

ТВОРЦЫ РУССКОЙ ИДЕИ



Арсений
Тулыга



ЖИЗНЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

Annotation

Книга широко известного в России и за рубежом философа и писателя А. В. Гулыги, чьи произведения в жанре «философской биографии» — «Кант», «Гегель», «Шеллинг» — хорошо знакомы читателям серии «ЖЗЛ», не укладывается в привычные рамки биографического издания. Эта работа в значительной мере является глубоким самостоятельным исследованием русской идеи, культуры, ценностей и смысла человеческой жизни, исторической судьбы России. Яркие философские портреты отечественных мыслителей от Ф. М. Достоевского до А. Ф. Лосева в сочетании с собственными размышлениями автора воссоздают прежде всего своеобразную и неповторимую Биографию Русской идеи.

[Адаптировано для AlReader]



-
- [Арсений Гулыга](#)
 -
 - [ОБ АВТОРЕ](#)
 -
 - [Примечания](#)
 -
 - [ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ](#)
 -
 - [Примечания](#)
 - [Глава первая](#)
 -
 - [Примечания](#)
 - [Глава вторая](#)
 -
 - [Примечания](#)

- [Глава третья](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава четвертая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава пятая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава шестая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава седьмая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава восьмая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава девятая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава десятая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава одиннадцатая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава двенадцатая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава тринадцатая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава четырнадцатая](#)
 -
 - [Примечания](#)
- [Глава пятнадцатая](#)
 -
 - [Примечания](#)

- [Глава шестнадцатая](#)



- [Примечания](#)

- [ПОСЛЕСЛОВИЕ](#)



- [Примечания](#)

- [иллюстрации](#)



- [INFO](#)
 - [СТАРЕЙШАЯ РОССИЙСКАЯ КНИЖНАЯ СЕРИЯ](#)
 - [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
-

ЖИЗНЬ[®]
ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ
ЛЮДЕЙ

Серия биографий

Основана в 1890 году
Ф. Павленковым
и продолжена в 1933 году
М. Горьким



ВЫПУСК

1213

(1013)

Арсений Гулыга

ТВОРЦЫ РУССКОЙ ИДЕИ



МОСКВА
МОЛОДАЯ ГВАРДИЯ

*

Предисловие ИСКРЫ АНДРЕЕВОЙ

© Гулыга А. В., 2006

© Андреева И. С., предисловие, 2006

© Издательство АО «Молодая гвардия»,
художественное оформление, 2006

ОБ АВТОРЕ

Доктор философских наук, писатель и публицист Арсений Владимирович Гулыга (1921–1996) — германист с мировым именем, историк философии, создатель целого ряда философских биографий, трудов по философии истории и эстетике.

Его предки, происходившие из рода бояр Бибиковых, верой и правдой служили царю и Отечеству. В начале XVII века они оказались в Запорожской Сечи, где и получили прозвище «Гулыги», а при Екатерине переселились на Кубань. Дед Арсения Владимировича — И. Е. Гулыга в Первую мировую войну командовал дивизией на турецком фронте. Другой дед — Е. И. Мациевский, генерал-губернатор Забайкальского края, принимал участие в строительстве Транссибирской магистрали (на КВЖД до сих пор есть станция «Мациевская»). Отец — В. И. Гулыга был известным в стране инженером-доменщиком.

Судьба распорядилась так, что А. В. Гулыга родился «не там и не в то время» — в Чехословакии, что стало в дальнейшем причиной многих невзгод. К тому же отец, который, как только кончилась Гражданская война, по приглашению С. Орджоникидзе вернулся на родину восстанавливать народное хозяйство, в 1937 году был арестован и в 1938 году расстрелян. Неудивительно, что попытка с отличием окончившего школу А. В. Гулыги поступить в Московский институт истории, философии и литературы (МИФЛИ) окончилась неудачей. Устроившись на работу, он стал посещать лекции на философском факультете и, воспользовавшись речательством своего шефа, директора издательства «Искусство» профессора МИФЛИ А. И. Лебедева, получил возможность сдавать зачеты и экзамены на отделении искусствоведения. В 1940 году его официально зачислили на третий курс философского факультета МИФЛИ. Учебу прервала война. Только в 1945 году он окончил философский факультет МГУ.

А. В. Гулыга принадлежит военному поколению. Командир взвода на Волховском фронте, переводчик полка, организатор участия немецких антифашистов в военных операциях в конце войны, он получил тяжелое ранение и контузию, награжден боевыми орденами и медалями. Окончание войны встретил в Кенигсберге в звании капитана.

После войны Арсений Владимирович работал в Отделе культуры военной администрации Берлина референтом (*Kulturoffizier*) по театрам, принимал участие в денацификации деятелей немецкой культуры, а

вернувшись на родину, трудился в военной газете «Тревога». В 1955 году он был демобилизован из армии, после чего учился в аспирантуре Института истории АН СССР и защитил кандидатскую диссертацию по теме «Образование Социалистической единой партии Германии».

Более сорока лет, до конца своей жизни, А. В. Гулыга работал в Институте философии АН СССР (с 1992 года — ИФ РАН). Он был активным участником литературного процесса, всегда писал ярко и доступно. Первые его статьи и книга были посвящены проблемам американской оккупации на Дальнем Востоке в годы Гражданской войны^{1[1]} и созданы главным образом на основании документов Архива Гражданской войны Владивостока. И в дальнейшем его труды отличали точность исторического обоснования, интерес к архивным поискам. Он нашел в архивах и впервые опубликовал некоторые тексты Канта и Гегеля. Поиски и публикация считавшейся утраченной рукописи заключительной части философско-психологической повести М. М. Зоценко «Перед восходом солнца» вылились в настоящее приключение. Немецкие рецензенты его философских биографий обращали внимание на безупречность их фактографической базы.

Современный этап духовного развития А. В. Гулыга трактует как постсовременность («постмодерн»), предлагая собственную интерпретацию истории культуры. Если современность («модерн») смотрит на прошлое как на свою предпосылку, которую она призвана преодолеть, то постсовременность обращается с прошлым как со своей непосредственной составной частью. В этом смысле философия существует главным образом как освоение традиции. Речь идет о живой традиции, а потому задача состоит в том, чтобы, осваивая полученное наследие, свести его воедино, отсеять тупиковые ответвления, оценить важное для данного времени и, не искажая, понять все жизнеспособное и плодотворное, сделать его достоянием думающей публики. Философия указывает путь от прошлого через настоящее в будущее². Данная позиция противостоит постмодернистским «проказам», обращающимся с традицией по принципу «все дозволено».

Как и многие его коллеги, А. В. Гулыга сосредоточил свои интересы на так называемых маргинальных областях философии, менее подверженных идеологическому контролю, на истории философии, на «уходе в прошлое», что весьма не одобрялось идейными инстанциями. Правда, было одно «смягчающее» обстоятельство: немецкая классика, особенно Гегель, считалась, по В. И. Ленину, одним из источников марксизма. По

специальности Гулыга стал германистом, по убеждениям он был почвенником, остро переживающим за судьбу родной культуры. В его докторской диссертации «Немецкий материализм в конце XVIII века»³ и в работе о Гердере⁴ наметился интерес к личностному аспекту, неповторимому миру философа, к философской биографии как особому жанру, где научные средства переплетены с художественными. Первым опытом такой биографии стала книга о Гегеле⁵. В гегелевском учении Арсений Владимирович раскрыл привлекательность духа историзма и диалектики, где каждый момент действительности берется в его саморазвитии, в единстве противоположностей, через то место, которое оно занимает в развивающейся системе понятий. Автор начинал работу над книгой как гегельянец, а закончил ее как определенный противник Гегеля. Он не воспринял не только консервативную систему немецкого философа, но и ряд аспектов его учения о государстве, праве, его эстетику, в которой красота — низшее проявление истины, а искусство — некая «недонаука», пройденная ступень в саморазвитии духа.

С большой любовью писал А. В. Гулыга для серии «Жизнь замечательных людей» биографию Канта⁶. В философии немецкой классики и Нового времени вплоть до наших дней Кант занимает особое место (ныне журнал «Кант-штудиен» ежегодно учитывает от шестисот до тысячи публикаций на разных языках). Кант стал создателем системы, в центре которой стоял человек, задающий себе главные вопросы. Ответ на первый вопрос: «Что я могу знать?» заключается в том, что влияющий на наши чувства здешний мир вещей, процессов и явлений мы анализируем с помощью триадно организованных категорий рассудка, получая о нем рационально упорядоченное знание. Ответ на вопрос: «Что я должен делать?» Кант связывал с миром иным — миром вещей самих по себе, ноуменальным, непознанным и не поддающимся рассудочному познанию. Ноуменальный характер возносил человека над земным миром в царство свободы: своим свободным решением человек должен избирать моральное поведение, обнаруживая человеческое в человеке. Кант видел высшее выражение человеческого в свободно избранном и жестко понимаемом долге — категорическом императиве, требующем относиться к другому как к самому себе и запрещающем использовать человека как средство для достижения чуждых ему целей. Из всего этого следует ответ на третий вопрос: «На что я смею надеяться?» Речь идет об исправлении человеческих дел, поскольку сама природа имеет целью счастье человеческого рода. Вопрос: «Что такое человек?» не получил

однозначного ответа. Однако включенный в порядок природы, активной моральной позицией человек способен содействовать улучшению общественного устройства, достигнуть вечного мира, выйти из состояния несовершеннолетия. Развитое в конце XVIII века, учение Канта стимулировало новые поиски и стало программой дальнейшего развития многих философских направлений. Фихте, Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр стали его великими продолжателями.

Позже определились позитивисты, кантианцы и неокантианцы, в XX веке стали авторитетными и авторитарными нео-и постпозитивисты, приверженцы аналитической и лингвистической философии, интересом которых стала теория познания («что я могу знать»), в том числе вопросы, связанные с возникновением знания (в первую очередь научного), критерии истины. Главным инструментом познания оставался рационализм, а главной формой — теория, которая одна может обеспечить его достоверность, проверяемость и опровергаемость. К такого рода направлениям примкнули утилитаристы и прагматисты, главной проблемой которых стала этика и поведенческие дисциплины, целью — теория морали («что я должен делать»), обращенной больше к повседневности, проверяемой рассудком. В результате проблемы веры и надежды оказались на обочине, да и о цельности человека, его свободе воли и прочих вечных вопросах почти забыли.

В советское время Канту не повезло: В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» (1909) определил Канта в агностики и дуалисты, поэтому его полагалось поносить как идеалиста. Но с конца 1960-х годов духовный гнет начал давать слабину: можно было без брани повествовать о западных идеалистах, хотя бы домарксистских. В преддверии юбилея — 250-летия со дня рождения Канта — возникло отечественное кантоведение; в иные годы публиковалось до двухсот работ в год.

Богатство и актуальность кантовского учения А. В. Гулыга постарался донести до читателя аутентично и в цельном виде, он «осмыслил ряд трудных и спорных вопросов и максимально просто, без искажений изложил их»⁷. Гулыга разрушил ряд предрассудков, сложившихся за многие десятилетия интерпретации кантовского учения в различных школах. Особое достоинство книги состояло в том, что в ней он сумел «посмотреть на учение Канта в целом, во многом по-новому увидеть соотношение различных частей его учения, их взаимосвязь»⁸.

А. В. Гулыга внес весомый вклад в разработку проблемы систематичности философии Канта. Достигнутое Кантом единство между

теоретическим и практическим разумом представлялось мыслителю недостаточным: опосредующее звено между природой и моралью он обнаружил в мире красоты, на что не обращали внимания. По Канту, конститутивную роль в области поведения человека и нравственности играет разум; в области познания — рассудок; в сфере способности суждения — эстетическая оценка, родственная телеологии. Дуализм науки и нравственности преодолевается апелляцией к художественным потенциям человека. Именно в художественном воображении таится творческая сила человека. Истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнуты на человеке, на его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция.

В трактовке цельности учения Канта угадываются аллюзии с русскими мыслителями конца XIX — начала XX века, книги которых, запрещенные в советское время, тогда уже читались тайком, перепечатывались на машинках или фотокопировались; ссылаться на них было опасно. Всеединство, цельное знание, абсолютная мораль, красота как символ добра и истины у русских мыслителей сопоставимы в какой-то мере с кантовскими постулатами. Русский взгляд в книге восхваляли некоторые немецкие рецензенты⁹.

Биография Шеллинга¹⁰ создавалась непросто. Его ранние произведения освоены отечественной литературой, и автор биографии видел свою задачу в том, чтобы показать преемственность идей Шеллинга от Канта, Фихте и далее к Гегелю. Богословские аспекты посмертно изданных сочинений позднего Шеллинга («Положительная философия», «Философия мифологии», «Философия откровения» и других) излагать в то время биографу возбранялось. А. В. Гулыга прослеживает эволюцию философских идей мыслителя. Философия мифологии Шеллинга стала одной из основ современной науки о мифе. Рассуждения Шеллинга о бессмысленности безграничного прогресса, об ограничении беспредельного человеческого произвола и приведении его в соответствие с природой — переключка с антропным принципом и экологическим мышлением. Его различение безнравственного знания и знания, содержащего мудрость, призывает к этическому самоконтролю науки.

В 2003 году увидела свет при жизни не завершенная, а потому вышедшая в соавторстве биография А. Шопенгауэра¹¹, в советские годы почти запретного мыслителя, продолжателя кантовского учения, вернувшего в философию проблему человека, реабилитировавшего чувственное познание, творчество и эстетику, создавшего содержательное

учение о мировой воле, ныне связываемое с гипотезами об информационном поле. Присутствие в биографиях, созданных А. В. Гулыгой, темы рецепции Канта, Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра в России высоко оценивалось немецкими рецензентами.

Работа над философскими биографиями помогла А. В. Гулыге завершить формирование теоретико-методологических принципов дальнейших исследований философии как дела школы, постижения эпохи и народа. Он обратился прежде всего к изучению вопроса об особенностях исторического сознания и исторического знания. Руководя с 1963 года семинаром по методологии истории, Гулыга подготовил и опубликовал один из первых в стране сборников, посвященных расширению проблематики и критике догматов исторического материализма¹². Целью многих его статей и книг¹³ стали анализ природы исторического сознания и важных проблем методологии исторического знания, пробуждение интереса и любви к истории вообще и к родной истории в особенности. История имеет, подчеркивал Арсений Владимирович, ценностное значение, в этом качестве она участвует в формировании духовной культуры. Ценностное отношение к прошлому значимо для всех и каждого, а понятие «Родина» — важнейшая категория исторического сознания. «Любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам» — прочный стержень, на который нанизывается национальная традиция, образующая историческое сознание, скрепляющая народное целое. Поэтому народ должен иметь право на возрождение своей исторической памяти. В дальнейшем он постоянно обращался к проблеме возвращения исторической памяти в духовную жизнь страны, призывая знать и любить родную историю. Много лет он пытался издать «Историю государства Российского» Н. М. Карамзина, но лишь на исходе перестройки в издательстве «Наука» появился первый том этого великого памятника культуры¹⁴.

В острой форме А. В. Гулыга поставил вопрос о судьбе русской культуры и русского национального сознания в статье «Русский вопрос»¹⁵, что немедленно вызвало обвинения в шовинизме, фашизме и даже в антисемитизме. Защищаясь, в письме редактору «Книжного обозрения», где за короткое время появилось несколько инвектив (В. Жуковский, П. Карп, О. Газизова), А. В. Гулыга писал: «Выйти из сегодняшнего кризиса можно только на путях национального сознания, это — не национализм и тем более не шовинизм. Шовинизм в России можно взрастить только провокационными выступлениями... Современный фашизм не тень Гитлера... Это международное насилие, направленное против равноправия

народов, русского в том числе...» Написано это до распада СССР, югославского кризиса, Ирака и наших сегодняшних печальных реалий.

Исследование философии как дела школы в связи с особенностями эпохи и народа побудило А. В. Гулыгу обратиться к немецкой классике и русскому философскому возрождению конца XIX — начала XX века. Работы, посвященные этим проблемам, — своего рода модификация философских биографий, — биография идей, излагающая движение мысли и итожащая ее в рамках целой эпохи¹⁶. Опираясь на православную традицию и на диалектику немецкого идеализма, русские мыслители стремились ответить на вопрос, что ждет человека в будущем. В книге «Русская идея и ее творцы», анализируя ряд ключевых понятий русской идеалистической философии и творчество их создателей, А. В. Гулыга доказывает, что русская идея — не программа империалистической экспансии, как это подчас уверяют иные знатоки отечественной культуры. И это не вся национальная мысль в России. Русская идея была выдвинута Ф. Достоевским и Вл. Соловьевым как идея братского объединения народов и преобразования человечества. Сегодня ясно, что человечество идет к единству, вопрос в том, каким будет это единство — возникнет ли некая империя зла — «золотого миллиарда» во главе с избранной элитой избранных народов (социальных групп) или это будет соборное единство всего человечества.

Постоянно выступая в печати как философ и как литературный критик¹⁷, А. В. Гулыга обосновывал важное место эстетики в философии и в творческом процессе, выявлял особенности художественного освоения действительности и ценностного отношения к ней и, наконец, систематизировал эстетику как аксиологию. Работа «Эстетика в свете аксиологии», которая была закончена Арсением Владимировичем за несколько дней до его кончины, подводит итог его многолетним исследованиям. Интерес к систематизации и определению места эстетики в философии имеет полемическую подоплеку. До сей поры предмет философии ограничивается системой понятий, обращенной к поискам точного знания. Все, что не помещается в ее рамки, — не наука. Гулыга понимал эстетику как учение о красоте, обращенной и к экзистенциальному, и к познавательному уровням человеческой деятельности. У художественной конкретности два лица: одно обращено к понятию, другое — к единичному образу. Исследователь доказывает, что оба они имеют значение и для науки, и для искусства. Равным образом он защищает эстетику как науку, из которой, начиная примерно с 1970-х годов,

стало активно изгоняться само понятие красоты, а вслед за тем в постмодернизме красота пала жертвой новаций и всевозрастающего культа безобразного: исчезает ценностное отношение не только к искусству, но и к самой жизни.

А. В. Гулыга был выдающимся просветителем. В 1960-е годы он стал инициатором и составителем программы серии «Философское наследие» (к 1996 году вышли 124 тома). В те годы только на почве подобной солидной школы было возможно существование профессиональной философии. Долгие годы Гулыга был заместителем главного редактора серии, пока в 1982 году его не изгнали за ответственное редактирование сочинений русского космиста Н. Ф. Федорова, которого в главном философском журнале страны «Вопросы философии» заклеили как религиозного мракобеса, некрофила, мистика и расиста. Под редакцией А. В. Гулыги вышли работы Канта (в 1994 году — наиболее полное русское собрание сочинений в восьми томах), Лессинга, Гегеля, Шиллера, Шеллинга, Гёте. Еще до перестройки он издал «Записки Андрея Болотова» — исторический источник и образец русской прозы конца XVIII века. С конца 1960-х годов он пытался издать роман Ф. Кафки «Замок», но книга вышла только в 1990 году. В начале 1980-х годов под его редакцией были опубликованы сочинения Вл. Соловьева, Н. Бердяева, В. Розанова и других авторов.

Возрождению отечественной духовной традиции А. В. Гулыга стремился содействовать не только словом, но и делом. В конце 1970-х годов в Институте философии он организовал семинар по проблемам русской культуры. В начале перестройки по его инициативе было создано Литературно-философское общество имени Достоевского, которое стало центром, способствующим формированию общественного интереса к отечественной философской традиции.

Итогом напряженной творческой жизни Арсения Владимировича стали двадцать книг и сотни статей, которые несут широкому читателю мощный просветительский заряд. Все его философские биографии и другие работы неоднократно издавались и издаются доньше на родине и за рубежом. Его публичные выступления собирали большие аудитории. Последнее из них должно было состояться в Техническом университете Берлина в 1993 году. Собралось четыреста человек, но докладчик отсутствовал: президиум РАН отказал ему в выезде. Текст доклада зачитывал декан философского факультета университета.

В Институте философии начальство его не жаловало: ему навешивали всевозможные ярлыки, критиковали за искажение марксизма. К слову, на Западе его воспринимали именно как марксиста, и это нередко мешало

изданию там его книг, посвященных немецкой классике. Он был «невъездным» — Академия наук ни разу не послала его на международные конференции, и лишь в поздние годы застоя он выезжал за рубеж по частным приглашениям.

Сменились эпохи. Переизданы биографии и другие книги Гулыги. В Интернете о нем вспоминают на персональных сайтах, его работы рекламируют в сетевых библиотеках. В родном институте его забыли: даже в новом издании «Философской энциклопедии» его имя «по недосмотру» отсутствует. Правда, он попал в хорошую компанию: в ней нет статей и о таких известных ученых, как И. С. Нарский, Б. Э. Быховский, А. С. Богомолов. Сейчас уже не блюстители марксизма, а либералы поминают Гулыгу недобрым словом как ретрограда и защитника казенного социалистического реализма, как «совка», замшелого коммуниста и великодержавного шовиниста. Между тем на Западе прекратилось болезненное выслеживание в книгах Гулыги «марксистской схоластики». Так, американские ученые, уже не упоминая ни слова о его марксизме, рекомендовали книгу о Канте как весьма полезную для философов, историков культуры и науки¹⁸. Более того, один из рецензентов объявил Гулыгу предтечей перестройки — не политической, а духовной, которая происходила не в парадных правительственных апартаментах, а где-то невидимо, «на черной лестнице». «Задолго до того, как перестройка стала политической программой, Гулыга работал, писал и говорил ради духовного переворота, выражая в своих трудах русскую свободную мысль»¹⁹. И в самом деле, Арсению Владимировичу не нужно было «перестраиваться».

В своих сочинениях А. В. Гулыга не настаивал на абсолютной правоте — обращаясь к постановке спорных проблем, он подчеркивал возможность иных решений. Разрушая догмы и предрассудки официального марксизма, он предполагал учитывать позитивную критику в дальнейшей работе. Он много сделал для восстановления русской философской традиции, насильственно прерванной в послеоктябрьское время, внес весомый вклад в возрождение русского национального сознания. Деятельность А. В. Гулыги была положительной: он ставил и стремился решить важные проблемы, не разрушая, но расширяя предмет философии. Он никого не изобличал, не разоблачал и не «отлучал», но, защищая свои позиции от грубых нападок, всегда держал в уме, что партийность и школьные пристрастия не снимают вопроса о единой цели философии — движении к истине, добру и красоте, что многочисленные философские направления и

школы идут к этой цели разными путями. Потому что философия — дело соборное.

И. С. Андреева

Примечания

¹ См., например: *Геронимус А. И., Гулыга А. В.* Крах антисоветской интервенции США. М., 1952.

² *Гулыга А. В.* Что такое постсовременность? // *Вопр. философии.* 1988. № 12. С. 153–169.

³ *Гулыга А. В.* Немецкий материализм в конце XVIII века. М., 1961 (нем. — 1966).

⁴ *Гулыга А. В.* Гердер. М., 1963, 1975 (кит. — 1978; нем. — 1978; эст. — 1981).

⁵ *Гулыга А. В.* Гегель. М., 1970, 1994 (нем. — 1974; кит. — 1980; лит. — 1984).

⁶ *Гулыга А. В.* Кант. М., 1977, 1981, 1994, 2005 (болг. — 1984; груз. — 1986; кит. — 1980, 1992, 1997; нем. — 1981, 1983, 1985, 2004; лит. — 1989; США — 1987; фр. — 1981; швец. — 1988; яп. — 1981).

⁷ *Тевзадзе Г. В.* А. В. Гулыга. Кант // *Философские науки.* 1979. № 2. С. 152.

⁸ *Иванов В. Г., Кузьмина Т. А.* А. В. Гулыга. Кант (М., 1977) // *Вопр. философии.* 1979. № 2. С. 176.

⁹ *Boer C.* Kant aus russischer Sicht // *Kleiner Nachrichten.* Kiel, 1981. 27 May; *Hochkeppel W.* Blick nach Osten? // *Die Zeit.* Hamburg, 1981. 23 Oktober; *Kamptis P.* Kant und die russische Kultur // *Die Furche.* Wien, 1981. 10 June.

¹⁰ *Гулыга А. В.* Шеллинг. М., 1982, 1984, 1994 (венг. — 1987; кит. — 1990; нем. — 1989).

¹¹ *Гулыга А. В., Андреева И. С.* Шопенгауэр. М., 2003.

¹² См.: *Философские проблемы исторической науки.* М., 1969.

¹³ *Гулыга А. В.* Искусство истории. М., 1980; *Гулыга А. В.* Эстетика истории. М., 1974 (эст. — 1980); *Гулыга А. В.* Уроки классики и современность. М., 1990.

¹⁴ *Гулыга А. В.* Великий памятник культуры // *Карамзин И. М.* История государства Российского. М., 1989. С. 460–480.

¹⁵ *Гулыга А. В.* Русский вопрос // *Наш современник.* 1990. № 1. С. 168–176.

¹⁶ *Гулыга Л. В.* Немецкая классическая философия. М., 1986, 2001 (кит. — 1989; нем. — 1990); *Гулыга А. В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995,

2003.

¹⁷ См., например: Гулыга А. В. Гердер как критик эстетической теории Канта // *Вопр. философии*. 1958. № 9; Гулыга А. В. В мире антиэстетики // *Литературная учеба*. 1987. № 5. С. 155–161; Гулыга А. В. Искусство в век науки. М., 1978 (слов. — 1981; эст. — 1982); Гулыга А. В. Принципы эстетики. М., 1987 (болг. — 1989); Гулыга А. В. Человек в мире отчуждения (Социальные аспекты творчества Франца Кафки) // Гулыга А. В. Эстетика в свете аксиологии. М., 2001 и др.

¹⁸ *Seebohm Th.* Arsenij Gulyga. «Kant» (Molodaja Gvardia, 1977) // *Kant-Studien*. Bonn, 1979. Jg. 70. N2. P. 234–236; *Catinger R.* Arsenij Gulyga. «Immanuel Kant: His life and thought» // *Isis*. Oslo. 1989. N 3. P. 529–531.

¹⁹ *Hässermann D.* Auf der Hintertreppe zur Perestroika: Arsenij Gulyga und die klassische deutsche Philosophie // *Hannoverische Allgemeine*. Hannover, 1989. 25 August.

*Немецкому другу русской философии доктору М.
Бирху*

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Зачем написана эта книга? Не одного исторического любопытства ради. Не только, чтобы окунуться в море мудрых мыслей моей родины и дать понять Западу, что, как принято говорить на Руси, «наши не хуже ваших»: были у нас Любомудры с надлежащим образованием и оригинальным пониманием дела.

Увы, они мало известны, не оценены по достоинству, в ходу мнение об интеллектуальной отсталости России. Сослаться на авторитет? Вождь революции Троцкий. Бедная Россия, восклицал он с деланным сожалением, где твой Кант? «Где наш Гегель? Где кто-нибудь равновеликий сим? В философии у нас нет никого, кроме третьестепенных учеников и безличных эпигонов»¹.

В наши дни фигур масштаба Троцкого нет, но слова его и устремления живут, принимая подчас карикатурную форму. Госпожа Т. Иванова, услышав с телеэкрана, как один русский писатель похвалил родную мудрость, подняла переполох: «...Писатель заявил, что русская философия куда сильнее немецкой. Я уверена, что ни один философ эту передачу не смотрел. Потому что, если бы смотрел, ведь не смог промолчать, убеждена. Ну как, право слово, можно оставить такое заявление без комментариев?.. Вы спокойно миритесь с заявлением с телеэкрана о том, что русская философия куда сильнее немецкой?»²

Я не только мирюсь, но от души радуюсь добрым словам о русских мудрецах. Вспоминаю, как А. Лосев еще в начале века писал, что среди наших философов есть равные по значению мировым величинам. Предлагаемая читателю книга написана в обоснование этой мысли. Представленные в ней имена не случайны. И это не все русские философские имена. Это только характерные выразители одного направления, получившего название «религиозно-философский ренессанс», в котором родилась «русская идея». Направление имеет значение не только для России, но для всего мира. Здесь сконцентрировано внимание к главной человеческой проблеме, имя ей — смысл жизни.

Смысл жизни — преодоление смерти. О бессмертии сказано в Библии. То, что традиционно было предметом веры, русские идеалисты превратили в предмет знания. Разумеется, не понятийного, дискурсивного (о нем меньше всего будет идти речь), но знания интуитивного, диалектического. Диалектику изучают обычно «по Гегелю» (в худшем случае — по Ленину);

«Наука логики», где изложена система диалектических понятий, выступает как вершина премудрости. При этом забывают о другом варианте диалектики, когда истина открывается как очевидность, как непосредственное знание, как устремление деятельности, в том числе и научной. Именно эту диалектику исповедовали русские. Если вы нечувствительны к диалектике, не признаете тождества противоположностей, русский идеализм не для вас.

Библия существует не только для верующих, это книга всего человечества, единственно способная объединить всех людей. Библия дала общечеловеческий идеал. Так и русская философия обращена к общечеловеческому идеалу. Она «позитивна» (в том высоком значении этого слова, которое придал ему Шеллинг). Это философия положительного идеала. Поэтому она современна.

Русская философия указывает людям достойный путь — создание высокой человеческой общности, где индивид не задавлен всеми и все не страдают от острых углов индивидуальности. Для русских идеалистов, как увидим, это одна из главных проблем. В решении ее они опирались на классиков немецкой философии.

Кант (который ввел в философию термин «идеал») предрекал мирный политический союз народов. Сегодня эта мечта стала предметом государственных забот (Объединенные нации). Весь мир тянется к объединению. Вопрос только в том, каким будет это объединение — «империей зла» с масонской звездой в качестве символа власти, с группой избранных пенкоснимателей, навязывающих свою волю всем остальным, или исполнится «русская идея» — мечта о соборном единстве человечества. Что такое русская идея? Что такое соборность? Об этом — предлагаемая читателю книга.

Обязанность философии сегодня быть понятой и понятной. Поэтому пусть не удивляется читатель эссеистской манере изложения. Она соответствует духу русской философии, обращенной и в этом плане ко всем. Идеал трудно строить из понятийных конструкций, образ — более подходящая форма. Сказано: все жанры хороши, кроме скучного. Философскую книгу, правда, берут в руки не для развлечения. Но она не должна служить и сильным снотворным. Можно примириться с тяжелым слогом у Канта и Гегеля: они впервые прикоснулись ко многим проблемам, для которых не хватало обычных слов. В наши дни, когда карта мировой мудрости лишена белых пятен, нет нужды создавать их заново. А об известном принято говорить просто.

Примечания

¹ Троцкий Л. Литература и революция. М., 1991. С. 268.

² Иванова Т. Нефилософские вопросы? // Вопр. философии. 1988. № 3. С. 159.

Глава первая

РУССКАЯ ИДЕЯ

КАК ПОСТСОВРЕМЕННАЯ ПРОБЛЕМА

Полагается быть современным. Что может сегодня для философа быть современнее проблемы постсовременности («постмодерна»)? Именно она вызывает горячие споры и многоразличные толкования. Как бы мы ни уходили от нее, она встает перед нами при любой попытке соотнести прошлое с настоящим, что в конце концов обязан сделать любой историк культуры. Такое соотнесение особенно важно сегодня, когда человечество оказалось перед всеобщей катастрофой — ядерной, экологической, демографической. Тень апокалипсиса легла на землю.

Немудрено, что постсовременность толкуют прежде всего как углубление кризиса, как смакование его. Не возражая против такого толкования, я хочу дополнить его. Релятивизм во всем, и прежде всего релятивизм ценностей, — знамение времени. Немецкий термин «*Beliebigkeit*», английский — «*Anything goes*» выражают суть дела. По-русски — «все дозволено». Этой формулы, как известно, страшился Достоевский. Нового в ней ничего нет. Вообще, если приглядеться к лозунгам, которые выдаются за последнее слово постмодерна, многое оказывается повторением пройденного. Нигилизм возник не вчера. Релятивизм ценностей — тем более.

