

<sup>93</sup> Ibid., стр. 253. Наше различие трех сфер бытия у архиеп. Никанора не совпадает с его формулой.

<sup>94</sup> См., впрочем, *ibid.*, стр. 379–380.

<sup>95</sup> «Все внешне чувственное есть только убегающая тень истинно сущего» (*ibid.*, стр. 387).

<sup>96</sup> Т. I, стр. 276.

<sup>97</sup> Ibid., стр. 85. Примеч.

<sup>98</sup> Т. II, стр. 223.

<sup>99</sup> Ibid., стр. 223.

<sup>100</sup> См. еще т. III, стр. 314, 320. См. очень важный рисунок на стр. 307.

<sup>101</sup> Ibid., стр. 333.

<sup>102</sup> Т. I, стр. 43.

<sup>103</sup> Ibid., стр. 69.

<sup>104</sup> Т. II, стр. 8.

<sup>105</sup> Ibid., стр. 194, *passim*.

<sup>106</sup> Ibid., стр. 248.

<sup>107</sup> Ibid., стр. 184.

<sup>108</sup> См. собственные указания архиеп. Никанора, т. I, стр. 187.

<sup>109</sup> Ibid., стр. 189.

<sup>110</sup> Ibid., стр. 191.

<sup>111</sup> Т. II, стр. 9.

<sup>112</sup> Ibid., стр. 199.

<sup>113</sup> Ibid., стр. 213.

<sup>114</sup> Ibid., стр. 215.

<sup>115</sup> См. о них *ibid.*, стр. 365–387.

<sup>116</sup> Ibid., стр. 380.

<sup>117</sup> Ibid., стр. 384.

<sup>118</sup> Ibid., стр. 386–387.

<sup>119</sup> Ibid., стр. 126. См. также: III, 292–293.

<sup>120</sup> Т. III, стр. 79.

<sup>121</sup> Эту идею, очень близкую к построениям Фехнера, уже в XX в. развивал в России А. Н. Гиляров в своей системе «синехологии».

<sup>122</sup> Отметим здесь сходство с биоцентрическим мирозерцанием Пирогова.

<sup>123</sup> Т. I, стр. 69.

<sup>124</sup> Т. I, стр. 177–178.

<sup>125</sup> Ibid., стр. 181.

<sup>126</sup> Ibid., стр. 194.

<sup>127</sup> Ibid., стр. 199.

<sup>128</sup> Ibid., стр. 200.

<sup>129</sup> Ibid., стр. 231.

<sup>130</sup> Ibid., стр. 233–235.

<sup>131</sup> Ibid., стр. 247.

<sup>132</sup> Ibid., стр. 249, 251.

### **Несмелов, Тареев, Каринский, Митр. Антоний**

<sup>1</sup> Биографические сведения о В. И. Несмелове даны лишь в самых общих чертах в «Энциклопедическом Словаре» (Брокгауза), см. также несколько слов у Флоровского (Op. cit). Сочинения В. И. Несмелова: Наука о человеке. Т. I., 3-е изд., 1905; Т. II, 2-е изд., 1907; Вера и знание. Казань, 1913. Литература о Несмелове тоже очень невелика: Флоровский. Op. cit, стр. 445–459; Бердяев. Духовный кризис интеллигенции. Петербург, 1910 (статья «Опыт философского оправдания христианства», стр. 274–299); Митр. Антоний. Соч., т. III, стр. 377–387.

<sup>2</sup> Наука о человеке, т. I, стр. 81.

<sup>3</sup> Ibid., стр. 300–301.

<sup>4</sup> Ibid., стр. 305.

<sup>5</sup> Ibid., стр. 317. Примеч.

<sup>6</sup> Ibid., стр. 411.

<sup>7</sup> Ibid., стр. 200.

<sup>8</sup> Ibid., стр. 239–240.

- <sup>9</sup> Ibid., стр. 243.  
<sup>10</sup> Ibid., стр. 213.  
<sup>11</sup> Ibid., стр. 244.  
<sup>12</sup> Ibid., стр. 245.  
<sup>13</sup> Ibid., стр. 202.  
<sup>14</sup> Ibid., стр. 246.  
<sup>15</sup> Ibid., стр. 247.  
<sup>16</sup> Ibid., стр. 262.  
<sup>17</sup> Ibid., стр. 144.  
<sup>18</sup> Ibid., стр. 147.  
<sup>19</sup> Ibid., стр. 148.  
<sup>20</sup> Ibid., стр. 167.  
<sup>21</sup> Ibid., стр. 172.  
<sup>22</sup> Т. I, стр. 269.  
<sup>23</sup> Т. II, стр. 149–166.  
<sup>24</sup> Ibid., стр. 164.  
<sup>25</sup> Ibid., стр. 161.  
<sup>26</sup> Ibid., стр. 211.  
<sup>27</sup> Ibid., стр. 209.  
<sup>28</sup> См. особенно т. II, стр. 238–257.  
<sup>29</sup> Ibid., стр. 261.  
<sup>30</sup> Ibid., стр. 260–261.  
<sup>31</sup> Т. I, стр. 247.  
<sup>32</sup> Ibid., стр. 265.  
<sup>33</sup> Ibid., стр. 270.  
<sup>34</sup> Ibid., стр. 249 слл.  
<sup>35</sup> Ibid., стр. 255.  
<sup>36</sup> Ibid., стр. 261.  
<sup>37</sup> Ibid., стр. 266.  
<sup>38</sup> Ibid., стр. 347.  
<sup>39</sup> Ibid., стр. 348–349.  
<sup>40</sup> Ibid., стр. 373.  
<sup>41</sup> Т. II, стр. 135.  
<sup>42</sup> Ibid., стр. 178–179.  
<sup>43</sup> Ibid., стр. 180.  
<sup>44</sup> Ibid., стр. 182.  
<sup>45</sup> Ibid., стр. 183.  
<sup>46</sup> Ibid.



- <sup>47</sup> Ibid., стр. 185.
- <sup>48</sup> Ibid., стр. 185–189.
- <sup>49</sup> Ibid., стр. 388.
- <sup>50</sup> Ibid., стр. 389.
- <sup>51</sup> Ibid., стр. 257.
- <sup>52</sup> Ibid., стр. 177.
- <sup>53</sup> Т. I, стр. 243.
- <sup>54</sup> Ibid., стр. 286.
- <sup>55</sup> Ibid., стр. 289.
- <sup>56</sup> Ibid., стр. 291.
- <sup>57</sup> Ibid., стр. 377.
- <sup>58</sup> Т. II, стр. 285.
- <sup>59</sup> Т. I, стр. 189, 191.
- <sup>60</sup> Т. II, стр. 145.
- <sup>61</sup> Т. I, стр. 197.
- <sup>62</sup> Ibid., стр. 196.
- <sup>63</sup> Ibid., стр. 135.
- <sup>64</sup> Ibid., стр. 47.
- <sup>65</sup> Ibid., стр. 90–92.
- <sup>66</sup> Ibid., стр. 103.
- <sup>67</sup> Ibid., стр. 122.
- <sup>68</sup> Ibid., стр. 210.
- <sup>69</sup> Ibid., стр. 213.
- <sup>70</sup> Ibid., стр. 246.
- <sup>71</sup> Флоровский, *op. cit.*, стр. 448–50.
- <sup>72</sup> Статья Бердяева о Несмелове в сборнике «Духовный кризис интеллигенции» (1910), стр. 277.
- <sup>73</sup> Ibid., стр. 295.
- <sup>74</sup> Тареев не успел напечатать всего, что им было задумано (см. о системе его работ небольшую книгу «Философия жизни», 1916, стр. 126–148). Важны 4 тома «Основы христианства», сборник статей, только что упомянутый («Философия жизни»); очень важна небольшая тоже книга под заглавием «Христианская философия» (стр. 126) (Москва, 1917). О Тарееве см. в книге Флоровского «Пути русского богословия», стр. 439–444, там же небольшая библиография о Тарееве. Сам Тареев, очень остро воспринимавший критику его построений, много говорит о своих противниках в разных статьях в книге «Философия жизни», стр. 8–67, 165–302.

- <sup>75</sup> Основы христианства. Т. I, стр. 161. Ср. т. III, 159.
- <sup>76</sup> Основы.... Т. II, стр. 189.
- <sup>77</sup> См., напр., *ibid.*, стр. 190 слл.
- <sup>78</sup> Основы.... Т. IV, стр. 331.
- <sup>79</sup> См. особенно Основы.... Т. III, стр. 67.
- <sup>80</sup> *Ibid.*, стр. 80–81.
- <sup>81</sup> Т. IV, стр. 181.
- <sup>82</sup> Т. III, стр. 143.
- <sup>83</sup> Т. IV, стр. 391.
- <sup>84</sup> *Ibid.*, стр. 395.
- <sup>85</sup> *Ibid.*, стр. 395.
- <sup>86</sup> Основы... Т. II, стр. 259.
- <sup>87</sup> Т. IV, стр. 383.
- <sup>88</sup> Т. III, стр. 164.
- <sup>89</sup> Т. II, стр. 173–174.
- <sup>90</sup> *Ibid.*, стр. 197.
- <sup>91</sup> См. особенно во II т. главы «Духовная праведность», «Вечная жизнь».
- <sup>92</sup> Т. IV, стр. 335.
- <sup>93</sup> Т. II, стр. 259.
- <sup>94</sup> Т. III, стр. 162.
- <sup>95</sup> Интересное и по-своему глубокое богословское освещение этого основного трагизма, вошедшего в мир через христианство, Тареев дал в критических замечаниях в т. IV, стр. 395.
- <sup>96</sup> *Ibid.*, стр. 123.
- <sup>97</sup> *Ibid.*, стр. 328.
- <sup>98</sup> *Ibid.*, стр. 72.
- <sup>99</sup> *Ibid.*, стр. 77.
- <sup>100</sup> *Op. cit.*, стр. 439.
- <sup>101</sup> Основы... Т. IV, стр. 375.
- <sup>102</sup> «Христианская философия», стр. 11–12.
- <sup>103</sup> «Философия жизни», стр. 72.
- <sup>104</sup> *Ibid.*, стр. 76.
- <sup>105</sup> *Ibid.*, стр. 85.
- <sup>106</sup> *Ibid.*, стр. 99.
- <sup>107</sup> *Ibid.*, стр. 120.
- <sup>108</sup> *Ibid.*, стр. 124.
- <sup>109</sup> Христианская философия, стр. 15.

<sup>110</sup> Ibid., стр. 21.

<sup>111</sup> Ibid., стр. 26.

<sup>112</sup> О биографии М. И. Каринского см. основательный очерк Д. Миртова (сборник «Мысль и слово» под редакцией Г. Г. Шпета. Вып. II, Москва, 1918–1921), также брошюру Радлова «Каринский. Творец русской критической философии», Петроград 1917. См. также статью П.В. Тихомирова о Каринском в «Богословской Энциклопедии», т. VIII. Во всех указанных статьях дается и изложение построений Каринского.

<sup>113</sup> См. новейшую работу: Таванец. Классификация умозаключений (Философские записки. Т. I. Москва, 1946), где есть некоторые (хотя и не исчерпывающие) указания на русские сочинения по логике.

<sup>114</sup> Библиографические указания о ней см. у Миртова «Мысль и слово» (под ред. Шпета), т. II, № 1, стр. 57.

<sup>115</sup> Православное обозрение, 1878 г., № 4.

<sup>116</sup> См. вводный очерк в большой книге А. Введенского «Религиозное сознание язычества». В этом очерке Алексей Введенский дает обзор русской религиозной философии.

<sup>117</sup> См., напр., статью «О задачах современной философии» (Вопр. фил. и псих., № 20, 1893 г.), стр. 155–156.

<sup>118</sup> Типична в этом отношении статья Алексея Введенского о Фулье (Вопр. фил. и псих., № 10, 1891 г.).

<sup>119</sup> Высокая оценка философской деятельности Алексея Введенского у его ученика Ф. Андреева (см. Богословский вестник, 1914, X–XI) в статье, посвященной А. Введенскому, свидетельствует только о личном отношении Андреева к своему учителю.

<sup>120</sup> Архиеп. Антоний (Храповицкий). Сочинения, т. III. К оценке философских и богословских идей митр. Антония см. Флоровский. *Op. cit.*, стр. 426–439.

<sup>121</sup> Сочинения, т. III, стр. 104.

<sup>122</sup> Ibid., стр. 105.

<sup>123</sup> Ibid., стр. 112.

<sup>124</sup> Ibid., стр. 111.

<sup>125</sup> Сочинения, т. II, стр. 22.

<sup>126</sup> Ibid., стр. 240.

<sup>127</sup> Ibid., стр. 233.

<sup>128</sup> Ibid., стр. 487.

<sup>129</sup> Ibid., стр. 20.

<sup>130</sup> Ibid., стр. 65–67.

### Н. Ф. Федоров

<sup>1</sup> Флоровский. Пути русского богословия. Стр. 327.

<sup>2</sup> Кн. Е. Трубецкой отрицает влияние Федорова на Соловьева (кн. Е. Трубецкой. Миросозерцание В. Соловьева, т. I, стр. 79 сл.); на самом деле влияние было вне всякого сомнения. Флоровский справедливо связывает, например, учение Соловьева о любви с идеями Федорова (Op. cit., стр. 464). Должен, однако, отметить, что Флоровский сам страдает в отношении Федорова неверным во многих пунктах истолкованием.

<sup>3</sup> В. А. Кожевников – автор ряда замечательных книг (по истории европейской философии XVIII в. – под названием «Философия чувства и веры» – т. I, большого исследования о буддизме и др.) – написал прекрасный очерк жизни и творчества Федорова. Этот очерк печатался сначала в «Рус. архиве» (1904–1906), а потом вышел отдельно в печати (также «не для продажи»).

<sup>4</sup> 3-й том начали готовить в печать в Харбине, но, насколько нам известно, этот 3-й том так и не появился в печати. Несколько отрывков появилось в журнале «Путь».

<sup>5</sup> Об издании сочинений Федорова сказано выше. Из литературы о Федорове, кроме уже упомянутой книги Кожевникова (Москва 1906), см.: Петерсон. Н. Ф. Федоров. Верный, 1912 г., сборник «Вселенское дело» (Одесса, 1914); Остромиров. Федоров и современность. Вып. I–IV, 1928–1933; Горностаев. Рай на земле (Достоевский и Федоров); Булгаков. Загадочный мыслитель (в сборнике «Два Града», т. II); Бердяев. Религия воскрешения. «Русская мысль», 1915, VII; его же статья в «Пути» (№ 11, 1928 г.); Флоровский. Проект мнимого дела. «Соврем. записки», № 59 (1935); Флоровский. Пути русского богословия (стр. 322–330); Голованенко – ряд статей в «Богословском вестнике» 1913–1915 гг. См. также Бердяев. Русская идея. 1946 (гл. IX).

<sup>6</sup> Философия общего дела, т. II, стр. 237.

<sup>7</sup> Путь, № 11, стр. 94.

<sup>8</sup> Философ. общ. д., т. I, стр. 136.

<sup>9</sup> Ibid., стр. 22.

<sup>10</sup> Ibid., стр. 181.

<sup>11</sup> Ibid., стр. 225.

<sup>12</sup> Ibid., стр. 334.

<sup>13</sup> Это чрезвычайно близко к знакомой уже нам формуле В. Д. Кудрявцева о том, в чем состоит истина о мире.

<sup>14</sup> Философ. об. д., т. I, стр. 250.

<sup>15</sup> Ibid., стр. 91.

<sup>16</sup> Т. II, стр. 55.

<sup>17</sup> Т. I, стр. 406.

<sup>18</sup> Т. II, стр. 155.

<sup>19</sup> Ibid., стр. 191.

<sup>20</sup> Ibid., стр. 242–243.

<sup>21</sup> Ibid., стр. 387.

<sup>22</sup> Ibid., стр. 243.

<sup>23</sup> Т. I, стр. 187.

<sup>24</sup> Ibid., стр. 213.

<sup>25</sup> Т. I, стр. 264.

<sup>26</sup> Ibid., стр. 334.

<sup>27</sup> Ibid., стр. 336.

<sup>28</sup> Ibid., стр. 416.

<sup>29</sup> Ibid., стр. 96. См. также стр. 118, 314.

<sup>30</sup> Ibid., стр. 135.

<sup>31</sup> Ibid., стр. 196.

<sup>32</sup> Ibid., стр. 216.

<sup>33</sup> Ibid., стр. 210.

<sup>34</sup> Ibid., стр. 203.

<sup>35</sup> Ibid., стр. 4.

<sup>35а</sup> «Наука находится под игом фабрикантов и купцов... сами слугители науки несут это иго весьма охотно и очень дорожат возможностью быть советниками и сотрудниками коммерции» (Т. I, стр. 395). «Наука, бывшая раньше служанкой богословия, стала теперь служанкой торговли» (Ibid., стр. 250).

<sup>36</sup> Т. II, стр. 199.

<sup>37</sup> Ibid., стр. 455.

<sup>38</sup> Т. I, стр. 8.

<sup>39</sup> Ibid., стр. 7.

- <sup>40</sup> Ibid., стр. 251.  
<sup>41</sup> Ibid., стр. 307.  
<sup>42</sup> Ibid., стр. 148.  
<sup>43</sup> Ibid., стр. 194.  
<sup>44</sup> Т. II, стр. 162.  
<sup>45</sup> Т. I, стр. 339.  
<sup>46</sup> Т. II, стр. 239.  
<sup>47</sup> Т. I, стр. 112.  
<sup>48</sup> Ibid., стр. 142.  
<sup>49</sup> Ibid., стр. 170.  
<sup>50</sup> Т. II, стр. 247.  
<sup>51</sup> Т. I, стр. 117.  
<sup>52</sup> Ibid., стр. 262.  
<sup>53</sup> Ibid., стр. 406.  
<sup>54</sup> Ibid., стр. 320.  
<sup>55</sup> Т. II, стр. 242.  
<sup>56</sup> Ibid., стр. 365.  
<sup>57</sup> Т. I, стр. 406–407.  
<sup>58</sup> Т. II, стр. 203.  
<sup>59</sup> Т. I, стр. 139, ср. Ibid., стр. 13. – и вообще *passim*.  
<sup>60</sup> Ibid., стр. 486.  
<sup>61</sup> Ibid., стр. 451. Ср. об условности конца мира – *ibid.*, стр. 471.  
<sup>62</sup> Т. II, стр. 123; см. также *ibid.*, стр. 189. О «трудовой Пятидесятнице» см. Т. I, стр. 256 и 162.  
<sup>63</sup> См. об этом ряд статей в третьем отделе т. II (стр. 247 слл.).  
<sup>64</sup> Т. II, стр. 252.  
<sup>65</sup> Т. I, стр. 345, 121.  
<sup>66</sup> Ibid., стр. 277.  
<sup>67</sup> Ibid., стр. 329.  
<sup>68</sup> Ibid., стр. 442.  
<sup>69</sup> Флоровский. Пути русского богословия. Стр. 326.  
<sup>70</sup> Соч., т. II, стр. 103, примеч. 2.  
<sup>71</sup> Ibid., стр. 77.  
<sup>72</sup> Ibid., стр. 80.  
<sup>73</sup> Ibid., стр. 207.  
<sup>74</sup> Ibid., стр. 43.

<sup>75</sup> Т. I, стр. 403.

<sup>76</sup> В статье «Загадочный мыслитель» (Сборник «Два Града», т. II, стр. 268).

<sup>77</sup> Пути... Стр. 330.

<sup>78</sup> Ibid., стр. 327.

<sup>79</sup> Соч., т. II, стр. 184.

<sup>80</sup> Ibid., стр. 387.

<sup>81</sup> См. мой этюд «Geist d. Utopie in d. russischen Denken»; («Occident und Orient», Н. 16, 1934) [«Дух утопии в русской мысли» («Запад и Восток», № 16, 1934).].

### **Религиозно-философское возрождение в XX в. в России. Мережковский и его группа. Религиозный неоромантизм (Бердяев). Иррационализм (Шестов)**

<sup>1</sup> См. об этом обстоятельную книгу К. В. Мочульского о Блоке, где прекрасно вскрыта духовная двусмысленность основных настроений не только символизма, но, в сущности, и всего русского неоромантизма.

<sup>2</sup> Ярче всего это выступает в довольно ранней статье Бердяева, посвященной именно Мережковскому («О новом религиозном сознании». Сборник «Sub specie aeternitatis». Петербург, 1907, стр. 338–374), также в сборнике «Духовный кризис интеллигенции», *passim*.

<sup>3</sup> Бердяев. *Sub specie aeternitatis*, стр. 360.

<sup>4</sup> Ibid., стр. 363.

<sup>5</sup> Ibid., стр. 365.

<sup>6</sup> Еще не существует хотя бы беглого, но свободного от фантастики очерка истории различных оккультных течений, которые замутняли и религиозные, и идейные искания в русской интеллигенции. Не один Андрей Белый пострадал от своих увлечений антропософией.

<sup>7</sup> Из сочинений Мережковского, оставляя в стороне его чисто литературные произведения и его многочисленные произведения по истории религии, как «Рождение богов», «Атлантида и Европа» и др. его исторические монографии – мы должны отметить: 1) «Вечные спутники», Петербург, 1899. 2) «Толстой и Достоевский»,

т. I и II, Петербург. 3) «Грядущий Хам», Петербург, 1906. 4) «Не мир, но меч», Петербург, 1908.

<sup>8</sup> «Не мир, но меч». Стр. 29.

<sup>9</sup> «Плоть была уничтожена (!) в христианстве». Ibid., стр. 28–29.

<sup>10</sup> «Грядущий Хам». Стр. 123.

<sup>11</sup> Ibid., стр. 184.

<sup>12</sup> «Не мир, но меч». Стр. 113.

<sup>13</sup> См. протоколы Рел.-фил. собраний в журнале «Новый путь» (1902–1903), а также в отдельном издании.

<sup>14</sup> «Не мир, но меч», стр. 33.

<sup>15</sup> «Утверждение новой религиозной безгосударственной общественности и есть новое религиозное сознание...». Ibid., стр. 207.

<sup>16</sup> Ibid., стр. 37.

<sup>17</sup> Ibid., стр. 37.

<sup>18</sup> См. его статью о Бердяеве в «Совр. зап.», LXVII (1938), стр. 204. Укажем, кстати, на литературу о Бердяеве, она очень обширна, но мы укажем лишь наиболее существенное в ней: Антонов. Русские светские богословы. 1912; Dennert. Die Krisis d. Gegenwart (Einführung in die B. Geschichtsphilosophie). Leipzig, 1928; Kopf – N. Berdiaeff. «Ideologie d. Zeit». Folge 2. Wien, 1937; Schultze. Die Schau d. Kirche bei Berdiaeff. Roma, 1938; Jakovenko. Deiny russ. philosophie. Лосский. Русская философия в XX веке (Зап. Рус. научн. инст. в Белграде, вып. 3 (1931); Лосский. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии. «Путь», № 2 и 3. См. также статью Федотова («Новый журнал», № 19, 1948). См. статью Davu в Esprit (1948).

<sup>19</sup> См. автобиографию Бердяева («Самосознание», Париж, 1949).

<sup>20</sup> О Хомякове, о Леонтьеве. Книга о Достоевском посвящена анализу идей Достоевского, но не его биографии.

<sup>21</sup> Сам Бердяев пишет в своей «Автобиографии»: «Мое мышление интуитивное и афористическое, в нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать» (стр. 92).

<sup>22</sup> Сам Бердяев отрицал в себе (см. его Автобиографию) романтизм: «Если можно назвать меня, – пишет он здесь (стр. 41), –



романтиком, то совсем в особом смысле слова», – но тут же он сам отмечает «действие иррациональных сил» в его жизни (стр. 43). «Я больше всего человек мечты», – пишет он в другом месте «Автобиографии» (стр. 196), и это чрезвычайно верно.