Настоящее всегда рассматривалось как утрата чего-то, имевшегося в прошлом. Только за счет того, что потери считались меньшими, чем приобретения, идея прогресса жила. Сегодня баланс потерь и приобретений грозит обернуться дефицитом последних: человечество теряет больше, чем приобретает. Потери столь велики, что мысль о превосходстве над прошлым теряет смысл — возникает желание вернуться назад, не теряя, разумеется, положительных приобретений нашего времени. Понятие «постсовременность» приобретает именно это значение. Наряду с негативной тенденцией углубления кризиса культуры понятие «постсовременность» отражает прямо противоположную тенденцию преодоления беды.

В этом плане главное состоит в следующем. Современным считается то, что соответствует духу настоящего, находится в известном противоречии к старому, ушедшему. При этом на прошлое смотрят как на

предпосылку современности, как на низшую «снятую» ступень. Постсовременность, на мой взгляд, отличается от современности тем, что на прошлое смотрят не как на предпосылку, а как на свою непосредственную составную часть. Это слияние того, что есть, с тем, что было.

Постсовременная архитектура использует все предшествующие стили, хорошо ли, плохо ли — другой вопрос. Главное, она с пониманием относится к тому, что было, стремится включить его в себя. Так ведет себя и нынешняя философия. Она стала постсовременной после того, как поняла, что ничего нового изобрести нельзя. Его можно обрести, найти в культурном наследии.

Я полагаю, что философия достигла своего предела. Не в том смысле, что ей нечего сегодня сказать, что она потеряла свое значение. Нет, ее значение велико, и состоит оно в овладении наследством. Философия существует сегодня только как история философии. Философия — любовь к мудрости, сама мудрость, если хотите, а мудрость уже высказана, наша задача состоит в том, чтобы усвоить ее, истолковать, распространить, осуществить. Старая мудрость сегодня обретает новую жизнь.

Судьба русской идеи — яркий тому пример. Русская идея переживает сегодня второе рождение, становится культурной реальностью нашего времени. Одни считают ее философией будущего. Иные относятся, напротив, отрицательно. Чтобы судить о ней, ознакомимся с сутью дела.

Чем не является русская идея? Подчас уверяют, что русская идея — «идеология русского империализма»¹. Я цитирую книгу А. Янова, увидевшую свет в США в 1988 году (на обложке — карикатурное изображение православной иконы: нимб святого выкроен из советского герба; в глазах автора «русская идея» — программа экспансии, где церковь и власть действуют заодно). Для того чтобы придерживаться этого взгляда, не обязательно быть эмигрантом «третьей волны». На страницах бывшего «Коммуниста» читаем аналогичное: «...«Русская идея» — в значительной степени государственная имперская идея»². Пусть не удивляет нас совпадение взглядов антикоммуниста и посткоммуниста, не будем доискиваться причин столь удивительного единомыслия, в том и другом случае перед нами стремление скомпрометировать духовную историю России.

Фонд Горбачева провел в 1992 году конференцию на тему «Русская идея и новая российская государственность». Выступавшие говорили о чем угодно, меньше всего — о русской идее. Вот характерные заявления. О. Р.

Лацис: «Мы не знаем, что такое русская идея». Д. В. Драгунский: «Когда говорят о русской государственной идее, у меня по коже пробегает легкий мороз. Потому что на самом деле это просто идея Российской империи, не более того и не менее»³.

Неудивительно, что из-за рубежа к нам приходят призывы забыть о русской идее, отказаться от нее, отречься как от устаревшей затеи, вносящей лишь рознь между народами. В марте 1993 года состоялась международная конференция по русской философии. Американский славист Дж. П. Скэнлан рекомендовал нам избавиться от «невроза уникальности», которым мы якобы страдаем; для этого, по его мнению, русскую идею пора сдать в архив, «она ставит только преграды между Россией и цивилизованным миром». Известный польский (а ныне американский) специалист по русской политической истории XIX века Андрей Балицкий солидаризировался с ним: «Нет необходимости замыкаться в рамках какой-то русской идеи»⁴.

Уточним: термин «русская идея» родился под пером Достоевского. В объявлении о подписке на журнал «Время» на 1861 год он писал: «Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях»⁵. К этой идее Достоевский впоследствии возвращался неоднократно.

В 1888 году Соловьев выступил с лекцией в парижском салоне княгини Витгенштейн с призывом к объединению христианских конфессий. Лекция была опубликована (сначала на французском языке) под названием «Русская идея». Соловьев писал, что русская идея «не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет собой лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать против других наций, но с ними и для них»⁶.

Перу Н. А. Бердяева также принадлежит книга под названием «Русская идея», смысл которой — «братство народов, искание всеобщего спасения», есть у Бердяева еще более лапидарная формула русской идеи: «все ответственны за всех»⁷. Верить надо, видимо, создателям и носителям русской идеи, а не ее тенденциозным интерпретаторам.

Главные носители русской идеи — Достоевский, Соловьев, Федоров. Их предшественники — Карамзин, Хомяков. Их последователи — Розанов,

Бердяев, Булгаков, Франк, Лосский, Карсавин, Ильин, Вышеславцев, Флоренский, Лосев. Я называю только тех, кто станет предметом моего дальнейшего рассмотрения.

Карамзин — новое имя для историка русской философии. Обычно ее начинают с Хомякова: именно он ввел в философию понятие «соборность». Но, по моему убеждению, автор «Истории государства Российского» — создатель современного русского языка, чутко почувствовавший веление времени и выразивший русское историческое сознание в четких формах, сыграл в подготовке русской идеи не меньшую роль, чем Хомяков — теоретик православия. Нравственный пафос русской мысли идет от Карамзина. История, для Карамзина, — школа морального воспитания народа, «завет предков потомству», дополнение, разъяснение настоящего и пример для будущего.

Достоевский вырос на Карамзине. И в наши дни «История государства Российского» не потеряла своего значения. Недаром в Советском Союзе ее не издавали и поливали грязью. А эмигрант И. Ильин в своей книге «Сущность и особенности русской культуры» поставил на первое место среди рекомендуемой литературы.

Русская культура, по Ильину, — дитя исторических катастроф. Войны, далеко не всегда успешные, обрушивались на Россию беспрестанно. Москву жгли татары, поляки, французы. Но Россия, как феникс, возникала из собственного пепла и вновь расцветала. Русская идея всеобщего спасения родилась из катастрофического прошлого страны. Сегодня весь мир, несмотря на видимое благополучие, сползает к катастрофе. Поэтому опыт России преодолевать беду важен для всех. Точнее — для тех, кто эту беду предчувствует и убежден, что ее можно избежать. Для тех, кто полагает, что пока растет производство и благополучно работает полиция, ничего дурного не произойдет, для тех русская идея не существует.

В историческую жизнь народа входит его географическое положение. От имени иных народов провозглашалась претензия на то, что они существуют «без пространства». В России было наоборот: пространство без народа; огромные массивы степей и лесов, которые требовали освоения. Действовал своеобразный пространственный императив, открывавший «за далью даль». Ширь русской земли, считал Федоров, рождала характеры предприимчивые, предназначенные для географического и космического подвига. «Новое небо и новая земля», предсказанные в Откровении святого Иоанна, не могли испугать, скорее — влекли к себе. Апокалипсис — любимое чтение Достоевского. Эсхатологическое напряжение свойственно всей русской философии.

Россия — конгломерат народов. Даже то, что сегодня официально именуется Россией, то есть Великороссия (кроме нее есть Малая, Белая, Червонная Русь), даже эта часть России представляет собой федерацию, разноплеменное объединение, некогда мирно сосуществовавших народов. «Россия — тюрьма народов», уверяли большевики, они постарались (не без успеха) добиться этого. До революции формула звучала иначе: «Россия — семья народов» (Вл. Соловьев). Сегодня весь мир — семья народов с одной судьбой, и опыт старой России, вошедший в русскую идею, поучителен.

Почему Россия могла стать семьей народов? Не последнюю роль сыграло географическое расположение страны, ставшей своеобразным мостом между Европой и Азией. Кто такие русские, европейцы, проникнувшие в Азию, азиаты, населяющие Европу? И те и другие — «евразийцы».

«Евразийство» — так называлось идейное течение, возникшее после революции в русских эмигрантских кругах. Для евразийцев Россия — это Запад и Восток одновременно, «синтез двух с преобладанием последнего»⁸. Европейская цивилизованность и азиатская самобытность — вот наше предназначение. Русским присущи открытость другим культурам, терпимость, стремление понять и принять инакодумающего и инаковерующего. Ужиться с ним. Симбиоз двух культурных регионов, постоянный диалог между ними в пределах одной страны определил лицо нашей культуры.

Отсюда характерная черта, подмеченная Достоевским, — «всемирная отзывчивость», то есть способность откликнуться на чужую беду, пережить ее, как свою, помочь, порадоваться радости другого, принять его в свою среду, перевоплотиться самому. «Русская душа... гений народа русского, может быть, наиболее способны из всех народов вместить в себя идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия»⁹. Это — Достоевский. А вот мнение Бердяева: «Русский народ не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира; всегда в русской душе боролись два начала — восточное и западное»¹⁰. Нам предстоит рассмотреть западное, прежде всего немецкое влияние на русскую мысль. И здесь есть точная дата, когда немцы открыли русским арсенал своей мудрости — год французской революции. Весной 1789 года Николай Карамзин посетил в Кенигсберге Иммануила Канта и оставил подробную запись их беседы. С тех пор Кант — наставник русских. Его

почитали, с ним спорили, иные его отвергали, порой проклинали, но без него не могли обойтись. Особенно важна была «Критика способности суждения» и та часть первой «Критики», где речь шла о диалектике. Кант говорил о диалектике мысли, русские, как и немецкие последователи Канта, отнесли диалектику к самому бытию. Кант говорил о примате практического разума, но оставил систему, начинающуюся с теоретической философии. Соловьев открывает свою систему этикой, которую строит, опираясь на Канта и Шопенгауэра. Противоречие — признак истины. Этот докторский тезис Гегеля — аксиома для Карсавина, Вышеславцева, Франка, Флоренского. Огромное влияние оказал Шеллинг, его идеи положительной философии стали определяющими для русских.

Важнейшая проблема практической философии — судьба родины. Должна ли Россия идти дорогой западного прогресса или искать собственные пути? Ответ на этот вопрос разделил русскую интеллигенцию на два стана — славянофилов и западников. Бердяев хорошо сказал о них: «И те и другие любили Россию, славянофилы как мать, западники как дитя»¹¹. Мать оберегают, дитя воспитывают. К чему это привело? Наследники западников — нигилисты и революционеры всех мастей апеллировали к воспитательной роли насилия. Здесь многое пришло из Германии (Маркс и Энгельс), многое по-русски утрировано. В XX веке они одержали победу, завели страну в тупик и уходят в небытие. Поэтому русские отвернулись от этого искажения «русской идеи».

Иное дело славянофильский комплекс идей — любовь к России как к матери. Я наберусь смелости утверждать, что и эта чисто русская проблема не обошлась без немецкого влияния. Русские устояли перед Наполеоном, разбили его. Немцы учили нас: Клаузевиц — генералов, Фихте — мыслителей. «Речи к немецкой нации», призывавшие к борьбе за национальную самобытность, были прочитаны не только в Берлине, но и в Санкт-Петербурге. Русская идея возникла как преодоление односторонностей западников и славянофилов, синтез двух позиций в единую теорию мировой культуры.

Православие — важнейший источник русской идеи. Благочестие сочеталось в России с безбожием. Споры о Боге прошли в интеллигентской среде через весь XIX век. Спорили горячо, не считаясь со временем, вечерами и ночами. Рассказывают, что однажды во время такого затянувшегося спора кто-то предложил поужинать, на что Белинский возмущенно воскликнул: «Мы еще не решили вопрос о существовании Бога, а вы хотите есть»¹². Не знаю, остались ли тогда голодными участники

спора, но в дальнейшем русский народ предпочитал порой заботиться не о хлебе насущном, а выяснять свое отношение к Богу. После революции были казнены (в основном без суда) сотни тысяч священников, разрушены многие тысячи монастырей и церквей. При этом русские — религиозный народ. Окруженная ореолом мученичества, воспринимаемая как носитель нравственной чистоты, церковь быстро восстанавливает свои позиции. Воплощается в жизнь то, что было предсказано летом 1917 года, когда в португальской деревне Фатима явилась детям Богоматерь и предрекла близкую катастрофу в России, а затем духовное возрождение страны, спасительное для всего мира.

Главная проблема Канта и его последователей — свобода. Для решения антиномии свободы была написана «Критика чистого разума». Кантовское решение проблемы: эмпирический мир лишен свободы, она существует только в ноуменальном мире. Нравственное поведение требует действовать ноуменально в эмпирическом окружении. Православная религия сразу ставит верующего в ситуацию ноуменального мира, требует вести себя вопреки эмпирии. В неопубликованной главе к роману «Бесы» Достоевского есть примечательный диалог. Ставрогин спрашивает епископа Тихона, может ли он своей верой сдвинуть гору. Ответ: если Бог велит, то смогу. Возражение Ставрогина: получается, как если бы Бог сделал это сам. Епископ не согласен: нет, это сделаете вы сами, но вера должна быть безграничной.

Я — не религиозный теоретик, не фанатик православия, но из нашей философской литературы знаю, что православие, более чем западные ветви христианства, наделяет человека свободой воли. Если человек захочет, то, уповая на Бога, он может сдвинуть гору. Важно не то, что это произойдет, а что человек убежден в этом. Отсюда следующие пассажи у Ильина и Бердяева: «Православный русский верит в свободную волю и свободную совесть»¹³. «В глубине русского народа заложена свобода духа ббльшая, чем у более свободных и просвещенных народов Запада... Огромность свободы есть одно из полярных начал в русском народе и с ней связана «русская идея»¹⁴.

Поэтому вызывают улыбку нынешние наивные призывы и здесь «учиться у Запада»: дайте, мол, нам протестантизм с его индивидуализмом и предопределением, а то пропадем! В. Хорос надеется на то, что «будут развиваться в русском православии реформационные течения, способные выполнить функции, аналогичные европейскому протестантизму»¹⁵. Нужны ли нам такие функции? Каждому свое!

Я не хочу сказать, что наши духовные дела в идеальном порядке. Есть в русском характере черта, прямо противоположная личной свободе. Толстой назвал ее — «роевое начало», потребность прильнуть к таким же, как ты, подобно пчеле, прилипающей к рою. Безусловная русская черта — привязанность к России в целом и к родным местам, к языку, к соотечественникам. Отсюда — ностальгия, тоска по родине, если теряешь ее даже на непродолжительное время. Быть за границей любопытно, но неуютно, несмотря на бытовые удобства: тянет домой, к родным устоям, за которые привычно держаться. Неистребима потребность в общении с близким (пусть первым встречным) — не просто в обмене информацией, а в стремлении излить душу, вести доверительный разговор, когда тебя понимают и ты понимаешь с полуслова, а то и вовсе без слов — глазами, жестом, мимикой, ибо и так все ясно, хотя говорить можно без конца. Эту потребность быть частью целого, частью общей судьбы Толстой выразил в образе мужика Платона Каратаева («Война и мир»). Дворянин Чаадаев, бросивший вызов русской истории, четче других сформулировал это русское кредо: нами владеет прежде всего ощущение связи с отечеством, семьей, идейной средой; человек не имеет другого предназначения, как эта работа по уничтожению личного бытия и замены его бытием социальным и вполне безличным. Отсюда самозабвение в общих начинаниях. Военская доблесть в первую очередь.

Роевое начало — залог успеха. Но и знак беды. Беду предчувствовал Достоевский. Его «Легенда о Великом Инквизиторе» взята не из головы, а из глубин русского сердца, в которых он увидел готовность и даже потребность отказаться от личной свободы и ответственности, переложить их на кого-нибудь другого, верить и повиноваться ему, и — «непременно всем вместе». Достоевский предвидел Сталина — не человека, но явление.

Чуя беду, Достоевский всем своим творчеством стремился разбудить и укрепить присущее русской душе личностное начало. В этом смысле Достоевский — антипод Толстого, который видел в роевом начале только благо. Достоевский глубже проник в суть дела. И в русскую душу. Личностное начало испокон веку присуще русской культуре. Иногда приходится читать, что проблема личности возникла в России только в период становления буржуазных отношений, чуть ли не с Пушкина. Это неверно.

Христианская идея свободной личности изначально была принята православием. Каждая душа сама по себе «внемлет Богу», сама принимает решение и отвечает за него. Прочтите жития святых, каждый из них — личность. Более того, учитель жизни. Прочтите протопопа Аввакума, он

говорит о личной ответственности на Страшном суде: «Несть помощника тогда и несть предстателя, ни отец сыну, ни мать дочери, ни друг другу несть помогающего, кождо от дел прославится или осудится»¹⁶. Андрей Болотов, русский просветитель XVIII века, чьи «Записки» являют лучшую русскую прозу того времени, — тоже личность, не идущая за «всеми» в своих решениях. А «История государства Российского», где выпукло и любовно вылеплены неповторимые русские характеры!

Русский характер — это не только «маленький человек» Акакий Акакиевич, но и «большой человек» — древний князь, гордо бросающий «Иду на вы», победитель Мамай Дмитрий Донской, казачий атаман Ермак, императрица — Екатерина Великая, Суворов — имя им легион. Рачительный хозяин Хорь у И. С. Тургенева в «Записках охотника» — тоже типично русский человек. Как же совмещалось в русской душе роевое начало «с личностным»? Вот так и совмещалось. В русском национальном характере совмещаются противоположности. И непрерывно переходят друг в друга. Конечно, и у других народов можно найти подобные противоположности. Но только в России так наглядно «тезис оборачивается антитезисом»¹⁷.

Бросаться из крайности в крайность — типично русская черта: от бунта к покорности, от пассивности к героизму, от созидания к разрушению, от расчетливости к расточительству (от «купца» к «ухарю») и наоборот. Можно говорить о максимализме русского характера. «Подлинно, — писал Н. А. Бердяев, — есть в русском духе устремленность к крайнему и предельному»¹⁸.

*Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку,
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубнуть, так уж сплеча.*

.....

*Коль простить, так всей душой,
Коль пир, так пир горой.*

Об антиномизме и максимализме русского характера, о взаимном превращении крайних противоположностей забывать нельзя. Тем более что наши недоброжелатели, акцентируя порой внимание на одной стороне дела, делают вид, что другой не существует. Искажение выдают за истину.

Органическое единство общего и единичного нашло выражение в

понятии *соборности*. Это зерно русской идеи, центральное понятие русской философии, слово, не поддающееся переводу на другие языки, даже на немецкий — самый всеобъемлющий по части философской терминологии.

Собор — это церковь. В храм Божий приходят все вместе, следуют общему ритуалу, но каждый остается самим собой, возносит к Превышнему свою персональную молитву, держит ответ перед ним за свои поступки, ожидая воздаяния. Другое значение слова «собор» — собрание, церковный съезд; немецкий эквивалент — *das Konzil*. На этом основании С. Франк предложил «соборный» переводить как *Konzilia-risch*. Л. Карсавин возражал, отмечая, что «соборный» не означает «признающий соборы как высший авторитет», карсавинский перевод — *symphonisch* («соборность — это симфония, гармоническая согласованность, всеединство»).

Н. Лосский был убежден в непереводаемости термина. «Слово «соборность», — писал он, — уже принято в немецкой и англо-американской литературе. Содружество (*Fellowship*) английских и православных христиан, существующее в некоторых городах Великобритании и Соединенных Штатов Америки, издает даже журнал под названием «*Sobornost*»¹⁹. Журнал «*Sobornost*» выходил в Англии в середине XX века, ныне он прекратил свое существование; в ходу негативные оценки соборности. Так, живущий в Англии И. Голомшток утверждает: «Соборность — типично русское понятие, но я продолжаю считать, что национальные особенности здесь ни при чем. Каждый народ проходит стадию коллективного сознания. Потом это рассыпается. Русское сознание просто отстало от европейского»²⁰. Другое аналогичное мнение: «Соборность есть особое дорефлексивное состояние жизни»²¹. Даже такой высоколобый автор, как Г. Померанц, заявляет: «Соборность компенсирует недостаточную оформленность личности»²².

В православных кругах придерживаются традиционной точки зрения: «Соборность — краеугольное понятие нашего времени, живущего под знаком двух полярно противоположных систем: абсолютного индивидуализма и абсолютного коллективизма»²³.

Соборность — слияние индивидуального и социального. Это общее, которое включает в себя богатство особенного и единичного, о чем писал Гегель, встречая подчас непонимание, поскольку оставался в сфере абстрактного мышления. Да, именно немцы поставили проблему неформального общего (ведь это и есть суть соборности) как реальность абстрактной мысли. До Гегеля эта проблема занимала Шеллинга, которому

принадлежит идея системы категорий: понятие становится конкретным в философской системе, где каждая категория занимает строгое место и связь с целым позволяет определить понятие. А начало, как всегда, — у Канта. Я имею в виду знаменитый параграф 77 «Критики способности суждения», где речь идет о недостаточности средств формальной логики. Силами рассудка нельзя постичь органическое целое. В обычной логике частное отличается от всеобщего случайными признаками, а в организме эта связь необходима. Поэтому, утверждал Кант, можно представить себе «другой рассудок», который не дискурсивен, а интуитивен, который необходимо ведет к связи частей.

Такова была давняя мысль Канта. Еще в 1772 году в письме к М. Герцу (это письмо за девять лет до «Критики чистого разума» было первой заявкой на этот труд) Кант противопоставляет обычный, дискурсивный рассудок интуитивному, божественному, которому известны прообразы вещей. «Однако наш рассудок со своими представлениями не есть причина предметов (кроме тех случаев, когда в области морали речь идет о добрых целях)»²⁴. Очень важную оговорку делает Кант!

Русская мысль перевела разговор в область этики и религии, подала соборность как интуитивную очевидность, веками воспитанную православием в народе. Хомяков писал: «...В вопросах веры нет различия между ученым и невеждой, церковником и мирянином, мужчиной и женщиной, государем и подданным, рабовладельцем и рабом, где, когда это нужно, по усмотрению Божию, отрок получает дар ведения, младенцу дается слово премудрости, ересь ученого епископа опровергается безграмотным пастухом, дабы все было едино в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в глубине идеи собора»²⁵. По мысли Хомякова, соборное единство есть «единство свободное и органическое, живое которого есть Божественная благодать взаимной любви». Я цитирую Хомякова по блестящей работе С. С. Хоружего «Хомяков и принцип соборности», которую настоятельно рекомендую читателю²⁶.

Историк русского богословия Г. Флоровский, признавая заслуги Хомякова, называет если не источник его вдохновения, то во всяком случае конгениального ему немецкого автора. Это тюрингенский теолог Иоганн Адам Мелер (Moehler). Откроем его работу «Единство церкви, или принцип католицизма» (1825). Читаем: «Католический принцип, объединяя всех верующих в единство, не устраняет при этом отдельной индивидуальности, ибо каждый индивид продолжает существовать в

качестве живого члена церковной общины. Отдельная жизнь как таковая имеет свои особенности, которые не должны исчезнуть; воистину целое перестанет существовать, если пропадут особенности отдельных индивидов, из которых оно складывается. Именно благодаря множеству особенностей индивида, благодаря их свободному и непринужденному развитию, возникает организм, «цветущий и плодоносящий»²⁷.

Мелер был учеником Шеллинга и Гегеля, их диалектику он применил для критики протестантизма, перекладывающего на индивида все дела веры. Православные мыслители были убеждены в том, что католицизм, критикуя протестантизм, не устоял перед противоположным соблазном и построил строго регламентированное христианство. Вот мнение Бердяева о соборности как православной добродетели: «Соборность противоположна и католической авторитарности и протестантскому индивидуализму, она означает коммюнитарность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости»²⁸. В другом месте Бердяев противопоставляет соборность коммунистической сборности, коллективизму, где подавляется личность в ущерб навязанной извне «общей воле».

Насколько соборность укоренена в жизни? Вячеслав Иванов, поэт и философ, рассматривает соборность как идеальную величину. «Соборность — задание, а не данность, она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее также нельзя найти здесь или там, как Бога». По мнению Иванова, рассматривающего феномен соборности, «нет ни типического явления в жизни, прямо и всецело ему соответствующего, ни равного ему по содержанию логического понятия. Смысл соборности — такое же задание для теоретической мысли, как и осуществление соборности для творчества жизненных форм»²⁹.

Можно подумать, что Иванов не был знаком с работой С. Трубецкого «О природе человеческого сознания», где понятие соборности раскрывало суть поставленной проблемы. Трубецкой исходил из Канта, определившего познавательные формы как трансцендентальные. Он упрекнул Канта за то, что тот не провел достаточного различия между трансцендентальным и субъективным. Трансцендентальное, по Трубецкому, соборно. Во всех актах теоретического и этического характера мы держим внутри себя собор со всеми. И вот его вывод: «Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным»³⁰.

Упреки С. Трубецкого основательны и справедливы только в отношении неокантианства. Сам Кант знал различие между субъективным

и трансцендентальным; он ввел понятие трансцендентального, чтобы возвысить знание над субъективностью. В гносеологическом плане русская соборность означает то же, что и немецкая трансцендентальность.

Но главное — практический, социальный аспект. Анализ соборности в этом плане содержит работа С. Франка «Духовные основы общества», к которой мы еще вернемся: сегодня она особенно актуальна. После краха фашизма и социализма порой слышишь, что любая общность плоха, уродует человека, ведет к насилию, если не физическому, то духовному. Не буду ссылаться на ученые трактаты, назову популярный «воспитательный» фильм для молодежи «Волна». Это не искусство и не хроника, это публицистика: в американской школе учитель проводит эксперимент — для учеников создается некое сообщество «Волна», где есть своя иерархия, дисциплина, ритуал. Ребятам это нравится, но учитель объясняет им, что таков путь к Гитлеру. Идея фильма: любая общность ведет к тоталитаризму, только индивидуальность самоценна.

Сегодня из США приходят и иные идеи: «Нынешняя критика политического либерализма приходит из Америки, возвращая в Западную Европу понятие об общности. Новая коммунитаристическая критика либерализма во многих отношениях более убедительна, чем прежняя, ориентированная на противостояние (доброй) общности (дурному) обществу. Ее острие направлено как против тоталитаризма, так и против либерализма»³¹. Процитированная немецкая работа посвящена полемике с коммунитаризмом (не путать с коммунизмом) — учением об общности. Коммунитаризм — последнее, можно сказать, постсовременное слово американской социальной мысли.

Постсовременность — возврат к достижениям прошлых эпох. Наши мудрые соотечественники еще в прошлом веке пришли к выводу: существуют различные виды общности, есть ложная, но может быть и подлинная. Тяга к общности — не стадный инстинкт. Будущее человечества — в высокой общности, где личность полностью раскрывает себя. Идея соборности решает эту проблему, проблему космической эпохи. Человечество начинает со стадности, затем преодолевает ее и рождает более высокую общность. Индивидуализм способствует выходу из стадности, но сам он — не высший плод культуры.

Что касается ложной общности, то этот вид социальной организации может представлять собой опасность для человечества. Сюда относятся связи, основанные на представлениях о национальной исключительности («раса господ», «избранный народ»), преступные организации (мафия), организации с тайными целями (масонские ложи), политические партии

«нового типа», куда трудно было войти, а еще труднее выйти (КПСС, НСДАП и др.). Все эти общности построены по иерархическому принципу, открывают бездну преимуществ для «своих» и направлены на подавление «иных». Соборность отличается от этих видов общности своей открытостью, общедоступностью и человечностью. Будущее принадлежит соборности.

Хомяков говорил, что спасать надо не человека, а человечество. Вл. Соловьев отвергал индивидуализм. Идею личного спасения он называл «средневековым мирозерцанием», делом прошлого. Спасаться надо не отдельными делами, а одним, общим делом человечества. «Философия общего дела» — это уже наименование учения космиста Николая Федорова. В русском космизме идея соборности обрела деятельные черты. Абстрактные призывы Соловьева к добру воплотились здесь в конкретную программу: человечество должно объединиться против извечного врага смерти, вернуть к жизни ушедшие поколения, для размещения и прокормления которых надо освоить космос.

Павел Флоренский, поясняя идею соборности, берет для сравнения русскую песню. Она гетерофонична, то есть допускает полную свободу голосов при сохранении гармонического единства, в ней нет раз навсегда неизменных партий, при каждом из повторений напева появляются новые варианты как у запевалы, так и у хора. Последний нередко вступает не в том месте, как ранее, а то и вовсе не умолкает во время запева. Единство достигается внутренним взаимопониманием, каждый более или менее импровизирует, но тем не разлагает целого, — напротив, связывает прочней, ибо общее дело вяжется каждым исполнителем — многократно и многообразно. Суммируя некоторые идеи труда «У водораздела мысли», Флоренский писал: «Живя, мы соборujemy сами с собой — и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемь воедино из отдельных взаимоисключающих — по закону тождества — элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемь в семью, в род, в народ и т. д., соборуюсь до человечества и включая в единство человечности весь мир»³². Соборность — категория всемирного единения. О соборном единении различных народов мечтал Николай Лосский.

В философском плане понятие соборности тесно связано с древней диалектической категорией всеединства, означающего взаимное проникновение, тождественность частей и целого. Сохраняя свое многообразие, эти части едины друг с другом и со своим целым вплоть до полного совпадения, но и сохранения своей неповторимости. Эта идея

возникла у досократиков, а через средневековую схоластику и возрожденческий пантеизм влилась в немецкую классику. Шеллинг называл свое учение философией всеединства. Не ссылаясь на Шеллинга, Вл. Соловьев положил идею всеединства (в разных аспектах) в основу своего мировоззрения. У последователей Соловьева эта идея получила широкое распространение.

Составная часть русской идеи — эсхатология. Помимо евангельских корней она впитала в себя и немецкую их трактовку. Кант (в своем маленьком шедевре «Конец всего сущего») мог позволить себе иронию над апокалипсисом: развитие беспредельно, считал он. Но уже у Шеллинга идея конца истории приобретает более строгий, «позитивный» смысл: бесконечный прогресс опасен, пора остановиться. Русская эсхатология активна и оптимистична. Русские видели в последней книге Евангелия предупреждение человечеству: катастрофа наступит, если люди не предотвратят ее, последнее в их силах. Русская эсхатология гуманистична, она предполагает не уничтожение, а преобразование человечества. Здесь уместно вспомнить о «сверхчеловеке» Ницше. Для Соловьева и Федорова сверхчеловек — это будущий человек, который преодолет свою главную беду — подчинение смерти и встанет на один уровень с Богом.

Каков облик будущего «сверхчеловека», победителя смерти? Федоров высказывает гипотезу, поражающую воображение: будущее человечество он видит «всеединым существом». При сохранении личности! Это будут особые узы, связывающие людей. Федоров находит их в образе Троицы, где Бог един и выступает в трех ипостасях. Так и человечество — по образу и подобию Бога станет бессмертным, единым, многоликим. Мировое всеединство при сохранении индивидуальности — такова космическая соборность Федорова, его идеал. Бердяев согласен с тем, что космическое предназначение человека играет в «русской идее» главную роль.

К какому выводу мы пришли? Повторим: русская идея — это предчувствие общей беды и мысль о всеобщем спасении. Она родилась в России, но опиралась на западную, прежде всего немецкую философскую культуру. Ее источники: русский исторический опыт, православная религия, немецкая диалектика. Русская идея имела целью объединить человечество в высокую общность, преобразовать в фактор космического развития. Сегодня русская идея (порой — под другими именами) возрождается, наполняя особым смыслом наше потускневшее автомобильно-электронное бытие.

Остается ответить на вопрос: почему идея объединения и спасения человечества называется русской? Случайно ли, что она родилась именно в

нашей стране, или существует глубинная связь между перечисленным комплексом идей и жизнью русского народа? Постараемся обосновать последнее. Не надо напоминать о наших просторах, о разноплеменности русского народа. Есть и еще нечто существенное, на что обратил внимание В. В. Розанов в своей крайне важной для нашей темы статье «Возле «русской идеи»...». Это — общая тягостная ситуация русской жизни. Народ, живущий в смирении и терпении, не может не тянуться к мечте о всеобщем братстве. Вот побудительные причины «для всякого народа в унижении»³³ мечтать о лучшей доле не только для себя, но и для всех. Розанов цитирует одного из героев Достоевского: «Истинный Вечный Бог избрал убогий народ наш, за его терпение и смирение, за его невидность и неблистанье, в союз с Собою: и этим народом он покорит весь мир своей истине...»

По горькой иронии судьбы народ, выносивший идею всеобщего братства, был вовлечен в кровавый катаклизм, в котором вместо обетованного рая на земле и спасения он оказался ограбленным, раздавленным и поставленным на грань уничтожения. Сегодня русская идея прежде всего звучит как призыв к национальному возрождению и сохранению материального и духовного достояния России. Русская идея актуальна сегодня как никогда, ведь человечество (а не только Россия) подошло к краю бездны. Вот почему омерзительны все сегодняшние попытки представить русских в своей идее как народ рабов и одновременно агрессоров.

Мне могут сказать, что русская идея не содержит ничего нового, это только повторение того, чему учит нас Евангелие. Согласен. Но должен снова напомнить, что постсовременное мышление актуализирует прошлое на более убедительном уровне. Русская идея — это составная общечеловеческой христианской идеи, изложенная в терминах современной диалектики. В ней сформулирована цель. Не средства. Но великая цель. Это уже много.

Примечания

- ¹ Янов А. Русская идея и 2000 год. Нью-Йорк, 1988. С. 321.
- ² Хорос В. Русская идея на историческом перекрестке // Свободная мысль. 1992. № 6. С. 36.
- ³ См.: Русская идея: новая и российская государственность: проблемы, направления, перспективы//Новый мир. 1993. № 1. С. 9.
- ⁴ Валицкий А. По поводу русской идеи в русской философии // Вопр. философии. 1994. № 1. С. 66, 71.
- ⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 37.
- ⁶ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 246. О русской национальной идее как воплощении христианского идеала писал Вяч. Иванов (см.: Иванов Вяч. Разное и вселенское. М., 1994. С. 371). О православных корнях русской идеи см.: Аксютин В. Бог и отечество — формула русской идеи И Москва. 1993. № 1. С. 120–127.
- ⁷ Бердяев Н. Русская идея. Париж, 1971. С. 96, 202.
- ⁸ Флоровский Г. Евразийский соблазн//Новый мир. 1991. № 1. С. 206.
- ⁹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 131. Ср.: «Русская национальная идея всегда перерастала племенные рамки и становилась сверхнациональной идеей, как русская государственность всегда была сверхнациональной государственностью» (Солоневич И. Л. Народная монархия. М., 1991. С. 16).
- ¹⁰ Бердяев Н. Русская идея. С. 6.
- ¹¹ Там же. С. 41.
- ¹² Iljin I. Wesen und Eigenart der russischen Kultur. Zürich, 1944. S. 101. Ср. у Достоевского: «вроде Белинского: сначала решим вопрос о Боге, а уж потом пооббедаем» (Неизданный Достоевский. М., 1971. С. 289).
- ¹³ Iljin I. Op cit. S. 83.
- ¹⁴ Бердяев Н. Русская идея. С. 48.
- ¹⁵ Хорос В. Указ соч. С. 46. Сегодня у многих вера потеряна. Возродить ее жизненно необходимо. Но обрести ее можно, лишь обращаясь к отечественной традиции.
- ¹⁶ Житие протопопа Аввакума. Иркутск, 1979. С. 166.
- ¹⁷ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1918. С. 16.
- ¹⁸ Там же. С. 54.

- ¹⁹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 246.
- ²⁰ Еврейская газета. 1991. 12 марта.
- ²¹ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // *Вопр. философии*. 1992. № 1. С. 55.
- ²² Померанц Г. С. Будь милостив к чужаку // *Столица*. 1999. № 27. С. 181.
- ²³ Струве Н. А. Православие и культура. М.» 1992. С. 181.
- ²⁴ Кант — Герцу, 21 февраля 1772 года // *Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 8*. М., 1994. С. 488.
- ²⁵ Хомяков А. Избр. соч. Нью-Йорк, 1955. С. 266.
- ²⁶ Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 20. С. С. Хоружий справедливо отмечает, что соборность для Хомякова есть тождество единства и свободы, проявляемое в законе духовной любви, а сама свобода определяется в согласии с апостолом Иоанном как свобода самоосуществления в истине. Другие атрибуты соборности — органичность, благодать, любовь. С. С. Хоружий фиксирует свое внимание на богословской стороне дела; меня же интересуют философские и социологические аспекты проблемы.
- ²⁷ Moehler J. A. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Darmstadt, 1957. S. 114.
- ²⁸ Бердяев Н. Русская идея. С. 166.
- ²⁹ Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 100–101.
- ³⁰ Трубецкой С. Собр. соч. Т. 2. М., 1994. С. 498.
- ³¹ Gemeinschaft und Gerechtigkeit Brumlik M., Brunkhorst H. (Hrsg.) FrankfurtM., 1993. S. 10.
- ³² Флоренский П. А. Соч. М., 1990. Т. 2. С. 343. У Ильина читаем: «Русский поющий хор есть истинное чудо природы и культуры, в котором индивидуализированный инстинкт свободно находит себе индивидуальную и верную духовную форму и свободно слагается в социальную симфонию... Коммунистическая революция есть в действительности глубокая историческая реакция: попытка вернуться к доисторической первобытной коллективности, к недифференцированному состоянию души и общества» (Ильин И. А. О грядущей России. Джорданвилл, 1991. С. 123). Лосский: «Соборное единение различных народов предполагает возможность взаимопроникновения национальных культур. Как аромат ландыша, голубой цвет, гармоничные звуки могут наполнять одно и то же пространство и сочетаться воедино, не утрачивая своей определенности,

так и творения различных национальных культур могут проникать друг в друга и образовать высшее единство» (*Лосский Н. О. Условия абсолютного добра.* М., 1990. С. 323).

³³ *Розанов В. В. Среди художников.* М., 1994. С. 347.

Глава вторая

УТОЧНЕНИЕ ПОНЯТИЙ: КУЛЬТУРА, ЦЕННОСТИ, СМЫСЛ ЖИЗНИ

Что такое культура? Если отвлечься от бытового словоупотребления, при котором культура отождествляется с воспитанием и образованностью («культурность»), и специфического смысла, который вкладывает в термин, например, «биология» («культура холеры»), то возникают следующие значения. В самом широком смысле «культура» — это все, созданное рукой и духом человека, «вторая природа», противостоящая первозданной природе — совокупный продукт и способ его производства. Такое понимание культуры допустимо. Это, в частности, этнографический и археологический аспект проблемы. Мы говорим «культура скифов» и изучаем ее по тем остаткам, которые находят при раскопках.

Но человек может делать свое дело хорошо, а может — из рук вон плохо. Поле, заросшее сорняками, — дело рук человеческих, но разве это культура? Только хорошо сделанное дело можно назвать культурой. Мы говорим о культуре производства, имея в виду высокий профессионализм. Таково социологическое рассмотрение культуры.

Тут, однако, возникает новое возражение: можно технически безупречно, на высоком профессиональном уровне творить зло. Практика сталинских и гитлеровских концлагерей, со знанием дела организованное уничтожение людей, разве это культура? «Как в плоскости культуры, — вопрошал Флоренский, — отличить церковь от кабака или американскую машину для выламывания замков от заповеди «Не укради» — тоже достояния культуры? Великий покаянный канон Андрея Критского от произведений маркиза де Сада?»¹ Поэтому необходимо внести еще одно уточнение: культура служит благу человека, его духовному здоровью в первую очередь. Культура в этом смысле толкуется предельно узко и наиболее содержательно — как деятельность, отмеченная для человека знаком плюс, освященная идеалом. Культура не создается в одночасье решением руководящих инстанций или митингующей толпы. Творец культуры — народ, его вековая история. Таково философское понимание культуры как системы ценностей. Русские мыслители именно так трактовали культуру.

Ценности — это высшие стимулы человеческого поведения, утверждение в мире чисто человеческого начала. Животное ест, спит, нуждается в тепле. Человек «жив не хлебом единым», ему нужно нечто возвышающее, просветляющее мысли и чувства. Такое просветление, очищение («катарсис») дают ценности.

Философы еще в древности говорили о трех сферах, в которых реализуется активность человека — истина, добро, красота. Истина — результат познавательной, добро — практической, красота — художественной деятельности. В дальнейшем стало ясно, что красота не исчерпывает проблемы катарсиса, творчества ценностей — у Канта появляется понятие «способность суждения», которое охватывает как эстетическую, так и более широкую культуроформирующую способность. Маркс упоминает о «практически-духовно-религиозно-художественном» освоении мира. Проблема привлекла внимание русского религиозного мыслителя Павла Флоренского. В работе «Философия культа» рассматриваемый нами третий вид деятельности он назвал сакральным (священным), или литургическим (богослужебным). Действительно, наиболее чистую, полную, устойчивую, наиболее древнюю систему ценностей дает религия. В русской философии религия — одна из главных проблем.

Религия — исторический феномен. Первая форма веры — магия, колдовство. Строго говоря, это не религия. Религия — вера в сверхъестественное, а магическое (мифологическое) мышление до этого еще не доросло. В обиходной речи «миф» — это выдумка. Не так в философии. Здесь под мифом понимают особую форму мысли, наиболее простую, наиболее всеобщую, присущую человеку на всех ступенях его развития — и на первоначальной, и на нынешней. Миф — это яркий образ (рассказ и изображение), который воспринимается как сама реальность. Когда древний грек говорил, что солнце — это бог Гелиос, то он был убежден: живое существо на огненной колеснице движется по небосклону, и строил соответствующим образом свое поведение — возносил молитвы, совершал жертвоприношения и т. д. По Лосеву, «миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность»².

В первобытном мифологическом мышлении восприятие, переживание и волевой импульс слиты воедино (этнологи сравнивают это с поведением толпы в зрительном зале при крике «Пожар!»). У современного человека подобные психологические акты в достаточной мере дифференцированы, миф — состояние души, их объединяющее. Миф — это аффект, ставший

поступком. В мифе откладываются первые крупницы знания, но в целом это не познавательная, а поведенческая модель, образ не мира, а действия. Как форма знания миф абсолютно устарел, как побуждение к действию он сохраняет свое значение.

Содержание мифа может быть высоким, гуманистическим, но может быть и низким, враждебным человеку. С развитием культуры миф очеловечивается, возводится на более высокую ступень, но возможна и регрессия. И разрушение мифа не приводит к торжеству его антипода — рациональности: один миф лишь уступает место другому. На смену фашистскому «мифу XX столетия» пришли новые формы массового, по сути мифологического сознания. Культ потребления — один из них. Культ демократии — другой, науки и технического прогресса — третий, культ моды — четвертый. Сейчас эти мифы господствуют у нас, вытеснив миф классовой борьбы и построения коммунизма.

Миф лежит за пределами размышления. Это бессознательная форма мысли. В этом плане миф сродни музыке, это как бы среднее между музыкальным произведением и связной речью. О бессознательном знали древние. Этой проблемой занимался Лейбниц, затем Кант. «На великой карте нашей жизни, — утверждал он, — освещены только немногие пункты»³. В полном мраке сознания может идти такой процесс, как художественное творчество. Представьте себе, пишет Кант, музыканта, импровизирующего на органе и одновременно разговаривающего с человеком, стоящим подле него: одно ошибочное движение, одна неверно взятая нота, и гармония разрушена. Но это не происходит, хотя играющий не знает, что он сделает в следующий момент, а сыграв пьесу, не в состоянии записать ее нотными знаками.

Миф — это чудо, которое, однако, принадлежит порядку вещей; повторим: здесь нет различия между естественным и сверхъестественным, существует только одна, абсолютная реальность. Немецкий философ Э. Кассирер, изучавший мифологическое мышление, писал: «Колдун, появляющийся в маске бога или демона, не только подражает богу или демону, но и принимает их природу, превращается в них, сливается с ними. Здесь нет никакого изображения, представительства, нет и представления, ничто не «подразумевается» кроме того, что действительно осуществляется. Когда в ходе развития мифологического мировоззрения такое разделение наступает, появляется специфически религиозное сознание»⁴.

Первая форма собственно религии — вера в духов, обожествление

окружающей природы — предметов и животных (анимизм и фетишизм). П. Флоренский, который был великолепным знатоком русского фольклора, нашел удивительно точные и поэтичные слова для рассказа об остатках такого рода представлений в душе дореволюционного русского крестьянина: «Послушайте, как крестьянин разговаривает со скотиною, с деревом, с вещью, со всей природою: он ласкает, просит, умоляет, ругает, проклинает, беседует с нею, возмущается ею и, порою, ненавидит. Он живет с природою в тесном союзе, борется с нею и смиряется перед нею. Какая-нибудь былинка — не просто былинка, но что-то безмерно более значительное — особый мир. И мир этот глядит на другие миры глубокими завораживающими очами»⁵. Мифологическое слияние с природой дополняется здесь убеждением в том, что за видимым миром встает мир иной, мир таинственных духов.

Следующей ступенью в развитии религиозных верований служит вера в богов — высших существ, похожих на человека, но отличающихся от него могуществом и бессмертием. Они олицетворяют собой все силы окружающей природы и осуществляют высшее руководство человеческой деятельностью. Очень важен был следующий шаг — переход от политеизма к монотеизму (единобожию). Затем религиозный культ выходит за пределы одного народа, возникают мировые религии. Таковых три — буддизм, христианство, ислам. Для знакомства с русской культурой необходимо знание сути христианства.

Оставляя в стороне вопрос о происхождении Христа и его посмертной судьбе, даже самый завзятый атеист, если он мало-мальски образован, не может не признать, что с этим именем связан величайший переворот в истории культуры. Не случайно год рождения Христа именуют началом «нашей эры». Две тысячи лет назад человечество потряс этический взрыв, аналогичный «Большому взрыву», создавшему нашу Вселенную. Возникла Вселенная Духа.

До этого существовали различные виды нравственности, отныне появилась единая для всех абсолютная мораль. Нравственность и мораль в широком смысле тождественны, в узком — различные понятия. Нравственность может быть и в шайке разбойников: это принципы жизни, нравы и нормы группового поведения безотносительно к тому, хороши они или дурны. Мораль — безусловное служение добру. Этические принципы, провозглашенные в Новом Завете, являются альфой и омегой первой и единственной системы морали.

Долгие годы нам в Советской России внушали, что добро это вроде выгоды: для пользы дела можно лгать и убивать, граница между злом и

добром относительно, злое в одном отношении — доброе в другом, морально то, что служит коммунизму. Павел Флоренский ядовито назвал это «этическим монизмом» и решительно отверг его.

«Этическому монизму» (то есть взгляду, что добро и зло едины суть) марксистской философии и ее «метафизическому дуализму» (то есть резкому противопоставлению духа и материи, пустопорожней болтовне, что первично, а что вторично) Флоренский противопоставил «этический дуализм» и «метафизический монизм», то есть непримиримую конфронтацию добра и зла при признании принципа универсального всеединства, неразрывной связи двух искусственно разделенных субстанций.

Христианство — религия добра, религия любви. Уже в Ветхом Завете было сказано: «...люби ближнего, как самого себя»⁶. Но заповедь эта распространяется лишь «на сынов народа твоего». Иисус в Нагорной проповеди, поясняя библейские заповеди, формулирует более общий принцип: «...сказано, люби ближнего своего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас, благотворите ненавидящим вас, молитесь за обижающих вас»⁷. Звучит парадоксально. Но парадокс заостряет мысль, в данном случае мысль о том, что принцип любви надо распространять не только на «своих». Христианство уравнило «своих» и «чужих», для него нет «ни эллина, ни иудея».

И еще одна особенность христианства: оно требует не только поклонения Богу, а активного вторжения в жизнь во имя исполнения Божьей воли. «Вера без дел мертва»⁸. Веру оживляет моральное поведение. Такая постановка вопроса открывает возможность существования внеконфессиональной христианской этики, когда самоценным становится моральное деяние.

Герой Л. Толстого отец Сергей ищет святости, изнуряет себя постом и молитвами, учиняет себе членовредительство, чтобы не поддаваться соблазну, и в конце концов терпит крах. А святость-то рядом: чтобы достичь ее, не надо бежать от людей, надо жить с ними и, не задумываясь об этом, делать добро. Толстой, возможно, хотел отвергнуть идею старчества, отшельничества. Но высказал другое: если у тебя нет сил для духовного подвига, займись мирскими делами, здесь тоже есть возможность проявить свою духовность и ценностное отношение к окружающему миру.

Помимо сакральных существуют и чисто практические ценности. Мы

знаем евангельскую мудрость: не хлебом единым жив человек. Но без хлеба живому не обойтись, одной духовной пищей не проживешь. Поэтому — кто не работает, тот не ест. Это тоже сказано в Евангелии. Производительный и общепользительный труд — высокая добродетель и ценность. Иной относится к труду бездуховно и хищнически, но прав тот, кто любит результаты труда, радуется им. Культура — это не только профессионализм в труде, но и любовь к труду.

Труд облегчают знания. Поэтому в науке также следует видеть ценность. Но не в любой: знание не ради знания, и уж тем более не ради зла, а ради человека — вовлекает науку в сферу ценностных отношений. Как видим, практика и теория не противостоят ценностной сфере, тесно связаны с ней, получают от нее благородное назначение как дополнительный импульс.

Величайшая практическая ценность — любовь. Это радостное переживание, украшение жизни и поэзии. Но не только. Это суть и сила человеческого бытия. Христианство возвело любовь в божественный принцип; русская религиозная мысль обращена не столько к мысли, сколько к «сердцу», к просветляющей, воодушевляющей человека эмоции. Это философия любви. Смысл любви — «рождение нового человека» (Вл. Соловьев). Это надлежит понимать как в переносном смысле (преображение человека), так и в прямом — появление на свет ребенка. Брак — таинство: отношения между мужчиной и женщиной, как бы ни вторгались в них наука и просвещение, остаются тайной, недоступной для посторонних.

Далее, народ. Семья — ячейка народной жизни. Каждый народ, как и человек, — неповторимая индивидуальность, имеет право на существование, достоин уважения, имеет право на свою культуру. Каждый народ должен знать не только свою культуру, но и то, что создали другие народы. Есть мировая культура создания рода человеческого. Человечество — это тоже неповторимая индивидуальность, величайшая ценность и тайна бытия.

Индивид — представитель вида. Личность есть нечто большее. Индивид, осознавший свою индивидуальность и свою принадлежность к обществу, реализовавший и то и другое, становится личностью.

В античную эпоху человек «не чувствовал себя личностью» (Лосев). Личный выбор между добром и злом, личное воздаяние — достижение христианской культуры. Раб божий — свободный человек: все дело в том, как понимать свободу. Ее не следует путать с произволом: что хочу, то и ворочу. Свобода — это добровольное и сознательное следование

моральным заповедям, выполнение долга по зову души, по велению сердца.

«Каждому по потребности» — заманчивый утопический лозунг, предназначенный для того, чтобы обеспечить коммунистам широкую поддержку. Утопичность лозунга состоит в том, что насильственным перераспределением богатств в результате революции всеобщего изобилия добиться нельзя: богатств не хватит; с неизбежностью возникает всеобщее равенство в нищете. И рождается новая элита («Кто был ничем, тот станет всем»): бывший люмпен захватывает блага жизни, недоступные другим. Революция держится насилием, шагает в ногу с уголовщиной, воспитывает неуважение к закону, приучает к праздности.

«От каждого по способностям». В этом лозунге ничего принципиально нового нет: человек всегда трудился в меру своего желания и своих способностей. Способности еще более индивидуальны, чем потребности, важно угадать их, развить, применить. Способности — возможность творчества, а жизнь человека во всех ее достойных проявлениях — творческий процесс⁹. Творить — значит не только писать книги, делать научные открытия, конструировать новые машины. Творчество жизни — трудиться, рожать детей, воспитывать — то же творчество, в силу своей массовости, не бросающееся в глаза, но именно поэтому наиболее ответственное, служащее фундаментом всему остальному.

Есть афоризм: жить значит умирать; каждый неумолимо идет к своему концу, обессмертить себя можно только в своих детях, добрых делах, созданной культуре. Давно подмечено, что есть два способа умирания, сиречь жизни — тление и горение. Тлеть, коптить небо — удел бездуховности, сильный духом выбирает горение, но и гореть можно по-разному. Иной, сгорая, сжигает с собой и других, готов сжечь все человечество. Другой думает о себе подобных, пытается согреть их своим теплом, осветить им дорогу. Вот почему в понятие личности входит еще персональная, не перелагаемая на других ответственность.

Каждый в ответе за себя и за других тоже. Ответственность заставляет делать выбор между добром и злом, рождает духовные потребности и ограничивает материальные, кладет разумные границы потреблению, не дает ему превратиться в культ. (Избыток потребления — варварство, чванливость этим — дикость, культура — в мере.)

Ответственность не дает индивиду стать индивидуалистом, эгоистом, эгоцентриком. «Личность предполагает существование других личностей и общение личностей»¹⁰. Ответственность делает человека членом семьи, религиозной общины, сыном своего народа, человечества.

Те ценности, которые мы рассматривали до сих пор (сакральные и практические), обладают одним общим свойством: они безусловны. Объект ценностного отношения представляется наделенным чем-то жизненно важным — сверхъестественной силой, необычайной привлекательностью, что ставит человека в зависимое отношение, заставляет добиваться обладания объектом или подчиняться ему. Критическая оценка сведена здесь до минимума.

Эстетические ценности предполагают свободный взгляд на предмет, наличие определенной дистанции между объектом и субъектом, бескорыстное любование предметом, радость игры с ним. Термин «игра» (введенный в эстетику Кантом) берется здесь в самом широком смысле — не как способ развлечения, а как способ деятельности.

Игровое поведение требует увлеченности и состязательности. Тот, кто скучает, не стремится улучшить достигнутое, портит игру. Состязаться можно и с самим собой, достичь определенного результата, а затем стремиться превзойти его. Это не знающее предела стремление заставляет человека напрягать свои силы в спорте, научном поиске, художественном творчестве, труде. Работать «играючи» — значит превосходно делать свое дело. В этом смысле прав Ф. Шиллер, утверждающий: «...человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает человеком лишь тогда, когда играет»¹¹.

Игра — воплощение свободы. Но не произвола! В любой игре заданы определенные правила, суть игры в их виртуозном исполнении. Играющий свободно, по собственной воле принимает заданную программу и отдает свои силы лучшему ее воплощению. Игра — школа общительности, социальности, воспитания человека как нравственного, соборного существа.

И еще один существенный компонент высокой игры — воображение. Это относится к той разновидности игры, в которой воспроизводится действительность. Воображение не дает слиться с объектом подражания и позволяет сохранить по отношению к нему определенную дистанцию. Дети играют в войну, они увлечены, верят, что «это так», что происходит бой, но в то же время знают, что это «не так», здесь никого не убьют. Игра содержит в себе противоречие: играющий все время пребывает в двух сферах — действительной и условной. Забыть о двойственном характере ситуации значит испортить игру.

В искусстве мы сталкиваемся с той же двухплановостью. Даже в том случае, когда художник стремится к максимальному правдоподобию, реципиент (зритель или читатель) ни на секунду не забывает, что перед ним

условный мир. Никто не бросится на помощь Дездемоне, хотя сцена ее гибели может исторгнуть подлинные слезы. Наслаждение искусством — соучастие в «игре». Эстетические ценности — «игровые».

Аналогичным образом обстоит дело с любым творчеством. Творчество невозможно без увлеченности, доходящей до одержимости; без общительности, знакомства с достижениями других; без развернутого воображения, способности видеть незримое.

Теперь уже стало общепризнанным расчленять творческий процесс, процедуру любого открытия на четыре этапа: подготовка, вызревание (инкубация), озарение, завершение. Эвристическая ситуация возникает тогда, когда собран новый фактический материал и поставлена задача: это работа сознания. Далее, однако, если решение не приходит сразу, включаются бессознательные компоненты мышления, происходит как бы разбор различных вариантов, возникает их накопление и упорядочение, которое приводит к скачку — озарению, когда искомое становится явью.

Первый и четвертый этапы — работа сознания, второй и третий — бессознательных компонентов психики. Таким образом, творческий процесс в центральном своем звене связан с неконтролируемым мышлением. То, что находится под контролем сознания — здравый смысл и накопленные знания, помогает и одновременно мешает озарению. Помогает концентрацией внимания на проблеме, на ее трудностях, на собранных данных. Помеха выражается в том, что прочно укоренившиеся стереотипы мысли дают неверный ориентир, толкают по проторенной дороге, в то время как задача — свернуть с нее, проложить новый путь. Открытие — ломка старых представлений, привычный способ мышления — его враг. Озарение наступает в тот момент, когда сознательные компоненты мышления ослаблены или полностью отключены. Бывает, что такое происходит во сне.

Вот мнение Достоевского: «Известно, что целые рассуждения проходят в наших головах мгновенно в виде каких-то ощущений, без перевода на человеческий язык...»¹² Французский математик Ж. Адамар, специально занимавшийся этим вопросом, пишет: «...слово полностью отсутствует в моем уме, когда я действительно думаю»¹³. Вместо слов он пользуется «пятнами неопределенной формы». Ж. Адамар ссылается на другого французского математика, великого А. Пуанкаре, который предлагает представить бессознательное в виде неких «атомов», находящихся до начала умственной работы в неподвижном состоянии. Первоначальная сознательная работа, мобилизующая внимание на

проблеме, приводит эти «атомы» в движение. Потом «отдохнуть» будет только сознание, а работа «атомов» подсознания не прекратится, пока не будет найдено решение. «Атомы» не возвращаются в свое первоначальное неподвижное состояние, они продолжают свой неуправляемый танец.

Творить — значит делать выбор, отбрасывая неподходящие варианты: бессознательным выбором руководит чувство научной красоты. «...Кто лишен его, никогда не станет настоящим изобретателем»¹⁴. Таково мнение ученого-эмпирика. Любой творческий акт эстетичен по своей природе. Чем выше художественная культура исследователя, тем живее его воображение, тем результативнее его деятельность. Творчество есть порождение в красоте, говорили в древности.

«Сущность души есть творчество, и сущность творчества есть воображение», — таково убеждение Б. Вышеславцева. «В науке интеллект, конечно, бесспорный господин; но в творчестве господствует суверенитет созидательной фантазии, и интеллект вместо царя становится вспомогательным средством, инструментом»¹⁵. Вышеславцев ссылается на Юнга, он мог бы вспомнить и о Канте, который одним из первых прославил продуктивное воображение.

Отсюда рукой подать до вопроса о смысле жизни. Зачем я живу? Таково логичное дополнение к главному вопросу кантовской философии: Что такое человек? (Кант расчленил этот вопрос на три: Что я могу знать? Что я должен делать? На что смею надеяться?) Вопрос о смысле жизни важен для человека, решившего стать личностью, сознательно определяющего свое поведение.

Самый примитивный ответ — никакого высшего смысла в нашей жизни нет, живем мы только раз, поэтому «лови момент», предавайся, пока можешь, чувственным наслаждениям, ни о чем не думай. Так рассуждает индивидуалист, рассматривающий себя как самоцель, лишенный моральных ориентиров. Позиция жалкая, прямо скажем, животная.

Другая крайность — рассмотрение себя только как средства. «Я рассматриваю себя, — писал Фихте, — только как одно из орудий разума и уважаю, люблю себя, интересуюсь собой, лишь поскольку я — такое орудие»¹⁶. Против такой позиции прямо возражает Н. Бердяев: «Личность есть высшая иерархическая ценность, она никогда не есть средство и орудие»¹⁷.

Возможен ли взгляд на личность как на высшую ценность в сочетании с отрицанием индивидуализма и эгоцентризма? Решение этой проблемы дало христианство. Образ богочеловека, принесшего людям высшую

правду, обреченного на мучительную казнь и поправшего смерть, — ответ на вопрос о смысле человеческого бытия. Бессмертие души, а после второго пришествия Христа — и телесное воскресение обещаны смертным. «Борьба со смертью во имя вечной жизни есть основная задача человека», — настаивает Бердяев¹⁸. С этим должен согласиться и неверующий. Стремление к бессмертию, борьба за него могут наполнить смыслом и его жизнь.

Как ничтожна, как ограничена (условиями своего времени) по сравнению с этим программа материального благополучия, «земного рая». Умолчим о гримасах и ужасах казарменного социализма, осуществление которого обошлось нашей стране в десятки миллионов погубленных и обернулось всеобщим разорением. На Западе мечты теоретиков социализма как будто сбылись: средний рабочий и служащий живет в достатке. Нет сомнений, и наша страна достигнет со временем такого уровня жизни: в прошлом веке Россия была в числе передовых. Почему бы ей не стать таковой в веке будущем. Благополучие родного народа — великая цель. Но будет ли это означать, что назначение человечества достигнуто? Неужели ради этого возникла жизнь на Земле, шла органическая эволюция, развертывалась мировая история? Нет, десятки раз нет! Смысл жизни и культуры лежит не в социальной сфере, а в космической (хотя социальная сфера — основа космического бытия человека).

Здесь уместно поставить вопрос о счастье. Что это такое? Прimitивный ответ — удача, счастливый случай. Выиграл крупную сумму денег — выпало счастье. Это кратковременный успех. Столь же кратковременна радость по поводу устранения какой-либо неприятности, страдания (сапожник вынул мучивший меня гвоздь из ботинка), мимолетна и радость чувственного наслаждения (сколько бы мне ни удалось повторить его). Нет, счастье не в этом. Счастье — это устойчивое переживание осмысленности и полноты бытия. Постигание смысла жизни и творчество во имя него — вот счастье.

Жизнь — высшая практическая ценность. Смысл жизни — преобразование космоса, преодоление смерти в первую очередь. Смерть — антагонист жизни, отнюдь не неизменный ее спутник, не диалектическая (неизбежная), а контрадикторная (взаимоисключающая) ее противоположность. Жизнь пытается преодолеть смерть уже на дочеловеческом уровне: жизнь рождает новую жизнь, организм живет в своем потомстве. И человек продолжает жить в своих детях. Жизнь в семье — первое преодоление смерти.

Человек бессмертен и в создаваемой им культуре. Духовные ценности

— дыхание абсолюта, вечности. Жизнь в родине, в родной культуре, в роде человеческом — другой вариант обретения бессмертия. Но этого мало: дух хочет жить не только в результатах своей деятельности, но также в индивидуальной способности к творчеству, требует сохранения своей личности. Н. Бердяев верил в воскресение мертвых совместным творчеством Бога и человека. Н. Федоров говорил о воскрешении мертвых средствами науки: борьба со смертью — «общее дело» объединенного человечества.

Сегодня религия и философия устремлены к одному — раскрыть человеку смысл его бытия, который не сводится к житейскому материальному благополучию. Преображение человечества — вот цель. В Откровении святого Иоанна Богослова русская философия видела не описание «конца всего сущего», как иронически считал Кант. Ведь в Евангелии сказано: «Не бойся ничего, что тебе надобно претерпеть»¹⁹. Ибо грядет второе пришествие Христа, который будет судить мир, неся благодать жаждущим и страждущим. Русская идеалистическая философия полна «апокалиптического напряжения» (Лосев). Это «философия конца» (Бердяев), логического завершения человеческой истории.

«Смысл жизни» — так называются две книги. Одна из них принадлежит С. Франку, другая — Е. Трубецкому. Цитируем Трубецкого: «Цель всякого жизненного стремления есть полнота жизни вечной, неумирающей; именно эта полнота, к которой стремится всякая жизнь, есть предмет всякого религиозного искания... По учению Христа, Бог осуществляется и воплощается в мире, а мир приобщается к полноте божественной жизни. Как сказано, это единственное положительное решение вопроса о смысле жизни, которое остается принять или отвергнуть... Венец творения — совершенный человек — вмещает в себя полноту Божеского, становится Богочеловеком; в этом заключается разрешение основного вопроса жизни...»²⁰

Философия — не наука. Именно поэтому она смело отвечает на вопрос о смысле жизни. Философия ближе к религии и искусству, чем к науке. Наука развивается сегодня взрывоподобно (и взрывоопасно). Философия как бы топчется на месте. И это не вина философии и не ее беда, а особенность философии как специфической формы деятельности. Это мудрость не одного человека, а всего человечества. Мудрость не увеличивается с накоплением знаний.

Мудрость (и философия) целиком относится к сфере культуры. А рост знания, развитие техники не всегда обозначают развитие культуры. Иногда

подобный «прогресс» оборачивается бедой для культуры, идет во вред человечеству (истощение природных ресурсов, атомная угроза и т. п.). Следовательно, наука и техника принадлежат культуре лишь в той мере, в какой они служат благу человека. Все остальное в лучшем случае можно назвать цивилизацией. В широком смысле цивилизация — ступень в развитии общества, противоположность варварству. В узком — это выродившаяся культура, высокий уровень умения при утрате духовности.