<sup>23</sup> «Проблема моральной философии, – пишет Бердяев в своей «Автобиографии», – всегда стояла для меня в центре» (стр. 103).

<sup>24</sup> «Автобиография», стр. 67.

<sup>25</sup> Ibid., стр. 11. См. также стр. 80.

<sup>26</sup> См. любопытную апологию романтизма в книге «Смысл творчества», стр. 113, а с другой стороны, острые слова против романтизма в книге «Духовный кризис интеллигенции», стр. 17. Можно было бы подобрать много аналогичных разногласий между первой и второй позицией в разных книгах Бердяева.

<sup>27</sup> «Субъективизм...», стр. 63.

<sup>28</sup> Ibid., стр. 118.

<sup>29</sup> Эта статья перепечатана в сборнике «Sub specie aeternitatis». Приведенные ниже слова – стр. 70, *passim*.

<sup>30</sup> Ibid., стр. 95.

<sup>31</sup> Ibid., стр. 77. Как это типично для романтического самообожления Бердяева!

<sup>32</sup> См. характерную статью «О новом религиозном сознании» (Ibid., стр. 338–374).

<sup>33</sup> Ibid., стр. 342 («Мы зачарованы, – пишет Бердяев тут же, – стр. 341 – не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на кресте, но и бог Пан, бог стихии земной... и древняя богиня Афродита»).

<sup>34</sup> Об отвращении к «позитивному строительству жизни» см. *ibid.*, стр. 363. Ср. «семья не оправдывается ни одним словом Христа (!)», *ibid.*, стр. 357.

<sup>35</sup> «Смысл творчества», стр. 11.

<sup>36</sup> Ibid., стр. 71.

<sup>37</sup> Ibid., стр. 93.

<sup>38</sup> Ibid., стр. 104.

<sup>39</sup> Ibid., стр. 155.

<sup>40</sup> Поэтому Бердяев говорит ныне о «дотворческой мировой эпохе» (Ibid., стр. 448).

<sup>41</sup> Ibid., стр. 159.

<sup>42</sup> Ibid., стр. 169.

<sup>43</sup> Ibid., стр. 230.

<sup>44</sup> Ibid., стр. 250.

<sup>45</sup> Ibid., стр. 265.

<sup>46</sup> Ibid., стр. 250.

<sup>47</sup> Ibid., стр. 323.

<sup>48</sup> «В благодати, которая идет от Сына Божия, действует не только Божья благодать, но и энергия человеческая, энергия вечной небесной человечности» (Фил. своб. духа. Ч. I, стр. 204).

<sup>49</sup> Впрочем, это новое («теономическое») сознание все же слишком близко к «автономическому» (см., напр., слова: «Я согласен исполнить волю Божию, *если* Бог есть бесконечная любовь, хотя и *не легко* это мне» (Ibid., стр. 217)).

<sup>50</sup> Ibid., стр. 266.

<sup>51</sup> «О назначении человека», стр. 18.

<sup>52</sup> Ibid., стр. 22.

<sup>53</sup> Ibid., стр. 86.

<sup>54</sup> См. всю главу об «этике закона» (Ibid., стр. 91–110).

<sup>55</sup> Ibid., стр. 113.

<sup>56</sup> Ibid., стр. 118, 131.

<sup>57</sup> Ibid., стр. 139.

<sup>58</sup> Ibid., стр. 147, 149, 150.

<sup>59</sup> Ibid., стр. 155.

<sup>60</sup> Ibid., стр. 159, 160, 162.

<sup>61</sup> «Я» и мир объектов, стр. 48.

<sup>62</sup> «О рабстве и свободе человека», стр. 11.

<sup>63</sup> Понятие «объективизации», несомненно, взято Бердяевым от Шопенгауэра, о влиянии которого (еще в раннем детстве) см. «Автобиографию», стр. 48, *passim*, также «О рабстве...», стр. 13.

<sup>64</sup> «О рабстве», стр. 51–52.

<sup>65</sup> Ibid., стр. 71.

<sup>66</sup> Ibid., стр. 108.

<sup>67</sup> Опыт эсхатологической метафизики, стр. 33.

<sup>68</sup> Ibid., стр. 54, 56.

<sup>69</sup> «Я» и мир объектов, стр. 48.

<sup>70</sup> Бердяев прямо утверждает, что «объективация есть прежде всего деперсонализация» (Опыт эсхатологической метафизики, стр. 73).

<sup>71</sup> Ibid., стр. 58, 63.

<sup>72</sup> Ibid., стр. 57.

<sup>73</sup> Ibid., стр. 159. Дальнейшие цитаты – стр. 162, 166, 167.

<sup>74</sup> Ibid., стр. 163.

<sup>75</sup> «В моем детстве отсутствовала религиозная среда, – пишет он, – у меня нет религиозных воспоминаний, остающихся на всю жизнь» («Автобиография», стр. 89, 182).

<sup>76</sup> Ibid., стр. 53.

<sup>77</sup> Sub specie aeternitatis. Стр. 4.

<sup>78</sup> Ibid., стр. 51.

<sup>79</sup> Приведенные цитаты из той же книги. Стр. 352–353, 361, 366, 370.

<sup>80</sup> Цитаты из книги «Духовный кризис интеллигенции». Стр. 10–11, 25.

<sup>81</sup> Философия свободы. Стр. 8, 14, 16, 17 (ср. стр. 95, 225) 46, 55, 80, 119. (ср. 140, 150).

<sup>82</sup> Смысл творчества. Стр. 11, 14, 102, 156, 92, 99.

<sup>83</sup> Философия свободного духа. Ч. 1, стр. 9.

<sup>84</sup> Ibid., стр. 60.

<sup>85</sup> Ibid., стр. 65.

<sup>86</sup> Ibid., стр. 66.

<sup>87</sup> Ibid., стр. 91.

<sup>88</sup> Ibid., стр. 99.

<sup>89</sup> Ibid., стр. 184.

<sup>90</sup> Ibid., стр. 49. Ср. стр. 71, 203.

<sup>91</sup> Ibid., стр. 50.

<sup>92</sup> Ibid., стр. 89.

<sup>93</sup> Ibid., ч. II, стр. 12, ч. I, стр. 202–206.

<sup>94</sup> Шестов в статье о Бердяеве («Совр. записки», № 67, стр. 98) справедливо указал на это: «Чем больше в философии Бердяева растет человек, тем больше умаляется и беднеет Бог».

<sup>95</sup> Филос. свободного духа. Ч. I, стр. 233, 240.

<sup>96</sup> Ibid., стр. 21. В другом месте (стр. 29) узнаем, что человек «через Христа... внедрен в божественную жизнь» (Ibid., стр. 29).

<sup>97</sup> Смысл истории. Стр. 70.

<sup>98</sup> Фил. своб. духа. Ч. I, стр. 266.

<sup>99</sup> У Бердяева «природа», «натуральное» всегда расценивается очень низко, словно для него модель природы дана в механических процессах.

<sup>100</sup> Дух и реальность. Стр. 10.

<sup>101</sup> Ibid., стр. 61

<sup>102</sup> Ibid., стр. 161.

<sup>103</sup> Это кладет роковую печать религиозного имманентизма на весь религиозный мир Бердяева. См. «Фил. своб. духа», ч. I, стр. 145.

<sup>104</sup> Философия свободы. Стр. 26.

<sup>105</sup> О смысле истории. Стр. 56, 95.

<sup>106</sup> Философия неравенства. Стр. 52, 54, 64.

<sup>107</sup> О смысле истории. Стр. 24.

<sup>108</sup> Ibid., стр. 53.

<sup>109</sup> Ibid., стр. 79.

<sup>110</sup> О рабстве и свободе человека. Стр. 67.

<sup>111</sup> Ibid., стр. 218.

<sup>112</sup> Опыт эсхатологической метафизики. Стр. 67.

<sup>113</sup> Ibid., стр. 134.

<sup>114</sup> Ibid., стр. 93. См. также стр. 34, 53, 54.

<sup>115</sup> Ibid., стр. 178.

<sup>116</sup> Об их различии см. *ibid.*, стр. 107, 147.

<sup>117</sup> См. особенно *ibid.*, стр. 178.

<sup>118</sup> Ibid., стр. 44.

<sup>119</sup> Ibid., стр. 105.

<sup>120</sup> *Sub specie aeternitatis*. Стр. 352.

<sup>121</sup> Философия свободы. Стр. 160.

<sup>122</sup> Философия свободного духа. Ч. I, стр. 72.

<sup>123</sup> Ibid., стр. 152–155, 159, ср. «Фил. свободы», стр. 67, 68, 71.

<sup>124</sup> Ibid., стр. 177, 174.

<sup>125</sup> «О назначении человека». Стр. 29.

<sup>126</sup> Ibid., стр. 38.

<sup>127</sup> «О рабстве и свободе человека». Стр. 12, также стр. 20.

<sup>128</sup> «Опыт эсхатологической метафизики». Стр. 104.

<sup>129</sup> Ibid., стр. 120.

<sup>130</sup> Ibid., стр. 180.

<sup>131</sup> «Я» и мир объектов. Стр. 115.

<sup>132</sup> Ibid., стр. 171.

<sup>133</sup> О рабстве и свободе человека, стр. 12, также стр. 20.

<sup>134</sup> Литература о Шестове совсем бедна. Нам известны только небольшие заметки Бердяева в журнале «Путь» (№ 50 и 58); небольшая наша статья «Памяти Л. И. Шестова» («Вестник», изд. Р. С. Х. Д. Париж, 1939, № 1); статья А. М. Лазарева в сборнике «Vie et connaissance». Paris, 1942.

<sup>135</sup> Бердяев. Путь, № 50, стр. 50.

<sup>136</sup> См. особенно Третий отдел в книге «Athen u. Jerusalem».

<sup>137</sup> Сам Шестов считал своим «первым учителем философии» – Шекспира (см. статьи о Гуссерле. «Рус. зап.», 1938, XII, стр. 131).

<sup>138</sup> См. его книгу «Киркегард и экзистенциальная философия», 1939.

<sup>139</sup> Lazareff. Vie et connaissance. P. 11.

<sup>140</sup> На весах Иова. Стр. 300.

<sup>141</sup> Ibid., стр. 11.

<sup>142</sup> Ibid., стр. 355.

<sup>143</sup> «Апофеоз беспочвенности», стр. 201.

<sup>144</sup> Ibid., стр. 68.

<sup>145</sup> Ibid., стр. 104.

<sup>146</sup> Ibid., стр. 102.

<sup>147</sup> Ibid., стр. 24.

<sup>148</sup> «Власть ключей», стр. 200.

<sup>149</sup> Ibid., стр. 145.

<sup>150</sup> Скованный Парменид (первая часть книги «Афины и Иерусалим»), стр. 7.

<sup>151</sup> «Апоф. беспочвенности», стр. 30.

<sup>152</sup> Ibid., стр. 41. Ср. «На весах Иова», стр. 143, 149, 159.

<sup>153</sup> Athen u. Jerusalem. S. 35.

<sup>154</sup> Ibid., стр. 412.

<sup>155</sup> Укажем на принятие Боговоплощения (Ath. u. Jerus. S. 225), Св. Писания (На весах Иова. Стр. 24). В книге «Афины и Иерусалим» особенно чувствуется принятие Св. Писания в целом. Об Иисусе Христе, как Искупителе, в статье «Совр. зап.», 1938, № 67, стр. 219.

<sup>156</sup> «На весах Иова», стр. 80, 224–227.

<sup>157</sup> «Власть ключей», стр. 260.

- <sup>158</sup> «Киркегард и экзистенциальная философия», стр. 15.
- <sup>159</sup> Ibid., стр. 22.
- <sup>160</sup> Ath. u. Jerus. S. 359.
- <sup>161</sup> Ibid., стр. 356.
- <sup>162</sup> Ibid., стр. 351.
- <sup>163</sup> Из предсмертной статьи о Гуссерле («Рус. записки», 1939 г., № 1, стр. 110).
- <sup>164</sup> Ath. u. Jerus. S. 35.
- <sup>165</sup> Ibid., стр. 207.
- <sup>166</sup> «Апоф. беспочвенности», стр. 108.
- <sup>167</sup> Ibid., стр. 215.
- <sup>168</sup> Ibid., стр. 9.
- <sup>169</sup> «Единичные явления, – пишет Шестов (Ibid., стр. 207), – говорят нам больше, чем постоянные повторения». «Справиться с индивидуальным философии не под силу» («Власть ключей», стр. 263).
- <sup>170</sup> «На весах Иова», стр. 22.
- <sup>171</sup> Ath. u. Jerus. S. 230. Ср. «Скованный Парменид» (р. изд.), стр. 15, 31.
- <sup>172</sup> «На весах Иова», стр. 52. «Наука – всегда об общем» («Ск. Парменид», рус. изд., стр. 13).
- <sup>173</sup> Ath. u. Jerus. S. 34.
- <sup>174</sup> Ibid., стр. 285.
- <sup>175</sup> Ibid., стр. 226. См. также статью о Гуссерле, «Рус. Зап.», 1938, XII, стр. 144.
- <sup>176</sup> «Скованный Парменид». Стр. 7 (Ath. u. Jerus. S. 43).
- <sup>177</sup> «На весах Иова», стр. 188.
- <sup>178</sup> Ibid., стр. 371.
- <sup>179</sup> «Киркегард и экзист. философия», стр. 38, «Апоф. беспочвенности», стр. 4.
- <sup>180</sup> «На весах Иова», стр. 157.
- <sup>181</sup> Ibid., стр. 58.
- <sup>182</sup> Ibid., стр. 158.
- <sup>183</sup> Ibid., стр. 220.
- <sup>184</sup> Ibid., стр. 168.
- <sup>185</sup> Ibid., стр. 208.
- <sup>186</sup> Ibid., стр. 215.
- <sup>187</sup> «Киркегард и экзист. философия», стр. 194.

<sup>188</sup> Ibid., стр. 195.

<sup>189</sup> В этом отношении исключительно интересна и своеобразна реабилитация Протагора у Шестова («На весах Иова», стр. 164–168, *passim*).

<sup>190</sup> «Власть ключей», стр. 36.

<sup>191</sup> «На весах Иова», стр. 195.

<sup>192</sup> Ibid., стр. 151.

<sup>193</sup> Статьи о Бердяеве. «Соврем. Записки», 1938, № 67, стр. 202.

### Кн. С. и Е. Трубецкие

<sup>1</sup> Перечислим наиболее важные философские статьи С. Трубецкого (они все вошли во II т. его сочинений, а частью в I том): «О природе человеческого сознания», «Основания идеализма», «Детерминизм и нравственная свобода» (т. II); статьи— «Репин и его философия», «Разочарованный славянофил» (о Леонтьеве) — в первом томе.

Укажем, кстати, и на небольшую литературу о С. Н. Трубецком. Прежде всего, важны «Воспоминания» его брата кн. Евгения Н. Трубецкого (София, 1921 г.), где очень живо рассказывается вся совместная жизнь обоих братьев и рисуется среда, в которой они жили. См. затем специальный номер «Вопросов философии и психологии» за 1906 г. (№ 81), весь посвященный С. Н. Трубецкому (особенно важна статья Лопатина), также № 82 (статья проф. Мелиоранского «Теоретическая философия С. Н. Трубецкого»); о С. Булгакова («Два Града», т. II, стр. 243–259). См. также Jakovenko, *op. cit.* S. 265–270; Ершова («Пути развития философии в России» (стр. 34–38); Seliber. *La pensee Russe. Rev. philos.* 1914, № 8. См. также статью Лопатина в *Вопр. филос. и псих.* № 131. Лосский. Обоснование интуитивизма.

<sup>2</sup> См. I том его сочинений.

<sup>3</sup> См. об этом в статьях Лопатина и Анисимова (*Вопросы филос. и псих.*, № 81).

<sup>4</sup> Соч. т. II, стр. 12.

<sup>5</sup> Ibid., стр. 20.

<sup>6</sup> Ibid., стр. 65.

<sup>7</sup> Ibid., стр. 414.

<sup>8</sup> Ibid., стр. 228–232, 316.

<sup>9</sup> Ibid., стр. 13.

<sup>10</sup> «Великое открытие Канта, – пишет С. Трубецкой (Ibid. Стр. 57), – состояло в уяснении трансцендентальных функций в сознании».

<sup>11</sup> Ibid., стр. 16.

<sup>12</sup> «Гипотеза, которую мы защищаем, – принцип вселенского сознания, – пишет он (Ibid., стр. 37), – имеет, конечно, свои затруднения».

<sup>13</sup> «Метафизика в Древней Греции» (Соч., т. 1), стр. 12., ср. стр. 14.

<sup>14</sup> Ibid., стр. 28.

<sup>15</sup> Соч. Т. II, стр. 61.

<sup>16</sup> Ibid., стр. 55.

<sup>17</sup> «Ошибка Канта, – пишет Трубецкой (Ibid., стр. 57), – состояла в том, что он смешал трансцендентальное сознание с субъективным». Трубецкой относит трансцендентальные функции как раз к вселенскому сознанию.

<sup>18</sup> Ibid., стр. 36.

<sup>19</sup> Ibid., стр. 83.

<sup>20</sup> Ibid., стр. 66–67.

<sup>21</sup> Ibid., стр. 73.

<sup>22</sup> Ibid., стр. 74.

<sup>23</sup> Еще раз укажем на близость этого построения к идеям Чаадаева, Пирогова, отчасти Л. Толстого.

<sup>24</sup> Соч., т. II, стр. 82.

<sup>25</sup> Ibid., стр. 89.

<sup>26</sup> Ibid., стр. 90.

<sup>27</sup> Ibid., стр. 91.

<sup>28</sup> Ibid., стр. 94.

<sup>29</sup> Ibid., стр. 104.

<sup>30</sup> Ibid., стр. 81.

<sup>31</sup> Ibid., стр. 299.

<sup>32</sup> Ibid., стр. 298.

<sup>33</sup> Ibid., стр. 298. Ср. стр. 319–320.

<sup>34</sup> Кн. Е. Н. Трубецкой. Из прошлого. «Русь» (Вена), стр. 82.

<sup>35</sup> Это очень близко к построениям Флоренского.



<sup>36</sup> С. Трубецкой. Соч. Т. II, стр. 317.

<sup>37</sup> Ibid., стр. 318.

<sup>38</sup> Ibid., стр. 164.

<sup>39</sup> Ibid., стр. 163.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid., стр. 164.

<sup>42</sup> Ibid., стр. 180.

<sup>43</sup> Ibid., стр. 190–191.

<sup>44</sup> Ibid., стр. 193.

<sup>45</sup> Ibid., стр. 195.

<sup>46</sup> Ibid., стр. 215.

<sup>47</sup> Ibid., стр. 209.

<sup>48</sup> Ibid., стр. 217.

<sup>49</sup> Ibid., стр. 225.

<sup>50</sup> Ibid., стр. 228–232.

<sup>51</sup> Ibid., стр. 225, 233.

<sup>52</sup> Ibid., стр. 237.

<sup>53</sup> Ibid., стр. 262, ff.

<sup>54</sup> Ibid., стр. 264.

<sup>55</sup> Закон «универсальной соотносительности» помогает Трубецкому отбросить теорию психофизического параллелизма (ibid., стр. 269 слл.) и тем обойти труднейший вопрос онтологии о связи духа и материи.

<sup>56</sup> Ibid., стр. 274. Здесь Трубецкой по существу близок к «супранатуральному монизму» Кудрявцева, которого он, по-видимому, не знал.

<sup>57</sup> Ibid., стр. 276.

<sup>58</sup> Ibid., стр. 274.

<sup>59</sup> Ibid., стр. 320

<sup>60</sup> Ibid., стр. 277. Ср. еще: «Абсолютное утверждает себя, лишь утверждая потенцию своего другого и раскрываясь в его действительности» (Ibid., стр. 280). Роковые последствия метафизики всеединства, о которых еще будет речь в гл. V и VI, сказываются здесь с полной силой.

<sup>61</sup> Ibid., стр. 316–317.

<sup>62</sup> Ibid., стр. 414.

<sup>63</sup> Ibid., стр. 107.

<sup>64</sup> Ibid., стр. 104.

<sup>65</sup> Кн. Е. Н. Трубецкой. Воспоминания. София, 1921. См. также: кн. Е. Н. Трубецкой. Из прошлого. (Вена.)

<sup>66</sup> «Воспоминания», стр. 45, слл.

<sup>67</sup> Ibid., стр. 60.

<sup>68</sup> Ibid., стр. 65.

<sup>69</sup> «Миросозерцание Вл. Соловьева», т. I, стр. VI.

<sup>70</sup> «Смысл жизни», стр. 7.

<sup>71</sup> Ibid., стр. 13.

<sup>72</sup> Ibid., стр. 16.

<sup>73</sup> Ibid., стр. 20.

<sup>74</sup> Ibid., стр. 21.

<sup>75</sup> «Метафизические предположения познания», стр. 321. В этом же Е. Трубецкой видит основное свое отличие от позиции С. Л. Франка (см. о нем дальше). Ibid., стр. 29.

<sup>76</sup> «Смысл жизни», стр. 23.

<sup>77</sup> «Метаф. предпол. познания», стр. 23.

<sup>78</sup> Ibid., стр. 33.

<sup>79</sup> Ibid., стр. 316.

<sup>80</sup> «Смысл жизни», стр. 76.

<sup>81</sup> Ibid., стр. 85.

<sup>82</sup> Ibid., стр. 164.

<sup>83</sup> Ibid., стр. 20.

<sup>84</sup> В этом учении о Субъекте «безусловного сознания» Е. Трубецкой сознательно отклоняется от Платона. Ibid., стр. 24.

<sup>85</sup> Ibid., стр. 29.

<sup>86</sup> «Метафиз. предпол. познания», стр. 41. Замечания Лопатина в «Вопр. фил. и псих.», № 119, 120.

<sup>87</sup> См. ограничительные замечания Трубецкого о термине «Абсолют» в книге «Смысл жизни», стр. 28.

<sup>88</sup> Ibid., стр. 126

<sup>89</sup> Ibid., стр. 101.

<sup>90</sup> «Метаф. предпол. познания», стр. 140.

<sup>91</sup> «Смысл жизни», стр. 105.

<sup>92</sup> Софиологию о. С. Булгакова Е. Трубецкой знал лишь в ее ранней редакции.

<sup>93</sup> Миросозерцание Вл. Соловьева, т. II, стр. 140; т. I, стр. 293–294.

<sup>94</sup> «Смысл жизни», стр. 211.

<sup>95</sup> Ibid., стр. 220.

<sup>96</sup> Ibid., стр. 242.

<sup>97</sup> Ibid., стр. 243.

<sup>98</sup> Мирозерцание Вл. Соловьева, т. I, стр. 262.

<sup>99</sup> «Смысл жизни», стр. 147. Очень существенно все, что находим в главе II, § 2 («Всеединство и временное бытие»).

<sup>100</sup> Ibid., стр. 99.

<sup>101</sup> Ibid., стр. 127.

<sup>102</sup> Ibid., стр. 130.

<sup>103</sup> Ibid., стр. 133.

<sup>104</sup> «Смысл жизни», стр. 138–141. Эти страницы— едва ли не самое четкое и ясное, что сказано в русской философии о понятии Софии (Божественной). Заметим, однако, что в метафизике мира, исключительно ярко набросанной Е. Трубецким (гл. III и IV), нет места учению Церкви об «энергиях» в Боге.

<sup>105</sup> Трубецкой пишет в одном месте: мысли мои «находятся в прямой преемственной связи с “Теоретической философией” Вл. Соловьева и стремятся к точному выполнению программы, высказанной Соловьевым» («Метаф. предпол. познания», стр. 306).