Цивилизация — это культура, утратившая душу. Вернуть душу человечеству — задача дня. Вот почему растет влияние религии. После всплеска волны экстремистского нигилизма 1960-х годов ныне на Западе в настроении молодежи преобладает «новая духовность», резкой критике подвергается технический и научный прогресс, нарушающий гармоническое равновесие между человеком и природой. У нас церковь долгое время подвергалась гонениям. Окруженная ореолом мученичества, она вызывала симпатии. «Запретный плод сладок». Когда запреты падают, все бросаются к нему. Но в данном случае не только из любопытства, не только в знак протеста против казенной идеологии, а прежде всего — в поисках идеала.

Понятие идеала ввел в философию Кант: «Идеал есть для разума прообраз (prototypon) всех вещей, которые как несовершенные копии (естура) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от него, чтобы сравняться с ним»²¹. Шиллер и Гумбольдт заговорили о воплощении идеала в искусстве. Шеллинг задумался над воплощением идеала в жизнь. В этом он видел назначение новой, положительной философии. Прежняя, «негативная» философия логическими средствами объясняет мир. Положительная философия начинается там, где личность говорит себе: «Я хочу того, что находится над сущим»²². Речь идет об осуществлении идеала. Шеллинг привлек внимание к проблеме, которая целиком составила содержание русского идеализма.

Идеал всеобщ и индивидуален. Это высшая ценность, воплощенная в личности. Идеал дан, и его нет, он — в прошлом и в будущем, но определяет настоящее. Христианская религия выразила его одним именем — Иисус. В нем истина, добро и красота.

Осуществление идеала, приближение к нему — смысл жизни, ищущей бессмертия. Религия дала идеал, философия вывела его за пределы культа. Марксизм (русский марксизм, в частности) пытался приземлить идеал, выдать за него политическую программу. Профанация идеала повлекла за

собой утрату нравственных ориентиров поведения.

Идеал — путеводная звезда (которая не светит, не греет, но ведет к цели). Идеал — богоуподобление. Русская культура устремлена к высокой цели. Но, спрашивается, если это так, почему она не уберегла народ от страшной катастрофы 1917 года и последующих бедствий? Какие формы культуры органичны для России? «Работают» ли они сегодня? Ответ в следующих главах.

Примечания

¹ Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 127. Ильин говорит о «бессердечной культуре» современной Европы. «...Западноевропейская культура сооружена как бы из камня и льда... Человек человеку — прохожий. Или, как тонко подметил Чехов, — человек человеку не то запертый сундук, не то источник недоразумений... Человечество творит свою культуру неверным внутренним актом, из состава которого исключены: сердце, совесть и вера... Создаваемая культура есть больная культура» (Ильин И. Путь к очевидности. Мюнхен, 1957. С. 8–9).

² Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 400–401.

³ Kant I. Gesammelte Schriften. Berlin, 1968. Bd. 7. S. 35.

⁴ Cassirer E. Die Eröffnung des Zugangs zu Mythos. Berlin, 1979. S. 175.

⁵ Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма (Лекция, читанная в Московской духовной академии 17 сентября 1908 года) // Философские науки. 1990. № 12. С. 69.

⁶ Лев., 19:18.

⁷ Мф., 5:44.

⁸ Иак., 2:26.

⁹ Забытый, ныне возвращаемый из небытия философ В. Муравьев писал: «Творчество — наивысшее понятие. Выше идеи творчества нет ничего, и творчество всему предшествует и все включает... И жизнь человека, и всякое его действие могут быть сведены к творчеству» (Из архива Валериана Муравьева // Вопр. философии. 1992. № 1. С. ИЗ).

¹⁰ Бердяев Н. О назначении человека. Париж, 1931. С. 63. «Первое, что необходимо усвоить каждому человеку, желающему творить культуру, это чувство своего предстояния, своей призванности и ответственности. Можно было бы сказать, что люди делятся на две большие категории — одни безответственно ищут в жизни лишь своего наслаждения (это люди «поглупее»!) или своей пользы (это люди «поумнее»!), другие же чувствуют себя предстоящими чему-то Высшему и Священному, так, даже не умея сказать, что это за Высшее и где обретается это Священное, они не сомневаются в самом своем предстоянии» (Ильин И. Путь к очевидности. С. 14).

¹¹ Шиллер Ф, Собр. соч. М., 1957. Т. 6. С. 302.

¹² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. С. 12.

¹³ Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970. С. 72.

¹⁴ Там же. С. 143.

¹⁵ Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. Париж, 1931. С. 101. «Всякое настоящее творчество есть поэзия» (Там же. С. 81).

¹⁶ Фихте И. Г. Назначение человека. СПб., 1905. С. 127.

¹⁷ Бердяев Н. О назначении человека. С. 63.

¹⁸ Там же. С. 273.

¹⁹ Ап., 2:10.

²⁰ Трубецкой Е. Смысл жизни. Париж, 1979. С. 62–64. Русская религиозная интеллигенция жила предчувствием близкого конца света. Трубецкой писал после октябрьского переворота: «Конец мира есть второе и окончательное Пришествие в мир Христа Богочеловека; это — не простое прекращение мирового процесса, а достижение его цели, исчерпывающее откровение и осуществление его внутреннего (имманентного ему) смысла. Конец мира, так понимаемый, не есть внешний для человека фатум: ибо богочеловечество есть обнаружение подлинной идеи — сущности всего человечества. Пришествие Христова означает полное преображение всего человеческого и мирского в Божеское и Христово.

Такое космическое превращение по самому своему существу и замыслу не может быть односторонним действием Божества. Второе пришествие Христово, как окончательное объединение двух естеств во всем человечестве и во всем космосе, есть не только Божеское и не только человеческое, а богочеловеческое. Стало быть, это — не только величайшее чудо Божие, но вместе с тем и проявление высшей энергии человеческого естества» (Там же. С. 278).

²¹ Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М» 1994. Т. 3. С. 439.

²² Schellingiana rariora / X. Tilliette (Hrsg.) Torino, 1974. S. 671.

Глава третья

ФОРМУЛА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Формула немудреная — «православие, самодержавие, народность». Принадлежит она министру просвещения при Николае I С. С. Уварову. Нам (довоенным студентам философского факультета), да и тем, кто учился после нас, внушали, что Уваров был ретроградом и мракобесом.

Как третировали эту формулу! Самодержавие? Ха-ха-ха! Николай Палкин! Культура? Варварство царило при нем в России. А как же Пушкин, Лермонтов, Гоголь? Они творили вопреки... Православие? Хи-хи-хи! Материя первична, сознание вторично, в научной картине мира нет места для Бога. (В перерывах между лекциями мы, правда, распевали: «Материя первична, сознание вторично, а если нам прикажут, то все наоборот: сознание первично, материя вторична, а если нам прикажут...» и т. д.) Народность? Какая могла быть народность при царе? Только официальная, ложная. Уваров имел в виду крепостное право.

Но вот мне попала на глаза книга Г. Шпета «Очерк развития русской философии», изданная после революции (и вскоре запрещенная); автор — левых убеждений (но уже репрессированный), симпатий к Уварову не питал, однако, как человек знающий и объективный, давал ему беспристрастную характеристику: Уваров «был просвещенным человеком, одним из самых просвещенных тогда в России»¹, за годы его министерства университеты наши встали на ноги. Иностранцы были уже не нужны, появился ряд своих ученых, преподавание по многим кафедрам стояло на европейской высоте. «О философском национальном сознании до уваровской эпохи говорить не приходится»². Тут было над чем задуматься. Но времени для этого не было: началась война, и пришлось мне вместо истории философии штудировать боевой устав пехоты.

Возвращение мое в философию состоялось после войны. Пришел я, собственно, не в науку, а на факультет для получения диплома, который полагался всем, ушедшим на фронт после четвертого курса при условии сдачи государственных экзаменов. Пришел в гимнастерке со знаками ранения и орденами. На экзамене мне попался вопрос «Философия Гегеля». Я бодро сказал, что Гегель был идеалист. И умолк. Даже по тем временам этого было мало. Экзаменатор не стал ко мне приставать. Получив от меня заверение в том, что я никогда больше философией заниматься не буду, он

сказал: «Хорошо!» и поставил «отлично».

*

Увы, обещания своего я не сдержал и через несколько лет уже редактировал статью моего экзаменатора в «Вопросах философии», куда я поступил работать после армии. О чем была статья, я не помню, но об уваровской «народности» в ней шла речь. Я снова раздобыл книгу Шпета и выписал из нее то место, где говорится о немецком происхождении этого понятия. Уваров был знаком с книгой Фр. Яна «Немецкая народность» (*Deutsches Volkstum*). Там сказано: «То, что собирает отдельные черты, накапливает, усиливает их, связывает воедино, создает из них целый мир, эту объединяющую силу в человеческом обществе нельзя назвать иначе, как народностью»³. Правитель должен стремиться к тому, чтобы единая человеческая культура возникла в государстве как своеобразная народная культура. Последняя не создается по приказу или принуждению. Культура народа в настоящем есть всегда культура народа в прошлом. Когда при обсуждении статьи я изложил эти соображения, на меня зашипели: Шпет не авторитет, а враг народа, чтоб я и имя его позабыл и никогда на него не ссылался. Имя я его, правда, не забыл, но на него не ссылался, пока «Вопросы философии» (разумеется, в новом редакционном составе) не переиздали однотомник Шпета, по которому я его цитирую.

Тема, однако, продолжала интересовать меня. Особенно когда я стал заниматься эстетикой. Я понимал, что проблема народности искусства не сводится к проблеме его доступности (чтобы искусство было «понятным», этого требовал Гитлер; но эту мысль приписали у нас Ленину — так легко было спутать «вождей»). А тем более не к тому, чтобы художественными средствами воспроизводить простонародную жизнь; квас и кислая капуста — основные категории такого искусства, над чем смеялся уже Белинский.

Что такое народ? Ап. Григорьев полагал, что народ — это собирательное лицо, слагающееся из черт всех слоев общества, высших и низших, образованных и необразованных, богатых и бедных, слагающееся не механически, а органически; литература бывает народна, когда она выражает взгляд на жизнь, свойственный всему народу, определившийся с большей полнотой в передовых слоях.

Народность русской классической литературы состоит в том, что она раскрывает сокровенную жизнь национальной души. Воплощением такой народности был и остается Пушкин. Недаром сам поэт называл себя «эхо

русского народа». Гоголь говорил, что Пушкин есть, «может быть, единственное явление русского духа». Белинский любил повторять эти слова. С них начал свою знаменитую пушкинскую речь Достоевский, который обрисовал духовный облик русского народа, отметив как наиболее его характерную черту «всемирную отзывчивость», то есть способность к пониманию любой другой культуры, стремление к объединению человечества.

Вот почему нет оснований опасаться русского шовинизма: его как массового явления нет и быть не может. Когда мы говорим «мы», «наши», это не призыв к вражде, это не значит «бей других», это призыв к внутренней солидарности. Сегодня мы на краю пропасти и только общими усилиями можем от нее отползти. Отсутствие национального самосознания — причина наших бед, спасение — в национальном возрождении. Иван Ильин пишет по этому поводу: народ с колеблющимся инстинктом национального сохранения не может отстаивать свою жизнь на земле; народ должен чувствовать свое единство, сопринадлежность, самобытность. «Национальное чувство есть духовный огонь, ведущий человека к служению и жертвам, а народ к духовному расцвету. Это есть некий *восторг* (любимое выражение Суворова) от созерцания своего народа в плане Божьем и в дарах его Благодати... в национальном чувстве скрыт источник достоинства, которое Карамзин обозначил когда-то как «народную гордость»; в нем также — и источник единения, которое спасало Россию во все трудные часы ее истории; и источник государственного правосознания, связующего «всех нас» в живое государственное единство»⁴.

Национальный вопрос сегодня находится в центре многих социальных коллизий. В нашей стране отношения между народами осложнены некомпетентным административным, порой преступным вмешательством в их жизнь. Говорили о «дружбе народов», а воспитывали вражду. Где, когда целые нации подвергались гонениям и депортации, сгонялись с насиженных мест и отправлялись, как преступники, на поселение? Для иных Россия превратилась в «тюрьму народов», из которой надо бежать сломя голову. Понять сепаратистские настроения можно и нужно. Национальный вопрос запутан у нас до предела.

Начать с того, что мы живем во власти формальных, догматических представлений о природе наций. Мы все еще толкуем о сталинских «четырех признаках» — общность экономики, территории, языка и «психического склада». Пример евреев и цыган, однако, показал, что можно сознавать себя нацией, не имея ни своей территории, ни общей

экономики. Вопрос о национальной территории оказался особенно порочным в последние годы. «Эти наша земля», — говорят армяне в Нагорном Карабахе и требуют присоединения его к своей республике. «Нет, наша», — отвечают азербайджанцы, и начинается междоусобица, конца которой не видно. «Уходите с нашей земли, мигранты и оккупанты», — говорят эстонцы русским, забывая, что за землю эту заплачено и русской кровью, что в эту землю вложен и русский труд, что рядом их соплеменники финны спокойно уживаются со шведами, шведский язык обязателен, как и финский, хотя шведов в Финляндии всего пятая часть населения.

Вопрос о единстве языка крайне важен для жизни нации, и все же не он определяет ее бытие: швейцарская нация говорит на трех языках; евреи, отправляющиеся на вновь обретенную родину, заново учат иврит. Русские эмигранты во втором и третьем поколении порой едва говорят на родном языке, но считают себя русскими и тоскуют по родной земле.

«Психический склад» — это уже нечто более серьезное. Разумеется, речь идет не о каких-то отдельных чертах характера, принадлежащих только данному народу, этого нет, есть некая целостность «народной души», которая входит в более широкое понятие национальной культуры. Единство культуры, понимаемой как система ценностей, — вот главный признак нации. Здесь много иррационального, совершенно необъяснимого, но это реальность, с которой приходится считаться: образ жизни, традиции, привычки, взаимоотношение и взаимодоверие, то, чем мы больше всего дорожим, без чего мы чувствуем себя несчастными. Нация являет собой органическое единство, частью которого чувствует себя человек от рождения и до смерти, вне которого он теряется, становится незащищенным. Нация — это общность судьбы и надежды, если говорить метафорически. Прав Бердяев: «Все попытки рационального определения национальности ведут к неудачам. Природа национальности неопределима ни по каким рационально-уловимым признакам. Ни раса, ни территория, ни язык, ни религия не являются признаками, определяющими национальность, хотя все они играют ту или иную роль в ее определении. Национальность — сложное историческое образование, она формируется в результате сложного смешения рас и племен, многих перераспределений земель, с которыми она связывает свою судьбу в ходе духовно-культурного процесса, создающего ее неповторимый духовный лик. И в результате всех исторических и психологических исследований остается неразложимый и неуловимый остаток, в котором и заключается вся тайна национальной индивидуальности. Национальность — таинственна,

мистична, иррациональна, как и всякое индивидуальное бытие»⁵.

Разрушение традиционных устоев (веками сложившейся системы ценностей) губительно для нации. Коммунистический режим, хозяйничавший в нашей стране, только этим и занимался. Целью было «слияние наций», а точнее — превращение народов в легко манипулируемое быдло. Современные этнические конфликты — прямое следствие такой политики.

Нация — это общность святынь. О религии я буду подробнее говорить ниже, а пока отмечу: в былые времена «русский» и «православный» были синонимами. Если ты крещен, все права тебе и полное доверие, никто не станет спрашивать о папе и маме, дедушке и бабушке, вычислять, сколько процентов в тебе «чистой» крови — пятьдесят или двадцать пять. Этот расистский бред — порождение наших дней, казарменно-социалистических порядков.

Барклай-де-Толли — русский патриот, честно воевал с Наполеоном. Тотлебен — герой обороны Севастополя. У меня друг — русак русаком, но в паспорте стоит «швейцарец» и отчество Фридрихович — на фронт не пустили. Пантелеймон Михайлович Хаджинов, коммунист со времен революции, комиссар стрелкового полка, был удален с передовой потому, что значился греком (из тех, что издавна жили в Крыму).

Нации не собираются сливаться, но не нужно устанавливать дополнительные перегородки между ними. Национальность — вопрос не происхождения, а поведения, не «крови», а культуры, того культурного стереотипа, который стал родным. Это то, что немцы называют *Wahlheimat*. Каждый волен сам выбирать себе национальность, нельзя в нее затаскивать, нельзя из нее выталкивать. Можно жить среди русских и не принимая их «веру». (Тогда только не надо претендовать на лидерство, нельзя рассматривать народ как средство, как материал для манипуляции, это вызывает протест и эксцессы.) Полное, приятие культуры народа, слияние с ней, готовность разделить судьбу народа делают любого «иноверца» русским, как, впрочем, и немцем и т. д.

Разумеется, национальную принадлежность не выбирают, как галстук. Это происходит порой бессознательно, просто чувствуют неразрывную связь с людьми, со средой, в которой вырос, со святынями. «Мы сознаем себя членами нации, — пишет С. Булгаков, — потому что *реально принадлежим* к ней, как к живому духовному организму. Эта наша принадлежность совершенно не зависит от нашего сознания; она существует до него и помимо него и даже вопреки ему. Она не только есть порождение нашего сознания или нашей воли, скорее, наоборот, само это

сознание национальности и воля к ней суть порождения ее в том смысле, что вообще сознательная и волевая жизнь уже предполагает некоторое бытийственное ядро личности как питательную и органическую среду, в которой они возникают и развиваются, конечно, получая затем способность воздействовать и на самую личность»⁶.

Главное в проблеме нации — самосознание. Народ (этническая категория) становится нацией, только осознав свою индивидуальность, живое место в общечеловеческой семье. Если пульс национального сознания падает, народ болен; повышенный пульс тоже болезнь; как и всюду, нужна мера. Дав отпор Наполеону, русские показали себя нацией, классическая литература появилась на гребне национального подъема. Уваров, говоря о «народности», имел в виду национальное самосознание.

Современная трагедия русского народа — утрата национального самосознания. Большевики добились своего: в стране возобладал групповой интерес, взаимная неприязнь классов и этнических групп, исчезло чувство взаимной общности. Последний раз оно проявилось в Отечественной войне против нацистской Германии. Гитлеровцев мы победили под национальными лозунгами; но вскоре нас стали уверять, что победа классовая.

Сегодня недавние теоретики классовой борьбы видят всюду национальные отличия, даже там, где их нет, отрывают одну часть народа от другой. Н. Лосский, осуждая украинских сепаратистов, писал в свое время: «Чувствуется как нравственно предосудительное — предпочтение ими провинциальных обособленных ценностей совместному творчеству всех трех ветвей русского народа, создавшего великую державу с мировой культурой. Сама замена многозначительного имени Малороссия именем Украина (то есть окраина) производит впечатление утраты какой-то великой ценности: слово Малороссия означает первоначально основная Россия в отличие от приросших к ней впоследствии провинций, составляющих большую Россию»⁷.

Большая Россия — это Великороссия, Малороссия, Белоруссия. Есть еще Червонная Русь, о которой в энциклопедическом словаре сказано, что это всего лишь «историческое название Галиции в зарубежных источниках XVI–XIX веков». Но за Карпатами живут люди, которые и сегодня продолжают считать себя русскими: дело, видимо, не в источниках, а в истоках. Кстати, зарубежный источник XX века — энциклопедический словарь Брокгауза 1927 года сообщает, что русские состоят из великороссов, малороссов, белорусов и русин — обитателей Галиции и

Прикарпатья. Русины — такого слова нет ни в одном нашем справочнике, разве что в этимологическом словаре русского языка, составленном немцем Фасмером. Итак, русские в узком значении слова — это великороссы, в широком — совокупная Русь.

О неразрывном коренном единстве русских народов свидетельствует история казачества. Запорожцев Карамзин называл «малороссийские казаки». Пополнялась Сечь и выходцами из Московии. Но вот Екатерина II перевела сечь на Кубань, то есть в Новороссию, которая являлась частью Великороссии. Остались ли казаки украинцами? Мои предки — кубанские казаки считали себя великороссами. Русь изначально возникла как многонациональное государство, как братство народов не только славянских, не только христианских. Раздвигались границы (иногда с помощью оружия), но никто из присоединенных народов не был ущемлен в правах. Сохранялась традиционная культура, уважались верования, и каждому предоставлялась возможность преуспеть в любой области.

Татарские военачальники занимали крупные посты в русской армии, грузин Багратион — великий русский полководец; во главе русской церкви стоял мордвин Никита Минов (патриарх Никон); армянин Лорис-Меликов занимал высший государственный пост империи, а немецкая принцесса Софья фон Цербст стала русской царицей Екатериной Алексеевной.

*

Один мой знакомый, когда его спрашивают, верит ли он в Бога, вопрос отводит: вера — дело интимное, как любовь; нельзя ведь спрашивать, влюблен ты или нет. Мой знакомый прав и не прав. Любовь любви рознь — одну скрывают, другая сама просится напоказ. Когда создают семью, любовь не прячут. Любовь к детям, любовь к отечеству должна проявиться в делах. Так и вера может быть сугубо личной, а может принимать публичный характер. Церковь — объединение верующих. Нательный крест, хотя и носят под одеждой, но не скрывают. «Миром Господу помолимся», — провозглашает священник. Это формула православной соборности. Каждый возносит личную молитву, но следует общему ритуалу и ощущает себя членом общины.

Мой путь к православию тернист и извилист. Отец, казачий офицер, затем инженер, бравировал своим неверием. Мать потеряла веру в юности, когда умер ее первый ребенок. Меня не водили в церковь, не учили молитвам. В школе тридцатых годов, а затем на философском факультете

(куда я пробрался окольными путями из-за репрессированного отца) учили атеизму и классовой морали: нравственно то, что служит делу партии, сегодня одно, а завтра другое — в зависимости от обстоятельств.

Война, казалось, опровергала библейские заповеди. Сказано: «не убий»; а тут — «убей немца!», «сколько раз ты увидел его, столько раз его и убей!» В Восточной Пруссии под Кенигсбергом мы стояли в городке, покинутом жителями. Остался только пастор. Женатый на еврейке, он полагал, что «советы» ему не страшны. Я ходил к нему в гости, чтобы упражняться в немецком языке, а он учил меня Закону Божьему. Я возражал, как мог, но возражения мои были неубедительны. Ссылался на войну. «Воевать тоже можно по-разному», — говорил он.

Потом был Кант с его категорическим императивом. Над Гегелем, который свел мораль к параграфам философии права, я уже мог иронизировать.

Очень почитал я двух ученых мужей — Николая Иосифовича Конрада и Алексея Федоровича Лосева. Им я обязан окончательным просветлением мозгов. Оба были глубоко верующие люди. Когда скончался Николай Иосифович, у вдовы собрались ученики покойного. Один спросил меня: «Вы верующий?» — «Нет». — «Странно, Николай Иосифович говорил, что вы верующий. Все равно приходите на отпевание, гроб нести некому, у вас хоть вид православного». Отпевание потрясло меня. Не столько красотой обряда, сколько каким-то приобщением к вечности и к чему-то родному, что я не мог себе объяснить.

Я рассказал об этом Лосеву. Могучий старец, потерявший зрение в сталинских лагерях, сказал мне: «Не знаю, какой у тебя вид, думаю, что нормальный, а душа у тебя христианская. Ты, хоть и говоришь, что в Бога не веруешь, но ты христианин; раз русский, значит христианин. Почитай для начала Розанова, хотя бы то, что он пишет о Хомякове».

Книги Розанова были у нас в то время большой редкостью. Мне удалось все же кое-что найти. Прочитал я статью о Хомякове. Розанов пишет в ней о христианской любви как о главной черте русской культуры. Русские — христиане. Вот, в сущности, главное открытие Хомякова, лишь повторенное затем Достоевским. И в другом месте у Розанова: «Церковь есть не только корень русской культуры... она есть и вершина русской культуры. Об этом догадался Хомяков»⁸. Я рассказал Алексею Федоровичу о прочитанном. Он одобрительно кивнул и наставительно молвил: «Раз ты считаешь себя русским, ты православный, и нечего дурака валять; православие ты усвоил с молоком матери, оно дано тебе от рождения, от воспитания, от окружения. А философией ты зря что ли занимался?»

Религия — вера в абсолют. Философия — знание об абсолютном. Ведь ты в церкви катарсис наверняка испытываешь».

Катарсис — очищение. Вот что я почувствовал, когда отпевали Николая Иосифовича Конрада. Слово было найдено. Очищение от житейской скверны, мелочей и гадостей жизни, причащение, причастность к культуре родного народа. Понимание через переживание и переживание через понимание. Понимание того, что ты частица великого народного целого, радость от сознания этого.

«Ты ведь не одного только Канта читаешь, — говорил Лосев, — Кант — рационалист, просветитель, лютеранин. Вот мы с тобой Соловьева готовим к изданию, это православный мыслитель. Кант для немцев, а нам нужен Соловьев».

В 1989 году отмечалось 400-летие Московской патриархии. Мне предложили выступить с докладом на конференции, посвященной юбилею. Вместо конференции я угодил в больницу, но послал тезисы, которые размножил Издательский отдел патриархии, а парижский «Вестник русского православного движения» опубликовал «Религию в современной жизни. Позиция неверующего». Со смешанным чувством вины и беды писал я о том, что вижу в религии единственное надежное средство воспитания морали. Это было вполне по Канту, соответствовало его «Религии в пределах только разума». Человек по природе зол. Его нужно воспитать к добру, для этого нужна «этическая община», каковой является церковь.

Не следует смешивать, как я писал выше, нравственность и мораль. Для воспитания морали необходимо представление об идеале, с которым человек обязан соотносить свое поведение. Образы христианской религии, ее категорическая заповедь любви к ближнему — наиболее общедоступное и действенное средство морального воспитания, которое необходимо сегодня прежде всего.

По Лосеву был изложен второй аспект современного значения религии — национальный. Без православия нет русской культуры. Православная церковь — единственный социальный институт, оставшийся неизменным на протяжении веков. Православие принесло нам письменность и государственность. Мощная киевская держава — прямой результат принятия Русью христианства; освобождение от татарского ига и возвышение Москвы, собравшей вокруг себя русские земли, связано с именем Сергия Радонежского. Пересвет и Ослябя — герои Куликова поля, свято-витязи, монахи и одновременно воины, сражавшиеся в рясах поверх доспехов. Не только русская воинская доблесть, не только повседневный

труд и быт, но и русское просвещение носило религиозные черты. Ломоносов, Державин, Болотов — глубоко религиозные люди. Русскую классику XIX века понять вне православной религии невозможно. Откуда патриотический пафос «Истории государства Российского»? Откуда нравственный подвиг Татьяны Лариной? Куда устремлены помыслы Гоголя? Как понять героев Достоевского и Толстого? Философские идеи Владимира Соловьева? А русский религиозно-философский ренессанс, выступивший достойным продолжателем художественной классики и выдвинувший русскую философскую мысль на мировой уровень? Что питало его? Где искать побудительные причины всего того, что составляет духовную гордость земли русской? Повторяю: русская культура и православие в основе своей нерасторжимы, тождественны.

Озабоченный тем, что пережил мой народ в недавнем прошлом, и тем, что ждет его в будущем, я думаю о судьбах его веры. Сегодня мы осознали глубину нашего падения и помыслы о национальном возрождении связываем с деятельностью церкви.

Важно отметить, что это не единичное, личное мнение, а общественное движение. В культуре — возрождение интереса к отечественной традиции. Есть у нас свои национальные ценности, которые приносят катарсис русскому человеку. Таков был третий аспект моих тезисов, тесно связанный с первым и вторым, — ценностный. Нация — общность святынь, религия — их создатель и хранитель.

Кому-то мои тезисы понравились. Кто-то упрекал меня в умозрительном отношении к религии. А откуда взять другое человеку, изуродованному советской школой (средней и высшей)? Таких, как я, миллионы. Дай Бог, чтобы у них возникло почтительно-благоговейное отношение к церкви. Глядишь, через два-три поколения дело изменится. Моя дочь искренне верит в Бога и водит детей своих в воскресную школу. Я вспоминаю, как в Москву приезжал мюнхенский профессор философии Райнхард Лаут, чтобы выступить перед столичной интеллигенцией и раскрыть ей значение православия. Запад, говорил он, ждет от России духовности, той, что дал Достоевский и его последователи. Достоевский — вершина мировой культуры. На вопрос, почему он не переходит в православие, Лаут ответил, что в этом нет необходимости: он и так прекрасно чувствует себя в православном храме. В последнем я мог убедиться воочию: Лаут истово молился в Тропаревском храме Святого Михаила Архангела, ничем не отличаясь от местных прихожан.

Сейчас лежит передо мной книга «Русская душа», выпущенная в Вене. Ее автор Катарина Бета, принявшая православие, популярно

растолковывает смысл этой религии. По ее данным, общее количество православных колеблется от 90 до 170 миллионов человек (точных сведений нет).

«В восточном благочестии доминирует не идея справедливости, а идея любви»⁹. Православие отвергает индивидуальное спасение в пределах человеческой истории, спасение — космическое событие, в которое вовлечена Вселенная. «Антропология, космология и вера в спасение находятся здесь в неразрывном единстве... в конце времен при всеобщем спасении вместе с людьми превратится старая земля в «новую землю» и старое небо в «новое небо». Творческое преобразование творения охватывает не только человека, но и весь универсум»¹⁰.

*

Самодержавие. Оговорюсь: речь идет не об абсолютизме, безграничной и бесконтрольной власти. Тем более — не о тоталитаризме. Такой властью — неправой и кровавой — большевики наделили Ленина и Сталина, а русские цари правили с оглядкой на закон и совесть, общественное мнение. Николай I, указывая на собственную грудь, говорил: «Все должно исходить отсюда». (Но в груди — сердце, и, как известно, царь отменил большинство смертных приговоров, вынесенных судом вождям неудавшегося дворянского бунта в декабре 1825 года.) Его наследник Александр II стал вводить на Руси либеральные нравы, отменил крепостное право (Сталин снова ввел его в виде колхозного строя) и так плохо охранял себя, что (после ряда неудавшихся покушений) был убит на улице. Теоретик самодержавия И. Ильин отмечает: «Самодержавие отвергает, осуждает и исключает абсолютизм, а абсолютизм отвергает основное в правах Государя, ибо он не признает его ЗАКОННЫМ монархом, он отрицает его высокое призвание верховного субъекта права, он снижает его звание до звания *тирана*, он разлагает и разрушает самую правовую форму монархии»¹¹. Другой сторонник монархии с ним солидарен: «Самодержавие... есть активное самосознание народа, концентрированное в одном лице»¹².

Изъяны самодержавия известны всем: оно легко перерастает в абсолютизм; Ленин — Сталин, правда, обходились без трона. А изъяны других форм правления? Сегодня только и слышно «демократия», так ли она безупречна? Цену русской демократии показал февраль 1917-го и

октябрь 1993 года: демократия быстро выродилась в охлократию (власть толпы) и демонократию (власть «бесов», по Достоевскому).

Еще в древности демократия скомпрометировала себя процессом Сократа. «Пятьсот афинских торговцев и матросов приговорили Сократа к смерти за неправильные философские убеждения» (Зощенко). Ученик Сократа Платон видел в демократии «жесточайшее рабство». Кант во всем был антиподом Платона, но сходилась с ним в неприятии демократии. «Демократия неизбежно есть и деспотизм» — его слова¹³.

Выдвинув тезис, Кант мыслит об антитезисе, и если не формулирует синтез, мы чувствуем истину в наличии двух противоположных положений. Демократия вырождается в деспотизм, таков тезис. Антитезис заключается в заботе о правовом устройстве государства, преодолении беззакония. Правопорядок требует трех условий: 1) правильной конституции, 2) многовекового опыта, 3) доброй воли. Если нет хотя бы одного из этих условий — ничего не получится. Поэтому осторожнее с демократией, прислушайтесь к Канту, не верьте на слово мнимым народоправцам!