<sup>106</sup> См. особенно очень ценную статью «Панметодизм в этике», посвященную разбору идей Когена (Вопр. фил. и псих. № 67).

**Метафизика на основе трансцендентализма. Спир. Вышеславцев. Струве. Новгородцев. Философские искания И. А. Ильина. Гуссерлианцы (Шпет, Лосев).**

<sup>1</sup> Биография Спира, написанная его дочерью, напечатана в предисловии к 1-му тому немецкого издания его сочинений. Полное собрание сочинений вышло по-немецки (в 2-х томах). Главная работа («Мысль и действительность») вышла по-французски (Лилль, 1896), позже вышли по-французски и другие его работы. По-русски, если не ошибаюсь, вышло краткое изложение философских воззрений Спира. Наиболее полная библиография работ Спира и книг и статей о нем дана в специальной книге его дочери. См. также Ueberweg. В. IV, S. 617, 721. Gesch. d. neueren Philosophie. 12. Aufl. (Berlin, 1923).

<sup>2</sup> Это иногда давало повод причислять Спира к представителям агностицизма, но это справедливо лишь в очень ограниченном смысле слова.

<sup>3</sup> Ibid., s. 441.

<sup>4</sup> Sämtliche Werke. B. I. S. 446.

<sup>5</sup> Ibid., s. 216.

<sup>6</sup> Ibid., s. 302.

<sup>7</sup> B. II. S. 117.

<sup>8</sup> B. I. S. 292.

<sup>9</sup> B. II. S. 120.

<sup>10</sup> Ibid., s. 121.

<sup>11</sup> B. I. S. 446.

<sup>12</sup> Кроме «Этики Фихте» Вышеславцев выпустил книгу «Этика преображенного эроса», целый ряд этюдов и статей (особенно по антропологии и «глубинной психологии» в духе Юнга). Им написаны и пока не изданы работы по массовой психологии и о диалектическом материализме.

<sup>13</sup> «Этика Фихте», стр. XVII.

<sup>14</sup> Ibid., стр. 77.

<sup>15</sup> Ibid., стр. 74.

<sup>16</sup> Его несколько позже развивал и И. Ильин (см. о нем дальше) в ряде статей в «Вопросах фил. и психол.». См. особенно статью «Философия Фихте, как религия совести» («Вопр. фил. и псих.», № 122).

<sup>17</sup> «Этика Фихте», стр. 137, 143.

<sup>18</sup> Ibid., стр. XVIII.

<sup>19</sup> Ibid., стр. 186.

<sup>20</sup> Ibid., стр. 183.

<sup>21</sup> К сожалению, 2-й том книги «Этика преображенного эроса» не появился в печати.

<sup>22</sup> «Этика преображенного эроса», стр. 234.

<sup>23</sup> Ibid., стр. 236.

<sup>24</sup> Ibid., стр. 242.

<sup>25</sup> Ibid., стр. 231.

<sup>26</sup> Бытие «первого измерения» – мир временно-пространственный, бытие «второго измерения» – мир идей, или сверхпространственный и сверхвременный, – Абсолютное есть «бытие третьего измерения» (Ibid., стр. 224–225).

<sup>27</sup> Ibid., стр. 229.

<sup>28</sup> Ibid., стр. 108.

<sup>29</sup> Ibid., стр. V.

<sup>30</sup> Ibid., стр. VI.

<sup>31</sup> Ibid., стр. 109.

<sup>32</sup> См. § 4 в главе IV в книге «Этика преобр. эроса».

<sup>33</sup> См. особенно Ibid., стр. 106.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid., стр. 104.

<sup>36</sup> Ibid., стр. 119.

<sup>37</sup> Ibid., стр. 134.

<sup>38</sup> Ibid., стр. 157.

<sup>39</sup> Ibid., стр. 174.

<sup>40</sup> Превосходное раскрытие этой идеи в гл. VIII (Ibid., стр. 200).

<sup>41</sup> Ibid., стр. 216.

<sup>42</sup> Замечательны слова Вышеславцева: «Независимость, суверенность, вершинность нашего «я» усматривается легче, нежели зависимость от Абсолюта. *Интуиция самого себя легче, нежели интуиция Абсолютного*» (Ibid., стр. 216), но именно в этом пункте у Вышеславцева появляются нотки метафизического плюрализма – устранить каковые ему так и не удалось.

<sup>43</sup> Ibid., стр. 229.

<sup>44</sup> См. Ibid., стр. 25.

<sup>45</sup> Ibid., стр. 231.

<sup>46</sup> Ibid., стр. 237.

<sup>47</sup> Ibid., стр. 273.

<sup>48</sup> Вышеславцев очень любит освещать философские проблемы параллелями из современного научного мышления (Ibid., гл. IX), – это было уже в книге «Этика Фихте».

<sup>49</sup> См. мой этюд «О роли воображения в духовной жизни» (по поводу книги Вышеславцева) («Путь»).

<sup>50</sup> См. кроме «Этики преображенного эроса» два этюда – «Образ Божий в грехопадении» и «Образ Божий в существе человека», первоначально в немецкой книге «Kirche, Staat und Mensch – Russ. Orthodoxes Symposion» Genf, 1937 (позже в «Пути»).

<sup>51</sup> Литература о Струве, как мыслителе, невелика. В работе Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» находим первый

в русской литературе разбор построений Струве по философии истории (с точки зрения правоверного экономического материализма). Работы Струве по экономике вызывали всегда много журнальных откликов. К философии относятся уже первые работы Струве (в порядке отдельных экскурсов, в статьях по экономике), предисловие к книге Бердяева о Михайловском (в этом предисловии 84 стр.), полемика с Булгаковым о «свободе и необходимости» («Вопр. фил. и псих.», № 36). Ряд философских статей собраны в двух книгах: «На разные темы» (1902), «Patriotica» (1911). Отметим еще статьи Струве: «Заметки о плюрализме» («Труды русских ученых за границей». Берлин, 1923); «Метафизика и социология» («Зап. Рус. научн. инст. в Белграде». 1925); статьи по истории русской мысли: 1) О Достоевском. «Рус. мысль». 1921, 2) Об Аксакове И. С. «Рус. мысль». 1923, 3) О Шевыреве («Зап. Рус. научн. инст. в Белграде». 1940). Из общих характеристик Струве, как мыслителя, особенно важна статья С. Л. Франка («Возрождение», 1949, № 2). К биографии П. Б. Струве см. еще брошюру Даватца «Правда о Струве» (Белград).

<sup>52</sup> «На разные темы», стр. 187.

<sup>53</sup> Ibid., стр. 489.

<sup>54</sup> Ibid., стр.302.

<sup>55</sup> См. подробности в статье С. Л. Франка («Возрождение», №2).

<sup>56</sup> Указанная статья, стр. 124.

<sup>57</sup> Франк пишет, что Струве в последние годы жизни написал «Систему критической философии»; рукопись эта, по-видимому, погибла в Белграде.

<sup>58</sup> Из статьи «Свобода и историческая необходимость» («Вопр. фил. и псих.», № 36. Стр. 136).

<sup>59</sup> «Проблемы идеализма». Стр. 85.

<sup>60</sup> Ibid., стр. 79.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid., стр. 80. См. также предисловие к книге Бердяева о Михайловском, стр. XXXV. «Я не понимаю, – пишет он в этом же предисловии, – как Бердяев, стоя на почве априоризма и идеализма, может отмахиваться от метафизики трансцендентного». Ibid., стр. LIII.

<sup>63</sup> «Patriotica», стр. 55.

<sup>64</sup> Ibid., стр. 100.

<sup>65</sup> Ibid., стр. 474.

<sup>66</sup> Ibid., Предисловие...

<sup>67</sup> «Patriotica», стр. 446.

<sup>68</sup> Ibid., стр. 445.

<sup>69</sup> «Возрождение» № 2, стр. 121.

<sup>70</sup> Мы не включаем в эту группу высокоталантливого проф. Петражицкого, связывавшего свои интереснейшие анализы права с данными психологии, а не философии.

<sup>71</sup> См. о работах Новгородцева по истории философии права заметку Г. Д. Гурвича «Новгородцев, как философ права». «Совр. зап.», 1924, № XX.

<sup>72</sup> См. не раз упомянутый сборник «Проблемы идеализма», изданный под редакцией П. И. Новгородцева.

<sup>73</sup> «Проблемы идеализма», стр. 187.

<sup>74</sup> Ibid., стр. 296.

<sup>75</sup> Ibid., стр. 294–296.

<sup>76</sup> «Об общественном идеале», стр. 372.

<sup>77</sup> Ibid., стр. 378.

<sup>78</sup> Ibid., стр. 69.

<sup>79</sup> Ibid., стр. 55.

<sup>80</sup> Ibid., стр. 143.

<sup>81</sup> Ibid., стр. 372.

<sup>82</sup> Ibid., стр. 41. Это есть формула прогресса у Новгородцева. Ibid., стр. 63–144.

<sup>83</sup> Ibid., стр. 37, 36.

<sup>84</sup> Ibid., стр. 70 примеч.

<sup>85</sup> Ibid., стр. 75.

<sup>86</sup> И. А. Ильин. Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека. Т. I–III. Москва, 1918. Укажем еще другие работы Ильина: 1) Религиозный смысл философии. Париж, 1925. 2) О сопротивлении злу силой. Белград, 1926. 3) Основы художества. Рига, 1937. 4) Путь духовного обновления. Белград, 1937. Ильин издавал в течение трех лет (1927–1930) журнал «Русский колокол», где поместил несколько статей философского характера. Из всех произведений И. А. Ильина особое внимание привлекла его книга «О сопротивлении злу силой», по поводу которой в различных журналах появилось несколько критических статей.

<sup>87</sup> «Философия Гегеля», стр. IX.

<sup>88</sup> Ильин очень любит говорить даже об «одержимости предметом». См., напр., «Религиозный смысл философии», стр. 45, 89, 92, 93.

<sup>89</sup> «Философия Гегеля», стр. VIII.

<sup>90</sup> Ibid., т. I, стр. 173.

<sup>91</sup> «Религиозный смысл философии», стр. 47.

<sup>92</sup> Ibid., стр. 50.

<sup>93</sup> Ibid., стр. 53.

<sup>94</sup> Ibid., стр. 54.

<sup>95</sup> Ibid., стр. 56.

<sup>96</sup> Ibid., стр. 45.

<sup>97</sup> Ibid., стр. 100.

<sup>98</sup> Ibid., стр. 108.

<sup>99</sup> Ibid., стр. 88.

<sup>100</sup> Ibid., стр. 90.

<sup>101</sup> Ibid., стр. 59.

<sup>102</sup> Ibid., стр. 60.

<sup>103</sup> «Философия Гегеля», стр. IX.

<sup>104</sup> «Рел. смысл философии». Стр. 65.

<sup>105</sup> Ibid., стр. 76.

<sup>106</sup> Ibid., стр. 91.

<sup>107</sup> «Философия Гегеля», стр. X.

<sup>108</sup> Ibid., стр. 173.

<sup>109</sup> «Религ. смысл философии», стр. 23.

<sup>110</sup> Ibid., стр. 24, 25.

<sup>111</sup> «Путь духовного обновления», стр. 42.

<sup>112</sup> Ibid., стр. 44.

<sup>113</sup> «О сопротивлении злу силой», стр. 123.

<sup>114</sup> Книгу Шпета «Явление и смысл», с которой я был знаком еще в России, так и не удалось мне найти за границей, несмотря на тщательные поиски.

<sup>115</sup> «Вопр. фил. и псих.», № 134, стр. 436.

<sup>116</sup> «Скептик и его душа». «Мысль и слово», II, I, стр. 114.

<sup>117</sup> т.е. мнение (греч. «доха»). Ср. «Скептик и его душа», стр. 142.

<sup>118</sup> «Скептик и его душа», стр. 125.

<sup>119</sup> Ibid., стр. 121.



<sup>120</sup> Шпет и не догадывается, что замысел Гуссерля о философии, как «строгой науке», обречен на неудачу. Вышеславцев как-то справедливо заметил, что у всех крупных учеников Гуссерля феноменологическая редукция ведет к *крайне различным* положениям («Этика преображенного эроса», стр. 208), чем определяется неполнота этого метода. Горделивые претензии на «строгую науку» фактически разлетелись, не оставив никакого «бесспорного остатка».

<sup>121</sup> «Очерк развития рус. филос.», стр. VIII.

<sup>122</sup> «Под вещью мы разумеем, с точки зрения языка, все, что может быть названо» («Внутр. форма языка», стр. 94).

<sup>123</sup> См. в книге «Внутренняя форма языка», стр. 178–181, 190.

<sup>124</sup> В статье «Сознание и его собственник» Шпет очень приближается к негативизму Соловьева в учении о личности (в последних статьях Соловьева по «Теоретической философии»).

<sup>125</sup> «Скептик и его душа», стр. 158.

<sup>126</sup> «Очерк рус. филос.», стр. XII.

<sup>127</sup> «Скептик и его душа», стр. 142.

<sup>128</sup> Ibid., стр. 145.

<sup>129</sup> Лосев «Философия имени», стр. 5.

<sup>130</sup> О Лосеве, кроме небольшой заметки у Яковенко (Op. cit., s. 441), см. еще несколько страниц в статье Чижевского «Философские искания в Советской России» («Совр. зап.», т. XXXVII, 1928, стр. 510–523). См. также заметку Лосского в «Совр. зап.».

<sup>131</sup> «Античный космос», стр. 17–18.

<sup>132</sup> «Философия имени», стр. 6–7, 8.

<sup>133</sup> Ibid., стр. 8. См. «Античный космос», стр. 63.

<sup>134</sup> Ibid., стр. 12.

<sup>134a</sup> См. критику идеи «чистого ощущения». Ibid., стр. 184.

<sup>135</sup> Ibid., стр. 18. Утверждение Лосева об «антиметафизичности диалектики» (Ibid., стр. 52) направлено против выключения из сущего момента меоничности.

<sup>136</sup> Ibid., стр. 91–92.

<sup>137</sup> См. *ibid.*, стр. 155, 164, 237, 242.

<sup>138</sup> Ibid., стр. 165.

<sup>139</sup> Ibid., стр. 217. Есть у Лосева немало мест, посвященных положительному (совершенно в духе христианской метафизи-

зики) учению о теле, – мы отпускаем их только, чтобы не затягивать нашего изложения. См. особенно стр. 237, 183 («тело человека – орудие выражения неисповедимых тайн вечности» и т.д.).

<sup>140</sup> Ibid., стр. 165.

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid., стр. 121.

<sup>143</sup> Ibid., стр. 52. Этот мотив очень сильно выражен в диалектических анализах Карсавина (см. главу V).

<sup>144</sup> Невозможно отделаться от впечатления, что все это учение о меоне у Лосева навеяно учением Соловьева об Абсолюте и его «другом».

<sup>145</sup> Ibid., стр. 87.

<sup>146</sup> Ibid., стр. 90.

<sup>147</sup> Ibid., стр. 91.

<sup>148</sup> Ibid., стр. 90–91.

<sup>149</sup> Ibid., стр. 115.

<sup>150</sup> Ibid., стр. 163.

<sup>151</sup> «Античный космос», стр. 20, 325, 111.

<sup>152</sup> См. особенно интересное и примечательное предисловие к книге Ал. Булатовича «О почитании имени Божьего».

<sup>153</sup> «Философия имени», стр. 181.

<sup>154</sup> Из книги Лосева неясно, была ли ему известна замечательная метафизика света, как она строилась в средневековой философии; думаю, что скорее – нет.

<sup>155</sup> «Философия имени», стр. 181–182.

<sup>156</sup> Ibid., стр. 166.

<sup>157</sup> Ibid., стр. 169–170.

<sup>158</sup> Ibid., стр. 172.

<sup>159</sup> Ibid., стр. 180.

<sup>160</sup> Ibid., стр. 194.

<sup>161</sup> Ibid., стр. 203.

<sup>162</sup> См., напр., *ibid.*, стр. 202, также на стр. 201–202 учение о том, что «осмысленное общение с вещью, с людьми... возможно только в имени вещи».

<sup>163</sup> Ibid., стр. 47.

<sup>164</sup> Ibid., стр. 206.

<sup>165</sup> Ibid., стр. 206–212, 223, 240.

<sup>166</sup> Лосский. «Философия и психология в Сов. России» («Со-времен. зап.»).

### Метафизика всеединства

Системы Л. П. Карсавина и С. Л. Франка

<sup>1</sup> См. более подробно в моем этюде «Проблема софийного понимания и преодоления платонизма» («Путь»).

<sup>2</sup> Для ориентирования читателя укажем еще, что для понимания всей софиологической проблематики в ее истории надо различать: 1) дохристианские софиологические построения в мистических движениях в эллинизме (культ Magna mater deorum [Великая Матерь богов (*лат.*)] и аналогичные культы), 2) гностические софиологические построения (из известных мне книг об этом я считаю лучшей книгу Busse. «Probleme d. Gnosis» и 3) христианскую софиологию, элементы которой имеются в святоотеческой письменности, в разных еретических и полуеретических построениях, в новейшей философии, начиная с Бёме, и особенно в новейшей русской философии, начиная с Вл. Соловьева.

<sup>3</sup> Напомним, что если искать источников этого учения, то, во всяком случае, на Чаадаева здесь влиял не Шеллинг, а скорее французская школа «традиционалистов».

<sup>4</sup> В развитии мысли Л. Толстого, как известно, никакого влияния не имел Вл. Соловьев – можно говорить лишь о влиянии Спира на него (а также Шопенгауэра, крупнейшего «софиолога» на Западе в XIX в.).

<sup>5</sup> Мы не упоминаем здесь о Лосском, как представителе неологичности, потому что он в своих софиологических построениях исходил прямо уже от Вл. Соловьева.

<sup>5a</sup> О Гревсе и всей духовной атмосфере, слагавшейся вокруг него, см. интересные страницы в заметке еписк. Касьяна, посвященной К.В. Мочульскому («Православная мысль». В. VII. 1949).

<sup>6</sup> Отметим наиболее интересный: «Восток, Запад и русская идея».

<sup>7</sup> Вышла в свет в Берлине в 1923 г.

<sup>8</sup> Любопытно отметить, что имя Николая Кузанского всегда находится у русских мыслителей в некоем ореоле, особенно это мы найдем у С. Л. Франка.

<sup>9</sup> «Западнохристианская культура, видимо, погибает», – читаем в «Философии истории» Карсавина (стр. 217): «просыпающаяся в ней религиозность, – говорит Карсавин с явным пристрастием и враждебностью, – религиозность старости» (!). См. также характерные слова его на стр. 215.

<sup>10</sup> Ibid., стр. 175.

<sup>11</sup> Приведем любопытные слова Карсавина (ibid., стр. 175): «Оспаривать это может лишь тот, для кого религия не основа бытия и жизни, а частное дело, и потому конфессиональные различия представляются несущественными».

<sup>12</sup> «О началах», стр. 68.

<sup>13</sup> Ibid., стр. 12.

<sup>14</sup> Это очень близко к идеям Киреевского. См. также этуод Карсавина «Восток, Запад и русская идея» (Петр., 1922).

<sup>15</sup> Ibid., стр. 77.

<sup>16</sup> Ibid., стр. 87.

<sup>17</sup> Ibid., стр. 88.

<sup>18</sup> Ibid., стр. 90.

<sup>19</sup> Ibid., стр. 91.

<sup>20</sup> Ibid., стр. 9.

<sup>21</sup> Ibid., стр. 12.

<sup>22</sup> «Noctes Petrop.», стр. 106.

<sup>23</sup> Ibid., стр. 116.

<sup>24</sup> «Философия истории», стр. 71.

<sup>25</sup> Ibid., стр. 72.

<sup>26</sup> Ibid. Ср. «О началах», стр. 62.

<sup>27</sup> «О началах», стр. 31.

<sup>28</sup> Ibid., стр. 49.

<sup>29</sup> «Философия истории», стр. 222–223.

<sup>30</sup> Ibid., стр. 232.

<sup>31</sup> Ibid., стр. 316.

<sup>32</sup> Ibid., стр. 351.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> «О началах», стр. 40 и слл.

<sup>35</sup> Ibid., стр. 44–45.

<sup>36</sup> Ibid., стр. 44. Ср.: «Бог словно (! – В. З.) кличет Адама к бытию, а Адам откликается на зов и этим откликом начинает существовать» (Ibid., стр. 51). Ср. «Фил. истор.», стр. 351. См. ниже то же у о. Булгакова.

<sup>37</sup> «О началах», стр. 37.

<sup>38</sup> Это есть *софиологический детерминизм*. См. его развитие в системе о. С. Булгакова (далее). Приведенные цитаты из «Фил. ист.», стр. 48.

<sup>39</sup> «Фил. истор.», стр. 72.

<sup>40</sup> «Noctes Petrop.», стр. 155.

<sup>41</sup> «О началах», стр. 20.

<sup>42</sup> «Noctes Petrop.», стр. 7.

<sup>43</sup> Ibid., стр. 23. Ср. «земная любовь, вершина которой в любви к любимой приводит к порогу Божественной тайны, к триипостасному единству Божества». Ibid., стр. 137.

<sup>44</sup> Ibid., стр. 71.

<sup>45</sup> Ibid., стр. 25.

<sup>46</sup> Карсавин, вне всякого сомнения, увлекался «эротической утопией» (выражение кн. Е. Трубецкого) у Соловьева в его этюде «О смысле любви», но у Соловьева метафизика любви не превращается в ключ к богословию.

<sup>47</sup> Ibid., стр. 72.

<sup>48</sup> Ibid., стр. 150. Соотношение «низшей» и высшей личности (что осталось неясным еще у Плотина; ср. однако метафизические построения Леонтия Византийского) очень занимают Карсавина. – «Творение низшей личности Богом есть вместе с тем и повторение в ней высшей личности», – пишет Карсавин в «Фил. истор.» (стр. 101). Само абсолютное есть Личность, так как в Его актах возникают низшие личности (Ibid., стр. 101). См. также «О началах», стр. 124, 132; «Каждый индивидуум, являясь моментом Адама, стяженно содержит в себе высшие коллективные личности» (Ibid., стр. 144).

<sup>49</sup> «Noctes Petrop.», стр. 130.

<sup>50</sup> Ibid., стр. 160.

<sup>51</sup> Ibid., стр. 158. Тут же находим учение, мельком высказанное, о Софии, как Церкви.

<sup>52</sup> «О началах», стр. 50.

<sup>53</sup> Ibid., стр. 133.

- <sup>54</sup> Ibid., стр. 135.
- <sup>55</sup> Ibid., стр. 137.
- <sup>56</sup> Ibid., стр. 140.
- <sup>57</sup> Ibid., стр. 142.
- <sup>58</sup> Ibid., стр. 142. Ibid., § 26 (стр. III–3), 31 (стр. 129–130). Ср. «Филос. истор.», стр. 37.
- <sup>59</sup> «Noctes Petrop.», стр. 131.
- <sup>60</sup> «Филос. истор.», стр. 85.
- <sup>61</sup> Ibid., стр. 87.
- <sup>62</sup> Ibid., стр. 171.
- <sup>63</sup> Ibid., стр. 173–174.
- <sup>64</sup> Ibid., стр. 176.
- <sup>65</sup> Ibid., стр. 214.
- <sup>66</sup> Ibid., стр. 288.
- <sup>67</sup> «Предмет знания», стр. 28, прим. 1.
- <sup>68</sup> Ibid., стр. VI.
- <sup>68a</sup> «Для меня Николай Кузанский в некотором смысле есть мой единственный учитель философии» («Непостижимое», стр. 71).
- <sup>69</sup> «Предмет знания», стр. 211. Прим.
- <sup>70</sup> Особенно ясно это выступает на стр. 240.
- <sup>71</sup> «Непостижимое», стр. 47.
- <sup>72</sup> Ibid., стр. 49.
- <sup>73</sup> Ibid., стр. 51.
- <sup>74</sup> Ibid., стр. 58.
- <sup>75</sup> Ibid., стр. 155.
- <sup>76</sup> Франк делает тут примечание – «позднее мы увидим, что даже это положение имеет *относительную* значимость».
- <sup>77</sup> Ibid., стр. 292.
- <sup>78</sup> Ibid., стр. 293.
- <sup>79</sup> Характернейшая черта *всякой софиологии*.
- <sup>80</sup> Ibid., стр. 297.
- <sup>81</sup> Ibid., стр. 301.
- <sup>82</sup> Ibid., стр. 318.
- <sup>83</sup> Ibid., стр. 72.
- <sup>84</sup> Ibid., стр. 59–60.
- <sup>85</sup> Ibid., стр. 68.
- <sup>86</sup> Ibid., стр. 88.

<sup>87</sup> Напр., *Ibid.*, стр. 46.

<sup>88</sup> *Ibid.*, стр. 68.

<sup>89</sup> «Духовные основы общества», стр. 185. О моменте софиологического детерминизма и Франк нам еще придется говорить ниже.

<sup>90</sup> «Непостижимое», стр. 93.

<sup>91</sup> *Ibid.*, стр. 47.

<sup>92</sup> «Предмет знания», стр. 240.

<sup>93</sup> Мы берем эти термины, гносеологический анализ которых займет нас позже, – ввиду их частого употребления в истории философии.

<sup>94</sup> «Предмет задания», стр. 31, особенно стр. 35.

<sup>95</sup> *Ibid.*, стр. 45.

<sup>96</sup> *Ibid.*, стр. 103.

<sup>97</sup> Я имею в виду «Критику отвлеченных начал» Соловьева.

<sup>98</sup> *Ibid.*, стр. 294.

<sup>99</sup> *Ibid.*, стр. 172.

<sup>100</sup> В этом пункте Франк (как и Лосев – см. предыдущую главу) преодолевает чистую феноменологию Гуссерля, приближаясь к Гегелю.

<sup>101</sup> *Ibid.*, стр. 209.

<sup>102</sup> *Ibid.*, стр. 235–236.

<sup>103</sup> *Ibid.*, стр. 237.

<sup>104</sup> *Ibid.*, стр. 239.

<sup>105</sup> «Непостижимое», стр. 18.

<sup>106</sup> *Ibid.*, стр. 29.

<sup>107</sup> *Ibid.*, стр. 35.

<sup>108</sup> «Предмет знания», стр. 306. См. также статью Франк «К теории конкретного познания» в сборнике в честь Лопатина (Москва, 1912).

<sup>109</sup> «Непостижимое», стр. 49.

<sup>110</sup> *Ibid.*, стр. 50.

<sup>111</sup> *Ibid.*, стр. 58.

<sup>112</sup> *Ibid.*, стр. 52.

<sup>113</sup> *Ibid.*, стр. 59.

<sup>114</sup> *Ibid.*, стр. 62.

<sup>115</sup> *Ibid.*, стр. 64. «Непосредственное самобытие, – говорит в другом месте Франк (*Ibid.*, стр. 141), – есть форма потен-

циальности, некоторым образом бытие в форме стремления к бытию».

<sup>116</sup> Ibid., стр. 86.

<sup>117</sup> Ibid., стр. 88.

<sup>118</sup> Ibid., стр. 90.

<sup>119</sup> Ibid., стр. 121.

<sup>120</sup> Ibid., стр. 93.

<sup>121</sup> Ibid., стр. 206.

<sup>122</sup> Ibid., стр. 167.

<sup>123</sup> Ibid., стр. 193.

<sup>124</sup> Ibid., стр. 227.

<sup>125</sup> Ibid., стр. 236–247.

<sup>126</sup> Разложение понятия творения имеет место, напр., и в неотомизме, но по другим основаниям. См. об этом мой этюд: «Об участии Бога в жизни мира» («Правосл. мысль». Вып. V).

<sup>127</sup> «Непостижимое», стр. 292.

<sup>128</sup> Ibid., стр. 291.

<sup>129</sup> Ibid., стр. 68.

<sup>130</sup> Ibid., стр. 285.

<sup>131</sup> Ibid., стр. 292.

<sup>132</sup> Ibid., стр. 295.

<sup>132a</sup> См., впрочем, систему о. С. Булгакова (далее – гл. VI).

<sup>133</sup> «Духовные основы общества», стр. 93.

<sup>134</sup> «Непостижимое», стр. 148.

<sup>135</sup> Ibid., стр. 154.

<sup>136</sup> Ср. замечательные построения американского психолога Baldwin о развитии самосознания. См. об этом мою «Психологию детства».

<sup>137</sup> «Непостижимое», стр. 176.

<sup>138</sup> Ibid., стр. 176.

<sup>139</sup> Формула явно неточная; было бы вернее сказать, что социальный и исторический момент слагается с природным бытием в некое единство, образуя вместе «мир» (космос).

<sup>140</sup> «Дух. основы общества», стр. 98, 116, 117.

<sup>141</sup> Ibid., стр. 182.

<sup>142</sup> Ibid., стр. 188.

<sup>142a</sup> См. об этом слова самого Франка в «Непостижимом», стр. 278–279.



<sup>143</sup> «Непостижимое», стр. 246.

<sup>144</sup> Ibid., стр. 265.

<sup>145</sup> Ibid., стр. 198.

<sup>146</sup> Приведем еще одно аналогичное место: «Истинную полноценную реальность непосредственное самобытие обретает, лишь поскольку оно пускает корни в почву *иного, чем оно само*, – духовного бытия». Ibid., стр. 180.

<sup>147</sup> Ibid., стр. 200.

<sup>148</sup> «Дух. основы общества», стр. 239.

<sup>149</sup> Надо тут припомнить то, что было выше сказано о различении Божества и Бога.

<sup>150</sup> «Непостижимое», стр. 280–281.

<sup>151</sup> Ibid., стр. 302. См., впрочем, его книгу «Свет во тьме».

<sup>152</sup> Ibid., стр. 189.

<sup>153</sup> Напомним классическое определение места ценности в реальности у В. Д. Кудрявцева (в его учении о том, что «истина о вещи есть не только то, что она есть, но и то, чем она должна быть»).

<sup>154</sup> См. особенно его последнюю книгу «Свет во тьме» (Париж, 1949). См. также и «Дух. основы общества», стр. 28, сл.

<sup>155</sup> Ibid., стр. 55.

<sup>156</sup> «Непостижимое», стр. 198.

<sup>157</sup> Эта мысль была еще ярче и глубже выражена в построениях наших полупозитивистов, особенно у Лаврова и Михайловского.

<sup>158</sup> «Непостижимое», стр. 310. Ср. аналогичные места в книге «Свет во тьме».

<sup>159</sup> Ibid., стр. 300, 307.

<sup>160</sup> Ibid., стр. 300.

<sup>161</sup> Ibid., стр. 301. Впрочем, в книге «Свет во тьме» дуализм в бытии углублен, становясь уже близким к манихейству.

<sup>162</sup> Ibid., стр. 312.

<sup>163</sup> Ibid., стр. 318.

<sup>164</sup> См. весьма неудачные замечания Франка об этом. Ibid., стр. 306.

<sup>165</sup> «Непостижимое», стр. 36.

<sup>166</sup> Ibid., стр. 35.

<sup>167</sup> «Предмет знания», стр. III.

<sup>168</sup> Ibid., стр. 241–242.

<sup>169</sup> Ibid., стр. 265 p.

<sup>170</sup> Ibid., стр. 261.

<sup>171</sup> Ibid., стр. 171.

<sup>172</sup> Ibid., стр. 425.

<sup>173</sup> Ibid., стр. 432, 433.

<sup>174</sup> «Непостижимое», стр. 57.

<sup>175</sup> Ibid., стр. 47.

<sup>176</sup> Мы отмечали выше, что с особой силой и яркостью это было впервые в русской философии развито Лопатиным.

<sup>177</sup> «Предмет знания», стр. 138.

<sup>178</sup> Ibid., стр. 154.

<sup>179</sup> Ibid., стр. 159.

<sup>180</sup> «Непостижимое», стр. 64–66. Ср. «Причинная связь, в качестве необходимости в становлении вытекает из того, что абсолютное бытие, укорененность в котором и *равнозначна* необходимости, есть не вневременное (что присуще сфере отвлеченного мышления. – В. З.), а сверхвременное бытие. Необходимо то, что укоренено в бытии, как целом» («Предмет знания», стр. 407).

<sup>181</sup> «Предмет знания», стр. 153.

<sup>182</sup> Напомним, что уже у Пирогова было это учение (что отмечает и сам Франк в своем этюде о Пирогове).

### Метафизика всеединства

о. П. Флоренский и о. С. Булгаков

<sup>1</sup> В это время Флоренский напечатал брошюру «Голос крови» (это была его проповедь) в связи с кровавым подавлением революционного движения в Москве в 1905 г.

<sup>2</sup> Издана в Москве в 1914 г. За границей в 30-х годах появилось 2-е изд. книги (фототипическим способом). Первоначально книга называлась «О духовной истине» (Москва, 1912), но впоследствии, по-видимому, после защиты диссертации, в книгу были внесены последние пять глав, отсутствующие в первом издании.

<sup>3</sup> Сочинения о. Машкина в печати не появлялись.

<sup>4</sup> См. сборник «Вопросы религии». Также в книге «Столп и утв. истины», стр. 619 (прим. 26), стр. 791 (прим. 835).

<sup>5</sup> «Столп...», стр. 608 (прим. 2).

<sup>5a</sup> Флоренский усматривал у Хомякова влияние идей о «на-родопрорасте».

<sup>6</sup> «Столп...», стр. 612 (Рим. 4). Надо, однако, отметить, что Флоренский на целых двух страницах приводит эти «формальные» определения Соловьева, посвященные идее всеединства.

<sup>7</sup> «Столп...», стр. 80.

<sup>8</sup> «Смысл идеализма», стр. XXXIV (прим. 133). Цитирую по рукописному оттиску.

<sup>9</sup> «Столп...», стр. 128.

<sup>10</sup> Ibid., стр. 201.

<sup>11</sup> Ibid., стр. 341.

<sup>12</sup> Ibid., стр. 131.

<sup>13</sup> Ibid., стр. 128.

<sup>14</sup> Ibid., стр. 129.

<sup>15</sup> Здесь Флоренский очень приближается к Dacqué – в его очень интересной книге «Urwelt. Sage und Menschheit» (1927).

<sup>16</sup> «Общеч. корни идеализма», стр. 11 (рук. отт.).

<sup>17</sup> Ibid., стр. 14.

<sup>18</sup> Ibid., стр. 17.

<sup>19</sup> Здесь Флоренский просто следует замечательной интерпретации учения Ог. Конта у Вл. Соловьева.

<sup>20</sup> «Смысл идеал.», стр. 67.

<sup>21</sup> Ibid., стр. 67.

<sup>22</sup> Ibid., стр. 60.

<sup>23</sup> «Столп...», стр. 788 (прим. 806).

<sup>24</sup> «Вступительное слово» (рук. отт.), стр. 14.

<sup>25</sup> От Флоренского и Булгаков усвоил себе эти дилетантские набег в область филологии – что резко контрастирует с его обычной научной добросовестностью.

<sup>26</sup> «Столп...», стр. 147–148.

<sup>27</sup> Ibid., стр. 487.

<sup>28</sup> Ibid., стр. 211.

<sup>29</sup> Ibid., стр. 485.

<sup>30</sup> Ibid., стр. 12, 15.

<sup>31</sup> Ibid., стр. 67.

<sup>32</sup> Ibid., стр. 62.

<sup>33</sup> Ibid., стр. 72.

<sup>34</sup> Ibid., стр. 63.

<sup>35</sup> Ibid., стр. 144.

<sup>36</sup> Ibid., стр. 352.

<sup>37</sup> Ibid., стр. 159.

<sup>38</sup> Ibid., стр. 63.

<sup>39</sup> «Вступит, слово» (рук.), стр. 8.

<sup>40</sup> «Столп...», стр. 62.

<sup>41</sup> Ibid., стр. 323.

<sup>42</sup> Ibid., стр. 73.

<sup>43</sup> Ibid., стр. 147.

<sup>43a</sup> Ibid., стр. 60. «Вступ. сл.», стр. 8.

<sup>44</sup> Ibid., стр. 161.

<sup>45</sup> Ibid., стр. 430.

<sup>46</sup> Ibid., стр. 41 и сл.

<sup>47</sup> Эта «дедукция» Троиинства, хотя и хочет быть рациональной, логически убедительной (Ibid., стр. 48–49), по существу, очень формальна и потому ничего не дает.

<sup>48</sup> Ibid., стр. 65.

<sup>49</sup> Ibid., стр. 67–68.

<sup>50</sup> Ibid., стр. 390.

<sup>51</sup> Ibid., стр. 144.

<sup>52</sup> Ibid., стр. 111.

<sup>53</sup> Ibid., стр. 288.

<sup>54</sup> Ibid., стр. 289.

<sup>55</sup> К этому примыкает ряд страниц, посвященных выяснению ценности и смысла христианского понимания тела человека, – см. особенно стр. 292 и сл.

<sup>56</sup> «Смысл идеал.», рук. отт., стр. 68.

<sup>57</sup> Ibid., стр. 65.

<sup>58</sup> Ibid., стр. 69, 71.

<sup>59</sup> Ibid., стр. 75–76. Ср. очень яркое развитие этого учения у Лосева в его книге «Античный космос», что заставляет думать, что Лосев был если не учеником, то, во всяком случае, последователем Флоренского.

<sup>60</sup> Ibid., стр. 78.

<sup>61</sup> Ibid., стр. 88.

- <sup>62</sup> Ibid., стр. 89.
- <sup>63</sup> Ibid., стр. 90.
- <sup>64</sup> Ibid., стр. 93.
- <sup>65</sup> Ibid., стр. 94.
- <sup>66</sup> «Общечел. корни идеал.» (рук.), стр. 11.
- <sup>67</sup> Ibid., стр. 14.
- <sup>68</sup> Ibid., стр. 25, 26.
- <sup>69</sup> Ibid., стр. 29, 30, 31, 32.
- <sup>70</sup> «Столп...», стр. 326.
- <sup>71</sup> Ibid., стр. 325.
- <sup>72</sup> Ibid., стр. 323.
- <sup>73</sup> Ibid., стр. 324.
- <sup>74</sup> Ibid., стр. 346.
- <sup>75</sup> Ibid., стр. 344.
- <sup>76</sup> Ibid., стр. 341.
- <sup>77</sup> Ibid., стр. 483.
- <sup>78</sup> Ibid., стр. 489.
- <sup>79</sup> Ibid., стр. 390.
- <sup>80</sup> Ibid., стр. 326, 332.
- <sup>81</sup> Ibid., стр. 344 (почти идентично со словами св. Григория Богослова).
- <sup>82</sup> Ibid., стр. 348. Ср. Ibid., стр. 332 («ипостасная система мистических мыслей Божьих»).
- <sup>83</sup> Ibid., стр. 324.
- <sup>84</sup> Ibid., стр. 323.
- <sup>85</sup> Ibid., стр. 329.
- <sup>86</sup> Ibid., стр. 345.
- <sup>87</sup> Ibid., стр. 350 pas.
- <sup>88</sup> Ibid., стр. 349.
- <sup>89</sup> Ibid., стр. 288. В этих словах Флоренский очень близко подходит к раскрытию «православного космизма».
- <sup>90</sup> Для Флоренского «Церковь» «предсуществует», он не допускает разделения церкви мистической и церкви исторической. «Это – одно и то же существо», «"предшествующий" миру эон» («Столп...», стр. 337–338).
- <sup>91</sup> Ibid., стр. 350.
- <sup>92</sup> Ibid., стр. 325.
- <sup>93</sup> Ibid., стр. 224.

<sup>94</sup> Ibid., стр. 236.

<sup>95</sup> Для биографии о. С. Булгакова см. его «Автобиографические заметки» (Париж, 1946 г.), в которых, впрочем, рассказаны лишь отдельные моменты из его жизни; см. также небольшую брошюру «Памяти о. С. Булгакова (Париж, 1945), где составителем ее (Л. А. Зандером) даны основные сведения о жизни о. С. Булгакова, тщательно просмотрена «хронологическая канва» его жизни (стр.49–31). В книге Л. А. Зандера «Бог и мир; мирозозерцание о. С. Булгакова» (тт. I–II, Париж, 1948) в конце второго тома дана полная библиография работ о. Сергия – для нас особенно важны указания философских статей его (т. II, стр. 349–352). К сожалению, Л. А. Зандер не дал обзора книг и статей, посвященных анализу идей о. Сергия.

<sup>96</sup> «Автоб. зам.», стр. 25.

<sup>97</sup> Ibid., стр. 27.

<sup>98</sup> Ibid., стр. 30.

<sup>99</sup> Ibid., стр. 62.

<sup>100</sup> Ibid., стр. 64.

<sup>101</sup> «От марксизма к идеал.», стр. 264.

<sup>102</sup> Книга имела подзаголовок «Созерцания и умозрения».

<sup>103</sup> «Свет Невечерний», стр. 11.

<sup>104</sup> Книга «Философия трагедии» (вышедшая только по-немецки: «Philosophie d. Tragödie». Darmstadt, 1927) хотя и посвящена диалектике немецкой философии XIX в., но в то же время насыщена богословскими идеями.

<sup>105</sup> «От марксизма к идеал.», стр. XI.

<sup>106</sup> Ibid., стр. XII.

<sup>107</sup> Ibid., стр. XVI.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid., стр. XVIII.

<sup>110</sup> В сборнике статей «От марксизма к идеал.», стр. 195–262.

<sup>111</sup> Сборник «Тихие думы» (Москва, 1918). См. статью «Стихотворения Вл. Соловьева», стр. 73.

<sup>112</sup> Ibid., стр. 95.

<sup>113</sup> Ibid., стр. 103.

<sup>114</sup> В «Автоб. зам.» (стр. 49), относящихся к этому периоду, Булгаков упоминает о том, что одно время он «обращал свои

упования к Риму», что «позднее он совершенно преодолел это в себе», «потеряв к Риму духовный вкус».

<sup>115</sup> «От марксизма к идеал.», стр. 117. Ср. «Философия хоз.», стр. 138, где находим критику *односторонностей*, в которые впадает трансцендентализм – ибо знание вообще возможно лишь «благодаря реальной причастности человека к Божественной Софии».

<sup>116</sup> «Свет Невеч.», стр. 32.

<sup>117</sup> Ibid., стр. 77.

<sup>118</sup> См. в его посмертном труде «Невеста Агнца», стр. 250.

<sup>119</sup> См. яркие страницы о «реальности множественного бытия» в «Свете Невеч.», стр. 177–178.

<sup>120</sup> Ibid., стр. 76.

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Это сказано *en passant*, но в этом мимолетном замечании – ключ к философским исканиям Булгакова.

<sup>123</sup> В статье «Что дает современному сознанию система Вл. Соловьева» (в сборнике «От марксизма к идеал.»).

<sup>124</sup> «Фил. хоз.», стр. 21.

<sup>125</sup> «Свет Невеч.», стр. 238.

<sup>126</sup> В «Невесте Агнца» Булгаков прославляет «критический антиномизм» (стр. 250).

<sup>127</sup> «Свет Невеч.», стр. 238.

<sup>128</sup> Ibid., стр. 176.

<sup>129</sup> Ibid., стр. 179. Прим. 2.

<sup>130</sup> Ibid., стр. 177.

<sup>131</sup> Любопытно отметить, что еще в «Свете Невечернем» Булгаков говорит: «Лишь как искатель религиозного единства жизни *взыскуемого, но не обретенного*, выступаю я в этой книге» (Ibid., стр. 1).

<sup>132</sup> Ibid., стр. III.

<sup>133</sup> «Филос. хоз.», стр. 41.

<sup>134</sup> Ibid., стр. 149 (прим.).

<sup>135</sup> «Свет Невеч.», стр. 205.

<sup>136</sup> Ibid., стр. 214, 215. Ср. стр. 231.

<sup>137</sup> Ibid., стр. 229.

<sup>138</sup> «Невеста Агнца», стр. 211. Надо заметить, что «Невеста Агнца» (последняя книга Булгакова) прямо примыкает к «Свету

Невечернему», как это справедливо отметил Л.А. Зандер («Бог и мир», т. I, стр. 87).

<sup>139</sup> «Нев. Агнца», стр. 212–213.

<sup>140</sup> Ibid., стр. 231, ср. стр. 252.

<sup>141</sup> Ibid., стр. 241.

<sup>142</sup> Ibid., стр. 243.

<sup>143</sup> «Свет Невеч.», стр. 254 [Природа творящая, природа со-творенная (лат.)].

<sup>144</sup> Ibid., стр. 253–254.

<sup>145</sup> «Невеста Агнца», стр. 156.

<sup>146</sup> Ср. «Филос. хоз.», стр. 79.

<sup>147</sup> У Булгакова есть и понятие «сердца мира» («Филос. хоз.», стр. 44).

<sup>148</sup> Ibid., стр. 125.

<sup>149</sup> Ibid., стр. 149.

<sup>150</sup> «Свет Невеч.», стр. 223–225.

<sup>151</sup> «Тихие думы», стр. 136.

<sup>152</sup> «Невеста Агнца», стр. 346.

<sup>153</sup> Ibid., стр. 188.

<sup>154</sup> Ibid., стр. 74–75.

<sup>155</sup> Ibid., стр. 112.

<sup>156</sup> Ibid., стр. 143.

<sup>157</sup> Ibid., стр. 111.

<sup>158</sup> Выражение этой поэтической зачарованности Булгакова образом Софии у Соловьева находим в его прекрасной статье, посвященной стихотворениям Соловьева («Тихие думы»).

<sup>159</sup> «Филос. Хоз.», стр. 119.

<sup>160</sup> Ibid., стр. 146.

<sup>161</sup> Ibid., стр. 149.

<sup>162</sup> Ibid., стр. 153. Все это *очень* близко к учению Соловьева в его «La Russie et l'Eglise Universelle».

<sup>163</sup> «Свет Невеч.», стр. 205, 213.

<sup>164</sup> Ibid., стр. 214.

<sup>165</sup> Ibid., стр. 215.

<sup>166</sup> Ibid., стр. 216.

<sup>167</sup> Ibid., стр. 221.

<sup>168</sup> Ibid., стр. 222. Ср. учение об «истине бытия» у Кудрявцева (ч.III, гл. IV).



- <sup>169</sup> Ibid., стр. 239, 240.
- <sup>170</sup> Ibid., стр. 268. У Булгакова есть еще понятие «умопостигаемой материи» (Ibid., стр. 252).
- <sup>171</sup> Самое существо телесности, ее определяющий момент Булгаков видит «в чувственности, как самостоятельной стихии жизни», отличной от духа, но ему не чуждой и не противоположной» (Ibid., стр. 249).
- <sup>172</sup> Ibid., стр. 255.
- <sup>173</sup> Ibid., стр. 258.
- <sup>174</sup> Ibid., стр. 239.
- <sup>175</sup> Ibid., стр. 212.
- <sup>176</sup> Сам Булгаков не скрывает этого и прямо отсылает читателя к Флоренскому (Ibid., стр. 213, прим. 2).
- <sup>177</sup> Напечатано в сборнике статей в честь П. Б. Струве.
- <sup>178</sup> «Ипостась и ипостасность», стр. 361 (прим.).
- <sup>179</sup> Ibid., стр. 361.
- <sup>180</sup> Ibid., стр. 362.
- <sup>181</sup> «Агнец Божий», стр. 149.
- <sup>182</sup> Ibid., стр. 148.
- <sup>184</sup> «Агнец Божий», стр. 125.
- <sup>185</sup> «Невеста Агнца», стр. 46–50.
- <sup>186</sup> Ibid., стр. 342.
- <sup>187</sup> Ibid., стр. 165.
- <sup>188</sup> Ibid., стр. 173.
- <sup>189</sup> Ibid., стр. 184.
- <sup>190</sup> Ibid., стр. 177.
- <sup>191</sup> Ibid., стр. 244. Ср. «Бога нет в мировом бытии» (Ibid., стр. 43).
- <sup>192</sup> Ibid., стр. 58.
- <sup>193</sup> «Агнец Божий», стр. 149.
- <sup>194</sup> «Невеста Агнца», стр. 12.
- <sup>195</sup> Ibid., стр. 54.
- <sup>196</sup> Ibid., стр. 58.
- <sup>197</sup> Ibid., стр. 69.
- <sup>198</sup> Ibid., стр. 70.
- <sup>199</sup> См., напр., Ibid., стр. 88.
- <sup>200</sup> Ibid., стр. 92.
- <sup>201</sup> Ibid., стр. 94.