Павел Флоренский, томясь на Лубянке в ожидании казни, написал политическое завещание, исполненное тревоги за судьбу родины. Трактат сохранился в архивах госбезопасности и был недавно опубликован, он достоин внимательного прочтения. «Бюрократический абсолютизм и демократический анархизм равно, хотя и с разных сторон, уничтожают государство... Политическая свобода масс в государствах с представительным правлением есть обман и самообман масс, но самообман опасный, отвлекающий в сторону от полезной деятельности и вовлекающий в политиканство. Должно быть твердо сказано, что политика есть специальность столь же недоступная массам, как медицина или математика, и потому столь же опасная в руках невежд, как яд или взрывчатое вещество. Отсюда следует соответственный вывод о представительстве: как демократический принцип оно вредно и, не давая удовлетворения никому, вместе с тем расслабляет целое. Ни одно правительство, если оно не желает краха, фактически не опирается на решение большинства в вопросах важнейших и вносит свои коррективы; а это значит, что по существу оно не признает представительства, но пользуется им как средством для прикрытия своих действий»¹⁴.

А вот предостережение другого мудрого патриота — Ивана Ильина: «Замечательно, что на введении демократии в грядущей России настаивают, во-первых, неосведомленные и лукавые иностранцы, во-

вторых, бывшие российские граждане, ищущие ныне разложения и погубления России. На самом деле «демократия» не есть легко вводимый и легко устрояемый режим. Напротив — труднейший... Демократия предполагает исторический навык, приобретенный народом в результате долгого опыта и борьбы, она предполагает в народе культуру законности, свободы и правосознания; она требует от человека — политической силы суждения и живого чувства ответственности. А что же делать там, где всего этого нет? Где у человека нет ни имущественной, ни умственной, ни волевой самостоятельности? Где все подготовлено для своекорыстия и публичной продажности? Где дисциплина не сдерживает личного и совместного произвола? Где нет ни характера, ни лояльности, ни правосознания? Все-таки вводить демократический строй? Для чего же? Чтобы погубить государство и надругаться над всеми принципами демократии? Чтобы все кончилось коррупцией, безобразной смутой и разложением государства? И все во имя доктрины?»¹⁵ Как будто предвидел Ильин сегодняшнюю нашу ситуацию.

Демократия для своего существования, считал Ильин, предполагает в народе чувство государственной ответственности, собственного достоинства, элементарной честности, политического кругозора. Всего этого наш народ за десятилетия рабского состояния был лишен. Народ нищ, подавлен, запуган, развращен. Вот почему нельзя вводить в России демократию любой ценой. Нет, не демократия нужна нам сегодня, а «твердая национально-патриотическая и по идее либеральная диктатура, помогающая сверху выделить свои подлинно лучшие силы и воспитывающая народ к трезвлению, к свободной лояльности, к самоуправлению и к органическому участию в государственном строительстве. Только такая диктатура и может спасти Россию от анархии и затяжных гражданских войн»¹⁶. Ильин отвергает альтернативу — либо тоталитарное рабство, либо последовательная демократия. По его мнению, дано третье — либеральная диктатура.

Кивают на Запад. Так ведь там давние традиции народовластия. Вспоминается один невинный анекдот: американец в гостях у англичанина, восторгается газоном, спрашивает, как сотворить такую красоту. Ответ: нет ничего проще — подстригайте траву каждый день, и через триста лет все будет в порядке. Так и с демократией: нужно, чтобы сменилось несколько поколений, воспитанных в духе самостоятельного политического мышления и правопорядка, тогда можно будет провести дискуссию о преимуществах того или иного способа правления.

Монархия обладает для нас целым рядом несомненных достоинств. Прежде всего это символ единства страны. Монарх возвышается над партиями и национальностями. Дореволюционная Россия была содружеством народов благодаря царю. Смертельная национальная вражда — порождение послеоктябрьской диктатуры.

Самодержавие вытекает из православия: царь — помазанник Божий. Он носитель не только высшей власти, но и высшей благодати. Увидеть его — катарсис. Лев Толстой рассказывает о волнении молодого Ростова, увидевшего Александра I («Война и мир»). Сверхъестественная аура возникла по инерции и вокруг лжесамодержца Ленина, еще больше — вокруг Сталина (очень уж старался, да и выигранная война помогла). А вот Брежнев, как ни пыжился, все равно выглядел случайной, анекдотической фигурой. И дело тут не только в маразматической внешности и одиозной политике, просто после горького многолетнего опыта народ понял: тоталитарные временщики — не от Бога, а от дьявола.

Тоталитаризм — порождение XX века. Тоталитаризм означает проникновение государственного контроля и насилия во все поры жизни. Завели его на Руси коммунисты. Ни один монарх не вмешивался в хозяйственную деятельность подданных, в их личные дела. Нет большей клеветы, чем обвинять старую Россию в тоталитаризме. Это делают те, кто хочет скомпрометировать прошлое народа, чтобы дезорганизовать его в настоящем и будущем.' Такие хотели бы видеть «суверенные» клочки России, но как черт ладана боятся возрождения монархии.

Есть в легитимной монархии еще одно бесспорное преимущество: отработанный механизм передачи власти. Наследник известен, его сызмальства готовят к высокой роли (и высоким обязанностям!). «Король умер, да здравствует король!» А тут, что ни смена «генсека» (а теперь и президента), то государственный переворот. Сталин пробирался к власти тихой сапой, отстраняя и уничтожая соратников — соперников. Хрущев (устраняя Берию) ввел в Москву танки, сам слетел в результате дворцовой интриги. А как назвать происходящее сегодня? Если это демократия, то что такое бюрократическая олигархия, разбой и надувательство? Демократия, как известно, есть господство «с помощью народа и для народа». Наши «народоправцы» принимают только первую часть формулы — «с помощью народа», вторая часть в их понимании звучит — «для себя».

«Демократия — это средство, а не цель» — из откровений Хрущева («Бодался теленок с дубом»). Для Хрущева (и некоторых других) это действительно было средством «жить не по средствам», схватить власть и насладиться всласть. Иное дело, демократия как цель, как благо народа,

которому дают править там, где он должен быть хозяином — в собственном поле, доме, на предприятии. В этом плане русские цари были подлинными демократами. Страна процветала, а самодержец от народа не отгораживался. Не мчался на бронированном автомобиле, давя зазевавшихся прохожих, Романовы прогуливались без охраны. Пушкин не придумал заключительной сцены в «Капитанской дочке», такое бывало повсеместно, и не только в XVIII веке. Николай II любил ходить пешком, здоровался за руку с прохожими, а на Светлое Воскресенье христосовался с солдатами.

Демократия как цель — достойное завоевание культуры. Люди неравны (по природным данным и по имущественному положению), установить полное равенство невозможно (об этом мог мечтать только Петр Верховенский: «Мы всякого гения потушим в пеленках»), но недопустима и другая нелепость — привилегии по происхождению или по «номенклатуре»; равенство прав и возможностей — великое достижение.

Подлинный аристократизм — демократизм духа и быта. Аристократ не кичится ни своим происхождением, ни богатством (если таковое имеется). Хорошим тоном у дворян считалось не кичиться своим положением; отсюда — «хождение в народу стремление «опроститься».

От единовластия нам не уйти. Весь вопрос в том, какого рода единовластие нас ожидает: выросший из демонократической анархии бюрократический абсолютизм или «либеральная диктатура», как предрекал ее И. Ильин, оставивший, правда, без уточнения это понятие. Впрочем, все ясно: нам не нужна диктатура пролетариата, как понимал ее Ленин, — не ограниченная законом, опирающаяся на насилие. Повторять прошлое нет нужды. Дай нам Бог диктатуру, ограниченную законом и опирающуюся на моральное сознание. Либеральный значит свободный (но отнюдь не слабый, речь идет о сильной власти). Либеральная диктатура свободна от беззаконий, коррупции и прочих достижений «развитого социализма» и постсоциалистического беспредела. Где ее взять? Кто возложит на себя ответственность? И по какому праву?

Не по избирательному, которому «место в крематории» (П. Флоренский). Выборы — не панацея. Гитлер пришел к власти парламентским путем. Жизнь короля во Франции была продана большинством в один голос. Русского царя убили вообще без голосования с помощью «демократического централизма» — по команде из центра. «Большинство — это глупость. Разум всегда у немногих», — предупреждал Шиллер. Победа на выборах — «ловкость рук» (и средств массовой информации). Сила — тоже не право на власть. Танки на улице — признак

бессилия (по крайней мере умственного). Помимо традиционной легитимности существует только одно бесспорное право — государственная мудрость, она покоряет своей очевидностью.

«На созидание нового строя, долженствующего открыть новый период истории и соответствующую ему культуру, — писал Флоренский, — есть одно право — сила гения, сила творить этот строй. Право это одно только не человеческого происхождения и потому заслуживает названия божественного. И как бы ни назывался подобный творец культуры — диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что перед нами чудо и живое явление мощи человека»¹⁷.

Но где гарантия, что перед нами именно «чудо», а не очередной самовлюбленный, безграничный, обезумевший выскочка? Есть отработанный механизм ограничения законом самовластья, и мудрость правителя состоит прежде всего в том, что он свято его соблюдает — принцип разделения властей. Кант называл этот принцип «республиканизмом» и считал осуществимым в рамках монархии. Одна инстанция издает законы, другая управляет на основании этих законов, а третья судит и контролирует. Монарх стоит над ними как воплощенное правосознание.

Фридрих Великий — герой Канта — вошел в историю не только отчаянной вооруженной борьбой за сохранение Пруссии, которую готовы были уничтожить европейские державы, но и тем, что заложил основы немецкого правосознания. Характерна легенда о мельнике из Сан-Суси. Рядом с летним дворцом Фридриха стоит мельница. Говорят, что ее шум мешал королю. Он хотел купить мельницу, но хозяин отказался ее продать. Фридрих подал в суд и проиграл дело. Пришлось королю смириться. Скорее всего, так не было, но легенда красноречива.

На право надейся, а сам не плошай! Когда нет моральных устоев, ничто не поможет, рухнет любое право. Совместима ли политика с моралью? Безусловно. Более того, истинная политика не может сделать ни шага, не присягнув заранее морали. Кант, который придерживался такого мнения, указал и гарантию моральной политики — гласность. Именно гласность решает и кантовскую антиномию демократии, предотвращает возможные злоупотребления ею. Нет демократии там, где тайком от имени народа творится беззаконие, демократия только там, где действуют открыто, творя народное благо.

Гласность — великое благо. Отмена цензуры открыла глаза на

сущность режима. Стало ясно, что виноват не только Сталин, но и его предшественник «со товарищи». Открыто заговорили о послеоктябрьском антирусском геноциде и о других наших бедах.

Увы, все переходит в свою противоположность, «разум становится безумием, благодеяние — злом» («Фауст»). В недобросовестных (аморальных) руках печать, радио, телевидение превращаются в средство массовой дезинформации, в орудие манипуляции сознанием. Голос комментатора — не глас Божий. Как можно верить телеведущему, который уверяет, что расстрел парламента — лучшее средство укрепить народовластие?

Русские склонны к покаянию: чувство вины — основа морали. Расставаясь надолго или навсегда, русский просит простить его: «прости, прощай» (немец в подобных случаях просто желает всего хорошего — *Lebwohl*), но без предела каяться нельзя. Чтобы рана зажила, надо, очистив, оставить ее в покое.

В 1947 году довелось мне видеть на сцене театра имени Геббеля (Берлин) пьесу Сартра «Мухи» — парафраз «Орестеи» Эсхила. История о том, как сын царя Агамемнона Орест отомстил убийцам своего отца, убил мать Клитемнестру и ее сообщника Эгисфа, который захватил трон Агамемнона.

Сартр использовал древний сюжет для экзистенциалистских размышлений о свободе личности. Режиссер Юрген Фелинг перенес акцент на актуальную для послевоенных немцев проблему вины и покаяния. Перед зрителями гнетущая картина города Аргоса, проклятого богами за совершенное в нем цареубийство, — стены домов испачканы запекшейся кровью (а может быть, экскрементами), люди в траурной одежде, и висит над городом черное солнце. Боги Аргоса (и царь Эгисф)ловко держат народ в оцепенении, нагнетая истеричное состояние непрерывного самоплеывания. Режиссер как бы говорил: да, мы, немцы, несем ответственность за фашизм, но нельзя без конца тыкать нам это в лицо, дайте передохнуть, взгляните на себя.

Сегодня нас, русских, обвиняют в смертных грехах, — действительных и мнимых: мы приняли Ленина, затем Сталина, затем Брежнева, мы империалисты и захватчики. Гитлер всего на несколько недель опередил нас. Мы — антисемиты, антигрузины, антибелорусы и т. д. и т. п. Мы должны только каяться, каяться и каяться, посыпать голову пеплом и рвать на себе рубашку. Мы действительно попали в беду, но, чтобы покончить с ней, чтобы вырваться из трясины, нужны ориентиры, нужны опоры, в том числе и в истории. Нельзя жить одной «чернухой».

Неужели в прошлом у нас все черным-черно и не на что опереться?

*

Я пишу эти строки в дачном поселке под Москвой. Чем ближе конец главы, тем явственнее понимаю, что придется вернуться к началу, к автору формулы русской культуры Уварову. Что мы знаем о нем? Получивший аттестат зрелости (проверено на внуке) даже не слышал такого имени. Юноша с дипломом гуманитарного факультета (тоже проверено) усвоил привычное — «реакционер». Где я последний раз встречал это клеймо? Да, у нашего закордонного поучителя, знатока закулисной советской истории Авторханова. Его книга «Империя Кремля» издана в Вильнюсе в 1990 году. Автор упоминает Уварова в ряду с другими «крайне реакционными идеологами царизма»¹⁸. Вот так работают «прогрессисты». Ну хоть бы факты какие привел; нет, реакционер, и баста. Шпет у меня под рукой, но у него я все взял. За остальным придется ехать в Москву: копаться в справочниках и в старой периодике. Насколько мне помнится, последняя биографическая заметка об Уварове была в «Русском архиве» в 1871 году. А может быть, есть что-нибудь новое? Зарубежное? Поездки в Москву не избежать.

Бывают, однако, совпадения! Или тут рука Провидения? Написал предыдущий абзац, вышел подышать свежим воздухом. Соседка — профессор русской истории — поливает клумбу, рассказывает моей жене о поездке в Америку: привезла много интересных книг, в том числе биографию Уварова — не верю ушам своим! Какого Уварова? Того самого? Сергея Семеновича? Через пять минут сокровище в моих руках. На суперобложке портрет: представительный сановник средних лет, высокий лоб, правильные черты лица, глубоко посаженные умные глаза, открытый взгляд. Книга называется «Истоки современного русского образования: Интеллектуальная биография графа Сергея Уварова (1786–1855)». Вышла в 1984 году. В книге 348 страниц, библиография содержит шестьдесят наименований изданных работ Уварова. Автор — Синтия Уиттакер, профессор Нью-Йоркского университета.

В введении автор отмечает: советские и западные историки сошлись на том, что Уваров не имел собственных идей, в молодости повторял либеральные фразы за Александром I, а потом стал столь же послушным рупором реакционных воззрений Николая I. Однако в последние годы американские исследователи стали давать иные оценки и деятельности

Уварова, и всей николаевской эпохе. Это не было время сплошной стагнации, шла подготовка будущего подъема. Не последнюю роль в этом деле сыграл Уваров.

Сергей Семенович — потомок старинного дворянского рода. Его пращур — ордынец Минчак Косаев перешел в XV веке на службу к московскому князю и был наречен Уваровым. Крестная мать будущего министра — Екатерина Великая. Дядя — генерал Федор Уваров, участник переворота 1801 года, в результате которого на троне оказался Александр 1. Уваров получил блестящее образование, свободно владел французским, английским, итальянским и греческим. Учился в Германии, служить начал на дипломатическом поприще в Вене. Первая опубликованная работа «Мысли о заведении в России академии азиатской» была написана и издана первоначально по-французски. Поэт В. Жуковский перевел ее на русский и напечатал в «Вестнике Европы». Интерес к культуре восточных народов Уваров воспринял от немецких романтиков. Когда Наполеон вторгся в Россию, Уваров оставался на гражданской службе, но посильно боролся с врагом. Он сблизился с Моро.

Здесь необходимо сделать отступление (для тех, кто не читал романа В. Пикуля «Каждому свое», где эта история описана подробно и увлекательно). Якобинский генерал Жан Виктор Моро, одержавший под Гогенлинденом блестящую победу, затмившую славу генерала Бонапарта, победителя при Маренго, принял участие в заговоре 18 Брюмера в надежде на то, что после разгона разложившейся Директории будет укреплена Французская республика. Так не произошло. И Моро пришлось покинуть Францию. Его выслали в Америку. Президент США предлагал ему возглавить американскую армию. Но Моро выбрал Россию. Моро стал советником при русской ставке. Погиб под Дрезденом. На месте гибели французского генерала, не скрывавшего своих республиканских убеждений, русские офицеры воздвигли памятник с изображением фригийского колпака. Похоронили Моро в Екатерининской церкви в Петербурге.

Организатором похорон, на которых присутствовал император, как отмечает С. Уиттакер, был Уваров. Он произнес надгробное слово, которое затем было опубликовано на четырех языках (французском, русском, английском, немецком). «Уваров увидел в истории Моро микрокосм событий эпохи», — пишет С. Уиттакер¹⁹. Сначала революционный энтузиазм, затем ужасы террора и моральное очищение от них, исправление заблуждений, борьба с узурпатором и геройская смерть.

Уваров — последователь Карамзина. В 1815 году он создает кружок

«Арзамас». С. Уиттакер отмечает: Жуковский, Батюшков и их наследник Пушкин воплощали «дух Арзамаса» в литературе, Уваров — в политике. Он был уже несколько лет попечителем Петербургского учебного округа. В 1818 году (тридцати двух лет от роду) становится президентом Петербургской академии наук (и остается им до своей кончины).

Область научных интересов Уварова — философия истории. «Обычно считают, — пишет С. Уиттакер, — что Т. Грановский, профессор истории Московского университета с 1839 по 1855 год, мыслитель, находившийся под сильным влиянием Гегеля, первым в России высказал взгляд на историю как на прогресс к высоким и благородным идеалам человечности, но в действительности это сделал Уваров»²⁰. В 1818 году Уваров выступил с речью на собрании Главного педагогического института по случаю создания кафедры всемирной истории и восточной культуры. Речь содержала изложение теории истории — от грехопадения до возникновения современной Европы. Уваров говорил о том, что Провидение замыслило свободу для всего человечества, последнее слово здесь скажет Россия. Наша страна — младший сын в большой европейской семье, Петр 1 — наш Людовик XIV. Скоро Россия достигнет зрелости, будут созданы гарантии гражданских свобод. Освобождению души с помощью просвещения должно предшествовать освобождение тела с помощью законодательства. «Реакционер» Уваров был близок Грановскому, которого он всячески поддерживал, когда оказался на посту министра просвещения.

Свою знаменитую триаду — формулу русской культуры Уваров сформулировал в 1832 году в пояснениях к отчету об инспекции Московского университета (опубликовано в сборнике постановлений Министерства народного просвещения. СПб., 1876). Встав во главе министерства, Уваров создал условия для расцвета преподавания и научной деятельности. «Ренессанс университетов и Академии наук» — так называется соответствующая глава в книге С. Уиттакер. Здесь мы узнаем, что по инициативе Уварова была создана Пулковская обсерватория, приглашен в Россию Александр Гумбольдт, совершивший свое знаменитое путешествие в Центральную Азию. Русские ученые в годы министерства Уварова совершили ряд важных открытий в области электромагнетизма.

Уваров не уставал повторять, что русская наука — продукт национального духа и западного просвещения. Да, при нем был закрыт журнал «Телескоп», опубликовавший «Философическое письмо» Чаадаева. Но оно вызвало протест в русском обществе (в том числе и у Пушкина), а мера наказания была определена царем. Пушкин, в «арзамасские» времена близкий Уварову, затем разошелся с ним. Произошло это на личной почве.

Как и неприязнь Пушкина к заместителю Уварова по Академии наук князю Дундукову-Корсакову («В академии наук заседает князь Дундук...»).

Уваров — первый министр просвещения, которому пришлось решать вопросы национальной культуры поляков, немцев, евреев, мусульман. В 1833 году он открыл университет святого Владимира в Киеве. Половина преподавателей были поляки, большинство студентов — католики. Интерес к восточной культуре владел Уваровым смолоду. Министром будучи, он поощрял изучение и преподавание восточных языков. По его инициативе в Казанском университете началось преподавание монгольского языка. Русификаторские устремления Уварова никогда не принимали агрессивного характера.

После того как в 1848 году Европу стали сотрясать революции, а в русской столице возникло дело петрашевцев, положение Уварова пошатнулось. В 1849 году он подает в отставку, которая принимается. Через шесть лет его не стало. Так закончилась жизнь, отданная служению русской науке и культуре.

*

Как преломились общие черты русской культуры в русской философии, в русском идеализме, с которым мы знакомимся? В 1935 году в Нью-Йорке вышла книга «Вечное в русской философии». Ее автор Борис Вышеславцев, один из крупных русских теоретических умов, отмечал во введении: «...Существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом. В этом смысле есть русский Платон и русский Плотин, русский Декарт, русский Паскаль и, конечно, русский Кант. Национализм в философии невозможен, но возможен преимущественный интерес к различным мировым проблемам»²¹.

Главный философский интерес русских, по мнению Вышеславцева, — проблема Абсолюта. Вся античная философия от Сократа до Плотина есть восхождение к Абсолюту, искание Божества; немцы усвоили эту традицию, русские повели дело дальше. Изречение Гегеля: «Объект философии тот же, что и объект религии» глубоко родственно русской душе. Вышеславцев пишет далее: «Абсолютное противостоит относительному; Бог противостоит человеку. Человек понятен самому себе только в противопоставлении конечного и бесконечного, временного и вечного,

совершенного и несовершенного. Так мы приходим к центральному вопросу: Что такое я сам? Что такое человек? Что такое личность?»²² Вот они «проклятые» вопросы, всегда мучившие русскую душу, по сути дела, это один вопрос — о природе человека и месте его во вселенной; русская философия — это антропокосмология.

Первым оригинальным русским философом Вышеславцев считает Григория Сковороду. «Это был русский европеец и всечеловек, каким Достоевский мечтал видеть человека вообще в своей пушкинской речи. Его любимыми философами были Сократ и Платон, он отлично знал древнюю философию и литературу, а из отцов церкви наиболее ценил Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита и нашего Нила Сорского, то есть наиболее философских и наиболее платонических отцов. В России он был везде, начиная от Киева и Харькова до Петербурга и Москвы, Троице-Сергиевой лавры и Переяславля»²³. Вышеславцев приводит слова Сковороды, особенно созвучные нашему времени: «Боже мой! Чего мы не знаем, чего не можем! Мы измерили моря, небо и землю, открыли несметное множество миров, строим «непонятные» машины. Но чего-то не хватает. Не наполнить ограниченным и преходящим душевной бездны!»²⁴ Русская философия занята наполнением «душевной бездны». В эту бездну может вместиться только Абсолют. Все остальное слишком мало. Интерес к личности, к ее неизмеримой глубине, влечет за собой интерес к бесконечному вне ее, к Богу, к божественному универсуму. Персонализм и космизм — две ипостаси русского идеализма, два направления философского поиска, имя которому — всеединство.

Сковорода — предтеча. Карамзин и Хомяков подготовили почву, на которой вырос гений Достоевского и Соловьева. Выше я уже употребил выражение «религиозно-философский ренессанс». Что это такое? В узком значении слова так называют «Серебряный век» русской культуры — первые два десятилетия перед революционной катастрофой. Именно тогда возникают знаменитые философские кружки. Это «Религиозно-философские собрания» (1901–1903) во главе с Д. Мережковским, которые затем превратились в «Санкт-Петербургское религиозно-философское общество» (1907–1917). С. Булгаков и Н. Бердяев создали «Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева» (1906–1917). Философское общество возникло и в Киеве.

Уже на первом заседании петербургских «Собраний» был заслушан доклад «Интеллигенция и церковь» (В. Тернавцев), где обосновывался тезис: «Возрождение России может совершиться на религиозной почве»²⁵.

Участники «Собраний» называли свое умонастроение «новым религиозным сознанием»: «левая» интеллигенция искала путь к церкви, прощалась с революцией и атеизмом, Чернышевским, Бакуниным, Марксом²⁶. Что касается «правой» консервативно-либеральной части русского образованного слоя, наследников славянофильства и почвенничества, то их вера никогда не ослабевала, ничего «нового» в их религиозности не было. Поэтому выражение «религиозно-философский ренессанс» можно трактовать шире, обозначая им эпоху с 70-х годов XIX века, когда расцвел талант Ф. Достоевского, Л. Толстого, мужала мысль Н. Данилевского, К. Леонтьева, В. Соловьева, Н. Федорова. Центр мирового философствования постепенно перемещался в Россию: на Западе после Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра философия приходила в упадок, господствовать начинала «положительная наука» и ее теория — позитивизм. Русские возрождали интерес к метафизике. Отсюда и термин — «ренессанс».

Очевидец, знакомый с философской жизнью Европы, пишет в своих воспоминаниях: «Рассказывая о Москве довоенного времени с восхищением и тоской, я задаю себе невольно вопрос, не впадаю ли я в эмигрантскую сентиментальность, не переоцениваю ли я значение исчезнувшей эпохи. Мой ответ — и пусть мои европейские и особенно немецкие друзья меня извинят — недвусмысленно: нет! Скажу более того: никогда впоследствии я не встречал более серьезной, глубокой духовной жизни, чем в тогдашней России»²⁷.

Удар по культурному ренессансу нанесли большевики, выславшие за границу наших крупнейших мыслителей, нашу национальную гордость — Н. Бердяева, Н. Лосского, С. Франка, П. Новгородцева, Л. Карсавина, Б. Вышеславцева, И. Ильина, П. Сорокина²⁸. Л. Шестов и П. Струве покинули Россию несколько ранее, С. Булгаков и Г. Федотов — позднее. С. Трубецкой умер до революции. В. Розанов, В. Несмелое, Е. Трубецкой, В. Эрн — в годы революции и Гражданской войны. Г. Шпет и П. Флоренский были расстреляны. А. Лосев прошел через тюрьмы и лагеря, но молчать вынужден был до смерти Сталина. К этому надо добавить десятки менее громких философских имен (М. Бахтин, Д. Мережковский, В. Иванов, Ф. Степун, В. Муравьев, С. Аскольдов, С. Левицкий, Б. Яковенко, Н. Болдырев, Е. Спекторский, В. Зеньковский, Д. Чижевский, Г. Флоровский и другие) — профессоров и доцентов философии, публицистов и богословов — казненных, замученных, сосланных, изгнанных.

К тридцатым годам философские факультеты в России были закрыты.

Когда в 1938 году снова стало возможным учиться «на философа», оказалось, что учить некому. На весь факультет в Москве был один профессор, владевший предметом, — Б. Чернышев. В годы войны на него взвалили ошибки в освещении немецкой философии (по этому поводу было принято специальное решение Центрального Комитета партии), и он умер сравнительно молодым.

А изгнанники продолжали свою деятельность за рубежом, писали замечательные книги, влиявшие на развитие западной культуры. Мнение Вышеславцева о творчестве русских мыслителей, оказавшихся в эмиграции: «...Главное и самое лучшее ими сделано уже здесь. Значительная часть произведений была переведена на иностранные языки и ознакомила с нами западную науку. Таким образом, традиция и развитие русской философии никогда не прекращались, и все дело в том, как это передать последующим поколениям»²⁹.

Выше я упоминал работы А. Лосева и Б. Яковенко. В. Зеньковский и Н. Лосский выпустили каждый свою «Историю русской философии». Перу С. Левицкого принадлежат «Очерки по истории русской философской и общественной мысли». Достойны внимания две немецкие работы — В. Даам «Основные черты русской мысли» и В. Гердт «Русская философия». Есть ряд интересных исследований, посвященных тем или иным русским философам, мы будем вспоминать об этих работах в ходе изложения. За тремя вводными очерками следует тринадцать портретных характеристик представителей русского религиозно-философского ренессанса. Автор не стремился к полноте картины, задача его скромнее: пробудить интерес, фиксируя внимание на главном — на тех мыслителях, которые более других выражали суть русской идеи.

Примечания

¹ Шпет Г. Г. Соч. М., 1989. С. 242.

² Там же. С. 250.

³ *Jahn F. L. Deutsches Volkstum. Leipzig; Wien (o. J.). S. 21.* Далее говорится: «Сюда относится то общее, что присуще народу, его внутренняя сущность, его помыслы и жизнь, его способность к воспроизводству и продолжению рода. В результате во всем фольклоре господствует народный дух, народные чувства, любовь и ненависть, радость и печаль, переживания и поступки, лишения и приобретения, надежды и стремления, предчувствия и вера. Это сплачивает всех представителей народа, не лишая их свободы и самостоятельности, наоборот, укрепляя их связь с другими, со всеми членами прекрасно спаянной общины» (Там же).

⁴ Ильин И. О грядущей России. Джорданвилл, 1991. С. 266.

⁵ Бердяев Н. Судьба России. М., 1918. С. 97.

⁶ Булгаков С. Из размышлений о национальности. М., 1914. С. 3.

⁷ Лосский Н. Воспоминания. Мюнхен, 1968. С. 15. «Мы должны быть готовы к тому, что расчленители России попытаются провести свой нелепый и враждебный опыт и в послебольшевистском хаосе, обманно выдавая его за высшее торжество «свободы» и «федерализма»: российским народам и племенам на погибель, авантюристам, жаждущим политической карьеры, на процветание, врагам России на торжество» (Ильин И. Указ. соч. С. 177). Ильин при этом уверен: «Россия не погибнет от расчленения, но начнет воспроизведение всего хода своей истории заново» (Там же. С. 180).

⁸ Розанов В. В. Опавшие листья. М., 1992. С. 221.

⁹ Beta K. Die russische Seele. Wien, 1988. S. 76.

¹⁰ Ebenda. S. 104. «Если ныне любая церковь примет эти понятия, желанное церковное единство придет к нам» (Ebenda. S. 159).

¹¹ Ильин И. О грядущей России. С. 105.

ⁿ Хомяков Д. Православие. Самодержавие. Народность. Монреаль, 1983. С. 152. Достоин внимания термин И. Солоневича «соборная монархия».

¹³ Kant /. Gesammelte Schriften. Berlin, 1968. Bd. VIII. S. 352.

¹⁴ Флоренский П. А, Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991. № 3. С. 97.

¹⁵ Ильин И. О грядущей России. С. 144. Горячим сторонником демократии среди русских мыслителей-эмигрантов был Б. Вышеславцев. Демократию он, правда, понимал как форму не власти, а права. «Власть народа можно критиковать, как и всякую другую власть» (Вышеславцев Б. Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1982. С. 220).

¹⁶ Там же. С. 147.

¹⁷ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 98. Еще одно авторитетное мнение о возможности сочетать демократию (как цель) с авторитарным правлением: «...Следует различать демократию общественную и демократию политическую. Эти понятия не тождественны. Общественная демократия — непреложный факт новейшей истории, не обязательно связанный с формой правления. Общество может стать демократическим, в смысле ослабления или даже исчезновения социальных перегородок между различными группами или классами, при авторитарном режиме... Русское дореволюционное общество при последнем монархе было куда более демократическим, чем французское общество при третьей республике» (Струве И. А. Православие и культура. М., 1992. С. 314). Поучителен для нас пример Испании. После гражданской войны и фашистской диктатуры страна получила монархию, опирающуюся на демократические институты.

¹⁸ Авторханов А. Империя Кремля. Вильнюс, 1990. С. 60.

¹⁹ Whittaker C. Russian education: An intellectual biography of count Sergei Uvarov. 1786–1855. DeKalb, 1984. P. 42.

²⁰ Ibid. P. 46.

²¹ Вышеславцев Б. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1935. С. 7.

²² Там же. С. 8. В 1919 году в сборнике «Russland» появилась статья А. Лосева (перепечатанная в 1988 году в Москве) о русской философии. Автор настаивал на том, что «Россия выдвинула целый ряд мыслителей, равных по значению главным представителям европейской философии» (Das 20. Jahrhundert und der Frieden. Moskau, 1988. N 2. S. 36). Лосев отметил «апокалиптическую напряженность» как характерную черту русской мысли. Б. Яковенко два года спустя уверял, что Россия не дала «ничего действительно оригинального» (Яковенко Б. Очерки русской философии. Берлин, 1921. С. 5). С. Франк опубликовал на немецком языке работу о русском мировоззрении, в которой пытался определить его особенности, подчеркнув значение соборности (см.: Frank S. Die russische Weltanschauung. Scharlottenburg, 1926).