- <sup>202</sup> «Свет Невеч.», стр. 260.
- <sup>203</sup> Ibid., стр. 262.
- <sup>204</sup> «Невеста Агнца», стр. 168.
- <sup>205</sup> Ibid., стр. 353.
- <sup>206</sup> Ibid., стр. 361–362.
- <sup>207</sup> Ibid., стр. 480.
- <sup>208</sup> «Свет Невеч.», стр. 195.
- <sup>209</sup> «Филос. Хоз.», стр. 122.
- <sup>210</sup> Ibid., стр. 125.
- <sup>211</sup> Ibid., стр. 114.
- <sup>212</sup> Ibid., стр. 120.
- <sup>213</sup> Ibid., стр. 107, 106.
- <sup>214</sup> Ibid., стр. 155.
- <sup>215</sup> Ibid., стр. 139.
- <sup>216</sup> Ibid., стр. 157.
- <sup>217</sup> «От марксизма к идеал.», стр. 146 *passim*.
- <sup>218</sup> «Филос. Хоз.», стр. 226.
- <sup>219</sup> Ibid., стр. 220.
- <sup>220</sup> «Свет Невеч.», стр. 249.
- <sup>221</sup> Ibid., стр. 262–263.
- <sup>222</sup> «Невеста Агнца», стр. 98.
- <sup>222a</sup> Ibid., стр. 124.
- <sup>223</sup> Ibid., стр. 98.
- <sup>224</sup> Ibid., стр. 103, 104.
- <sup>224a</sup> Ср. собственные слова Булгакова (Ibid., стр. 137): «Дотварное ничто просто не существует... и свобода до или вне того, что является субъектом свободы, тоже не существует».
- <sup>225</sup> Ibid., стр. 95.
- <sup>226</sup> «Хотя природа в Боге, – писал Булгаков в «Агнце Божиим», (стр. 119) – есть иное, чем ипостась, но она вся ипостасирована». В человеке же (Ibid., стр. 159), есть сотворенная его природа и нетварное начало – ипостась».
- <sup>227</sup> Ibid., стр. 121.
- <sup>228</sup> Ibid., стр. 122.
- <sup>229</sup> Ibid., стр. 199.
- <sup>230</sup> Ibid., стр. 283.
- <sup>231</sup> Ibid., стр. 334.
- <sup>232</sup> Ibid., стр. 384.

<sup>233</sup> «Филос. Хоз.», стр. 237.

<sup>234</sup> Ibid., стр. 242.

<sup>235</sup> Ibid., стр. 237.

<sup>236</sup> «Свет. Невеч.», стр. 205.

<sup>237</sup> Ibid., стр. 209.

<sup>238</sup> Ibid., стр. 410.

<sup>239</sup> Ibid., стр. 413.

<sup>240</sup> Ibid., стр. 417.

<sup>241</sup> «Невеста Агнца», стр. 151.

<sup>242</sup> Ibid., стр. 156.

<sup>243</sup> Ibid., стр. 207.

<sup>244</sup> Ibid., стр. 168.

<sup>245</sup> Ibid., стр. 352.

<sup>246</sup> Ibid., стр. 361.

<sup>247</sup> Ibid., стр. 362.

<sup>248</sup> Ibid., стр. 451.

<sup>249</sup> См. § 6 эсхатологии (Ibid., отд. III, стр. 493–553. См. особенно стр. 520, 524, 537).

<sup>250</sup> Ibid., стр. 539.

<sup>251</sup> Ibid., стр. 543.

<sup>252</sup> Ibid., стр. 545.

<sup>253</sup> Ibid., стр. 550.

<sup>254</sup> См. особенно статью «Героизм и подвижничество» (первоначально в сборнике «Вехи», перепечатано в сборнике «Два града», том 2).

<sup>255</sup> Их особенно много в сборнике «Тихие думы».

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

*Авенариус Рихард* (1843–1896) – швейцарский философ – 21, 28–29, 87, 129, 827, 919.

*Аверроэс (Ибн-Рошд)* (1126–1198) – арабский философ и врач – 16.

*Авраам* – первый библейский патриарх в Ветхом Завете – 227.

*Авсенеv Петр Семенович (в иночестве – архимандрит Феофан)* (1810–1852) – философ и психолог – 506–507, 516–518, 520, 698, 952, 956.

*Аггееv Константин Маркович* (1868–?) – духовный писатель – 570, 963, 965–966.

*Адам* – в Пятикнижии первый человек, сотворенный Богом – 201, 205, 303, 400, 1013–1014.

*Адлер Альфред* (1870–1937) – немецкий философ и психолог – 123.

*Адриан (в миру Андрей)* (1636–1700) – Патриарх Московский и Всея Руси – 340.

*Аксаков Иван Сергеевич* (1823–1886) – русский поэт, публицист, издатель, один из идеологов славянофильства – 1006.

*Аксаков Константин Сергеевич* (1817–1860) – славянофил, историк, публицист – 412, 443, 471–472, 495–496, 503–504, 948.

*Александр I Благословенный* (1777–1825) – Император Всероссийский – 305, 369–372, 375, 392, 413, 418, 435, 933–934, 937–938, 941.

*Александр II Освободитель* (1818–1881) – Император Всероссийский – 413, 474, 565, 598, 606.

*Александров Анатолий Александрович* (1860–1930) – журналист и общественный деятель – 573, 964–965.

*Алексееv Михаил Павлович* (1896–1981) – литературовед – 960.

*Алексееv Николай Николаевич* (1880–1964) – философ, правовед – 818, 821.

*Алексей Михайлович* (1629–1676) – русский царь – 339–340, 927.

*Альберт Великий* (1193–1280) – католический святой, философ, теолог, ученый – 16, 100.

*Амвросий Оптинский* (в миру *Александр Михайлович Гренков*) (1812–1891) – преп., старец Оптинский – 567.

*Анаксагор* (ок. 500–ок. 428 до н.э.) – древнегреческий философ, математик, астроном – 171–172.

*Андреев Федор Константинович* (1887–1929) – протоиерей, богослов – 987.

*Андрей Рублев* (1370–1430) – преп., иконописец – 314–315.

*Анисимов Сергей Федорович* (1922–2005) – философ и психолог – 1000.

*Аничков Дмитрий Сергеевич* (1733–1788) – философ, профессор – 365–366.

*Антоний* (в миру *Алексей Павлович Храповицкий*) (1863–1936) – митрополит, основатель и первоиерарх РПЦЗ – 696–698, 725–728, 983, 987.

*Антоний* (в миру *Вадковский Александр Васильевич*) (1846–1912) – митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский – 970.

*Антоний IV* – патриарх Константинопольский (1389–1390, 1391–1397) – 325.

*Антонов Николай Родионович* (XX в.) – протоиерей, историк философии – 992.

*Аристотель* (384–322 до н.э.) – древнегреческий философ и ученый-энциклопедист – 15–16, 24, 60, 85, 87, 96, 101–103, 106, 126, 140–141, 150, 152, 156–157, 163–165, 208, 216, 220, 235, 238, 255–257, 260, 262, 346, 528, 592, 781, 787, 922, 929.

*Арндт Эрнст Мориц* (1769–1860) – немецкий поэт – 343.

*Арндт Иоганн* (1555–1621) – немецкий теолог и религиозный писатель – 364, 399.

*Арсеньев (Arseniew) Николай Сергеевич* (1888–1977) – философ и историк – 945.

*Архангельский Александр Семенович* (1854–1926) – историк литературы – 927–929.

*Аскольдов (Козлов) Сергей Алексеевич* (1871–1945) – философ – 837, 920.

*Аскоченский, Виктор Ипатьевич* (1813–1879) – писатель, историк – 524, 956.

*Атеней* – ежемесячный журнал либерально-демократического направления, издавался в Москве в 1858–1859 – 383.

*Афанасий Великий* (ок. 895–973) – преп., епископ Александрийский, богослов – 158, 247, 687, 885.

*Афродита* – богиня любви в греческой мифологии – 993.

*Баадер (Baader) Франц-Ксавер фон* (1765–1841) – немецкий философ и теолог – 399, 509, 616, 648, 757, 766, 787, 954, 977.

*Байрон Джордж Гордон* (1788–1824) – английский поэт – 445, 572.

*Бакунин Михаил Александрович* (1814–1876) – общественный деятель, теоретик анархизма – 283–284, 771.

*Баллани (Ballanche) Пьер-Симон* (1776–1847) – французский поэт и философ – 399, 415, 420, 424, 484.

*Барсуков Николай Платонович* (1838–1906) – историк и библиограф – 945.

*Барт Карл* (1886–1968) – швейцарский теолог – 576.

*Бартенев Юрий Никитич* (1792–1866) – литературовед – 953.

*Баталлий* – 930.

*Батюшков Константин Николаевич* (1787–1855) – поэт – 572.

*Баумейстер Фридрих Христиан* (1708–1785) – немецкий философ – 364.

*Башкин Матвей Семенович* (XVI в.) – мыслитель – 331.

*Бebelь Август* (1840–1913) – немецкий деятель рабочего движения – 889.

*Безобразова Мария Сергеевна* (урожд. *Соловьева*) (1863–1919) – сестра *В. С. Соловьева* – 969.

*Белинский Виссарион Григорьевич* (1811–1848) – мыслитель, критик – 438, 542, 546, 787.

*Белый Андрей (Бугаев Борис Николаевич)* (1880–1934) – писатель, философ – 992

*Бем Альфред Людвигович* (1886–1945) – литературный критик – 944.

*Бёме (Böhme) Якоб* (1575–1624) – немецкий теолог – 190, 193, 322, 371, 373, 508, 518, 611, 754–755, 757, 767–768, 787, 837, 862, 864, 923, 1010.

*Бенеке Фридрих-Эдуард* (1798–1854) – немецкий философ и психолог – 530.

*Беранже Пьер Жан* (1780–1857) – французский поэт – 572.

*Бергсон Анри* (1859–1941) – французский философ – 30–31, 183, 204, 211–212, 214, 233–234, 239, 256, 258–259, 401–402, 625, 785, 871.

*Бердяев Николай Александрович* (1874–1948) – религи-

- озный философ – 190, 208, 235, 279, 446, 449, 467, 548, 551, 561, 568–570, 577, 585, 588, 613, 648, 715–716, 732, 742, 747, 749, 752–774, 785, 791, 805, 809, 815, 817, 821, 835, 838, 848, 862, 877, 889, 919–920, 923, 946, 948, 961–964, 966, 971, 983–984, 988–989, 991–997, 999, 1006–1007.
- Бернард Клервосский* (1091–1153) – мистик, католический святой – 286.
- Бестужев (Марлинский) Александр Александрович* (1797–1837) – писатель, критик – 937.
- Бестужев-Рюмин Константин Николаевич* (1829–1897) – историк – 605.
- Блок Александр Александрович* (1880–1921) – поэт – 747, 991.
- Бобров Евгений Александрович* (1867–1933) – философ, историк – 934–935, 938.
- Богословский Вестник* – журнал Московской духовной академии, издавался с 1891 по 1918 гг – 873, 933, 945, 953, 964–965, 987, 989.
- Бодуэн де Куртенэ Иван Александрович (Ян Игнацы Нечислав)* (1845–1929) – лингвист – 811.
- Бонавентура (Джованни Фиданца)* (1221–1274) – итальянский философ – 18, 161.
- Бональд Луи-Габриель-Амбруаз* (1753–1840) – французский философ –, 415, 424.
- Бонч-Бруевич Владимир Дмитриевич* (1873–1955) – историк – 929.
- Брентано Франц* (1838–1917) – немецкий философ и психолог – 815.
- Брихничев Иона Пантелеймонович* (1879–1968) – священник, писатель, издатель – 872.
- Брукер Иоанн-Яков* (1696–1770) – немецкий историк и философ – 508.
- Бруно Джордано* (1548–1600) – итальянский философ – 100, 167, 189–190, 385, 839, 869.
- Брянцев Андрей Михайлович* (1749–1821) – философ – 365.
- Будда Гаутама* (прим. 563–483 до н.э.) – легендарный индийский духовный учитель – 146, 299.
- Булатович Александр Ксаверьевич (в иночестве – Антоний)* (1870–1919) – путешественник, географ – 1010.
- Булгаков Сергей Васильевич* (1859–1932) – философ – 38, 168–169, 194, 208, 274, 308, 466, 526–527, 536, 561, 585, 600–602, 610, 612, 615, 623, 631, 638, 644, 663, 687, 698,

- 744–745, 752, 803–806, 816, 830–832, 835, 838, 853, 862, 867–870, 872, 875, 886, 888–916, 918, 921–924, 927, 961, 963–965, 970–971, 973, 975, 988, 999, 1003, 1006, 1013, 1016, 1019–1020, 1022–1025, 1027.
- Буле Иоганн-Феофил* (1763–1811) – профессор естественного права в Московском университете – 384.
- Буслаев Федор Иванович* (1818–1897) – языковед, фольклорист – 926.
- Бутру (Boutroux) Эмиль* (1845–1921) – французский философ – 116, 175, 179, 919–920, 981.
- Бухарев* – см. *Феодор*.
- Бэкон Роджер* (ок. 1214–1294) – английский ученый – 21.
- Вальденберг Владимир Эдуардович* (1871–1940) – историк – 927.
- Василид* († 104) – александрийский философ-гностик – 194.
- Василий I Дмитриевич* (1371–1425) – великий князь Московский и Владимирский – 325.
- Василий II Васильевич Темный* (1415–1462) – великий князь Московский – 925.
- Василий Великий (Кесарийский)* (ок. 330–379) – свт., один из Отцов Церкви – 14, 185, 188, 190, 212, 256.
- Вассиан Патрикеев (Косоонрикеев)* (ок. 1470–1532) – князь, инок, писатель – 926.
- Введенский Александр Иванович* (1856–1925) – философ и психолог – 600, 655, 725–726, 785, 790, 807, 850, 971, 977.
- Введенский Алексей Иванович* (1861–1913) – религиозный философ – 512, 698, 726, 953, 979, 987.
- Величко Василий Львович* (1860–1903) – поэт и публицист – 969.
- Велланский Даниил Михайлович* (1774–1847) – физиолог и философ – 190, 367, 377–382, 385–386, 398, 836, 934–935.
- Венгеров Семен Афанасьевич* (1855–1920) – историк литературы, библиограф – 436, 957.
- Веневитинов Дмитрий Владимирович* (1805–1827) – поэт, философ – 391, 393–395, 937–939.
- Вернадский Владимир Иванович* (1863–1945) – философ, минеролог и историк – 88, 882.
- Верховский Сергей Сергеевич* (1907–1986) – философ и богослов – 106, 920.



*Веселовский Александр Николаевич* (1838–1906) – филолог, историк литературы – 929, 934, 936–937.

*Вестник Европы* – литературно-политический журнал, издавался в Петербурге с 1866 по 1918 – 957.

*Вестник РСХД* – журнал Российского (Студенческого) Христианского Движения, издается в Париже с 1923 – 997.

*Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции* – сборник статей русский философ, издан в 1909 – 752, 816, 890, 1028.

*Виндельбанд (Windelband) Вильгельм* (1848–1915) – немецкий философ – 131.

*Виноградов Павел Гаврилович* (1854–1925) – историк – 948, 950.

*Виппер Роберт Юрьевич* (1859–1954) – историк – 330–331, 925, 927.

*Висковатый Иван Михайлович* († 1570) – дипломат, печатник – 318.

*Витберг Александр Лаврентьевич* (1787–1855) – архитектор – 932.

*Вишневский Федор Степанович* (1681–1743) – генерал-майор, дипломат – 346.

*Владимир I Святой* (ок. 960–1015) – киевский князь, инициатор крещения Руси в 988 – 315.

*Владиславлев Михаил Иванович* (1840–1890) – философ, логик, психолог – 507, 955.

*Волжский (Глинка) Александр Сергеевич* (1878–1940) – критик, публицист – 594, 966–967, 971.

*Волинский Аким Львович (Флексер Хаим Лейбович)* (1861–1924) – критик, историк культуры – 956.

*Вольтер (Аруэ) Франсуа Мари* (1694–1778) – французский философ – 364–365, 473, 478.

*Вольф Христиан фон* (1679–1754) – немецкий философ – 364, 507.

*Время* – ежемесячный журнал, издававшийся в 1861–1863 под редакцией *Ф. М. Достоевского* – 532, 543, 559.

*Вронский-Гоэнэ Юзеф* (1776–1853) – польский философ – 197.

*Вундт (Wundt) Вильгельм* (1832–1920) – немецкий психолог и философ – 28, 30, 46, 105, 131, 179, 187, 216, 225, 252, 266.

*Вышеславцев Борис Петрович* (1877–1954) – философ –

- 37, 88, 90, 131, 806–814, 1003–1006, 1009.
- Вяземский Петр Андреевич* (1792–1878) – князь, поэт, критик – 387.
- Гагарин Иван Сергеевич* (1814–1882) – князь, писатель – 417, 941.
- Гагарин Павел Иванович* (1798–1872) – князь, отец *Н. Ф. Федорова* – 730.
- Гакстгаузен Август* (1792–1866) – прусский барон, экономист – 953.
- Галилей Галилео* (1564–1642) – итальянский физик и астроном – 151.
- Галич Александр Иванович* (1783–1848) – философ – 381–383, 935.
- Гарнак Адольф фон* (1851–1930) – немецкий теолог, историк – 787.
- Гартман (Hartmann) Эдуард* (1842–1906) – немецкий философ – 131, 248, 306, 408, 465, 616, 662, 837.
- Гартман Николай (Николас)* (1882–1950) – немецкий философ – 812–813.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих* (1770–1831) – немецкий философ-идеалист – 6, 34, 59, 62, 110, 126, 129–130, 132, 167–168, 197, 218, 226, 228, 234, 283, 299, 305, 385, 390, 415, 419, 423, 426, 449, 455, 457, 462–464, 468, 474, 476, 489, 495–496, 503, 509, 517–519, 526, 529–532, 536–538, 613, 616, 619, 629, 653, 678, 787, 796, 818, 821–825, 827, 829, 834, 871, 909, 918, 941, 947, 949, 951–954, 956, 959, 975, 1008, 10014.
- Геккель Эрнст* (1834–1919) – немецкий биолог-эволюционист – 220.
- Гельвеций Клод Адриан* (1715–1771) – французский философ – 364.
- Герbart Иоганн-Фридрих* (1776–1841) – немецкий психолог и философ – 29–30, 87.
- Геррес Йозеф* (1766–1848) – немецкий писатель – 393.
- Герцен Александр Иванович* (1812–1870) – революционер, писатель, философ – 122, 230, 299, 373, 387, 396, 410, 412, 441–442, 445, 448, 468, 473, 475, 477, 494, 497, 500, 533, 549, 561–562, 569, 582, 584, 595, 624, 702, 715, 825, 837, 921, 935, 941, 945, 948–951, 953.
- Гершензон Михаил Осипович* (1869–1925) – историк литературы – 413–414, 416, 420, 443, 480–482, 493, 937, 940–942, 944–945, 949–952.
- Гессен (Hessen) Сергей Иосифович* (1887–1950) – философ, педагог – 558, 562, 790, 922–923, 960–962.

- Гете Иоганн Вольфганг фон* (1749–1832) – крупнейший поэт и универсальный гений немецкой литературы – 86, 401, 403, 445, 572, 849.
- Гизель Иннокентий* (ок. 1600–1683) – историк, литератор – 928.
- Гиляров Алексей Никитич* (1856–1938) – философ, психолог и писатель – 696, 983.
- Гиппиус Зинаида Николаевна* (1869–1945) – поэтесса – 748.
- Глаголев Сергей Сергеевич* (1856–1937) – богослов – 508, 953.
- Гоголь Николай Васильевич* (1809–1852) – писатель – 274, 317, 434–443, 523, 527, 534, 563, 573, 585, 661, 920, 940, 944–945, 956, 969.
- Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович* (1813–1889) – философ – 506–507, 518–519, 952, 956.
- Голлербах Эрих Федорович* (1895–1942) – искусствовед и критик – 966, 968.
- Голованенко Сергей Алексеевич* (1888–1938) – литературовед и лингвист – 989.
- Голубинский Федор Александрович* (1797–1854) – религиозный философ – 365, 506–513, 528, 667, 669, 680, 683, 685, 687, 695, 698, 716, 775, 783–784, 801. 837, 952–954.
- Горностаев (Горский) Александр Константинович* (1886–1943) – поэт, философ – 945, 988.
- Горский* – см. *Горностаев*.
- Гофман Эрнст Теодор Амадей* (1776–1822) – немецкий писатель – 958.
- Грановский Тимофей Николаевич* (1813–1855) – историк и социолог – 412, 948.
- Гревс Иван Михайлович* (1860–1941) – историк – 838, 1012.
- Гривец (Grievac) Фран* (1878–1963) – сербский богослов, славист – 945, 970.
- Григорий Богослов (Назианзин)* (329–389) – свт., богослов, один из Отцов Церкви – 159, 185–186, 200, 212, 346, 830, 885, 1021.
- Григорий Нисский* (ок. 335–394) – свт., богослов, один из Отцов Церкви – 196, 200, 248, 700.
- Григорий Палама* (1296–1360) – свт., византийский богослов, основоположник исихазма – 195, 293, 832, 923, 961.
- Григорий Синаит* († 1346) – преп., основоположник исихазма – 399.

*Григорьев Аполлон Александрович* (1822–1864) – поэт, философ – 528–534, 537, 543, 559, 561, 576, 957–958.

*Гроссман Леонид Петрович* (1888–1965) – литературовед – 957, 960.

*Гумбольдт Вильгельм фон* (1767–1835) – немецкий философ и филолог – 573, 937.

*Гурвич Арон* (1901–1973) – немецко-американский философ, социолог и историк науки – 87.

*Гурвич Жорж (Георгий Давидович)* (1894–1965) – французский и российский социолог и философ – 918, 1007.

*Гуссерль (Husserl) Edmund* (1859–1938) – немецкий философ – 21, 29, 31, 34, 87, 141–142, 222, 516, 676, 695, 774, 784, 807–808, 822–823, 826–829, 917–918, 920, 930, 997–998, 1003, 1009, 1015.

*Густав III Адольф* (1746–1792) – король Швеции – 366.

*Даватц Владимир Христианович* (1883–1945) – математик, журналист – 1006.

*Давид Псалмопевец* – св., пророк, царь Израиля (ок. 1005–965 до н.э.) – 297.

*Давыдов Иван Иванович* (1794–1863) – философ – 377, 384–385, 393, 397, 936.

*Даниил Пророк* – св., один из четырех великих пророков Ветхого Завета – 304, 325.

*Данилевский, Николай Яковлевич* (1822–1885), русский ученый-естествоиспытатель, публицист и социолог – 537, 569, 582, 964, 966.

*Дарвин Чарлз Роберт* (1809–1882) – английский натуралист, создатель эволюционной теории происхождения видов растений и животных путем естественного отбора – 106, 152, 179, 201, 209, 211, 258–259, 740.

*Дебольский Николай Григорьевич* (1842–1918) – философ, психолог – 698.

*Декарт Рене* (1596–1650) – французский философ, ученый, математик – 20–21, 60, 85, 106, 113, 128, 140, 151, 217, 231, 288, 364, 462, 645, 656, 675, 690, 928.

*Делакруа (Delacroix) Анри* (1873–1937) – французский психолог и мистик – 950.

*Демокрит Абдерский* (460–370 до н.э.) – древнегреческий философ – 113, 171–172, 187, 189.

*Денница* – в христианстве одно из имен дьявола – 279, 282.

*Державин Гавриил Романович* (1743–1816) – поэт – 271.

*Десницкий Семен Ефимович* (1740–1789) – ученый-правовед – 365–366.

*Дильс (Diels) Герман* (1848–1922) – немецкий филолог – 787.

*Дильтей Вильгельм* (1833–1911) – немецкий философ и историк культуры – 722, 923.

*Димитрий Ростовский* (в миру *Даниил Саввич Туптало*) (1651–1709) – свт., митрополит Ростовский, писатель, проповедник – 929.

*Дионисий Ареопagit* (I в. н.э.) – свщч., богослов – 346.

*Диотима* – мантинейская жрица в диалоге *Платона* – 648.

*Дмитриев Иван Иванович* (1760–1837) – поэт – 387.

*Дмитриев Михаил Александрович* (1796–1866) – поэт, критик – 933.

*Долинин (Искоз) Аркадий Семенович* (1880–1968) – литературовед – 960–962.

*Домашнев Сергей Герасимович* (1742–1796) – писатель – 366.

*Достоевская Любовь Федоровна* (1869–1926) – дочь *Ф. М. Достоевского* – 540.

*Достоевский Михаил Михайлович* (1820–1864) –

брат и сотрудник *Ф. М. Достоевского* – 532.

*Достоевский Федор Михайлович* (1821–1881) – писатель – 39, 47, 227, 278, 308, 408, 439–440, 442, 528–532, 534, 539–564, 573, 578, 580, 585, 587, 659, 731–732, 734, 755, 774, 776, 787, 844, 944, 957–962, 978, 988, 992–993, 1006.

*Дубровин Александр Иванович* (1837–1904) – историк – 933.

*Дудрович Андрей Иванович* (1782–1830) – философ – 385.

*Дьяконов Михаил Александрович* (1855–1919) – историк – 927.

*Дюркгейм Эмиль* (1858–1917) – французский философ и социолог – 8.

*Евдокимов (Evdokimoff) Павел Николаевич* (1901–1970) – философ, богослов – 961.

*Евлогий* (в миру *Георгиевский Василий Семенович*) (1868–1946) – митрополит, церковный и общественный деятель – 891.

*Европеец* – «журнал наук и словесности», издавался *И. В. Киреевским* в Москве в 1832 – 474.

*Екатерина II Великая* (1729–1796) – Императрица Всероссийская – 369.

*Елагин Алексей Андреевич* (1790–1846) – штабс-капитан, супруг *А. П. Елагиной*, отчим *И. В., М. В. и П. В. Киреевских* – 473.

*Елагина Авдотья (Евдокия) Петровна* (урожд. *Юшкова*, в первом замужестве – *Киреевская*) (1789–1877) – переводчица, хозяйка литературного салона, мать братьев *Киреевских* – 473.

*Ельцова К. (Лопатина Екатерина Михайловна)* (1865–1935) – писательница – 967–968.

*Ерм* (I в. н.э.) – св., апостол от 70 – 67.

*Ершов Матвей Николаевич* (1886–?) – философ, историк философии, педагог – 954–955.

*Жанна д'Арк* (1412–1431) – героиня французского народного движения во время Столетней войны – 301.

*Жильсон (Gilson) Этьен* (1884–1987) – французский философ – 17, 22–23, 86, 150, 917, 920, 922.

*Жуковский Василий Андреевич* (1783–1852) – поэт, переводчик – 386, 389–390, 404, 437, 473–475, 477, 936–937, 950, 957.

*Журнал Министерства Народного Просвещения* – офи-

циальный журнал Министерства Народного Просвещения, издавался с 1834 по 1917 – 726, 945, 955.

*Завитневич Владимир Зенонович* (1853–1927) – писатель – 945–946.

*Занд (Санд) Жорж* (1804–1876) – французская писательница – 541–542, 556, 960.

*Зандер (Zander) Лев Александрович* (1893–1964) – философ – 895, 1022, 1024.

*Зацепин Иван Яковлевич* (1775–1854) – протоиерей, философ – 515.

*Зеленецкий Константин Петрович* (1802–1858) – философ – 385, 936.

*Зеленогорский Федор Александрович* (1839–1908) – писатель – 348–349, 929–930, 934.

*Зигварт Христовор* (1830–1904) – немецкий философ – 131.

*Зиммель Георг* (1858–1918) – немецкий социолог и философ – 97.

*Знаменский Петр Васильевич* (1836–1917) – историк Церкви – 956.

*Зороастр (Зоротустра, Заратуштра)* – пророк и реформатор древнеиранской религии зороастризма – 299.

- Зосима Брадатый* († 1496) – митрополит Московский – 926.
- Иван (Александров)* (XVI в.) – монах, составитель русско-латинского словаря – 339.
- Иванов Вячеслав Иванович* (1866–1949) – поэт, философ, филолог – 208, 544, 747, 962.
- Иванова Елизавета* (XIX в.) – мать *Н. Ф. Федорова* – 730.
- Иванов-Разумник (Разумник Васильевич Иванов)* (1878–1946) – историк, критик, социолог – 941, 957, 961.
- Иванцов-Платонов Александр Михайлович* (1835–1894) – протоиерей, богослов – 945.
- Иисус, сын Сирахов* – ветхозаветный писатель – 159, 301.
- Иконников Владимир Степанович* (1841–1923) – историк – 955–956.
- Иларион (в миру Владимир Александрович Троицкий)* (1886–1929) – свщмч., архиепископ, духовный писатель – 945.
- Ильин Иван Александрович* (1883–1954) – философ – 807–808, 818, 819–825, 959, 1003–1004, 1008.
- Иоанн III* (1440–1505) – великий князь Московский – 313.
- Иоанн IV Грозный* (1530–1584) – русский царь – 313, 318, 322, 324, 327–328, 331, 339, 926, 928.
- Иоанн VII Палеолог* (1370–1408) – император Византии – 325.
- Иоанн Богослов* – свт., ученик Христа, один из трех Евангелистов – 49, 66, 83, 89, 275, 304, 308–309.
- Иоанн Скотт Эриугена* (ок. 810–ок. 877) – религиозный философ – 15, 166, 871, 874.
- Иосиф II* (1741–1790) – император Священной Римской империи – 364.
- Иосиф Волоцкий (Волоколамский)* (в миру *Иван Санин*) (1440–1515) – преп., богослов, игумен Волоколамского Иосифо-Волоцкого монастыря – 328–329, 927.
- Иосиф Изограф* (XVII в.) – царский иконописец – 318.
- Исаак* – второй патриарх еврейского народа в Ветхом Завете – 227.
- Исаак Сирин (Ниневицкий)* (XV в.) – преп., духовный писатель, отшельник – 146, 196, 308, 417.
- Исаакий Далматский* (IV в. н.э.) – преп., отшельник – 246.
- Кавелин Константин Дмитриевич* (1815–1885) – рус-

ский правовед, историк, публицист, философ – 500, 549, 556, 952.

*Кальвин Жан* (1509–1564) – вождь Реформации во Франции и Швейцарии – 19, 22, 287.

*Кант Иммануил* (1724–1804) – немецкий философ и ученый, родоначальник немецкого классического идеализма – 20, 29, 32–33, 35–38, 61, 63, 72, 81, 85–86, 128–129, 131, 187, 222–223, 232, 240, 243, 367, 376–377, 385, 393, 415, 421, 456–457, 473, 506–508, 515, 518–520, 522, 541, 554, 615–616, 654, 676, 680, 690, 711, 716, 726, 744, 781, 787, 793, 808, 815, 818, 892, 894, 917, 932, 954, 1000.

*Каптерев Николай Федорович* (1847–1917) – историк – 926–927.

*Карамзин Николай Михайлович* (1766–1826) – историограф, писатель, поэт – 367, 375, 386–392, 404, 406, 440, 934, 936–937.

*Каринский Михаил Иванович* (1840–1917) – логик, философ – 507, 666–667, 696–698, 725–726, 983, 987.

*Карпов Василий Николаевич* (1798–1867) – философ – 515–517, 654, 685, 725, 952, 955–956, 981.

*Каррель Алексис* (1873–1944) – французский хирург, биологи и патофизиолог – 105, 151.

*Карсавин Лев Платонович* (1882–1952) – философ, историк-медиевист – 829, 835, 838–847, 868–869, 872, 875, 880, 945, 1010–1014.

*Карташов Антон Владимирович* (1875–1960) – историк и богослов – 331–332, 928.

*Карус Карл Густав* (1789–1869) – немецкий врач, философ, психолог – 403, 409, 935.

*Кассирер Эрнст* (1874–1945) – немецкий философ и культуролог – 216, 921.

*Катков Михаил Никифорович* (1818–1887) – русский общественный деятель, консервативный мыслитель – 567, 965.

*Каутский Карл* (1854–1938) – немецкий экономист, историк и публицист – 889.

*Кеплер Иоганн* (1571–1630) – немецкий астроном – 151.

*Кизеветтер Александр Александрович* (1866–1933) – философ – 928.

*Киприан (в миру Константин Эдуардович Керн)* (1899–1960) – архимандрит в РПЦЗ, богослов – 923, 961.



*Киреевская (урожд. Арбенина, или Арбенева) Наталья Петровна* (XIX в.) – супруга *И. В. Киреевского* – 477–478.

*Киреевский Василий Иванович* (1773–1812) – отец *И. В.* и *П. В. Киреевских* – 473.

*Киреевский Иван Васильевич* (1806–1856) – философ, писатель, публицист – 39, 57, 82, 93, 368, 389, 393, 412, 443–444, 448, 454–455, 457, 463, 471–495, 497, 499–501, 503, 517, 522, 528, 533, 613, 616, 620, 654, 728, 783, 789, 796, 879–880, 932, 936, 946–950, 1011.

*Киреевский Петр Васильевич* (1808–1856) – писатель, историк – 448, 473.

*Кирилл Транквилион-Ставровецкий* († после 1646) – архимандрит, проповедник – 337.

*Кистяковский Борис Александрович* (1868–1920) – социолог-правовед – 818, 820–821.

*Княжнин (Ивойлов) Владимир Николаевич* (1883–1942) – поэт, критик, библиограф – 957–958.

*Ковалинский Михаил Иванович* (1745–1807) – философ, друг *Г. С. Сковороды* – 346, 348, 350.

*Коген (Cohen) Герман* (1842–1918) – немецкий философ – 33, 47, 72, 130, 821, 1003.

*Кожевников Владимир Александрович* (1852–1917) – историк культуры, публицист – 39, 732, 936, 988.

*Козлов Алексей Александрович* (1831–1901) – философ – 48–49, 69, 234, 771, 837, 865, 917, 922.

*Козмин Николай Кирович* (1873–1942) – литературовед – 940–941.

*Колубовский Яков Николаевич* (1863–1916) – писатель – 955–956, 959, 981.

*Колупанов Нил Петрович* (1827–1894) – историк культуры, журналист – 378, 933–934, 945–946, 951.

*Коноплянцев Александр Михайлович* (XX в.) – биограф *К. Н. Леонтьева* – 963.

*Конт (Conte) Огюст* (1798–1857) – французский философ – 614–615, 647, 787, 876, 923, 976, 1019.

*Коперник Николай* (1473–1543) – польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мироздания – 151.

*Котельников Евлампий Никифорович* (ок. 1774–ок. 1855) – основатель секты духовносоцев – 934.

- Кошелев Александр Иванович* (1806–1883) – публицист, общественный деятель – 393, 473, 475, 477, 933–934, 938, 946, 951.
- Коялович, Михаил Иосифович* (1828–1891), историк, публицист – 946.
- Кривцов Сергей Иванович* (1802–1864) – подпоручик, декабрист – 941.
- Кроненберг Иван Яковлевич* (1788–1838) – философ, филолог – 385.
- Кропоткин Петр Алексеевич* (1842–1921) – теоретик анархизма, философ, историк, географ – 921.
- Крюденер Варвара-Юлиана* (1764–1824) – баронесса, влиятельная придворная дама при дворе *Александра I* – 934.
- Кубасов Иван Андреевич* (1875–1937) – историк литературы – 939–940.
- Кудрявцев-Платонов Виктор Дмитриевич* (1828–1892) – философ – 40, 82, 90, 117, 507, 512, 522, 616, 666–683, 686, 692, 698, 707, 716, 726, 837, 858, 979–981, 989, 1001, 1016, 1025.
- Кузанский Николай (Кребс)* (1401–1464) – философ, теолог – 100, 111, 132, 166–167, 169, 242, 634, 685, 839, 846, 849, 868–869, 871, 874, 883, 948, 982, 1012, 1014.
- Кульман Квирин* (1651–1689) – немецкий мистик – 322, 926.
- Куницын Александр Петрович* (1783–1841) – правовед – 366.
- Курбский Андрей Михайлович* (1528–1583) – князь, русский мыслитель, переводчик – 324, 331, 926.
- Курдюмов (Каллаш Мария Александровна)* (1885–1954) – литературовед, публицист – 966.
- Курляндцев Николай Дмитриевич* (1802–1838) – профессор, переводчик – 385.
- Кутневич Василий Иванович* (1787–1866) – протопресвитер, философ – 508.
- Кьеркегор (Киркегард) Сёрен* (1813–1855) – датский философ – 784, 997–998.
- Кювье Жорж* (1769–1832) – французский естествоиспытатель – 219, 277, 691, 694.
- Кюхельбекер Вильгельм Карлович* (1797–1846) – писатель, декабрист – 397.
- Лабзин Александр Федорович* (1766–1825) – поэт, философ, издатель – 370–372, 375–376, 400, 435, 933.
- Лавров Петр Лаврович* (1823–1900) – социолог, пу-

- блицист, теоретик народничества – 549, 566, 598–599, 620, 624, 702, 715, 722, 825, 1017.
- Лазарев (Lazareff) Адоль Маркович* (1873–1944) – философ, экономист, публицист – 777, 997.
- Ламарк Жан Батист* (1744–1829) – французский естествоиспытатель – 265.
- Ланге Фридрих Альберт* (1828–1875) – немецкий философ и экономист – 38, 832.
- Лао-Цзы (Лао Тце)* (кон. VI в.–нач. V в. до н.э.) – китайский философ – 299.
- Лапшин Иван Иванович* (1870–1952) – философ – 827, 850, 962.
- Левитский Дмитрий Григорьевич* († 1856) – писатель – 953.
- Лейбниц Готфрид Вильгельм* (1646–1716) – немецкий философ, ученый и математик – 124, 217, 219, 242, 511, 615, 635, 772, 871, 980.
- Ленин (Ульянов) Владимир Ильич* (1870–1924) – политический и государственный деятель – 601, 1006.
- Леонтий Византийский* (ок. 485–после 541) – схоластик, религиозный писатель – 1013.
- Леонтьев Константин Николаевич* (1831–1891) – русский философ, писатель и публицист – 210, 244, 442, 529, 534, 564–587, 597, 760, 961, 963–966, 976, 993, 999.
- Леонтьева (урожд. Политова) Елизавета Павловна* (1838–1917) – жена К. Н. Леонтьева – 567.
- Лермонтов Михаил Юрьевич* (1814–1841) – великий поэт – 278, 572.
- Лесевич Владимир Викторович* (1837–1906) – философ – 600.
- Либкнехт Карл* (1871–1919) – немецкий политический деятель – 889.
- Линицкий Петр Иванович* (1839–1906) – писатель, философ – 945.
- Лихуды, братья: Иоанникий (в миру Иоанн) (1633–1717) и Софроний (в миру Спиридон) (1652–1730)* – деятели религиозного просвещения – 339.
- Лодий Петр Дмитриевич* (1764–1829) – правовед – 381, 935.
- Локк Джон* (1632–1704) – английский философ-сенсуалист, социолог, публицист – 20, 343, 511, 679.
- Ломоносов Михаил Васильевич* (1711–1765) – великий ученый, поэт, просветитель – 403, 406, 503.

- Лопатин Лев Михайлович* (1855–1920) – философ – 5, 602, 604, 612–613, 616, 803, 922, 969, 971, 973, 975, 999–1000, 1002, 1016, 1018.
- Лопухин Иван Владимирович* (1756–1816) – писатель – 373, 948.
- Лорер Николай Иванович* (1795–1873) – майор, декабрист – 938.
- Лоррен (Желле) Клод* (1600–1682) – французский живописец – 554.
- Лосский Владимир Николаевич* (1903–1958) – философ, богослов – 28–29, 70–72, 88, 115, 132–133, 141–142, 161, 172, 184, 217, 251, 256, 281, 601, 638, 654, 725, 791, 834, 838, 863, 916, 919–920, 922, 958, 960, 971, 980, 992, 1000, 1009, 1011–1012.
- Лосский Николай Онуфриевич* (1870–1965) – философ – 8.
- Лотце (Lotze) Рудольф Герман* (1817–1881) – немецкий философ, врач – 242, 465, 685, 866.
- Лукреций Тит Кар* (ок. 95–55 до н.э.) – римский поэт и философ – 46.
- Лукьянов Сергей Михайлович* (1889–1937) – историк, публицист – 611, 969–970.
- Лютер Мартин* (1483–1546) – немецкий религиозный деятель, зачинатель движения Реформации – 19, 22, 287.
- Лясковский Валерий Николаевич* (1858–1839) – писатель – 946, 949.
- Макарий* (1482–1563) – свт., митрополит Московский – 281, 327.
- Максим Грек (Михаил Триволис)* (1475–1556) – преп., богослов, переводчик – 925.
- Максим Исповедник* (ок. 580–662) – преп., византийский богослов – 346.
- Максимович Михаил Александрович* (1804–1873) – естествоиспытатель, историк, филолог – 385.
- Малинин Василий Николаевич* (1849–?) – писатель – 926–927.
- Мальбрани Николай* (1638–1715) – французский философ – 241, 351–352, 356, 362, 685, 696, 931.
- Маркс Карл* (1818–1883) – немецкий философ и общественный деятель – 274, 815, 847, 888, 892, 894, 909.
- Марсель Габриэль Оноре* (1889–1973) – французский философ – 45, 88.
- Мартынов Иван Михайлович* († 1894) – иезуит, археолог, критик Православия – 497.

*Массарик (Massaryk) Томаш Гариг* (1850–1937) – чешский философ, президент Чехословакии – 568, 941, 949, 963–964, 972.

*Мах Эрнст* (1838–1916) – австрийский физик и философ – 21, 87, 187.

*Машкин Серапион* (1854–1905) – архимандрит, философ – 873–874, 1019.

*Мейер Дмитрий Иванович* (1819–1856) – правовед, философ – 509.

*Мелиоранский Борис Михайлович* (1870–1906) – историк – 999.

*Мёллер (Möhler) Иоганн* (1796–1838) – немецкий богослов – 448–449, 946.

*Мель (Mehl) Роже* (1912–1997) – французский философ – 22–23, 81, 86.

*Мельгунов Сергей Петрович* (1879–1956) – историк и публицист – 938.

*Мережковский, Дмитрий Сергеевич* (1865–1941), русский беллетрист, поэт, критик, религиозный мыслитель – 588, 594, 613, 648, 747–753, 755, 766, 835, 944, 959, 961, 991–992.

*Местр Жозеф де* (1753–1821) – французский философ – 414–415.

*Метерлинк Морис* (1862–1949) – бельгийский писатель – 876.

*Мечников Илья Ильич* (1845–1916) – микробиолог и патолог – 744.

*Милль Джон Стюарт* (1806–1873) – английский философ и экономист – 726, 815.

*Миллюков Павел Николаевич* (1859–1943) – социолог, историк, общественный деятель – 384, 480, 925, 936–937, 941–942, 949, 951, 963.

*Миртов Дмитрий Павлович* (1867–1941) – писатель, богослов, философ – 987.

*Михайловский Николай Константинович* (1842–1904) – философ, социолог – 441, 549, 562, 565, 582, 599, 620, 624, 672, 702, 715–716, 722, 753, 815, 962, 1006–1007, 1017.

*Михневич Иосиф Григорьевич* (1809–1885) – религиозный философ – 519, 956.

*Мнемозина* – литературный альманах, издавался *В. Ф. Одоевским* в 1824–1825 – 397–398, 935.

*Могила Петр Симеонович* (1596–1647) – киевский митрополит – 338, 928.

*Модзалевский Борис Львович* (1874–1928) – библиограф и историк литературы – 933.

*Москвитянин* – «учено-литературный журнал», издавался *М. П. Погодиным* в Москве в 1841–1856 – 474, 529–531, 561, 957.

*Москов (Moskoff) Евгений* († 1950) – писатель – 941.

*Московский вестник* – литературно-философский журнал, издавался в 1827–1830 в Москве членами кружка *Д. В. Веневитинова* – 397.

*Московский сборник* – литературно-художественный сборник работ славянофилов, выходил в 1846, 1847 и 1852 – 475.

*Мотовилов Николай Александрович* (1809–1879) – помещик, собеседник и сотаинник преп. *Серафима* – 247.

*Мочульский Константин Васильевич* (1892–1948) – философ, литературовед – 603–604, 609–610, 648, 944, 954, 969–970, 991, 1012.

*Муратов (Mouratow) Павел Павлович* (1881–1950) – писатель, критик – 924–925.

*Надеждин Николай Иванович* (1804–1856) – ученый, литературный критик – 367, 411, 941.

*Назаревский Владимир Георгиевич* († 1881) – священник, богослов – 953.

*Несмелов Виктор Иванович* (1863–1937) – философ, богослов – 667, 696–720, 754–755, 923, 983, 985.

*Никанор (в миру Александр Иванович Бровкович)* (1827–1890) – архиепископ, духовный писатель – 512, 666, 683–696, 698, 727, 784, 795, 804, 837, 847, 907, 979, 981–982.

*Николай I* (1796–1855) – Император Всероссийский – 342, 406, 475.

*Николай II* (1868–1918) – святой царственный мученик, Император Всероссийский – 788.

*Никон (в миру Никита Минов)* (1605–1681) – Патриарх Московский и всея Руси – 328, 330, 340, 927.

*Нил Сорский (в миру Николай Федорович Майков)* (1433–1508) – преп., основатель течения нестяжателей – 329–330, 335, 927.

*Ницше Фридрих* (1844–1900) – немецкий философ и поэт – 288, 577–578, 587, 755, 774, 776, 847, 876, 961–962.

*Новалис (Харденбенг Георг Филипп Фридрих фон)* (1772–1801) – немецкий поэт – 390, 649, 661.

*Новгородцев Павел Иванович* (1863–1924) – философ и

правовед – 131, 807, 818–820, 890, 963, 1003, 1007.

*Новиков Николай Иванович* (1744–1818) – публицист, издатель – 406.

*Новицкий Орест Маркович* (1806–1884) – философ, психолог – 519, 956.

*Новый журнал* – эмигрантский журнал, издается в Нью-Йорке с 1942 – 992.

*Нольде Борис Эммануилович* (1876–1948) – правовед, дипломат – 951.