²³ Там же. С. 9.

²⁴ Там же. С. 10.

²⁵ О деятельности русских философских кружков см.: *Scherer J. Die Petersburger religids-philosophischen Vereinigungen. Berlin, 1973.*

²⁶ «Новое религиозное сознание» — название книги Н. Бердяева (1907). Особо следует отметить сборник «Вехи» (1908). Статьи Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка и других — манифест либеральной интеллигенции, обратившейся от революции к религии.

²⁷ *Stepun F. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. München, 1961. S. 187.* Я цитирую немецкий текст воспоминаний Ф. Степуна, так как в русском издании этого места нет. Немецкое издание переработано и более тщательно отредактировано.

²⁸ Высылка была осуществлена по инициативе Ленина (см.: *Коган Л. Выслать за границу безжалостно // Вопр. философии. 1993. № 9.* Изгнанников посадили на два немецких парохода «Обер-бургомистр Хакен» и «Пруссия» и отправили из Петрограда в Штеттин. Высылаемым разрешалось брать с собой «одно зимнее пальто, один костюм и по две штуки всякого белья, две денные рубашки, две ночные, две пары кальсон, две пары чулок». Иметь при себе разрешалось 20 долларов (см.: *Ванчугон В. В. Очерк истории «философии самобытно-русской». М., 1994. С. 255).*

²⁹ *Вышеславцев Б. Вечное в русской философии. С. 14.*

Глава четвертая

«Я ВИДЕЛ ИСТИНУ»

(ДОСТОЕВСКИЙ)

«Что такое философ? Слово «философ» у нас на Руси есть слово бранное и означает: дурак»¹. Это из черновых набросков Достоевского. В каждой шутке есть доля серьезного отношения к делу. У Достоевского были веские основания с антипатией относиться к «профессорской» философии: в России его времени она делала только первые свои самостоятельные шаги. Живая мысль развивалась вне университетских стен.

Федор Михайлович Достоевский (1821–1881) в университете не учился. Военный инженер, вскоре после окончания училища он вышел в отставку и посвятил себя литературе. Участник политического кружка Петрашевского, он был арестован, провел четыре года на каторге, был солдатом, вернулся в столицу не сломленным, а преображенным — корифеем прозы и религиозной мысли.

Романы Достоевского — одновременно и философские трактаты, требующие от читателя предельной концентрации внимания, высокой этической культуры и отзывчивости. Писатель опасался, как бы не заплутался ведомый им читатель, порой винил себя в том, что «читатель, сбитый на проселок, терял большую дорогу, путался вниманием»², впредь ставил перед собой задачу «прямо объяснить истину».

Лучший путеводитель по творчеству Достоевского — сам Достоевский. Любая работа о нем — только подспорье, порой полезное, но все же вспомогательное средство. Главное средство (и главная цель) — освоение трудов русского классика, его художественных произведений, публицистики, критики, писем. Читать надо все, вплоть до черновики. Иногда приходится слышать: зачем печатают подготовительные, черновые варианты, зря, мол, тратят бумагу; роман «Подросток» уместился в одном томе, а к нему еще два дополнительных тома материалов, кому это нужно? Это нужно тому, кто, прочитав основной текст романа, хочет глубже понять его смысл, увидеть воочию, как рождалась та или иная мысль, какими оттенками играла. Иная фраза в черновиках сразу вводит в курс дела. Наброски — своего рода авторский комментарий, который куда важнее

чужого, издательского.

Правильно понять Достоевского столь же трудно, как, скажем, Канта. Есть много прискорбных примеров ложного истолкования кенигсбергского мыслителя даже такими умами, которые, казалось, стоят на одном с ним интеллектуальном уровне. Поэтому не будем удивляться тому, что подобное приключилось и с Достоевским. Томас Манн восхищался им, но «в меру». Русского классика он ставил на одну доску с теми, кого называл «сынами ада», например Ницше. Физическое заболевание толковал почти как нравственное недомогание³.

Других отпугивает политическая программа писателя. Им в свое время отвечал Е. Тарле: «Судить о Достоевском на основании его политических (и иных) воззрений — это все равно, что судить на этом основании Рентгена. Рентген открыл способ проникать в твердые тела. Достоевский открыл в человеческой душе такие пропасти и бездны, которые и для Шекспира, и для Толстого остались закрытыми»⁴.

Сравнение Достоевского с Рентгеном имеет сильные и слабые стороны. Действительно, как немецкий физик осветил особыми лучами то, что скрыто за видимой поверхностью, так и русский писатель проник в незримый мир души, в мир неосознанного. «Можно многое не сознавать, а лишь чувствовать. Можно очень много знать бессознательно»⁵, — считает Достоевский. Нам известны ощущения, не переводимые в слова; догадка, предчувствие, озарение обгоняют логическую мысль. Герои Достоевского наделены такой способностью. А иные страдают от того, что не могут справиться с неосознанным, чем-то посторонним в их душе. Таков «подпольный человек», таков Голядкин, герой романа «Двойник», представляющего, по словам физиолога А. Ухтомского, философско-психологический трактат о солипсизме. Бессознательная деятельность психики была известна давно. Достоевский впервые с поразительной глубиной и точностью описал возможные варианты этого феномена.

Слабость сравнения Достоевского с Рентгеном состоит в том, что писатель не мог (на что имеет право естествоиспытатель) ограничиться лишь реальной констатацией обнаруженного факта. Высокая литература, как и философия, всегда содержит мировоззренческую оценку, и Достоевский не был исключением. В его рассуждениях об искусстве есть выразительное сопоставление «поэзии» и «художественности», трактующее как раз эту проблему. Он писал: «В поэзии нужна страсть, нужна *ваша* идея, и непременно указующий перст, страстно поднятый. Безразличие же и реальное воспроизведение действительности ровно

ничего не стоит, а главное — ничего не значит. Такая художественность нелепа...»⁶ Для Достоевского «поэма», «поэзия» — это нравственный порыв, философская идея произведения; «художественность» выполнения замысла, картина жизни. Достоевский чувствовал себя больше «поэтом», чем «художником». Он менее всего бесстрастный аналитик, равнодушный патологоанатом души.

Путь к правильному пониманию Достоевского ведет через его мировосприятие. Только усвоив этическую программу Достоевского, можно «освободить его от репутации художника, воспевающего зло», к чему призывал на страницах своей умной книги Б. Бурсов⁷.

К призыву Бурсова я бы добавил еще один: пора освободить Достоевского от репутации великого грешника, пора увидеть в нем великого моралиста. Великий моралист и великий грешник — понятия несовместимые. Можно, конечно, грешить и каяться, творить зло и говорить о добре, но это не делает человека моралистом. Феномен Ивана Грозного — палача, которого по временам мучила просыпающаяся совесть, лежит за пределами нравственности.

Между тем в изображении некоторых авторов, которые как бы не отрицают величия Достоевского, он предстает вроде психологического сколка грозного московского царя. Назову первоисточник — эссе З. Фрейда «Достоевский и отцеубийство». Личность писателя венский психиатр рассматривает с четырех сторон — как художника, как невротика, как грешника и как моралиста. В отношении двух первых «фасадов» никаких сомнений у Фрейда не возникает. Достоевский — великий художник («стоит недалеко позади Шекспира, «Братья Карамазовы» — самый великолепный роман, когда-либо написанный»). Достоевский — безусловный невротик (не эпилептик в строгом смысле слова, ибо эпилепсия — психическое заболевание, разрушающее интеллект; гениальные эпилептики, согласно Фрейду, на самом деле — люди, страдающие неврозом, который сопровождается припадками «падучей»).

О Достоевском как грешнике Фрейд судит осторожно. Преступника отличают две психологические черты — чудовищный эгоизм и ярко выраженное стремление разрушать. У Достоевского, наоборот, — сильная потребность любить. «Откуда, — спрашивает Фрейд, — возникает искушение причислить Достоевского к преступникам? Ответ: все дело в выборе материала, предпочтении, которое он отдавал характерам преступным, эгоистичным, склонным к убийству, что указывает на существование подобных склонностей в душе писателя; далее, некоторые

факты из его жизни, страсть к азартной игре, может быть, сексуальное насилие, совершенное над несовершеннолетней девочкой»⁸. (Речь идет о «признании» Достоевского Тургеневу, будто он растлил малолетнюю.) В чем здесь дело, поясняет Томас Манн: «Разумеется, это была ложь, которой он хотел испугать и смутить ясного духом, гуманного и глубоко чуждого всяким «сатанинским глубинам» Тургенева»⁹.

Больше всего, по мнению Фрейда, Достоевский уязвим как моралист. «Кто попеременно грешит, а потом в своем раскаянии выставляет высокие нравственные требования, того можно упрекнуть в том, что он удобно устроился... Аналогичным образом ведет себя Иван Грозный, подобная сделка с совестью — характерная русская черта. А итог нравственных борений Достоевского похвальным не назовешь. После ожесточенных схваток, имевших целью примирить инстинкты индивида с требованиями человеческого сообщества, он идет на попятную и приходит к подчинению как светскому, так и духовному авторитету, к благоговению перед царем и Богом христиан, к узкосердечному русскому национализму... Достоевский упустил возможность стать учителем и освободителем человечества, он стал одним из его тюремщиков»¹⁰.

Я привел эту тираду, чтобы показать, к какому источнику восходят многие хулы, расточаемые против Достоевского. Фрейд, — и в этом его заслуга, — препарировав человеческую душу, добрался до некоторых неведомых ранее животных глубин. Но тьма подсознания, в которую он окунулся, затмила свет, источаемый высшими человеческими потенциями. Сознание для Фрейда — в лучшем случае рассудочный регулятор человеческого поведения. Культура по Фрейду — только система запретов, и человеку «неуютно» (*unbehaglich*) в культуре, его как бы заперли в чужой квартире.

Человеку Достоевского радостно в культуре, здесь он у себя дома. Культура только начинается с запрета (наносить вред другому человеку), завершается она повелением творить ему благо, любить его. Вторая часть этой формулы, столь близкая Достоевскому, была неведома Фрейду. Вот почему он не смог дать объективной оценки писателю, увидел тюремщика там, где перед ним стоял освободитель и учитель.

Творчество Достоевского — постоянный диалог добра и зла, причем спор ведут неравнозначные величины. М. Бахтин показал, что при всей «полифоничности» романов Достоевского голос автора нельзя спутать с разноголосицей его героев-оппонентов, хотя последним предоставлена возможность высказываться громко и убедительно. Спор идет только на

литературных страницах (в душе автора он решен изначально) и всегда завершается в пользу добра. И автор добрыми глазами смотрит на мир, испытывая чувство жалости и сострадания там, где, казалось бы, место остается одной ненависти. «В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему, — писал М. Бахтин о Достоевском, — разрешение идеологических исканий. Этот образ, или этот высший голос должен увенчать мир голосов, организовать и подчинить его»¹¹. Нет никаких оснований видеть в Достоевском морального релятивиста.

В «Дневнике писателя» есть выразительная миниатюра «Мужик Марей». Автобиографический рассказ о том, как девятилетнему мальчику почудился волк, как он бросился искать защиту у пашущего крестьянина, как тот успокоил его. «Конечно, всякий бы ободрил ребенка, но тут в этой уединенной встрече случилось как бы совсем другое, и если бы я был собственным его сыном, он не мог бы посмотреть на меня сияющим более светлую любовью взглядом, а кто его заставлял?»¹²

Важен контекст, в котором возникло у писателя это воспоминание детства. Праздник Пасхи на каторге — отвратительные сцены пьяного разгула с картежной игрой, драками, поножовщиной. И вот детское воспоминание преобразует ситуацию. «...Я вдруг почувствовал, что могу смотреть на этих несчастных совсем другим взглядом и что вдруг, каким-то чудом, исчезла совсем всякая ненависть и злоба в сердце моем. Я пошел, вглядываясь во встречающиеся лица. Этот обритый и шельмованный мужик, с клеймами на лице и хмельной, орущий свою пьяную сиплую песню, ведь это, может быть, тот же самый Марей: ведь я же не могу заглянуть в его сердце»¹³.

Еще один контекст существен для понимания текста. Рассказ о мужике Марее появился в «Дневнике писателя» в феврале 1876 года сразу после статьи «О любви к народу», где Достоевский писал: «В русском человеке из простонародья нужно уметь отвлекать красоту его от наносного варварства. Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того был предан разврату и до того был развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что еще удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ...»¹⁴ Рассказ как бы развивает эту мысль, облекая ее в художественную форму. Образ у Достоевского сильнее силлогизма. Для писателя важно не только сформулировать идею, но донести ее до читателя наилучшим образом, заронить ее в душу.

И обратите внимание на концовку рассказа. Свидетелем отвратительного острожного разгула становится, кроме автора, поляк М-

ций. Рассчитывая найти сочувствие у русского интеллигента, он говорит по-французски: «Ненавижу этих бандитов». Но в сердце Достоевского вместо ненависти сострадание. В том числе и к иноземцу, попавшему на русскую каторгу: «Несчастный! У него-то уж не могло быть воспоминаний ни о каких Марях и никакого другого взгляда на людей кроме Je hais ces brigands. Нет, эти поляки вынесли тогда больше нашего!»¹⁵ Подобное всепонимание, «всеотклик», способность встать на точку зрения другого и пережить чужую беду как свою Достоевский считал истинно русской чертой. Поэтому не прав и смешон Фрейд, говорящий об «узкосердечном русском национализме» Достоевского.

Русская идея Достоевского — это воплощенная в патриотическую форму концепция всеобщей нравственности. В 1877 году Достоевский писал: «...Национальная идея русская есть в конце концов лишь всемирное общечеловеческое объединение»¹⁶. В знаменитой Пушкинской речи Достоевского эта мысль получила дальнейшее обоснование и развитие. Это 1880 год.

Среди мировоззренческих проблем Достоевского есть одна, которую обходят молчанием, а иногда излагают ее в довольно невнятных, путающих дело намеках. Вспоминается мне один долгий «интеллектуальный» разговор с покойным художником Владимиром Вайсбергом, знатоком философии, преклонявшимся перед Спинозой и поносившим Достоевского. За что именно — было трудно разобраться. Но получалось так, что Достоевский и есть сам Смердяков. Потом, однако, выяснилось, что речь идет об отношении Достоевского к евреям. Другой пример. Юрий Нагибин, рекомендовать которого нет необходимости, глубоко укорененный не только в московские переулки и Чистые пруды, но и в русскую культуру, вдруг разразился гневной предсмертной филиппикой (повесть «Мрак в конце туннеля»), обвинив Достоевского и весь русский народ в злобном антисемитизме.

Для нас эта тема представляет принципиальную важность. Если Достоевский был врагом еврейского народа, то грош цена его русской идее, призванной служить единению человечества. Обратимся к Достоевскому. «В сердце моем этой ненависти не было никогда, и те из евреев, которые знакомы со мной... это знают... я... с самого начала и прежде всякого слова это обвинение снимаю раз и навсегда, с тем, чтоб уж потом об этом и не упоминать особенно»¹⁷. Напротив, он говорил и писал, что все, что «требуется гуманность и справедливость, все, что требует человечность и христианский закон — все это должно быть сделано для евреев»¹⁸.

В первую очередь речь шла о полном и окончательном равноправии евреев. У русских, утверждал Достоевский, нет предубеждения против евреев, особенно против их веры. Достоевский протестовал лишь против того, что иные евреи подчас соединялись с угнетателями русского народа и сами превращались в его угнетателей (ростовщичество, винная торговля и т. д.). Он не принимал также высокомерное отношение евреев (особенно образованных) к русскому народу и желал, чтобы это скорее исчезло. «... Если всегдашняя «скорбная брезгливость» евреев к русскому племени есть только предубеждение, «исторический нарост», *а не кроется в каких-нибудь гораздо более глубоких тайнах его закона и строя*, — то, да рассеется все это скорее и да сойдемся мы единым духом, в полном братстве, на взаимную помощь и на великое дело служения земле нашей, государству и отечеству нашему. А за русский народ поручиться можно: о, он примет еврея в полное братство с собою, несмотря на различие в вере и с совершенным уважением к историческому факту этого различия, но все-таки для полного братства нужно *братство с обеих сторон*»¹⁹.

Русская идея, по Достоевскому, предполагает единение всех народов без каких-либо исключений. «Мы первые объявим миру, что не чрез подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, участь у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю»²⁰.

Русская идея лежит в основе двух последних романов Достоевского: «Подросток» и «Братья Карамазовы». Роман «Братья Карамазовы» сопоставляют с «Критикой чистого разума». Первым это сделал Д. Мережковский. По его словам, «черт Ивана Карамазова не без пользы для себя прочел «Критику чистого разума»²¹. Я. Голосовкер написал об этом специальное исследование «Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»». По мнению Голосовкера, «Достоевский не только был знаком с антитетикой «Критики чистого разума», но и продумал ее. Более того, отчасти сообразуясь с ней, он развил свои доводы в драматических ситуациях романа». Между Кантом и Достоевским, уверяет Голосовкер,

возник смертельный поединок — «один из самых гениальных поединков, какие остались запечатленными в истории человеческой мысли»²².

Сказано красиво, нужна, однако, существенная поправка: поединок мнимый, при всем их различии Кант и Достоевский — не антиподы, во многом единомышленники. Голосовкер ошибается, он явно спутал Канта с кем-то другим. Может быть, с Гегелем, о котором Достоевский всегда судил строго: «Гегель, немецкий клоп, хотел все примирить на философии»²³. Достоевского возмущала мысль обрести истину в какой-либо отвлеченной системе знаний. Гегелевскому афоризму «все действительное разумно», концепции разума в истории он противопоставил не менее решительный тезис: «Все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Одного только нельзя сказать — что благоразумно. На первом слове поперхнетесь»²⁴. Гегель предоставил мировому духу (который воплощается в великих людях) право растоптать «иной невинный цветок». В романе «Преступление и наказание» показано, что из этого может приключиться.

В чем состоит единство мышления Канта и Достоевского? Они сходились в главном — в концепции свободной личности. Позиция Канта: свобода есть следование долгу, а формула долга — счастье других. Послушаем теперь Достоевского: «Разве в безличности спасение? Напротив, напротив, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью, даже в гораздо высочайшей степени, чем та, которая определилась на Западе. Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и ничем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить собственный живот за всех, пойти на костер можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтобы и другие были такими же самоправными и счастливыми личностями»²⁵.

У Достоевского, как подметил Бердяев, было «исступленное чувство личности»²⁶. Достоевский не штудировал параграфы кантовских «Критик», однако, не только «обходным» (через Шиллера), а и прямым путем приходило к нему главное у Канта. Они пили из одного источника, имя которому Новый Завет. Они сходились в понимании христианской этики.

Религия Христа и для Канта, и для Достоевского — воплощение высшего нравственного идеала личности. Об этом говорится на страницах этических работ Канта. Философский шедевр Достоевского «Легенда о Великом Инквизиторе» трактует ту же проблему, добавляя к ней некоторые штрихи, неведомые Канту.

Сюжет восходит к Средневековью. Если бы Христос сошел снова на землю, католики бы предали и распяли бы его. Иван Карамазов фантазирует на эту тему: XVI век. Севилья. Накануне в присутствии короля и придворных при стечении народа сожгли разом сотню еретиков. Он появляется тихо, незаметно, но толпа сразу узнает его. Узнает и Великий Инквизитор, кардинал-палач и теоретик палачества. Приказывает арестовать, а затем в темнице держит перед ним обвинительную речь-исповедь. Он обвиняет пришельца в том, что, возвестив свободу, тот сделал людей несчастными, ибо ничего и никогда не было для человека невыносимее свободы.

Инквизитор напоминает Христу, как в пустыне искушал того дьявол: обрати камни в хлебы. Поступи он так, побежало бы за ним человечество, как благодарное и послушное стадо. «Но ты не захотел лишать человека свободы и отверг предложение, ибо какая же это свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами... Знаешь ли ты, что пройдут века и человечество устами своей премудрости и науки провозгласит, что преступления нет и, стало быть, нет и греха, а есть только голодные. «Накорми, тогда и спрашивай с нас добродетели!» — вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против тебя и которым разрушится храм твой...»²⁷

За хлебом небесным пойдут тысячи и десятки тысяч. А как быть с миллионами и десятками миллионов, которые не в силах пренебречь хлебом земным для небесного? Палач уверяет (а может быть, искренно верит), что ему дороги слабые. Пусть они порочны и бунтовщики, но в конце концов именно они станут послушными. «Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что, став во главе их, мы согласились выносить свободу и над ними господствовать, — так ужасно под конец им станет быть свободными! Но мы скажем, что послушны тебе и господствуем во имя твое. Мы обманем опять, ибо тебя уже не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать». (Для Достоевского, как и для Канта, ложь — тяжелейший проступок, лгать нельзя, даже «из человеколюбия». В первую очередь самому себе. Ложь — мать всех пороков. Ложь рождает страх. Если вы задумались над вопросом, что делать, то для начала не лгите!)

Великий Инквизитор упрекает Христа за то, что он не ответил на вековую тоску человечества по объекту поклонения. «Забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, перед чем мне или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились перед ним, и чтобы непременно *все вместе*. Вот эта потребность общности преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков. Из-за всеобщего поклонения они истребляли друг друга мечом... И так будет до скончания мира, даже и тогда, когда исчезнут в мире и боги: все равно падут перед идолами...

Нет у человека заботы мучительнее, повторяет Христу Инквизитор, чем найти того, кому бы поскорее передать свою свободу. А овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть. «Есть три силы, три единственные силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков для их счастья — эти три силы: чудо, тайна, авторитет»²⁸.

Христос отверг эти три искушения дьявола. Он отказался сотворить чудо — превратить в хлеб камни пустыни; овладеть тайной — броситься вниз с крыла храма, чтобы ангелы подхватили его и понесли; отказался он и от высшего авторитета — власти над царствами земными. Вера не нуждается в доказательствах, так толкует эти евангельские притчи Достоевский. «В вере никакие доказательства не помогают», — подсказывает Ивану Карамазову «черт», его больная совесть²⁹. «Доказать тут нельзя ничего, — настаивает старец Зосима, но добавляет: — а убедиться можно... Опытom деятельной любви. Постарайтесь любить ваших близких деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей»³⁰.

Ход рассуждений совпадает в общих чертах с тем, что представлено в «Критике чистого разума» и в поздних трактатах Канта. Кант отверг логические доказательства бытия Бога, отверг традиционные устои веры — чудо, тайну, благодать, покоящуюся на авторитете. К осознанию любви как нравственно формирующего фактора Кант пришел на последнем отрезке своего философского пути. Достоевский — где-то в начале. (Не на Семеновском ли плацу в ожидании казни, когда жить оставалось «не более минуты»?) Кант в результате пережитой им нравственной революции научился уважать людей. Достоевский — любить их. Не только всех скопом, все человечество, но и отдельных людей, тех, кто рядом.

Последнее, как ни странно, особенно трудно.

«Я, говорит, люблю человечество, но дивлюсь на себя самого: чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, то есть порознь как отдельных лиц. В мечтах я нередко, говорит, доходил до страстных помыслов о служении человечеству и, быть может, действительно пошел бы на крест за людей, если бы это вдруг как-нибудь потребовалось, а между тем я и двух дней не в состоянии прожить ни с кем в одной комнате, о чем знаю из опыта... Чуть он близко от меня, и вот уже его личность давит мое самолюбие и стесняет мою свободу. В одни сутки я могу даже лучшего человека возненавидеть: одного за то, что он долго ест за обедом, другого за то, что у него насморк и он беспрерывно сморкается. Я, говорит, становлюсь врагом людей, чуть-чуть лишь те ко мне прикоснутся. Зато так всегда происходило, что чем больше я ненавидел людей в частности, тем пламеннее становилась любовь моя к человечеству вообще»³¹. Такова, по Достоевскому, исповедь извращенного гуманистического сознания («Братья Карамазовы»).

Великий Инквизитор по-своему любит людей. И знает их слабые стороны. Перед его глазами встает заманчивая перспектива «нового порядка», при котором миллионные массы людей, лишенных свободы, будут радостно гнуть спину на благо правящей элиты. «Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас, как дети, за то, что мы позволим им грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет прощен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что любим их, наказание за эти грехи, так и быть, возьмем на себя, А нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи перед Богом. И не будет у них никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с женами или любовницами, иметь или не иметь детей — все, судя по их послушанию, — и они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные тайны их совести — все, что понесут они нам, — мы все разрешим, и они поверят разрешению нашему, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного»³².

Достоевскому открылись социально-психологические глубины, неведомые Канту. Это неудивительно: между «Критикой чистого разума» и «Братьями Карамазовыми» — промежуток ровно в сто лет, а Достоевский заглядывал вперед по крайней мере на полвека. Он имел в виду

католицизм, а предвидел социальную мифологию XX столетия, освобождающую человека от химеры — совести, перелагающую на «руководство» всю полноту ответственности, разрешающую мелкие грешки в пределах общего аскетизма. Кант еще убежден, что христианство покончило с ветхозаветным авторитаризмом. Достоевский уже предчувствует: возникла угроза идее свободной личности.

Католицизму и секуляризованной ветхозаветной проповеди (коммунизм) Достоевский противопоставляет православие, имея в виду олицетворенное человеколюбие. Православие для Достоевского — судьба русского народа, который «всегда страдал, как Христос». Распятый Христос — образ России, тех, кто в ней обездолен, унижен, затравлен. С ними сердце и ум Достоевского.

Свою этическую программу Достоевский наиболее последовательно и четко изложил в речи о Пушкине. В творчестве поэта Достоевский различает три периода, каждый из которых отмечен созданием особого типа русской личности. Первоначально это «бездомный скиталец». Таков Алеко в «Цыганах», Онегин, Швабрин. Человек из образованного общества, лишенный корней, не связанный с жизнью народа. Его носит, как былинку по воздуху, а он несет с собой беду, разрушение, смерть. Он может тосковать по душевной гармонии, совершенно не представляя, что это такое и как ее достичь. Спасенья он ждет преимущественно от внешних сил, внутреннего же морального стержня в нем нет.

Достоевский хорошо знал подобный сорт людей, видел их вокруг себя и заглядывал им в душу до самых потаенных глубин. Почти в каждом его романе есть образ такого «скитальца», потерявшего под ногами почву. Из трех братьев Карамазовых к этому типу принадлежит Иван. Образованный софист, он бродит во тьме умственных противоречий, запутывается в них и сходит с ума. Такие люди смотрят на свой народ только как на «материал». В результате они сами оказываются материалом для сил зла.

В романе «Подросток» обрусевший немец Крафт «вычислил» математически, что «русский народ есть народ второстепенный, которому предназначено послужить материалом для более благородного племени, а не иметь самостоятельной роли в судьбах человечества»³³. Крафт уверяет, что «скрепляющая идея пропала. Все точно на постоялом дворе и собираются вон из России»³⁴. На самом деле потерял ориентиры сам Крафт, что и приводит его к самоубийству.

Пушкинский «скиталец» блуждал по родной земле, у Достоевского возникает тема чужбины, «Америки» как земли обетованной для тех, кто

оторван от родной почвы. Америка — олицетворение бездуховности, русскому человеку там худо. Крафт и Свидригайлов («Преступление и наказание») накануне самоубийства бредят об Америке; там побывали Кириллов и Шатов («Бесы»), первый вернулся оттуда, готовый наложить на себя руки, второму, напротив, пребывание за океаном пошло на пользу, промыло мозги, он научился любить родное. Митя Карамазов понимает, что бежать с каторги можно только в Америку, но как противно ему думать об этом («Вот что я выдумал и решил: если я убегу, даже с деньгами и паспортом и даже в Америку, то меня еще ободряет та мысль, что не на радость я убегу, не на счастье, а воистину на другую каторгу, не хуже, может быть, этой!.. Я эту Америку, черт ее дери, уже теперь ненавижу... Да я там издохну!»³⁵). И даже несмышлениш Коля Красоткин («Братья Карамазовы») убежден, что бежать из отечества — низость и глупость.

К русскому «скитальцу» в речи о Пушкине обращен призыв Достоевского «смириться», то есть «образумиться». «Смирись, гордый человек»³⁶ означает: «образумься, праздный человек», займись делом, потрудись на родной ниве. «Добудьте Бога трудом» — поучает Шатов Ставрогина³⁷.

Врач обязан не только поставить диагноз, но и вылечить больного. Так и писатель не может ограничиться изображением социальной болезни; велик тот, кто обретает нравственный идеал и делает его всеобщим достоянием. Зрелый Пушкин, по словам Достоевского, нашел свои идеалы в родной земле. Он создал тип, твердо стоящий на своей почве, — Татьяну Ларину. «Тип этот дан, есть, его нельзя оспорить, сказать, что он — выдумка, что он только фантазия и идеализация поэта... Повсюду у Пушкина слышится вера в русский характер, вера в его духовную мощь, а коль скоро вера, стало быть и надежда, великая надежда на русского человека»³⁸.

Но подлинный «подвиг Пушкина» Достоевский видит в том, что в его поэзии засияли идеи всемирные. Ибо «что такое сила русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирноеTM и всечеловечности... О, народы Европы и не знают, как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить стремиться внести примирение в европейские противоречия»³⁹.

Достоевский говорил о будущем. Устами своего героя Версилова («Подросток») он обращал внимание на то, что в России «возникает

высший культурный тип, которого нет в целом мире — тип всемирного боления за всех»⁴⁰. Этот «всемирный болельщик» возникает из «почвенника»: чем сильнее привязанность к родной земле, тем скорее она перерастает в понимание того, что судьба родины неотделима от судеб всего мира. Отсюда стремление устроить дела всеевропейские и всемирные как характерная русская черта.

«Француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству, единственно под тем условием, что останется наиболее французом; равно англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, то есть еще гораздо раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех... Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы»⁴¹. Вот так выглядит «узкосердечный русский национализм», который приписывал Фрейд Достоевскому.

В черновиках к роману «Подросток» есть такая запись: «Русский дворянин — как провозвестник всемирного гражданства и общечеловеческой любви. Это завещано ему ходом истории. Горизонт перед ним отверзт Петром...»⁴² Достоевский говорит о дворянстве, имея в виду не сословную принадлежность, а уровень культуры, состояние духа. В отношении к сословию у Достоевского не было ни предрассудков, ни иллюзий. Писатель показывает распад и вырождение родового дворянства. Об этом, собственно, и повествуют романы «Подросток» и «Братья Карамазовы». Князь Сокольский — уголовник, а истинный дворянин духа — бывший крепостной Макар Иванович Долгорукий — и фамилия у него княжеская, и мысли, и поступки. Достоевский мечтает о том времени, когда дворянином станет весь народ русский.

Здесь коренное отличие Достоевского от Толстого. Последний призывал высшие слои общества опуститься до низших, «опроститься»; Достоевский в «опрощении» видел упрощение, примитивизацию проблемы. Обращаясь не к Толстому, но рассуждая по поводу его программы, Достоевский утверждал: старание «опроститься» — лишь переряживание, лучше мужика вознесите до своей осложненности.

«Одворянивание» мужика — такая же утопия, как и «омужичивание» помещика. Но в утопии Достоевского есть искра здравого смысла, которая состоит в идее интенсивного народного образования и воспитания. У Достоевского нет недоверия к науке, которым страдал поздний Толстой. Знание — сила и свет, знание должно стать достоянием народа.

«Грамотность прежде всего, грамотность и образование усиленные — вот единственное спасение, единственный передовой шаг, теперь остающийся и который можно теперь сделать»⁴³. Но Достоевский и не сциентист. Он критически относится к науке, видя в ней средство познания законов природы, а не истины человека в его целостности.

Достоевский осознавал себя утопистом. «Великое дело любви и настоящего просвещения. Вот моя утопия»⁴⁴. И в то же время он верил в реальность, осуществимость своей мечты. «Я не хочу мыслить и жить иначе, что все наши девяносто миллионов русских или сколько их тогда будет, будут образованы и развиты, очеловечены и счастливы... И пребудет всеобщее царство мысли и света, и будет у нас в России, может быть, скорее, чем где-нибудь»⁴⁵.