*Ньютон Исаак* (1643–1727) – английский ученый-физик и математик – 113, 151, 185–186, 218.

*Оболенский Василий Иванович* (1790–1847) – князь, филолог – 955.

*Овсянко-Куликовский Дмитрий Николаевич* (1853–1920) – литературовед, филолог – 944.

*Одоевский Владимир Федорович* (1803–1869) – князь, писатель, журналист – 379, 385, 391, 393–409, 448, 485, 492, 934, 936–939.

*Окен Лоренц* (1779–1851) – немецкий естествоиспытатель – 383, 393–394, 397–398, 935.

*Ориген* (ок.185–254) – раннехристианский богослов – 64, 838.

*Освобождение* – нелегальный либеральный журнал, издавался П. Б. Струве с 1902 по 1905 – 815.

*Осиповский Тимофей Федорович* (1765–1832) – математик, философ – 367, 377, 933.

*Оствальд Вильгельм* (1853–1932) – немецкий физик и химик – 217.

*Острожский Константин Константинович (Василий-Константин)* (1526–1608) – князь, киевский воевода, покровитель православной веры – 337.

*Остромиров А. (Сетницкий Николай Александрович)* (1888–1937) – правовед, филолог – 988.

*П. Г.* – псевдоним, см. *Струве П. Б.*

*Павел* († 64/67) – св., апостол от 70, ближайший ученик Христа – 22, 25, 78, 82–84, 95, 100, 107, 146, 148–149, 198–200, 205, 234, 243, 269, 273, 275, 234, 400, 423, 634, 950.

*Павел I* (1754–1801) – Император Всероссийский – 369.

*Павлов Михаил Григорьевич* (1792–1840) – философ – 377–378, 381, 383–385, 393, 397, 473, 934–935.

*Павлов-Сильванский Николай Павлович* (1869–1908) – историк – 938, 941.

*Паусий (в миру Петр Иванович Величковский)* (1722–1794) – преп., духовный писатель, основатель православного старчества нового времени – 330, 341, 343–344, 370, 929, 949.

*Пальмер Уильям* (1811–1879) – архидиакон Англиканской церкви, богослов – 446.

*Пан* – покровитель природы в греческой мифологии – 993.

*Панов И.* (XIX в.) – автор этюда «Славянофильство, как философское учение» – 945.

*Панова (урожд. Улыбышева) Екатерина Дмитриевна* (1804–после 1858) – адресат «Философический писем» *П. Я. Чаадаева* – 411.

*Паскаль Блез* (1623–1662) – французский физик, математик, философ – 38, 86, 93, 98, 206, 424, 735, 776, 861, 946.

*Пафнутий Боровский (в миру Парфений Иванович)* (1394–1477) – преп., схиигумен – 329.

*Певницкий Василий Федорович* (1832–1911) – духовный писатель – 945.

*Перевоицков Дмитрий Матвеевич* (1788–1880) – астроном, ректор Московского университета – 367.

*Пересветов Иван Семенович* (XVI в.) – публицист – 331.

*Петерсон Николай Павлович* (1844–1919) – публицист, педагог, издатель – 731–732, 988.

*Петр* († 67) – св., апостол от 70, ближайший ученик Христа – 282, 521, 950.

*Петр I* – (1672–1725) – русский царь, Император Всероссийский – 312, 331, 333, 340–341, 362, 405, 925, 929.

*Петражицкий Лев Иосифович* (1867–1931) – социолог, правовед, философ – 1007.

*Петрашевский (Буташевич-Петрашевский) Михаил Васильевич* (1821–1866) – общественный деятель – 541.

*Печерин Владимир Сергеевич* (1807–1885) – общественный деятель, философ, поэт – 941, 944.

*Пирогов Николай Иванович* (1810–1881) – хирург, анатом, философ – 54, 190–191, 538, 696, 789, 804, 837, 853, 918, 943, 983, 1000, 1018.

*Писемский Алексей Феофилактович* (1821–1881) – писатель – 530.



*Планк Макс* (1858–1947) – немецкий физик – 179.

*Платон* (428/427–348/347 до н.э.) – древнегреческий философ – 34, 59, 64, 85, 87, 103, 109–110, 115, 140, 155–159, 189–190, 208, 215–216, 224, 234, 241, 346, 379, 515, 520, 522, 528, 628, 640, 648–650, 661, 691, 733, 777, 787, 794, 802, 828, 834, 854, 917, 938, 978, 1002.

*Платон (в миру Петр Георгиевич Левшин)* (1737–1812) – митрополит Московский, духовный писатель, педагог – 364.

*Платонов Сергей Федорович* (1860–1933) – историк – 929.

*Плеханов Георгий Валентинович* (1856–1918) – публицист, политический деятель – 892.

*Плотин* (205–270) – древнегреческий философ – 12, 59, 64, 100, 102–104, 125, 132, 160, 162–163, 166–167, 170, 173, 208, 244–245, 634, 662, 777, 791, 829, 836, 838, 841, 849, 859, 868–870, 1013.

*Плутарх* (ок. 46–127) – греческий писатель, историк, биограф – 346.

*Погодин Михаил Петрович* (1800–1875) – историк, писатель, публицист – 384, 393, 397, 445, 448, 474, 529, 946.

*Покровская Е. Б.* (XX в.) – литературовед – 960.

*Поповский Николай Никитич* (1730–1760) – философ – 365.

*Пордедж Джон* (1625–1698) – английский философ и богослов – 399, 401, 837.

*Посидоний* (ок. 135–51 до н.э.) – древнегреческий философ – 106, 184–185, 190, 212.

*Потехин Алексей Антипович* (1829–1908) – писатель – 530.

*Прокл* (412–485) – древнегреческий философ – 508, 829, 870.

*Прокопович-Антонский Антон Антонович* (1762 (1753)–1848) – писатель и педагог – 397.

*Протагор* (ок. 480–410 до н.э.) – древнегреческий философ – 999.

*Пузанов Н. Н.* (XX в.) – литературовед – 941.

*Путь* – религиозно-философский журнал, издавался *Н. А. Бердяевым* в Париже в 1925–1940 – 754, 794, 849, 925, 927, 929–930, 949, 956, 958, 961–962, 969–971, 977, 988–989, 992, 997, 1006, 1011.

*Пытин Александр Николаевич* (1833–1904) – литературовед, этнограф – 370, 375, 388–389, 933–934, 937–938, 941, 945–946, 951.

*Радищев Александр Николаевич* (1749–1802) – писатель, философ – 406, 930.

*Радлов Эрнест Леопольдович* (1854–1928) – философ – 969, 987.

*Раич Семен Егорович* (1792–1855) – поэт и переводчик – 392, 397.

*Рачинский Григорий Алексеевич* (1859–1939) – религиозный публицист, переводчик – 972.

*Риккерт Генрих* (1863–1936) – немецкий философ – 62, 131, 582, 673, 723, 923.

*Родбертус Иоганн-Карл* (1805–1875) – немецкий экономист – 815.

*Розанов, Василий Васильевич* (1856–1919) – русский мыслитель, прозаик, публицист, литературный критик – 286, 378, 527, 529, 535, 543, 564–565, 568, 571, 580, 586–598, 740, 748, 750, 755, 877, 934, 945, 956, 959, 961, 963–964, 966–968, 970.

*Розен* (XIX в.) – барон, нижегородский помещик – 567.

*Романова (в замужестве – Селевина) Екатерина Владимировна* (1855–1928) – двоюродная сестра *В. С. Соловьева* – 970.

*Русов Николай Николаевич* (1884–?) – писатель – 966.

*Русская беседа* – журнал патристического направления, издавался *А. И. Кошелевым* в 1856–1860 – 475.

*Русская мысль* – ежемесячный литературно-политический журнал, издавался с 1880 по 1918 год – 816, 988.

*Русская старина* – исторический журнал, издавался в Петербурге с 1870 по 1918 – 933.

*Русские записки* – «ежемесячный литературный, научный и политический журнал», издавался в Петербурге – 774, 997–998.

*Русский архив* – историко-литературный журнал, издавался с 1863 по 1917 – 953, 988.

*Русский вестник* – литературный и общественно-политический журнал, издавался в Москве и Петербурге с 1856 по 1906 – 934, 959.

*Русский колокол* – «журнал волевой идеи», издавался *И. А. Ильиным* в Берлине с 1927 по 1930 – 1008.

*Русское богатство* – литературный и научный журнал, издавался в Петербурге с 1876 по 1918 – 934, 936.

- Руссо Жан-Жак* (1712–1778) – французский просветитель, социолог, философ – 288, 364, 387–389, 400, 423, 469, 554, 556.
- Сакович Кассиан* (ок. 1578–1647) – духовный писатель – 338.
- Сакулин Павел Никитич* (1868–1930) – филолог, литературовед – 396–399, 401, 409, 935–936, 938–941.
- Салтыков-Щедрин Михаил Евграфович* (1826–1889) – писатель-сатирик, публицист – 960.
- Самарин Дмитрий Федорович* (1827–1901) – публицист – 951.
- Самарин Юрий Федорович* (1819–1876) – публицист и философ, один из основоположников славянофильства – 412, 443, 447, 458, 471–472, 494–505, 783, 890, 945–948, 951–952.
- Сара* – супруга Авраама в Ветхом Завете – 227.
- Сартр Жан Поль* (1905–1980) – французский философ – 124–125.
- Сахаров Владимир Антонович* (1851–?) – протоиерей, духовный писатель – 926.
- Свенцицкий Валентин Павлович* (1881–1932) – протоиерей, богослов, духовный писатель – 872.
- Сенека Луций Анней* (ок. 4 до н.э.–65 н.э.) – римский философ и государственный деятель – 158, 215, 346.
- Сен-Мартен (St. Martin) Луи Клод* (1743–1803) – французский философ – 371, 373, 399–401, 423, 508, 939, 976.
- Сен-Симон Анри* (1760–1825) – граф, французский философ и социолог – 533.
- Серафим Саровский (в миру Прохор Сидорович Мошинин)* (1759–1833) – преп., великий подвижник – 247, 370, 474.
- Сергий (в миру Иван Николаевич Страгородский)* (1867–1944) – Патриарх Московский и всея Руси – 891.
- Сергий Радонежский (в миру – Варфоломей Кириллович)* (ок. 1321–1391) – преп., великий подвижник – 318, 329–330, 927.
- Сертиянж (Сертиянж) Антонен (Sertillanges)* (1863–1948) – французский религиозный мыслитель – 17, 24, 164, 917, 920.
- Сечкарёв (Setchkareff) Всеволод Михайлович* (1914–1998) – литературовед – 949.

*Сигер Брабантский* (ок. 1235–1282) – средневековый философ – 16.

*Сидонский Федор Федорович* (1805–1873) – протоиерей, духовный писатель – 506–507, 513–515, 952, 955.

*Силезиус (Силезий) Ангелус (Иоханнес Шефлер)* (1624–1677) – немецкий поэт-мистик – 350.

*Симеон Новый Богослов* (946–1022) – преп., богослов, духовный писатель – 399.

*Симон Тодорский (в миру Симеон Федорович Теодорский)* (1701–1754) – архимандрит, религиозный писатель, филолог – 364.

*Синьковский Дмитрий Николаевич* († 1792) – философ – 365.

*Сионский вестник* – религиозно-нравственный журнал, издавался *А. Ф. Лабзиным* в Петербурге в 1806 и 1817–1818 – 370–371, 933.

*Сиповский Василий Васильевич* (1872–1930) – литературовед – 936.

*Скабичевский Александр Михайлович* (1838–1910) – литературный критик – 926.

*Скворцов Иван Михайлович* (1795–1863) – священник, философ – 514–515.

*Сковорода Григорий Саввич* (1722–1794) – русский и украинский философ, поэт, педагог – 121, 335–336, 338, 344–362, 364–365, 442, 506, 783, 928–931.

*Скоропадский Павел Петрович* (1873–1945) – генерал-лейтенант, гетман Украины в 1918 – 5.

*Смирнов Сергей Константинович* (1818–1889) – протоиерей, духовный писатель – 953–954, 956.

*Смит Адам* (1723–1790) – английский экономист, создатель классической буржуазной политической экономии – 366.

*Современные записки* – литературный журнал русской эмиграции, издавался в Париже в 1920–40-х – 754, 774, 961–962, 968–969, 971–972, 989, 992, 995, 998–999, 1007, 1009, 1011.

*Сократ* (469–399 до н.э.) – древнегреческий философ – 346, 733.

*Соловьев Владимир Сергеевич* (1853–1900) – русский философ, публицист – 5, 7, 60–61, 91, 100, 126, 131, 167–169, 173, 190, 193–194, 208, 214. 225, 245, 273, 281. 308, 377, 408, 433, 523, 527, 535, 538, 557,

562, 568–569, 585, 597, 599–600, 602–635, 635–666, 669, 678–679, 689, 708, 716, 722, 729–732, 743–744, 747–748, 750–751, 755–756, 768, 774, 784, 786–788, 794–795, 797–798, 800–801, 803–807, 829, 831, 834, 836–839, 841–843, 846, 849, 854, 862–863, 868, 871–872, 874, 881, 885, 889, 892–897, 900, 905, 907–908, 915, 923, 925, 940–941, 944, 954, 956, 959, 961–962, 964, 966, 968–978, 981, 988, 992, 1002, 1003, 1009–1013, 1015, 1019, 1023, 1025.

*Соловьев Михаил Васильевич* (1791–1861) – священник, отец *С. М. Соловьева* – 603.

*Соловьев Сергей Михайлович* (1820–1879) – историк – 603.

*Соловьев Сергей Михайлович* (1885–1942) – поэт, внучатый племянник *В. С. Соловьева* – 969.

*Соловьева* (урожд. *Шатрова*) *Елена Ивановна* (XIX в.) – мать *С. М. Соловьева* – 603.

*Соломон* – в Ветхом Завете сын Давида и последний царь единого Израильского царства – 159, 209, 272, 276.

*Софья* (*Зоя*) *Палеолог* († 1503) – жена великого князя *Иоанна III* – 313.

*Спекторский Евгений Васильевич* (1875–1951) – философ и правовед – 818.

*Спенсер, Герберт* (1820–1903), английский философ и социолог – 32, 116, 255, 261–263, 611, 726, 787, 792, 871.

*Сперанский Валентин Николаевич* (1877–?) – правовед – 971.

*Сперанский Михаил Михайлович* (1772–1839) – общественный и государственный деятель, законотворец и реформатор – 370, 372–376, 400, 435, 933–934, 940.

*Спиноза Бенедикт* (1632–1677) – голландский философ – 100, 119–120, 166, 204, 218, 351, 383, 393, 604, 615, 627, 629, 636, 645–646, 652, 664, 776–777, 783, 843, 857, 968.

*Спир Африкан Иванович* (1837–1890) – философ – 786, 807–809, 824, 1003–1004, 1011–1012.

*Станкевич Николай Владимирович* (1813–1840) – философ, поэт – 503.

*Степун Федор Августович* (1884–1965) – философ, культуролог, историк – 946, 948–949.

*Стефан Яворский* (*в миру Симеон Иванович*) (1658–

1722) – митрополит, церковный деятель – 495.

*Стефенс Генрих* (1773–1845) – немецкий философ, естествоиспытатель – 385, 509.

*Страхов Николай Николаевич* (1828–1896) – русский философ, литературный критик – 528–529, 532, 534–539, 543, 588, 599, 957–960, 966–968.

*Стремоухов (Stremooukhov) Дмитрий Николаевич* (1902–1961) – историк религиозной мысли – 609–610, 969–972.

*Струве, Петр Бернгардович* (1870–1944) – русский экономист, социолог, философ, общественный деятель – 131, 753, 786, 807, 814–818, 860, 889, 928, 967, 1003, 1006, 1025.

*Стурдза Александр Скарлатович* (1791–1854) – религиозный и политический писатель – 933.

*Суарец Франциск* (1548–1617) – испанский философ – 364.

*Сырейщиков (Сирейщиков) Евгений Борисович* († 1790) – писатель, филолог – 365.

*Таванец Петр Васильевич* (1911–1991) – философ и логик – 987.

*Таннеман* – 508.

*Тарановский Федор Васильевич* (1875–1936) – правовед – 818.

*Тарасевич Лев Александрович* (1868–1927) – микробиолог, патолог, иммунолог – 935.

*Тареев Михаил Михайлович* (1866–1934) – религиозный философ – 39, 82, 623, 667, 673, 696, 698–699, 716–724, 784, 917, 923, 946, 972, 983, 984, 986.

*Тассо Торквато* (1544–1595) – итальянский поэт – 392.

*Татищев Василий Никитич* (1686–1750) – историк – 406.

*Таубе Михаил Фердинандович* (1877–1931) – математик, философ, поэт – 945.

*Телескоп* – литературно-общественный журнал, издавался *Н. Надеждиным* с 1831 по 1836 – 411.

*Тернавцев Валентин Александрович* (1866–1944) – религиозно-общественный деятель – 751.

*Тихомиров Павел Васильевич* (1868–1920-е) – писатель, историк философии – 698, 987.

*Тихон Задонский (в миру Тимофей Савельевич Кириллов)*

- (1724–1783) – свт., духовный писатель – 341–343.
- Тихонравов Николай Саввич* (1832–1893) – литературовед, археограф – 926.
- Толстой Алексей Константинович* (1817–1875) – поэт, прозаик, драматург – 180, 523, 618, 641, 975.
- Толстой Лев Николаевич* (1828–1910) – граф, писатель – 210, 346, 374, 423, 535–537, 539, 541, 544, 546, 573, 578, 585, 594–595, 620, 731, 745, 761, 774, 808, 837, 853, 944, 959, 961, 967, 992, 1000, 1011.
- Трельч Эрнст* (1865–1923) – философ, историк религии – 9.
- Троицкий В.* – см. *Иларион*.
- Трубецкая Ольга Николаевна* (1867–1947) – княжна – 794.
- Трубецкой Евгений Николаевич* (1863–1920) – философ, правовед – 37–38, 54, 65, 82, 88, 90, 135, 314, 607, 609, 611, 616–617, 620, 634–635, 638, 645–646, 648, 652, 655, 657, 660–661, 786, 799–806, 818, 834, 838, 917–918, 969–978, 988, 999, 1001–1003, 1013.
- Трубецкой Николай Петрович* (1826–1900) – отец *Е. Н.* и *С. Н. Трубецких* – 781.
- Трубецкой Сергей Николаевич* (1862–1905) – философ – 6, 29–31, 35, 54, 57, 76, 128–129, 153, 415, 452, 517, 602, 632, 720, 780–793, 828, 832, 854, 902, 919, 925, 963, 972, 999–1000.
- Тургенев Александр Иванович* (1784–1845) – историк – 417, 429–430, 941–942, 448.
- Тургенев Иван Сергеевич* (1818–1883) – писатель, публицист – 566, 960.
- Тургенев Николай Иванович* (1789–1871) – экономист, декабрист – 387, 936.
- Тургеневы* – дворянский род – 957.
- Тэн (Тен) Ипполит* (1828–1893) – французский философ, эстетик, историк – 465.
- Тютчев Федор Иванович* (1803–1873) – русский поэт, философ, славянофил – 210, 529, 609, 616, 618, 641, 647, 957, 970.
- Уснадзе (Usnadze) Дмитрий* (1887–1950) – грузинский психолог и философ – 971, 977.
- Федоров Николай Федорович* (1829–1903) – религиозный мыслитель и философ – 558, 617, 648–649, 729–746, 988.
- Федотов Георгий Петрович* (1886–1951) – историк, философ – 925–927, 992.
- Фейербах Людвиг* (1804–1872) – немецкий философ – 20, 24, 715–716.

- Феодор (в миру Александр Матвеевич Бухарев)* (1824–1871) – архимандрит, богослов и философ – 443, 523–527, 531, 533, 560, 837, 920, 944–945, 956.
- Феофан (в миру Авсенева Петр Семенович)* (1812–1851) – архимандрит, духовный писатель – 507, 517–518, 698.
- Феофан (в миру Элиазар Прокопович)* (1681–1736) – государственный и церковный деятель – 364, 495.
- Феофан Затворник (в миру Георгий Васильевич Говоров)* (1815–1894) – свт., епископ, проповедник и богослов – 518, 933–934, 956.
- Феофилакт (в миру Федор Леонтьевич Лопатинский)* (1670–1741) – архиепископ, богослов, философ – 338.
- Фестюжьер Андре Жан* (1898–1982) – французский религиовед – 919.
- Фет (Шенин) Афанасий Афанасьевич* (1820–1892) – поэт – 529, 531, 731.
- Фехнер Густав Теодор* (1801–1887) – немецкий психолог и философ – 921, 983.
- Филарет (в миру Дмитрий Григорьевич Гумилевский)* (1805–1866) – свт., архиепископ Черниговский, духовный писатель – 928, 952.
- Филарет Московский (в миру Василий Михайлович Дроздов)* (1783–1867) – свт., митрополит Московский, богослов, проповедник, общественный деятель – 375, 953.
- Филипп (в миру Федор Степанович Колычев)* (1507–1569) – свт., митрополит Московский – 328, 927.
- Филиппов Михаил Михайлович* (1858–1903) – ученый, историк философии – 934, 936.
- Филиппов Третий Иванович* (1825–1899) – государственный деятель, писатель – 530.
- Филон Александрийский* (ок. 10 г. I в. до н.э.–40 г. I в. н.э.) – иудейско-эллинистический философ и теолог – 60, 155, 158, 168, 346, 354, 627, 870, 896, 924, 931.
- Филофей* (ок. 1465–1542) – старец псковского Елеазарова монастыря, писатель – 326–327, 926.
- Фихте Иммануил Герман (младший)* (1796–1879) – немецкий философ – 124–125.
- Фихте Иоанн Готлиб* (1762–1814) – немецкий философ – 6, 60–62, 129, 167, 377, 393, 457, 525, 616, 630, 787, 809–810, 815, 973, 1004, 1006.



*Фишер Куно* (1824–1907) – немецкий историк – 787, 799.

*Флоренский Павел Александрович* (1882–1937) – философ – 38, 82, 168–169, 194, 449, 588, 602, 611–612, 631, 638, 642, 698, 714, 804, 806, 829–832, 835, 838, 853, 867–870, 872–888, 890–891, 895–897, 900, 902–903, 908, 914, 928, 934, 945–946, 954, 1001, 1019–1022, 1025.

*Фома Аквинский* (1225–1274) – средневековый философ и теолог, католический святой – 16–18, 20–21, 24, 72, 81, 85, 98, 101, 103, 149, 151, 163, 235, 241, 288, 870, 920.

*Франк Семен Людвигович* (1877–1950) – философ – 88, 108–110, 116, 125, 132, 161, 169, 173, 244, 297, 633, 728, 816, 818, 825, 829, 835, 838, 847–869, 871–872, 875, 883, 889, 898, 906, 908, 912, 915, 919–920, 1002, 1006, 1011–1012, 1015–1018.

*Франклин Джон* (1746–1847) – английский путешественник и исследователь, пропавший в ходе экспедиции в Арктику – 445.

*Франциск Ассизский (Джованни Бернардоне)* (1181–1226) – католический святой, монах-проповедник – 286–287.

*Фрейд Зигмунд* (1856–1939) – австрийский врач и психолог – 123, 593, 811, 813.

*Фудель Иосиф Иванович* (1864–1918) – священник, писатель – 963.

*Фулье Альфред Жюль Эмль* (1838–1912) – французский философ и социолог – 987.

*Фурье Франсуа Мари Шарль* (1772–1837) – французский мыслитель – 556.

*Хайдеггер (Гейдеггер) Мартин* (1889–1976) – немецкий философ – 764, 811, 813.

*Хомяков Алексей Степанович* (1804–1860) – философ, публицист, поэт, основоположник славянофильского направления русской мысли – 39, 45, 48, 82, 412, 417, 427, 428, 432, 434, 443–472, 475, 477–480, 482, 484–485, 489, 493–497, 499–501, 503, 517, 528, 616, 620, 654, 669, 783, 787, 789, 796, 836, 874, 944–948, 951, 993, 1019.

*Хомякова (урожд. Киреевская) Мария Алексеевна* (1780–1857) – мать *А. С. Хомякова* – 444.

*Христианское чтение* – ежемесячный журнал, издавался при Санкт-Петербургской духовной академии с 1821 по 1917 – 933, 955, 972.

*Цветаев Дмитрий Владимирович* (1852–1920) – историк – 318, 926.

*Цейер Франц Иванович* (1780–?) – чиновник, близкий друг *М. М. Сперанского* – 373–374, 934.

*Чаадаев Михаил Яковлевич* (1792–1866) – прапорщик, брат *П. Я. Чаадаева* – 410.

*Чаадаев Петр Яковлевич* (1794–1856) – философ, публицист – 391, 399, 409–433, 435–436, 448, 451, 466, 468, 477, 484, 494, 527, 585, 608, 616–617, 789, 804, 836, 853, 918, 937, 940–944, 1000, 1011.

*Челпанов Георгий Иванович* (1862–1936) – философ, логик, психолог – 131, 825–826, 828, 922.

*Чернышевский Николай Гаврилович* (1828–1889) – писатель, философ – 520, 522, 549, 556, 565, 599, 661.

*Четвериков Сергей Иванович* (1867–1947) – протоиерей, духовный писатель – 929, 949.

*Чижевский Александр Леонидович* (1897–1964) – ученый, мыслитель – 347, 349, 357, 539, 928–931, 936, 941, 949, 951–952, 956, 959–960, 1009.

*Чичерин, Борис Николаевич* (1828–1904) – правовед, фило-

соф, историк – 503, 620, 793, 972.

*Чуковский Корней Иванович* (*Корнейчуков Николай Васильевич*) (1882–1969) – писатель, переводчик – 966.

*Чупров Александр Иванович* (1842–1908) – экономист – 847.

*Шаден Иоганн Маттиас* (1731–1797) – доктор философии, педагог – 386.

*Шамбинаго Сергей Константинович* (1871–1948) – литературовед – 944.

*Шатобриан Франсуа Рене де* (1768–1848) – французский писатель и политик – 389, 397, 415, 427.

*Шварц Иоганн Христофор* (1722–1804) – писатель-мистик, философ – 370, 376, 397.

*Шевалье (Chevalier) Жак* (1882–1962) – французский философ – 150, 920.

*Шевырев Степан Петрович* (1806–1864) – поэт, критик – 393, 448, 1006.

*Шекспир Вильям* (1564–1616) – английский поэт и драматург – 445, 774, 778, 996.

*Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф* (1775–1854) – немецкий философ – 100, 125, 136, 184, 190, 208–209, 376–386, 390, 393, 395, 398, 402, 404, 407, 409–410, 415, 449, 457, 473–

474, 476, 478, 495, 506, 508, 511, 519, 530–533, 561, 616, 621, 625, 627–630, 634–636, 638, 652, 654–655, 661–662, 664, , 670, 677, 757, 771, 787, 797, 836–837, 843, 869, 871, 909, 935, 941, 943, 948–949, 954, 971, 978, 1011.

*Шенрок Владимир Иванович* (1853–1910) – историк литературы – 944.

*Шестов (Шварцман) Лев Исаакович* (1866–1938) – философ, литературовед – 109, 547, 552, 622, 747, 753, 774–785, 881, 961–962, 971–972, 991, 995, 997–999.

*Шефтсбери Энтони Эшли Купер* (1671–1713) – английский философ и литератор – 386, 936.

*Шидловский Иван Николаевич* (1816–1872) – литератор – 540.

*Шилкарский (Shylkarski) Владимир Семенович* (1884–1960) – философ, историк философии – 972.

*Шишков, Александр Семенович* (1754–1841) – русский писатель, политический и общественный деятель, адмирал – 392.

*Шлегель Фридрих* (1772–1829) – немецкий философ – 390.

*Шлейермахер Фридрих* (1768–1834) – немецкий теолог и философ – 20, 474.

*Шляпкин Илья Александрович* (1858–1918) – историк литературы – 929.

*Шопенгауэр Артур* (1788–1860) – немецкий философ – 32, 121, 167, 248, 306, 351, 449, 537, 605, 616, 755, 765, 787, 791, 799, 975, 994, 1012.

*Шпет Густав Густавович* (1879–1937) – философ – 365–366, 379, 508, 807, 825–829, 834, 925, 929–930, 932, 934–936, 953, 955–956, 987, 1003, 1009.

*Штейнберг Аарон* (1891–1975) – израильский философ – 961.

*Штерн (Stern) Уильям* (1871–1938) – немецкий философ и психолог – 174, 220, 257.

*Штрассмайер Иосиф-Георг* (1815–1905) – хорватский епископ – 607, 970.

*Шуберт Готтхильф Генрих* (1780–1860) – немецкий писатель и философ – 385, 509, 518.

*Щапов Афанасий Прокофьевич* (1830–1876) – историк – 928.

*Щербатов Дмитрий Михайлович* (1760–1830) – дядя П. Я. и М. Я. Чаадаевых – 411.

*Щербатов Михаил Михайлович* (1733–1790) – князь, историк – 406.

*Щербатова Анна Михайловна* (1761–1852) – тетья П. Я. и М. Я. *Чаадаевых* – 411.

*Щурат Василий Григорьевич* (1871–1948) – литературовед, поэт, переводчик – 928.

*Эббингауз Герман* (1850–1909) – немецкий философ – 28.

*Эдельсон Евгений Николаевич* (1824–1868) – критик – 530.

*Эйнштейн Альберт* (1879–1955) – германо-американский физик-теоретик – 89, 114.

*Экблад Хр.* (1808–1877) – философ – 385.

*Эккартсгаузен Карл* (1752–1803) – немецкий философ – 370, 399.

*Экгардт Мейстер* (1260–1327) – немецкий мыслитель – 354, 356, 687.

*Элиаде (Eliade) Мирча* (1907–1986) – румынский антрополог, историк религии – 46.

*Эмпедокл* (492–ок. 432 до н.э.) – древнегреческий философ – 216, 307.

*Эпикур* (341–270 до н.э.) – древнегреческий философ-материалист – 189, 346.

*Эпоха* – литературно-политический журнал, издавался Ф. М. и М. М. *Достоевскими* с 1864 по 1865 – 543.

*Эрн Владимир Францевич* (1882–1917) – философ – 346, 349, 357, 655, 806, 872, 929–930, 971–972, 977.

*Юм Дэвид* (1711–1776) – шотландский философ, экономист и литератор – 45, 88, 365, 827.

*Юнг-Штиллинг Иоганн-Генрих* (1740–1817) – немецкий писатель – 371, 411.

*Юркевич Памфил Данилович* (1826–1874) – философ – 39, 506–507, 520–523, 611, 617, 654, 685, 825, 952, 956.

*Якоби (Jacobi) Фридрих Генрих* (1743–1819) – немецкий философ – 45, 48, 88, 190, 387, 450, 457, 459, 507–508, 510, 513, 518, 530, 670, 677, 947.

*Яковенко (Jakovenko) Борис Валентинович* (1884–1949) – философ – 953, 956, 959, 992, 999, 1009.

*Ястребцов Иван Иванович* (1776–1839) – доктор и педагог – 379, 934.

*Alexis Mensbrugge van der* – *Алексий (в миру Альберт ван дер Менсбрюгге)* (1899–1980) – архиепископ Дюссельдорфский РПЦ – 972.

- Baldwin (Болдуин) James Choulguine (Шульгин) Mark* (1861–1934) – американский психолог, социолог и историк – 1017.
- Baumhardt (Baumgart) (Баумгарт) Karl August Ludwig Hermann* (1825–1893) – немецкий историк, литературовед – 1061.
- Bautain (Ботэн) Louis-Eugène-Marie* (1796–1867) – французский философ и богослов – 508.
- Béguin (Бегэн) Albert* (1901–1957) – французский литературовед – 939.
- Berlitz (Берлиц) – 920.*
- Boivin (Бове) (XIX в.) – аббат, учитель латинского языка у А. С. Хомякова – 444.*
- Bréhier (Брейе) Emile* (1876–1952) – французский философ и историк – 104.
- Brogie (Бройль) Louis de* (1892–1897) – французский физик – 250.
- Brunner (Бруннер) Emile* (1889–1966) – швейцарский протестантский теолог – 923.
- Carlyle Thomas* (1795–1881) – английский философ, писатель, историк – 569.
- Chardin (de Шарден) Teilhard de* (1881–1955) – французский философ и теолог – 176, 178, 184, 220–221, 256–257.
- Alexandre* (1889–1960) – политический деятель, социолог, историк – 921.
- Corte (Корте) (Costes) Marcel de* (1905–1994) – бельгийский философ – 920.
- Cournot (Курно) Antoine Augustin* (1801–1877) – французский математик, философ, экономист – 89, 105, 151, 179.
- Dacqué (Даке) Edgar* (1878–1945) – немецкий палеонтолог и теолог – 1019.
- Daniélou (Данелу) Jean* (1905–1974) – французский теолог и историк – 924.
- Davy (Дэви) Marie Madeleine* (1901–1998) – французская писательница, историк – 992.
- Dennert (Деннерт) Eberhard* (1861–1942) – немецкий философ – 992.
- Dölger (Долгер) Franz Joseph* (1879–1940) – немецкий теолог, историк церкви – 917.
- Driesch (Дриш) Hans* (1867–1941) – немецкий биолог, философ – 177, 220, 256, 264, 923.
- Dupont (Дюпон) Jacques* (1915–1988) – французский теолог – 82.
- Duranton – 923.*
- Ebeling (Эбелинг) Gerhard* (1912–2001) – немецкий богослов, библист – 931.

*Fascher (Фашер) Эрих* (1897–1981) – немецкий богослов – 920.

*Fénelon (Фенелон) Francois* (1651–1715) – французский писатель и философ – 373.

*Giese (Гизе) – 976.*

*Gomperz (Гомперц) Theodor* (1832–1912) – немецкий философ и филолог – 940.

*Gratieux (Гратье) Albert* (1874–1951) – французский писатель и литературовед – 945–946.

*Groethuysen (Гротуйзен) Bernard* (1880–1946) – немецкий философ – 919.

*Guyon (Гюйон) Жанна Мария* (1648–1717) – французская общественная деятельница – 373.

*Hamann (Гаман) Johan Georg* (1730–1788) – немецкий философ – 569, 936.

*Haumant (Оман) Émile* (1859–1942) – французский писатель, культуролог – 939.

*Hugo (Гюго) Виктор* (1802–1885) – французский поэт, романист, драматург – 540.

*Jaeger (Йегер) Werner* (1888–1961) – немецкий историк и филолог – 916.

*James (Джеймс) William* (1842–1910) – американский психолог и философ – 221.

*Jugie (Жюжю) Martin* (1878–1954) – французский теолог – 925.

*Koffka (Коффка) Курт* (1886–1941) – немецкий психолог – 919.

*Kopf (Конф) – 992.*

*Koyné (Коине) (Койранский) Alexandre* (1884–1968) – французский философ – 378, 381, 934–936, 938, 941, 948–949.

*Krause (Краузе) Karl Christian Friedrich* (1782–1831) – немецкий философ – 842.

*Lanz (Ланц) Henry* (1886–1945) – американский ученый-славист – 949.

*Lavelle (Лавель) Louis* (1883–1951) – французский философ – 234, 296, 300, 922.

*Leibmann (Либман) Otto* (1840–1912) – немецкий философ – 241.

*Lemaitre (Леметр) Georges-Henri* (1894–1966) – бельгийский астроном и математик – 250, 922.

*Lenz (Ленц) Jakob Michael Reinhold* (1751–1792) – немецкий поэт – 936.

*Lieb (Леб) F. – 961, 976.*

*Lippmann (Липманн) Otto* (1880–1933) – немецкий психолог – 221.

*Lipps (Луннс) Theodor* (1851–1914) – немецкий философ – 821.

*Merleau Ponty (Мерло-Понти) Maurice* (1908–1961) – французский философ – 28.

*Mettrie (Ламетри) Julien Offray la* (1709–1751) – французский философ – 106.

*Mugnier (Муни) René* (XX в.) – французский философ – 920.

*Natorp (Наторп) Paul* (1854–1924) – немецкий философ – 917.

*Obernauer (Обернауэр) Karl Justus* (XX в.) – немецкий культуролог – 936–937, 964.

*Otto (Отто) Rudolf* (1869–1937) – немецкий теолог – 40, 79, 861, 912.

*Peterson (Петерсон) Otto Peter* (XX в.) – немецкий литературовед – 937.

*Poiret (Пуаре) Pier* (1646–1719) – французский богослов, мистик – 508.

*Quenet (Квене) Charles* (XX в.) – французский литературовед – 941.

*Rahner (Ранер) Hugo* (1900–1968) – немецкий теолог – 917.

*Robinson (Робинсон) Wheeler Henry* (1872–1945) – английский теолог – 931.

*Schad (Шад) Johann Baptist* (1758–1834) – немецкий философ – 376.

*Schäder (Шедер) Hildegard* (1902–1984) – немецкий историк Церкви – 926.

*Schloezer (Шлёцер) Boris de* (1881–1969) – французский писатель, переводчик – 944.

*Schoeben (Шобен) – 923*

*Schultze (Шульце) Bernhard* (XX в.) – немецкий литературовед – 992.

*Schwarz (Шварц) Justus* (XX в.) – немецкий историк философии – 947.

*Seliber N.* (XX в.) – французский историк философии – 999.

*Sircour (Сиркур) Adolf de* (1801–1879) – граф, французский литератор – 431.

*Staudenmaier (Штауденмайер) Franz Anton* (1800–1856) – немецкий богослов – 921.

*Susini (Сюзини) Eugen* (XX в.) – французский историк философии и литературы – 976.

*Thiezemann – 921.*

*Ueberweg (Ибервег) Friedrich* (1826–1871) – немецкий философ и историк философии – 934, 1004.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

---

- Unger (Унгер) Rudolf* ский естествоиспытатель –  
(XX в.) – немецкий историк 211.  
литературы – 936. *Winkler* (XX в.) – немецкий  
*Viatte (Вате) Augustus* литературовед – 941.  
(1901–1993) – французский *Witelo (Витело)* (ок. 1230–  
филолог – 939, 941. ок. 1280) – польский фило-  
*Wallace (Уоллес) Alfred* соф и естествоиспытатель –  
*Russell* (1823–1913) – англй- 922.

*Именной указатель  
составил Д. В. Орлов*



# СОДЕРЖАНИЕ

## ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

<b>ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ</b> .....	12
Глава I Идея христианской философии .....	12
Глава II Современные учения о разуме .....	27
Глава III Христианское учение о разуме. <i>Разум и вера</i> .....	44
Глава IV Христианское учение о разуме. <i>О субъекте познания</i> .....	58
Глава V Акт познания .....	70
Глава VI Христианские предпосылки знания .....	81
Глава VII О двух путях познания мира ( <i>проблема культурного дуализма</i> ) .....	97
Глава VIII О предмете познания .....	108
Глава IX Познание и реальность .....	127
<b>ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О МИРЕ</b> .....	148
Введение .....	148
<b>Часть I Основная идея христианской метафизики</b> .....	154
Глава I Идея творения .....	154
Глава II Иерархическая структура бытия .....	171
Глава III Учение о «поврежденности» природы .....	198
<b>Часть II Основные проблемы христианской метафизики</b> .....	214
Глава I Состав бытия .....	214

Глава II Состав бытия ( <i>продолжение</i> ).....	231
Глава III Жизнь мира ( <i>проблема эволюции</i> ).....	249
Глава IV Человек в мире .....	267
<b>ЧАСТЬ III Бог и мир</b> .....	276
Глава I Бог в мире .....	276
Глава II Действия Бога в мире .....	290
Глава III О конце истории .....	303

## ОЧЕРКИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Русская христианская философия до эпохи Петра Великого .....	312
XVIII век. Перелом в церковном сознании. Философия Г. С. Сковороды .....	335
Философия в высших школах и ее судьбы. Мистицизм начала XIX века. Раннее шеллингианство. Новый гуманизм.....	363
«Архивные юноши», Д. В. Веневитинов, кн. В. Ф. Одоевский, П. Я. Чаадаев .....	391
Возврат к церковному мировоззрению. Н. В. Гоголь. Начало «славянофильства». А. С. Хомяков.....	434
И. В. Киреевский. Ю. Ф. Самарин. К. С. Аксаков.....	471
Философское движение в русских духовных школах в первой половине XIX века (Голубинский, Сидонский, Карпов, Авсенеv, Гогоцкий, Юркевич и др.).....	506
«Почвенники», Аполлон Григорьев, Н. Н. Страхов, Ф. М. Достоевский .....	528
К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов.....	565
<b>ПЕРИОД СИСТЕМ</b> .....	599
Общие замечания. Владимир Соловьев.....	599
Владимир Соловьев ( <i>продолжение</i> ).....	636
В. Д. Кудрявцев. Архиепископ Никанор.....	666

## СОДЕРЖАНИЕ

---

Несмелов, Тареев, Каринский, митр. Антоний .....	697
Н. Ф. Федоров .....	729
Религиозно-философское возрождение в XX в. в России. Мережковский и его группа. Религиозный неоромантизм (Бердяев). Иррационализм (Шестов) .....	747
Кн. С. и Е. Трубецкие .....	786
Метафизика на основе трансцендентализма. Спир. Вышеславцев. Струве. Новгородцев. Философские искания И. А. Ильина. Гуссерлианцы (Шпет, Лосев). ...	807
Метафизика всеединства. Системы Л. П. Карсавина и С. Л. Франка .....	835
Метафизика всеединства. О. П. Флоренский и о. С. Булгаков.....	870
 <b>ПРИМЕЧАНИЯ</b> .....	 916
 <b>ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ</b> .....	 1028

Автономная некоммерческая организация Институт русской цивилизации создана в октябре 2003 г. для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Предшественником Института был Научно-исследовательский и издательский центр «Энциклопедия русской цивилизации» (1997—2003).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований, конференций, семинаров и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 20-томной «Энциклопедии русского народа» (вышло 10 томов), а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма (вышло более 30 томов).

---

Редактор Д. В. Орлов  
Корректор Н. Н. Самойлова  
Компьютерная верстка Д. Е. Поляков  
Институт русской цивилизации Тел.: 8-495-605-25-35.

Подписано в печать 15.10.2009 г. Формат 84 x 108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Гарнитура «Times». Объем 50,7 изд. л.  
Печать офсетная. Заказ №  
Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

**ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ  
ВЫПУСКАЕТ  
БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ  
РУССКОГО НАРОДА**

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

- Русская цивилизация (*вышел*)
- Русское Православие в трех томах (*вышли*)
- Русское государство (*вышел*)
- Русский патриотизм (*вышел*)
- Русское мировоззрение (*вышел*)
- Русский образ жизни (*вышел*)
- Русская география
- Русское хозяйство (*вышел*)
- Международные отношения
- Национальные отношения
- Русская литература (*вышел*)
- Русское искусство
- Русский театр
- Русская музыка
- Русская наука
- Русская школа
- Русское воинство
- Памятники Отечества
- Русские за рубежом
- Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организаций. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: [info@rusinst.ru](mailto:info@rusinst.ru)

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: [www.rusinst.ru](http://www.rusinst.ru).

## **ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ, ПОДГОТОВЛЕННЫЕ ИНСТИТУТОМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:**

### **СЕРИЯ «РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»**

- Митр. Иоанн. Самодержавие духа, 528 с.  
Киреевский И. Духовные основы русской жизни, 448 с.  
Гиляров-Платонов Н. П. Жизнь есть подвиг, а не наслаждение, 720 с.  
Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность, 640 с.  
Гоголь Н. В. Нужно любить Россию, 672 с.  
Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни, 640 с.  
Филиппов Т. И. Русское воспитание, 448 с.  
Григорьев Ап. Апология почвенничества, 688 с.  
Данилевский Н. Я. Россия и Европа, 816 с.  
Хомяков А. С. Всемирная задача России, 800 с.  
Самарин Ю. Ф. Православие и народность, 720 с.  
Катков М. Н. Идеология охранительства, 800 с.  
Булгаков С. Н. Философия хозяйства, 464 с.  
Аксаков К. С. Государство и народ, 680 с.  
Концевич И. М. Стяжание Духа Святого, 864 с.  
Флоровский Г. В. Пути русского богословия, 848 с.  
Гильфердинг А. Ф. Россия и славянство, 496 с.  
Страхов Н. Н. Борьба с Западом, 576 с.  
Мещерский В. П. За великую Россию. Против либерализма, 624 с.  
Свт. Филарет митр. Московский. Меч духовный, 720 с.  
Зеньковский В. В. Христианская философия, 1072 с.

### **СЕРИЯ «РУССКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ»**

- Ильин И. Национальная Россия: наши задачи, 464 с.  
Нилус С. Царство антихриста «Близ есть при дверех...», 528 с.  
Шарапов С. Ф. После победы славянофилов, 624 с.  
Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские!, 544 с.  
Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма, 400 с.  
Пасхалов К. Н. Русский вопрос, 720 с.  
Платонов. О. Загадка сионских протоколов, 800 с.  
Платонов О. Почему погибнет Америка, 528 с.  
Бутми Г. Кабала или свобода, 400 с.  
Жевахов Н. Еврейская революция, 480 с.  
Никольский Б. В. Сокрушить крамолу, 464 с.  
Величко В. Л. Русские речи, 400 с.

## **СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»**

- Лебедев С. Слово и дело национальной России, 576 с.  
Платонов О. Экономика русской цивилизации, 800 с.  
Антонов М. Экономическое учение славянофилов, 416 с.  
Каплин А. Д. Мировоззрение славянофилов, 400 с.  
Романов И. Стратегия восточных территорий, 320 с.  
Евдокимов А. Ю. Биосфера и кризис цивилизации, 480 с.  
Крыленко А. К. Денежная держава, 368 с.  
Черная сотня. Историческая энциклопедия, 640 с.  
Славянофилы. Историческая энциклопедия, 736 с.  
Морозова Г. А. Третий Рим против нового мирового порядка, 272 с.  
Троицкий В. Ю. Судьбы русской школы, 480 с.

## **СЕРИЯ «ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»**

- Платонов О. История русского народа в XX веке в 2-х томах, т. 1 – 804 с.; т. 2 – 1040 с.  
Платонов О. Тайная история масонства, 912 с.  
Платонов О. История масонства. Документы и материалы в 2-х томах, т. 1 – 720 с.; т. 2 – 736 с.  
Платонов О. Пролог цареубийства, 496 с.  
Платонов О. История цареубийства, 768 с.  
Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации, 816 с.  
Башилов Б. История русского масонства, 640 с.  
Шевцов И. В борьбе с дьяволом, 656 с.  
Лютостанский И. Криминальная история иудаизма, 992 с.  
Платонов О. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации, 880 с.  
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.  
Платонов О. Заговор цареубийц, 528 с.  
Платонов О. Николай II в секретной переписке, 800 с.

Книги Института русской цивилизации можно приобрести в Москве: в Книжном клубе «Энциклопедии русской цивилизации» (Большой Предтеченский пер., 27, тел. 8(495)-605-08-58), в книжной лавке «Русского вестника» (Покровский бул., 18/15, тел. 8(495)-916-29-41), в книгоиздательской фирме «Крафт+» (Пр. Серебрякова, 14, тел. 8(499)-186-93-78) и в магазине «Политкнига» (тел. 8(495)-543-87-93, [www.politkniga.ru](http://www.politkniga.ru))