Достоевскому пришлось услышать критическое возражение по поводу стремления просветить русских: таким образом они превратятся в «средних европейцев», какие обитают на Западе, и человечество утратит свою разноликость, унификация приведет к упадку. Ответ на этот упрек — учение о соборности, предполагающей неповторимость индивидов, в данном случае — народов.

Что означает многозначительное, приведенное выше место из монолога Версилова о времени, когда «будет подведен всеобщий итог»? Достоевский не сомневался: такое время наступит. Именно так написано в Священном Писании — второе пришествие Христа, Страшный суд, воскресение мертвых, единение и преображение человечества. «...Есть будущая, райская жизнь. Какая она, где она, на какой планете, в окончательном ли центре, т. е. в лоне всеобщего синтеза, т. е. Бога? — мы не знаем... И понятия не имеем, какими будем мы существами...»⁴⁶ Сроки «конца истории» ведает только Бог. Человеку знание не дано. Ему дана вера.

Прав Лаут, толкующий предельно широко историческую концепцию Достоевского. «Как, конкретно, смотрит Достоевский на мировую историю? В его картине мира она включена в более обширный процесс космической истории, которая открывается актом творения и направляется Богом»⁴⁷. Цель общественного развития, недостижимая и влекущая к себе — Иисус Христос, «идеал человечества вековечный» (письмо к Аполлону Майкову от 16 (28) августа 1867 года).

Приложима ли программа Достоевского к повседневности, не является ли она набором абстрактных пожеланий, с жизнью никак не связанных? Достоевский был убежден, что наше земное существование — не только

царство зла и насилия. «Сон смешного человека» повествует о возможности преобразить и посюстороннюю жизнь. Герой рассказа — заурядный прогрессист-нигилист, разуверившийся во всем, в один мрачный осенний вечер принял решение покончить с собой. Положив перед собой заряженный пистолет, он нечаянно заснул. И приснилось ему, что он исполнил свое решение, пустив, правда, пулю не в голову, а прямо в сердце (что для Достоевского означает гибель самого сокровенного в человеке). Снились ему собственные похороны и погребение. В могиле ему стало тоскливо, и он запросился у высшей силы на волю. В результате он попадает на «новую землю», где обитают безгрешные люди, живущие в любви ко всему живому — к себе подобным, к животным, растениям и даже к мирам иным. «Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке. Разве лишь в детях наших, в самые первые годы их возраста можно бы было найти отдаленный, хотя и слабый отблеск красоты этой»⁴⁸. Но происходит беда: наш «прогрессист» развратил обитателей рая. Он научил их лгать. Они познали «красоту лжи». Затем родилось сладострастие, которое породило ревность, а эта последняя — жестокость. «Скоро брызнула первая кровь», что привело к раздору и обособлению друг от друга, то есть началась известная нам всемирная история. Они полюбили скорбь и мучения, стали злыми, но тут же заговорили о братстве и гуманности. Они стали преступными, но изобрели справедливость, а вслед за ней и гильотину. Они не хотели больше возврата в невинное и счастливое состояние, они страдали оттого, что стали злыми и несправедливыми, но превыше всего они ценили свое знание об этом. «...У нас есть наука, и через нее мы отыщем вновь истину, но примем ее уже сознательно. Знание выше чувства, сознание жизни — выше жизни. Наука даст нам премудрость, премудрость откроет законы, а знание законов счастья — выше счастья»⁴⁹.

Пробудившись, «смешной человек» предстает перед нами преображенным. «Я видел истину, — восклицает он. — Я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв возможности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей»⁵⁰. Герой не знает, как устроить рай на земле, да и «научных» путей для достижения райской жизни, очевидно, у него нет. Есть только старое евангельское правило: люби других, как себя, и это главное. Любовь и только любовь!

Есть все основания доверять Достоевскому, когда он говорит, что «видел истину», видел не только в своих грезах, в своих мечтаниях, но и в

окружающей действительности. Положительные его герои созданы им как обобщающие образы людей реальных, любящих, достойных любви и живущих в любви. Это не столько князь Мышкин, который, как показал Н. Лосский, весьма далек «от идеала человека»⁵¹, но целая галерея прекрасных людей. Прежде всего следует вспомнить о детях, которые в самые первые годы жизни отмечены чистой добротой и любовью, а также о юношах — «русских мальчишках» (Алеша Карамазов и его окружение); это также старцы — Зосима («Братья Карамазовы»), Макар Иванович («Подросток»), Тихон («Бесы»); это святые русские женщины Соня Мармеладова («Преступление и наказание»), Софья Долгорукая («Подросток»), Вера Лебедева («Идиот»); мужик Марей, солдат Данилов и многие другие, чуждые бесовщине и ясные душой люди праведной жизни, прочно стоящие на земле.

Хорошо, скажет иной читатель, Достоевский создал выразительные образы своих современников. Какое отношение все это имеет к миру сегодняшнему? Прошло более ста лет. Иные времена, иные нравы, иные проблемы.

Россия пережила чудовищные потрясения, в ходе которых был почти полностью истреблен культурный слой нации, большой урон был нанесен производящим силам. И все же русский народ в середине XX века смог совершить великий подвиг (достигнув небывалых высот «всемирной отзывчивости»), который сегодня некоторые стремятся предать забвению, — одержать победу над фашизмом. «Современный мир» существует только благодаря этому подвигу. Это была не только военно-политическая, но и моральная победа. Победил народ, проявивший и защитивший в этой смертельной борьбе свою самобытность и спасший многие народы от физического истребления.

Помимо победы над фашизмом еще одну, незримую победу одержала русская самобытность, православие в первую очередь — победу над коммунизмом (задолго до Горбачева и компании). Русский народ, переболев «бесовщиной», медленно, в мучительных страданиях очищался от нее, возвращаясь к традиционным жизненным принципам.

Сегодня говорят, что Россия проиграла мир. Народ обнищал, и «средний европеец» представляется многим образцом для подражания. Но среди мерзостей запустения, смахивающих на оккупационный режим, пробивается свет духовности, стремление к традиционным ценностям усилилось, возрождение православия с его идеалами сострадания, отзывчивости и всеобщей любви обретает все более зримые черты. Люди страдают друг другу в бедности, ищут утешения в семье и вере. И

нигилистическая накипь рыночного беспредела не способна отравить родники народной душевности. Не случайно и «средний европеец» (если он мало-мальски культурен) проявляет ныне живой интерес к русскому духовному опыту. Он читает и чтит Достоевского, он верит в то, что тот «видел истину» и хочет приобщиться к ней.

Примечания

¹ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 339. Вот уже не иронический пассаж об отношении Достоевского к философии: «Шваховат я в философии, но не в любви к ней, в любви к ней я силен» (Достоевский — Страхову, 28 мая 1870 года).

² Там же. Т. 16. С. 175.

³ *Манн Т.* Достоевский, но в меру // Собр. соч.: В 10 т. М., 1961. Т. 10. С. 339. Против подобного подхода к Достоевскому и сопоставления его с Ницше решительно выступает Р. Лаут: «Таким путем постигнуть Достоевского нельзя. Нужно не только признать, но и увидеть «титаническое здоровье», употребляя выражение Т. Манна, нравственное здоровье Достоевского» (*Lauth R.* Die Philosophic Dostojewskis. München, 1951. S. 15). Книга Лаута — лучшее, что написано на Западе о философии Достоевского.

⁴ *Белов С. В.* К столетию со дня рождения Е. В. Тарле: Неопубликованные письма... к А. Г. Достоевской // Пути в неизвестное. М., 1976. Сб. 12. С. 403.

⁵ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 22. С. 172.

⁶ Там же. С. 308.

⁷ *Бурсов Б.* Личность Достоевского. Л., 1974. С. 351. Яркий образ Достоевского как морального человека создал Юрий Селезнев в биографии писателя, вышедшей в серии «Жизнь замечательных людей» (Москва, 1981).

⁸ *Freud S.* Studienausgabe. Frankfurt/M., 1969. Bd. 10. S. 279.

⁹ *Манн Т.* Указ. соч. С. 333.

¹⁰ *Freud S.* Op. cit. S. 271.

¹¹ *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 164. См. также: *Хоружий С. С.* Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // После перерыва. Пути русской философии. М., 1994. С. 65–66. Вот почему нельзя видеть в Бахтине (а тем более в Достоевском) сторонника «диалога» культур. Диалог — это разговор на равных двух совершенно различных персон, здесь нет никакого всеединства. А полифоничность у Бахтина как раз выступает формой всеединства. Не исключена возможность того, что рассуждения о полифоничности имели целью дезориентировать советскую цензуру, дабы иметь возможность утвердить монологический христианский

идеал Достоевского.

¹² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 22. С. 49.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 43.

¹⁵ Там же. С. 50.

¹⁶ Там же. Т. 25. С. 20.

¹⁷ Там же. С. 75. Подробнее об этом см.: *Ingold F. P. Dostojewskij und das Judentum.* Frankfurt/M., 1981.

¹⁸ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 86.

¹⁹ Там же. С. 87.

²⁰ Там же. С. 100.

²¹ Мережковский Д. Толстой и Достоевский. СПб., 1899. С. 287.

²² Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. М., 1963. С. 41.

²³ Неизданный Достоевский // Литературное наследство. 1971. Т. 83. С. 404.

²⁴ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 116.

²⁵ Там же. С. 79.

²⁶ Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского. Париж, 1968. С. 52.

²⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 230. Брехт провозглашает: «Сперва жратва, потом мораль» («Опера нищих»).

²⁸ Там же. С. 232. «Мы исправили подвиг твой, — говорит далее инквизитор, — и основали его на чуде, тайне и авторитете, и люди обрадовались, что их снова повели, как стадо, и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки... О, мы убедим их, что они тогда только станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся. И что же, правы мы будем или солжем? Они сами убедятся, что правы, ибо вспомнят, до каких ужасов рабства и смятения доводила свобода твоя» (Там же. С. 235).

²⁹ Там же. Т. 15. С. 71.

³⁰ Там же. Т. 14. С. 52.

³¹ Там же. С. 53.

³² Там же. С. 236.

³³ Там же. Т. 13. С. 44.

³⁴ Там же. С. 70.

³⁵ Там же. Т. 15. С. 186.

- ³⁶ Там же. Т. 26. С. 139.
- ³⁷ Там же. Т. 10. С. 203.
- ³⁸ Там же. Т. 26. С. 144.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Там же. Т. 13. С. 376.
- ⁴¹ Там же. С. 377. Ср. в черновиках: «...Жить для себя у великоруса значит жить для других» (Неизданный Достоевский. С. 419).
- ⁴² Там же. Т. 16. С. 430.
- ⁴³ Там же. Т. 22. С. 89.
- ⁴⁴ Там же. Т. 24. С. 194.
- ⁴⁵ Там же. С. 127.
- ⁴⁶ Неизданный Достоевский. С. 173.
- ⁴⁷ *Lauth R.* Op. cit. С. 518.
- ⁴⁸ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 112.
- ⁴⁹ Там же. С. 116.
- ⁵⁰ Там же. С. 118.
- ⁵¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 188.

Глава пятая

СМЫСЛ ЛЮБВИ

(ВЛ. СОЛОВЬЕВ)

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) — первый русский профессиональный философ, значение которого вышло за пределы России. Два полных собрания сочинений, изданных в Германии, множество монографий о нем на основных языках Европы — веское тому свидетельство. До него философствовали в салонах, на страницах литературных журналов, Соловьев — университетский преподаватель. Он защитил две диссертации (магистерскую и докторскую), профессором, правда, не стал — так сложились обстоятельства, — но именно он положил начало академической философской традиции в России со своим неповторимым лицом.

Он появился на свет в семье знаменитого историка Сергея Михайловича Соловьева, автора монументальной «Истории России с древнейших времен». Старший брат Всеволод (всего в семье было двенадцать детей) стал известным в свое время историческим романистом. Одна из младших сестер Поликсена — поэтесса, публиковавшаяся под псевдонимом Allegro. Племянник Владимира Соловьева (и его биограф) — поэт и религиозный деятель Сергей Михайлович Соловьев-младший. Семья Соловьевых оставила заметный след в русской культуре двух последних веков. По материнской линии Соловьев приходился родственником Григорию Сковороде. Философ гордился своим пращуром, считал, что унаследовал от него свою духовность.

Из современников ему ближе всего духовно был Достоевский. Писатель говорил, что он «видел истину», философ должен был ее изложить и обосновать, чем он и занимался. И если это ему не удалось полностью, то объяснялось это краткостью отпущенных ему дней. Соловьев был увлечен русской идеей Достоевского. Он посвятил ей специальную брошюру. Более того, вся жизнь его, все его творчество были устремлены к углубленному пониманию различных сторон этой идеи.

В юные годы ничто не выдавало в нем будущего религиозного мыслителя. Скорее, ему можно было предсказать естественнонаучную карьеру. «Я никогда потом не встречал материалиста столь страстно

убежденного. Это был типический нигилист 60-х годов»¹, — свидетельствует приятель.

В 1869 году Соловьев поступает в Московский университет; по желанию отца — на историко-филологический факультет, но в том же году переходит на физико-математический. «Я поступил в Университет, — пишет Соловьев в автобиографии, — с вполне отрицательным отношением к религии и с потребностью нового положительного содержания для ума. В естественных науках, которым я думал себя посвятить, меня интересовали не специальные подробности, а общие результаты, философская сторона естествознания. Поэтому я серьезно занимался только двумя естественными науками: морфологией растений и сравнительной анатомией»².

Способностями и интересом к физике и математике будущий философ не обладал, поэтому вскоре возникли трудности с экзаменами. Постепенно накапливалось разочарование в естественных науках вообще. «...Это знание, — писал он в октябре 1871 года своей кузине Кате Романовой, в которую был влюблен, — само по себе совершенно пустое и призрачное. Достойны изучения сами по себе только *человеческая* природа и жизнь, а их всего лучше можно узнать в истинно поэтических произведениях»³. В другом письме (7 марта 1872 года): «...Наука не может быть последнею целью жизни. Высшая истинная цель жизни другая — нравственная (или религиозная), для которой и наука служит одним из средств»⁴.

В конце концов Соловьев решает покинуть физико-математическое отделение и сдать экстерном за историко-филологическое. Свое намерение он осуществляет в 1873 году. Надо сказать, что годы, отданные природоведению, Соловьев никогда не считал потерянным временем. В конце жизни он писал: «Я нисколько не жалею, что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты... Я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегелевских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях»⁵. Это важное признание: оно объясняет, почему Соловьев смог понять и принять научные устремления русского космизма.

Его «первой любовью в области философии» был Спиноза. Второе, более значительное увлечение — Шопенгауэр. Любовь к Шопенгауэру помешала ему в другом виде любви. В автобиографической повести «На заре туманной юности» Соловьев описывает объяснение с двоюродной

сестрой, на которой собирался жениться. Выслушав его страстные слова, перемешанные с призывом идти по пути самоотрицания воли, она ответила спокойным и твердым отказом. «Спешу заметить, что это был мой последний опыт обращения молодых девиц на путь самоотрицания воли». До этого Соловьев пережил мимолетный роман со своей юной тетушкой А. Петкович, которая одаряла его поцелуями, а он приобщал ее к основам философии Шопенгауэра.

Сохранилось двадцать восемь писем Соловьева к Кате Романовой (в замужестве Селевиной). Перед нами своего рода исповедь. Существующий порядок вещей, пишет Соловьев, не удовлетворяет многих. Но есть три типа отношения к этому. Одни, хотя и понимают, что все не так, как должно быть, считают возможным и удобным приноровиться к существующему, найти теплое местечко и жить, как живется. Другие довольствуются бессильным презрением и ненавистью к существующей действительности, живут, проклиная ее. Третьи стремятся преобразовать мир. К ним причисляет себя философ.

«Сознавая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено. Но самый важный вопрос: *где средства*. Есть, правда, люди, которым этот вопрос кажется очень простым, и задача легкой. Видя (впрочем, весьма поверхностно и узко) неудовлетворительность существующего, они думают сделать все дело, выбивая клин клином, т. е. уничтожая насилие насилием же, неправду неправдою, кровь смывая кровью; они хотят возродить человечество убийствами и поджогами. Это, может быть, очень хорошие люди, но плохие музыканты. Бог простит им, не ведают бо, что творят. Я понимаю дело иначе. Я знаю, что всякое преобразование должно делаться изнутри — из ума и сердца человеческого. Люди управляются своими убеждениями, следовательно, нужно действовать на убеждения, убедить людей в истине. Сама истина, т. е. христианство (разумеется, не то мнимое христианство, которое мы знаем по разным катехизисам), — истина сама по себе ясна в моем сознании, но вопрос в том, как ввести ее во всеобщее сознание, для которого она в настоящее время есть какой-то monstrum — нечто совершенно чуждое и непонятное... Христианство, хотя безусловно-истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение. За исключением только избранных умов, для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределенного чувства, но ничего не говорило разуму, не входило в разум. Вследствие этого оно должно было

быть заключено в несоответствующую ему, неразумную форму и загромождено всяким бессмысленным хламом. И разум человеческий, когда вырос и вырвался на волю из средневековых монастырей, с полным правом восстал против такого христианства и отверг его. Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловно форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию»⁶.

Итак, жизненная задача поставлена: реформировать христианство, освободить его от чуждых наслоений, выявить его нравственную, гуманную сущность, облечь в новую, современную форму, сделать его всеобщим достоянием.

Еще до разрыва с Катей Соловьев поступает вольным слушателем в Духовную академию. Здесь кандидат (то есть обладатель диплома) Московского университета выглядит белой вороной. Одни считают его нигилистом, другие — религиозным фанатиком, третьи — просто сумасшедшим. Кто-то пустил слух, что он хочет стать монахом. Соловьев держится особняком, мнение окружающих его не беспокоит, он весь погружен в философские и богословские штудии. Делает уверенные шаги в стихосложении.

По своему умонастроению он близок славянофилам. Философский ориентир по-прежнему — Шопенгауэр. Впрочем, Соловьев внимательно изучает всю историю западной философии, особенно Канта. Переводит кантовские «Пролегомены» (этим переводом мы пользуемся до сих пор). В печати выходит первая статья «Мифологический процесс в древнем язычестве», воспроизводящая идеи Шеллинга и Хомякова. В журнале «Православное обозрение» появляются его историко-философские статьи, которые затем лягут в основу его магистерской диссертации.

На одаренного юношу обратил внимание профессор Московского университета П. Юркевич, высоко оценивший соловьевский перевод Канта. Он увидел в Соловьеве своего преемника по кафедре философии и взял его под свое покровительство, предложив защищать диссертацию.

Для защиты пришлось отправиться в Петербург. Состоялась она 24 ноября 1874 года. Диссертанта приветствовал декан, официальный оппонент возражал сдержанно и столь же сдержанно отвечал соискатель. Но неофициальные оппоненты позитивисты Лесевич и де-Роберти дружно и резко обрушились на диссертацию. Автору пришлось от них отчаянно

отбиваться.

Диссертация называлась «Кризис западной философии (против позитивистов)». Позитивизм дискредитирует философию, приписывая ей бесплодность в силу ее отвлеченного, «метафизического» характера. «Та самодовольная уверенность, с которой позитивизм из несостоятельности старой метафизики выводит то заключение, что несостоятельны и самые метафизические вопросы, которые поэтому и должны быть оставлены, — эта уверенность кажется мне крайне ограниченной и неосновательной. Я надеюсь напротив доказать, что окончившееся философское развитие завещало ближайшему будущему полное, универсальное разрешение тех вопросов, которые самим этим развитием разрешались односторонне, а потому неудовлетворительно»⁷.

Так начинал Соловьев свой поход против позитивистов. Он бил их прежде всего своей великолепной эрудицией. Проследивая развитие западной теоретической мысли от исхода Средневековья до современности, диссертант показал постепенное углубление ее в проблему сущности мира. Особое внимание он уделил немецкой классике — Канту, Фихте, Шеллингу, Гегелю, затем подробно рассмотрел Шопенгауэра и Э. Гартмана. Учения двух последних возникли как необходимая реакция на рационалистическую ограниченность их предшественников. Достигнутый результат совпадает с тем, что утверждали богословы христианского Востока. В области логики и метафизики это признание односторонности, а потому неистинное™ двух крайностей — господствовавших здесь рационализма и эмпиризма; вместо абстрактных сущностей — утверждение в качестве определяющего начала конкретного всеединого духа; в области этики — преодоление самоутверждения отдельных волей: высшее благо достигается только совокупностью всех существ посредством целесообразного мирового развития.

«Новейшая философия, — утверждал Соловьев, — с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока. Опираясь, с одной стороны, на положительные науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии — должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития»⁸. Здесь впервые Соловьев сформулировал свою любимую идею всеединства, синтеза западной и восточной культур, которую пронесет через всю жизнь.

Противники Соловьева перенесли спор на страницы печати.

Появились фельетоны в газетах, высмеивающие диссертацию. Соловьев отвечал тем же. Защита принесла Соловьеву известность. Юноша показал себя не только эрудитом и мыслителем, но и острым полемистом, умеющим отстаивать свою точку зрения. В январе 1875 года, едва отметив свое двадцатидвухлетие, Соловьев уже стоял на кафедре Московского университета и читал вступительную лекцию к курсу истории новейшей философии. Его покровитель Юркевич недавно скончался, и в соответствии с волей покойного его преемником стал молодой доцент. Курс был сравнительно невелик, в его основу была положена магистерская диссертация.

Одновременно Соловьев преподавал на женских курсах Герье. Курсистка Елизавета Поливанова, с увлечением слушавшая его лекции, рассказывает: «У Соловьева замечательные сине-серые глаза, густые темные брови, красивой формы лоб и нос, густые довольно длинные и несколько выющиеся волосы... Это лицо прекрасно и с необычайно одухотворенным выражением, как будто не от мира сего, мне думается, такие лица должны были быть у христианских мучеников»⁹. Если бы Лиза Поливанова не была безнадежно влюблена в другого человека, она могла бы стать женой философа. Девушка произвела на Соловьева сильное впечатление. Философ добился того, чтобы его познакомили с ней, сделал предложение, но снова получил отказ.

*Коль обманулся ты в любви,
Скорей опять влюбись,
А лучше посох свой возьми
И странствовать пустись.*

Перевод стихотворения Гейне был выполнен кстати: Московский университет отправил Соловьева в Англию для изучения в Британском музее гностической и средневековой философии. Но прежде чем мы последуем за ним, отметим одно важное для понимания судьбы Соловьева обстоятельство: он был визионер, ему являлись видения. В возрасте девяти лет он узрел Божественную премудрость — Софию. Об этом детском переживании он рассказал в стихотворении «Три свидания»:

*Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбкою лучистой,*

Кивнула мне и скрылася в туман.

Уже будучи кандидатом, а затем магистром философии, он увлекался спиритизмом, веря, но и не веря в то, что происходило во время сеансов. Когда ему явился дух покойного Юркевича, сомнения, казалось, рассеялись полностью. Но оказавшись в Лондоне и отправившись к тамошним спиритам, он обнаружил шарлатанство. «На меня английский спиритизм, — писал он своему другу, — произвел такое же впечатление, как на тебя французский: шарлатаны, с одной стороны, слепо верующие — с другой, и маленькое зерно действительной магии»¹⁰.

Соловьев ищет истинные пути к сверхчувственному. В Британском музее, забывая обедать, днями сидит над книгами о каббале, ведет таинственные записи. Вот, например, молитва к святой Софии, то ли сочиненная им самим, то ли откуда-то переписанная. «Пресвятая божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченную первого сына твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви своей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстанавливая полноту веков...»¹¹

И София вновь явилась...

*И предо мной она сияет снова —
Одно ее лицо — оно одно.*

.....

*«В Египте будь!» — внутри раздался голос,
В Париж! — и к югу пар меня несет,
С рассудком чувство даже не боролось:
Рассудок промолчал, как идиот.*

Впрочем, все могло быть и иначе: иронические стихи (к тому же написанные четверть века спустя после событий) — ненадежный источник. И обвинения к рассудку неосновательны. В письме к матери из Лондона звучат вполне рассудочные тона, он просит не присылать шубу: на воздухе здесь теплее, чем дома; к тому же по ходу своих занятий он должен на несколько месяцев уехать в Египет.

Ехал Соловьев не спеша, потратив на дорогу почти месяц. (Двенадцать дней провел в Париже.) В Египет прибыл с рекомендательным письмом к министру внутренних дел и русскому консулу. Жил он в европейской гостинице со всеми удобствами. Осматривал местные достопримечательности. В пустыне однажды наткнулся на бедуинов, в темноте принявших его (разгуливавшего среди песков в цилиндре) за сатану и чуть не убивших его. И вскоре пережил новую встречу с Софией. Об этом речь идет не только в «Трех свиданиях», но и в написанном в Каире стихотворении:

*Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, —
Сердце сладким восторгом забилося,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась.*

Не исключено, что и эти стихи надлежит понимать иносказательно, встреча с Софией могла быть чисто интеллектуальной. В Каире, где Соловьев провел всю зиму, он начал писать диалог «София». Философ беседует с самой мудростью (Софией). Сначала он излагает ей цели своего путешествия к берегам Нила: «Здесь в колыбели истории я думаю найти какую-нибудь нить, которая через развалины и могилы настоящего связала бы первоначальную жизнь человечества с новой жизнью, которую ожидаю»¹².

Надо сказать, что в этой постановке вопроса (обращение к прошлому для постижения будущего) и в том, как София станет поучать искателя истины, заметно влияние философа, имя которого Соловьев почему-то предпочитает не называть — Шеллинга, София — явная шеллингианка — отвергает позитивизм и кантианство. Явление не есть бытие само по себе, но оно ему соответствует. Отвергается и гегелевская идея совпадения бытия и познания в ходе постижения абсолютной истины. Если такое совпадение произойдет, то исчезнет действующий субъект и само бытие превратится в действие. Далее София излагает идею абсолютного первоначала, которое еще не есть бытие, а только его будущий носитель, нечто простое и единое. «Единое — это все и все — единое» — такова формула пантеизма. София явно придерживается этого учения, отмечая, что оно до сих пор не получило реализации. Восточные учения настаивают на обезличенном единстве. Запад жертвует субстанциальностью во имя

множественности форм, единство для него лишь внешний порядок. Будущая вселенская религия должна соединить обе эти тенденции и осуществить подлинное всеединство.

Мудрость предполагает любовь. Мораль вселенской религии основана на любви. Любовь натуральная, иными словами, половая, носит сугубо личный характер. Интеллектуальная любовь устремлена к отечеству, к человечеству, к Богу. Соловьев считает возможным синтез двух видов любви — это абсолютная любовь, духовная общность вселенской церкви. Последняя представляет собой и иерархическую организацию: во главе стоит папа, каждая часть света имеет своего патриарха, затем следуют митрополиты, епископы и т. д. Святые отцы — законодатели; помимо них Соловьев видит в обществе обширный слой производителей — ремесленников и земледельцев. Особая роль в утопии Соловьева отведена женщинам: они — воспитательницы. В диалоге «София» намечены контуры всех будущих поисков Соловьева — в области философии, религии, культуры.

Вернувшись в Россию (а возвращался он не спеша и не прямым путем, а через Сорренто, Ниццу, Париж), Соловьев обращается к систематизации своих идей. Осенью 1876 года он читает в Московском университете курс логики и истории философии. Одновременно работает над произведением «Философские основы цельного знания», которое намеревается защитить в качестве докторской диссертации и публикует по частям в периодике. Работа заслуживает внимания.

Речь идет о трех типах философии. Два из них относятся исключительно к познавательной способности человека — это эмпиризм и идеализм. Первый ограничивается познанием внешних явлений, второй возводит понятие, мысль в единственную подлинную реальность. Симпатии Соловьева принадлежат третьему виду философии, который охватывает не только знание, но и более высокие потенции души — нравственное и художественное чувство. Соловьев называет это «философией жизни» и — не совсем удачно — «мистицизмом» (ибо речь идет об интуитивных озарениях в поведении и творчестве, а не об оккультных делах).

Цельное знание представляет собой синтез трех разновидностей философствования и состоит, по мнению Соловьева, из трех частей любой традиционной системы философии — логики, метафизики, этики. Соловьев начинает с логики. И останавливается: работа осталась незавершенной.

Им владеют уже новые идеи. Точнее, идеи те же (синтез духовных

потенций), новым выглядит изложение. В 1877 году в журнале «Русский вестник» Соловьев начинает публиковать новую работу — «Критика отвлеченных начал», которую через три года защитит в качестве докторской диссертации. Отвлеченные начала — это неприемлемая для Соловьева «школьная» философия — эмпиризм и идеалистический рационализм. Сюда же он относит и «отвлеченный клерикализм» католической религии. Каждое из этих направлений было плодотворным для своего времени, но теперь необходим высший синтез — «положительное всеединство».

«Этот великий синтез не есть чья-нибудь субъективная, личная потребность: недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии, с одной стороны, а с другой стороны, невозможность возвратиться к теологической системе в ее прежней исключительности, необходимость восполнить мистическое начало элементами рациональными и природными — реализовать его как всеединое — все это ясно сознано умом человечества как результат его отрицательного развития»¹³.

«Отрицательное» в данном контексте означает отвлеченное, абстрактное; «положительное» — конкретное, жизненное, связанное с идеалом. Термины восходят к Шеллингу. Соловьев странным образом его не вспоминает. На защите докторской ему об этом напомнили, и он признал свою близость позднему Шеллингу.

Соловьев по-прежнему делит философию на три части, таковыми являются теперь этика, метафизика (теория познания), эстетика. В «Философских началах цельного знания» он хотел завершить изложение этикой, теперь он с нее начинается. В свое время Кант говорил о примате практического разума. Соловьев реализовал эту идею: первое слово философа принадлежит нравственности. Соловьев пока не решается принять другую кантовскую идею — автономию морали. Только признание бытия Бога и бессмертия человека (по Канту недоказуемые) является для Соловьева единственной прочной опорой нравственности. Свою позицию Соловьев характеризует как прямо противоположную точке зрения Канта. А в главном своем труде — «Оправдание добра» он признает правоту Канта.

Теоретический раздел докторской диссертации содержит знакомую нам критику ограниченности «отвлеченных начал» — эмпиризма и рационализма. Обозначая контуры познавательных способностей, долженствующих обеспечить положительное всеединство знания, «свободную теософию», Соловьев называет веру, воображение и

творчество. Но только называет, обрывая на этом ход изложения. Третья часть — эстетическая — вообще осталась ненаписанной.

Защита прошла в Петербурге в 1880 году без каких-либо осложнений. Соловьев стал доктором философии. Московский университет он покинул еще в феврале 1877 года (не желая участвовать в профессорской распре). Летом того же года он отправился на театр военных действий с Турцией в качестве корреспондента. Он приобрел даже револьвер, пользоваться которым ему, разумеется, не пришлось: на передовую он так и не попал.

О патриотическом подъеме, который он пережил в те дни, свидетельствует прочитанная в Москве его публичная лекция «Три силы». Три силы, определяющие судьбы истории, суть мусульманский Восток, западная цивилизация, славянский мир. В первом случае все сферы человеческой деятельности находятся в состоянии обезличенности и слитности, это мир бесчеловечного бога. Западная цивилизация довела до предела свободную игру частных интересов, это мир индивидуализма и эгоизма, мир безбожного человека. Третья сила призвана преодолеть ограниченность двух низших позиций.

«Только Славянство, в особенности Россия, осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть Славянство и народ русский»¹⁴.

Этот абзац почти слово в слово совпадает с тем, что написано в вводной главе к «Философским основам цельного знания», которая затем была опубликована и в составе работы «Критика отвлеченных начал». Соловьев придавал значение этому пассажи, в нем выражена его позиция. Вскоре, однако, он ее покинет.

В начале 1878 года он читает цикл публичных лекций по философии религии, который при публикации получает название «Лекции о богочеловечестве». Лекции имели шумный успех, вся образованная столица съезжалась «на Соловьева». По свидетельству Достоевского, чтения посещались «чуть ли не тысячною толпою»¹⁵. Бывал на них и Лев Толстой. С Достоевским Соловьев подружится (они вместе совершат поездку в Оптину пустынь), отношения с Толстым останутся прохладными.

В «Чтениях...» Соловьев уже одинаково критически смотрит и на западное, и на восточное христианство. На католицизм он нападает по-

прежнему, но признает и заслуги этой религии: Запад выпестовал идею индивидуальности, воплотившуюся в образе «богочеловека». Восток создал образ «человекобога», олицетворение универсализма. Задача состоит в том, чтобы свести воедино оба христианских принципа, «...и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество»¹⁶. Идея синтеза неизменно владеет умом Соловьева, раньше он отстаивал ее в философии, теперь он переносит ее на религиозные дела, которые в ближайшем будущем поглотят его целиком.

В «Чтениях...» концепция всеединства развернута в космических масштабах. Космогонический процесс ведет, по Соловьеву, к слиянию Бога и отпавшего от него мира. Астральная эпоха, когда материя концентрируется в звездных телах, сменяется органической, завершением которой выступает человек. «В человеке мировая душа впервые соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства»¹⁷. Человек становится посредником между Богом и миром, устройтелем и организатором Вселенной.

Соловьев преподает в Петербургском университете. После защиты докторской он имеет право на профессию, но его по-прежнему держат в приват-доцентах. Вскоре он отказывается от академической деятельности (так и не став профессором) — после того, как он выступил в защиту царевича, однако отнюдь не вследствие этого. Когда заканчивался судебный процесс, Соловьев в публичной лекции обратился к Александру III с призывом помиловать участников покушения на его отца. Судя по сохранившейся записи, в словах Соловьева содержалась и определенная угроза: «...если государственная власть отрицается от христианского начала и вступает на кровавый путь, мы выйдем, отстранимся, отречемся от нее»¹⁸.

На следующий день его пригласили к градоначальнику и потребовали объяснений. Дело приняло серьезный оборот, доложили царю. Государь распорядился сделать философу внушение и велел ему некоторое время воздержаться от публичных выступлений. Из университета его не гнали. Прошение об отставке, поданное осенью, с весенним инцидентом не связано. В письме одному из друзей Соловьев сообщал о своем намерении переехать вскоре в Москву. Ему не сиделось на одном месте, он вел неустроенную жизнь странника. В Петербурге жил в гостинице, в Москве — у матери (отец умер в 1879 году). Охотно гостил в имениях друзей. Был страстно влюблен в Софию Петровну Хитрово, которая была замужем. Надежды основать семью не было никакой, не было, впрочем, и твердого

намерения.

В 1883 году Соловьев публикует небольшую, но крайне важную для понимания концепции всеединства статью «На пути к истинной философии». Разбирая взгляды одного из учеников Шопенгауэра, он формулирует свою основную идею: «Ни чистого вещества, состоящего в одном протяжении, ни чистого духа, состоящего в одном мышлении, на самом деле не существует... Вся наша действительность, мы сами и тот мир, в котором мы живем, одинаково далеки и от чистой мысли, и от чистого механизма. Весь действительный мир состоит в постоянном взаимоотношении и непрерывном внутреннем взаимодействии идеальной и материальной природы»¹⁹. Нечто подобное в свое время утверждал Шеллинг, свое учение он также называл философией всеединства.

Начинается новый этап в творчестве Соловьева, когда он отодвигает (на время) философские изыскания и обращается целиком к проблемам религии. Объединение церквей — православной и католической — такова, по его мнению, насущная задача. В славянофильской газете «Русь», издававшейся Иваном Аксаковым, Соловьев публикует работу «Великий спор и христианская политика», где ставит вопрос о восстановлении церковного единства. Аксаков недоволен, требует поправок, снабжает публикуемый текст своими комментариями. Соловьев пишет: «В день падения Константинополя в виду наступающих турецких войск последним свободным заявлением греков был клич: «Лучше рабство мусульманам, чем соглашение с латинянами». Приводим это не для укора несчастным грекам»²⁰. Аксаков снабжает это место примечанием: «Стократ благословенны греки за то, что предпочли внешнее иго и внешние муки отступлению от чистоты истины Христовой и сохранили нам ее, не искаженную папизмом»²¹. «Русь» печатает возмущенные письма читателей: Соловьева обвиняют в антипатриотизме, в забвении русских интересов, кто-то пустил слух, что он принял католичество.

«Обо мне, — пишет Соловьев Аксакову, — распространился решительный слух, что я перешел в латинство. Я бы не считал постыдным сделать это, но именно мои убеждения не допускают ничего подобного. Употреблю глупое сравнение: представьте себе, что моя мать на ножах со своей сестрой и даже не хочет признавать ее за сестру. Неужели, чтобы помирить их, я должен бросить свою мать и перейти к тетке? Это нелепо. Все, что я должен, — это внушать своей матери и своим братьям, что противница ее все-таки родная законная сестра, а не... и при своих старых грехах все-таки порядочная женщина, а не... и что им лучше и благороднее

бросить старые счета и быть заодно»²². В ранних своих трудах Соловьев ратовал за «духовный» синтез — «свободную теософию», теперь ему нужно «клерикальное единение» — «свободная теократия», «вселенская церковь».

Все, что вышло в этот период (до 1889 года) из-под пера Соловьева, так или иначе трактует проблему создания «вселенской церкви». Наиболее крупные труды — «История и будущность теократии» (1885–1887) и «Россия и вселенская церковь», написанная и изданная в Париже (по-французски) в 1888 году. Двумя годами раньше Соловьев совершил поездку в Хорватию. Тамошний католический епископ Штроссмайер, узнав об идеях Соловьева, пригласил его в Загреб (в этом городе и ныне в память о визите русского философа есть улица Соловьева). Здесь Соловьев в виде письма к Штроссмайеру создает своего рода меморандум об объединении церквей. Отпечатанный тиражом в десять экземпляров, он попал в руки папы Льва XIII и заслужил его одобрение. Но дальше этого дело не пошло.

Русское духовенство и славянофилы возмущены Соловьевым. Его произведения на религиозные темы запрещены в России. Но и за границей он не получает надлежащей поддержки. Иные католики видят в нем еретика, ему приходится защищать от их нападков православную церковь, кровные связи с которой Соловьев никогда не порывал. Прав А. Лосев, утверждающий, что Соловьев — «самый искренний и горячий защитник максимально-канонического и строжайше догматического православия»²³. Среди ортодоксально мыслящих папистов ему было не по себе.

Разочарованный, одинокий возвращается Соловьев из Франции на родину. Он ждет репрессий — ссылки в Сибирь или на Соловки. Ничего такого не происходит. Втянувшись в дискуссию о судьбах русского народа, Соловьев выступает против двух крайних позиций — «крепостников» и «народопоклонников». Крепостниками Соловьев называет не тех, кто мечтает о восстановлении личной зависимости крестьян: спустя тридцать лет после ее отмены таких не найти; зато распространен взгляд, согласно которому русский народ обречен если не на вечное, то длительное гражданское и культурное несовершеннолетие, отдан на попечение «лучшим людям». Наш простой народ далек от совершенства, «но ведь этим господам нужно, чтобы он был как можно хуже». И это возмущает Соловьева: «Если частные интересы какой бы то ни было группы людей ставятся на место общего блага и преходящие факты идеализируются и выдаются за вечные принципы, то получают не настоящие идеалы, а только идолы»²⁴. Статья Соловьева так и называется «Идолы и идеалы».

Другая негодная позиция — вид современного идолопоклонства — преклонение перед всем, что есть в простом народе, даже перед его пороками. Лев Толстой с его проповедью «опрощения» здесь упомянут, хотя Соловьев (никогда не принимавший толстовства) пока на открытую полемику с ним не решается. Задача образованного класса, настаивает Соловьев, относительно народа состоит не в том, чтобы его эксплуатировать, и не в том, чтобы ему поклоняться и уподобляться, а в том, чтобы приносить ему действительную пользу, заботясь, чтобы он был просвещеннее и счастливее.

Соловьеву пришлось полемизировать с новым поколением славянофилов — Данилевским и Страховым. «Россия и Европа» первого и «Борьба с Западом в нашей литературе» второго были неприемлемы для Соловьева, так как противоречили его идее синтеза культур. Но несправедливо было бы упрекать философа в отречении от родины и измене ей. Не случайно свою мысль о единении христианских народов он изложил в брошюре, названной «Русская идея» (1888).

Размышляя о судьбе России, Соловьев задает вопрос: «...каков *идеальный* принцип, одушевляющий это огромное тело, какое новое *слово* этот новый народ скажет человечеству; что желает он *сделать* в истории мира?»²⁵ Соловьев рассматривает человечество как субстанциальное единство, как единый организм, в котором каждый народ имеет значение, поскольку «не может жить в себе, через себя и для себя», но участвует в общей жизни человечества. Россия — не исключение. Соловьев выступает против любого вида партикуляризма в истории. Обращаясь к Ветхому Завету, он ярко показывает узость изложенного в нем общественного идеала. Столь же неприемлем для него и воинствующий партикуляризм русификаторов и панславистов. «Русский народ христианский, и, следовательно, чтобы познать истинную русскую идею, нельзя ставить вопроса, что сделает Россия через себя и для себя, но что она *должна* сделать во имя христианского начала, признаваемого ею, и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается»²⁶. И еще раз Соловьев настойчиво подчеркивает: «Русская идея не может заключаться в отречении от нашего крещения. Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа»²⁷.

Вот сформулированная в споре со Страховым национальная программа Соловьева: «1. Народность есть положительная сила, и всякий народ имеет право на независимое (от других народов) существование и

свободное развитие своих национальных особенностей. 2. Народность есть самый важный фактор природно-человеческой жизни, и развитие национального самосознания есть великий успех в истории человечества»²⁸. Далее Соловьев осуждает национальный эгоизм, то есть стремление одного народа к утверждению себя за счет других народов. В программе Соловьева нет никакого «преклонения перед Западом», он ценит и любит родное, русское, протестуя лишь против национального эгоизма, который губителен, как любой другой. Философ опасался великодержавных тенденций, но видел и иную перспективу для русского народа:

*О, Русь! В предвиденье высоком,
Ты мыслью гордой занята:
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?*

России выпал жребий Христа. Распятая на кресте двух мировых войн, братоубийственной Гражданской войны, не менее чудовищного по последствиям истребления крестьянства, известного под именем коллективизации, бесконечных репрессий и притеснений, нынешнего беспредела русская нация оказалась в состоянии глубокой деградации. Грозит ей не шовинизм, а совсем иная беда — утрата самобытности и самого существования. В этих условиях национальная программа Соловьева актуальна.

Статья «Красота в природе» (1889) открывает новый период в творчестве Соловьева. «Критика отвлеченных начал», мы знаем, осталась незавершенной: философ рассмотрел в ней только этику и гносеологию и остановился перед завершающей частью системы — эстетикой. Теперь он ставит главные проблемы этой области философского знания.

«Красота спасет мир», — говорит он, приписывая афоризм Достоевскому. Как мы покажем далее, Достоевский в эти слова из романа «Идиот» вкладывал несколько иной смысл, чем Соловьев. Для Соловьева красота — выражение «положительного всеединства»²⁹, некая первосущность, определяющая структуру бытия. Красота объективна. Философ определяет красоту как объективное воплощение идеи организации. Но тут встает вопрос, почему мы любим алмаз, а червь нам неприятен, хотя первый как мертвое тело принадлежит к более простому виду организации, чем второй. Соловьев поясняет: алмаз

представляет собой совершенный в своем роде предмет, высшую степень возможной организации твердого тела, а червь, хотя и сложнее по своему химическому составу, но как живая форма примитивен. «Таким образом, с точки зрения собственно эстетической червь как крайне несовершенное воплощение своей, хотя и высокой идеи (животного организма), должен быть поставлен неизмеримо ниже алмаза, который есть совершенное, законченное выражение своей, хотя и мало содержательной идеи просветленного камня»³⁰.

Принимая тезис об объективности прекрасного, Соловьев отверг, однако, мысль о превосходстве природной красоты над той, что создает художник (мысль Чернышевского). Красота природы, отмечает Соловьев, воплощает идею лишь внешним, поверхностным образом, задача искусства объективировать внутреннюю красоту. Природа лишена нравственного начала, искусство должно одухотворить природу. «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал»³¹. Смысл искусства состоит в том, чтобы обнаружить красоту не в одном только воображении, но в самой жизни. Разочаровавшись в возможности создания церковного всеединства, Соловьев надеется на единение человечества в красоте. «Достойное, идеальное бытие, — писал он, — требует одинакового простора для целого и частей, следовательно, это не есть свобода от особенностей, а только от их исключительности. Полнота этой свободы требует, чтобы все частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единство целого и целом свою частность, — одним словом, абсолютная солидарность всего существующего, Бог — все во всем.

Полное чувственное осуществление этой всеобщей солидарности или положительного всеединства — совершенная красота...»³² Здесь главным для Соловьева становится жизнь, ее преобразование на нравственных началах. Он ищет новые подходы к старым проблемам, к проблемам этики в первую очередь.

В начале восьмидесятых годов он познакомился с идеями Николая Федорова. Преодоление смерти, возвращение к жизни всех умерших, завоевание космоса для удовлетворения их жизненных нужд — таковы главные пункты федоровского «общего дела». Своих произведений скромный библиотекарь Румянцевского музея не публиковал, но стараниями учеников они ходили в рукописном виде.

Соловьев писал Федорову: «Прочел я Вашу рукопись с жадностью и

наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном. «Проект» Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров; поговорить же нужно не о самом проекте, а о некоторых теоретических его основаниях или предположениях... А пока скажу только одно, что со времени появления христианства Ваш «проект» есть первое движение христианства по пути Христову. Я со своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным»³³.

Соловьев и Федоров встречались. Единственное прижизненное изображение Федорова — рисунок Леонида Пастернака (отца поэта) — запечатлело беседу двух мыслителей и Льва Толстого. Есть сведения, что Соловьев намеревался взять миссию обнародовать принципы федоровского «общего дела». Это должно было произойти в ходе публичной лекции 19 октября 1891 года в Московском психологическом обществе. Соловьев, как всегда, собрал многочисленную аудиторию. Однако еще до того, как Соловьев вышел на кафедру, он отказался от своего первоначального намерения, о чем свидетельствуют тезисы оратора, предварительно розданные слушателям. Федоров был разочарован.

Соловьев разошелся с Федоровым по двум пунктам. Во-первых, он считал нецелесообразным возрождать человечество «на ступени каннибализма», то есть возвращать жизнь тем, кто ее недостоин. Во-вторых, Соловьев считал, что воскрешение должно иметь «религиозный, а не научный характер». Соловьев интерпретировал утопию Федорова как нравственный императив, как требование духовного обновления. Именно о духовном обновлении он и говорил в своей лекции, которая называлась «О причинах упадка средневекового мирозерцания».

«Средневековым мирозерцанием» он назвал западный индивидуализм, сюда он отнес идею «личного спасения». Спасаться надо не отдельными делами того или иного человека, а одним общим делом объединенного человечества. «Настоящее христианство есть прежде всего дело — дело жизни человечества, а потом уже дела. Но дело трудно, а дела легки; а всего легче отвлеченная вера в непонятные предметы»³⁴. Соловьев призывал осознать христианство как общее дело человечества. Беда современной религии в пренебрежении материальным началом. Именно поэтому материальный прогресс — дело вполне христианское — осуществлялся неверующими. К верующим и неверующим обращает Соловьев призыв осуществить свою солидарность с матерью-землей, спасти ее от омертвения, чтобы спасти и себя от смерти. В 1891 году

недород поразил Россию, молитвы успокаивали голодающих, но этого было мало, нужна была материальная помощь, в работу по оказанию которой философ активно включился³⁵.

Лекция Соловьева вызвала скандал. Либералы увидели в ней отречение от свободы индивидуальности. «Хочет спасти гуртом, не поодиночке, как доселе» — мнение историка Ключевского³⁶. Консерваторы толковали выступление Соловьева как глумление над православием, требовали выслать философа за границу, началась травля в печати.

Соловьев отбивался, как мог. Главный ответ его хулителям мы находим не в его ядовитых газетных заметках, а в работе «Смысл любви» (1892–1894), в которой высокое духовное чувство, объединяющее людей, предстает как вполне земное, телесное, порожденное «матерью-землею».

Соловьев опять влюблен. Опять замужняя женщина с детьми. Опять София — Софья Михайловна Мартынова. Он познакомился с ней в конце 1891 года. В том же году в его жизни происходит еще одно значительное событие: он становится редактором философского раздела энциклопедии Брокгауза и Ефрона. Среди множества написанных для энциклопедии статей есть и «Любовь». В этой статье Соловьев определяет любовь как «влечение одушевленного существа к другому для соединения с ним и взаимного восполнения жизни»³⁷. Из обоюдности отношений он выводит три вида любви. Во-первых, нисходящая любовь, которая дает больше, нежели получает. Во-вторых, восходящая любовь, когда получают больше, чем дают. В-третьих, когда то и другое уравновешено.

В первом случае — это родительская любовь; она основана на жалости и сострадании, включает в себя заботу сильных о слабых, старших о младших; перерастая родственные отношения, она создает отечество. Второй случай — любовь детей к родителям, она покоится на чувстве благодарности и благоговения; за пределами семьи она рождает представление о духовных ценностях, Боге, религии. Полнота жизненной взаимности достигается в половой любви; эмоциональную основу этого третьего вида любви создают жалость и благоговение в соединении с чувством стыда.

Любовь как «преодоление эгоизма» определял Шеллинг в «Штуттгартских беседах». Соловьев прекрасно знал и умно интерпретировал эту работу. Сохранился неопубликованный черновой фрагмент статьи Соловьева о Шеллинге, где речь идет о «Штуттгартских беседах»³⁸. Влияние Шеллинга чувствуется и в соловьевском трактате «Смысл любви».

Любовь спасает индивидуальность «через жертву эгоизма»³⁹. Беда, ложь и зло эгоизма состоит не в том, что человек ценит себя слишком высоко. Беда заключается в том, что он несправедливо отказывает другим в подобном значении; признавая себя центром бытия, эгоист относит других лишь к окружности своего бытия, оставляет за ними только относительную ценность.

Как ни парадоксально, но эгоизм несет гибель личностному началу. Утверждая по видимости свою персону, эгоизм на деле губит ее, выдвигая на первый план животное (или житейское) начало в ущерб духовному. Подлинное самоутверждение человека как одухотворенного существа состоит в преодолении эгоизма, в том, чтобы утвердить себя в другом. «Тогда только эгоизм будет подорван или упразднен не в принципе только, а во всей конкретной своей действительности. Только при этом, так сказать, химическом соединении двух существ, однородных и равнозначительных, но всесторонне различных по форме, возможно (как в порядке природном, так и в порядке духовном) создание нового человека»⁴⁰.

Итак, смысл любви — создание нового человека. Это следует понимать и в переносном смысле — как рождение нового духовного облика, и в прямом — как продолжение человеческого рода. Простите, вправе перебить читатель, но Соловьев недвусмысленно начал свой трактат о любви с утверждения того, что размножение не является смыслом этого чувства. Здесь необходимы уточнения. Один из первых читателей «Смысла любви» Н. Я. Грот обратил внимание автора на несуразность выдвинутого тезиса, и автор вынужден был согласиться: «Согласен *juxta modum* с тем, что ты, Грот, возражаешь на счет размножения. Дело в том, что я употребил это слово, чтобы избежать термина (*coitus*), принятого в медицинской и зоологической, но не философской литературе. Размножение же в точном смысле, т. е. деторождение, по справедливому твоему замечанию, не есть грех, а по справедливому моему дополнению есть даже искупление вины»⁴¹.

«Дополнение», то есть разъяснение своей позиции, Соловьев сделал в книге «Оправдание добра», работать над которой он начал вскоре после завершения «Смысла любви». Здесь Соловьев пишет: «Нравственно-дурное (плотский грех) следует видеть, конечно, не в физическом факте деторождения (и зачатия), который, напротив, есть некоторое искупление греха, а только в безмерном и слепом влечении (похоть плоти, *concupiscentia*) к внешнему, животному-материальному соединению с другим лицом (на деле или в воображении), которое ставится как цель сама по

себе, как независимый предмет наслаждения»⁴².

На проблему деторождения Соловьев смотрел не только с нравственно-этической, но и социологической точки зрения. Его беспокоило падение рождаемости. В статье «Россия через сто лет» он рассуждал по поводу услышанного в поезде прогноза, будто будет в России к этому времени четыреста миллионов человек. «По недавно обнаруженным несомненным статистическим данным, та значительная прогрессия, в которой возрастало наше население до восьмидесятых годов, с тех пор стала сильно убывать и в некоторых губерниях уже сошла на нуль... Есть... какая-то органическая причина, остановившая наш рост»⁴³. Поэтому призыв Соловьева (высказанный в «Оправдании добра») «деторождение благословляется»⁴⁴ приобрел общенациональный, государственный смысл.

Соловьев выступает против любой «робинзонады» любви. Любящая пара живет не на необитаемом острове, а среди людей, среди таких же любящих пар. Преодоление эгоизма не может ограничиться тем, что ты перенес свою исключительность на объект любви, считаешь центром Вселенной не только себя, но и своего партнера. «Из того, что самое глубокое и интенсивное проявление любви выражается во взаимоотношении двух восполняющих друг друга существ, никак не следует, что это взаимоотношение можно отделять и обособлять от всего прочего как нечто самодовлеющее, напротив, такое обособление есть гибель любви»⁴⁵. И Соловьев настаивает: «Истинная жизнь — жизнь индивидуальности в ее полном и безусловном значении осуществляется и увековечивается только в соответствующем развитии всемирной жизни, в котором мы можем и должны деятельно участвовать, но которое не нами создается. Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира — реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи. Оно готовится космическим процессом в природном мире, продолжается и совершается историческим процессом в человечестве»⁴⁶. Любовь выступает как фактор, преобразующий Вселенную.

Любовь, для Соловьева, — не только субъективное переживание, но активное вторжение в жизнь. Как дар речи состоит не в говорении самом по себе, а в передаче через слово мысли, так и истинное назначение любви не в простом испытывании чувства, а в том, что благодаря ему совершается в природной и социальной жизни — в деле любви. Природа до сих пор была для человека либо деспотической матерью, либо вещью, рабой.

Только одни поэты сохраняли робкое чувство любви к природе как к равноправному существу. Соловьев заканчивает свой трактат о любви призывом установить любовное, сизигическое (гармоническое) отношение к природе.

Вторую половину 1893 года Соловьев проводит за границей — Швеция, Шотландия, Франция. Вернувшись на родину, приступает к созданию главного своего труда — «Оправдание добра». Взгляд на структуру философии остается прежним — этика, гносеология, эстетика, но исходные принципы претерпели изменения. За «Оправданием добра» должен был последовать оставшийся ненаписанным труд «Оправдание истины» (три фрагмента, объединенные общим заголовком «Теоретическая философия» — заготовки этого труда). Есть свидетельства, что Соловьев думал о создании «Оправдания красоты», но здесь не было и заготовок.

«Оправдание добра» начинается с констатации несостоятельности взгляда, всецело подчиняющего нравственную философию отвлеченным принципам любого порядка, будь то религиозные или спекулятивно-теоретические. У этики свой специфический предмет исследования, главное в котором составляют особые переживания человека. Самоочевидность переживания должна заменить здесь исходную идею Декарта о самоочевидности мышления. Стыжусь, следовательно, существую. Чувство стыда отличает человека от животных. Стыд, жалость, благоговение — вот три элементарных переживания, из которых возникает нравственность. Из этих трех переживаний выводит Соловьев все богатство духовной жизни человека. Философ выступает против искусственных попыток ограничить эту полноту. Стыд удерживает человека от неумеренных чувственных наслаждений. Но на одном стыде нравственность не построишь. Стыд делает человека аскетом, однако аскетизм в основе своей ложен. Плотин стыдился своего тела, нормальный человек чужд этому чувству; мы не стыдимся своей материальности, хотя и стремимся подчинить телесное, животное начало в нашей жизни духовному. Что касается аскетизма, то он не панацея. «Бывали и бывают успешными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемерию и тщеславию, но и прямо злобные, коварные и жестокие эгоисты»⁴⁷.

Поэтому жалость и милосердие представляют собой необходимое дополнение к стыдливости, ограничивающей животные порывы нашей души. Но на одном альтруизме опять-таки нравственность не построишь. Шопенгауэр не прав, считая сострадание единственной опорой нравственности. Развратник, обжора и пьяница может быть добрым и

сострадательным, однако моральной личностью такого человека назвать нельзя. Стыд вносит здесь необходимые коррективы.

Третий стимул нравственного образа жизни — благоговение, уверенность в разумном смысле своего существования. Моральный человек задается вопросом, зачем я живу, и отвечает: чтобы творить добро. А творить добро я могу только в том случае, если верю в его значение, в его обязательность. Соловьев называет это религиозным чувством.

Теперь Соловьев принял кантовскую идею автономной морали. Кант, по Соловьеву, показал чистоту принципов добра, а сам он — их полноту и силу, дополнив идею добра тонким анализом земных корней нравственности. Тем самым он заслужил порицание со стороны ортодоксальных религиозных авторов. Говорили (и писали) об «антихристовом добре» Соловьева. Противопоставляли новые взгляды Соловьева его прежней позиции. «Трудно представить себе более решительное отречение от прежних заветных верований. Раньше Соловьев выводил понятие добра из понятия Бога, теперь понятие Бога он пытается вывести из понятия добра... Задача построения автономной этики явно неосуществима... Соловьев постоянно путается в неразрешимых противоречиях»⁴⁸. На самом деле он удивительно просто и убедительно развертывает перед читателем процесс становления этического и религиозного сознания.

Соловьев не отрицает социальных корней морали. Особенно на первых порах развития морального сознания нужны внешние нормы и запреты. Их дает право. «Право есть низший предел или определенный минимум нравственности»⁴⁹. Нравственность не может ограничиваться жизнью отдельного человека, таковой вообще нет: жизнь человека протекает в обществе. Право — минимум нравственности; максимум ее и всеполнота ее реализации — любовь.

В работе «Жизненная драма Платона» (1898) Соловьев возвращается к теме любви. Он видит у любви пять возможных путей — два ложных и три истинных. Первый путь любви — «адский». Соловьев не хочет о нем говорить (подразумевается, видимо, мастурбация, которая в те годы считалась губительной для организма). Второй ложный путь — животный, неразборчивое удовлетворение полового влечения. Третий путь (первый из истинных) — брак; человек в нем «бракует свою непосредственную животность и принимает, берет норму разума. Без этого великого учреждения, как без хлеба и вина, без огня, без философии, человечество могло бы, конечно, существовать, но недостойным человека образом —

обычаем звериным»⁵⁰. Четвертый путь — аскетизм, умерщвление плоти, ангельское бытие. Но ангел с христианской точки зрения ниже человека, поэтому монашество, хотя и подвиг, но не высший для человека. Пятый, высший путь любви — божественная любовь, когда на первом плане предстает не пол человека, не его половина, а целостный человек, в соединении мужского и женского начала. Человек становится в этом случае «сверхчеловеком», «богочеловеком», именно здесь решается главная задача любви — увековечить любимое, спасти от смерти и тлена.

Об этом виде любви Соловьев говорит в другом месте («Россия и вселенская церковь», 1890), что это та сила, которая выводит нас внутренне из границ нашего данного существования. «Эта любовь низводит благодать Божию на земную природу и празднует победу не только над нравственным злом, но и над его физическими последствиями — болезнью и смертью»⁵¹.

Работа «Идея сверхчеловека» (1899) переводит разговор из области высшей любви в естественнонаучную сферу. Послушаем Соловьева: «В ту пору, когда я резал пъявок бритвою и зоолога Геккеля предпочитал философу Гегелю, мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как «отсталый» московский купец сразил «передового» естественника, обращавшего его в дарвинизм. Это учение по тогдашней моде и к «некоторому несчастью» для Дарвина понималось как существенное приравнивание человека к прочим животным. Поговорив очень много, передовой просветитель спрашивает слушателя: «Понял?» — «Понял». — «Что ж скажешь?» — «Да что сказать? Ежели, значит, я — пес и ты — пес, так у пса с псом какой же разговор будет?»

Ныне, благодаря Ницше, передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор...»⁵²

Разговор этот о бессмертии. Соловьев ведет его совсем как естествоиспытатель. «Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и совершенствования природного бытия, к тому *космическому росту*, который особенно ярко выражается в развитии форм растительной и животной жизни. Раньше появления человека широко и разнообразно развиваются формы жизни чувственной; человеком доисторически начинается и на глазах истории продолжается развитие жизни разумной... На таком всестороннем видоизменении и осложнении телесных форм держится и развитие душевной жизни организма (по крайней мере, в животном царстве). Если бы образование новых телесных форм остановилось бы, положим, на форме устрицы, то никакого дальнейшего

развития в психическом отношении больше не было, так как совершенно очевидно, что в этой форме бытия — устрицы — не могли бы вместиться не только душевное творчество человека, но и душевная жизнь собаки»⁵³. С появлением человека возникает такая животная форма, которая благодаря развитому нервно-мозговому аппарату не требует более существенных перемен в телесной организации, потому что может вместить в себя бесконечный ряд ступеней духовного развития. Одухотворение человека не изменяет анатомического типа. Поэтому никакой новой «сверхчеловеческой» телесной формы не потребуются в дальнейшем, хотя духовное развитие безгранично и человеку предстоит стать сверхчеловеком. Первое, что сделает человека сверхчеловеком, — победа над смертью. Цель далека, «но ведь путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение хотя бы несовершенное, но все же совершенствующееся тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью — это ведь несомненно возможно и существует действительно»⁵⁴. Соловьев ждет от науки индивидуального бессмертия. Философия любви перерастает здесь в философию беспредельного прогресса человечества.

Соловьев не был бы Соловьевым, если бы успокоился на утопической идиллии сверхчеловечества. Он говорил о себе, что соткан из противоречий, что в нем совмещаются самые противоположные настроения. Тезис всегда порождает антитезис. Тезису о прорыве в высшие сферы бытия служило антитезисом пророчество о возможном конце света.

Конечно, нельзя принимать всерьез все то, что написано в «Краткой повести об Антихристе», венчающей его последнее крупное произведение «Три разговора» (1900), и все же обращение к этому сюжету весьма примечательно. Обстоятельно, языком газетного репортажа повествует Соловьев о завоевании Европы желтой расой. Россия при этом гибнет, но раз и навсегда. Европа освобождается от нового монгольского нашествия уже без участия русских. Возникает мировая империя во главе с Антихристом и со столицей в Иерусалиме. Последний акт мировой трагедии — столкновение разноплеменного языческого войска Антихриста с армией Израиля. Первоначально израильтяне поддерживали Антихриста, полагая, что он стремится установить их мировое владычество, но, случайно узнав, что он не обрезан, взбунтовались против него. Войско Антихриста проваливается в тартарары, а иудеям является распятый Христос «в царском одеянии», и они братаются с христианами. Мертвые воскресают и воцаряются с Христом на тысячу лет.

Во всей этой истории есть сильный элемент иронии (и даже пародии). Соловьев выступает против всех видов мессианства. Причем главный объект критики — толстовство, толстовское учение о непротивлении злу насилием. В «Трех разговорах» читателя потрясает экспрессивно рассказанный эпизод Русско-турецкой войны, когда казачий отряд наталкивается на следы зверской расправы с мирным населением. Не сопротивляться такому злу? В лучших традициях исторической баталистики Соловьев описывает бой, в котором башибузуки получили по заслугам.

И все же предчувствие катастрофы не покидало мыслителя. После «Трех разговоров» посмертно вышла небольшая заметка «По поводу последних событий» — своего рода духовное завещание философа. «Боксерское восстание» в Китае Соловьев принял за начало «панмонголизма», который, по его мнению, должен привести к краху Европы. Вот последние слова, вышедшие из-под пера Соловьева:

«Что современное человечество есть больной старик и всемирная история внутренне кончилась — это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лет, ее оспаривал, говоря о новых исторических силах, которые могут еще выступить на всемирную сцену, то отец обыкновенно с жаром подхватывал: «Да в том-то и дело, говорят тебе: когда умирал древний мир, было кому его сменить, было кому продолжать делать историю: германцы, славяне. А теперь где ты новые народы сыщешь? Те островитяне что ли, которые Кука съели? Так они, должно быть уже давно от водки и дурной болезни вымерли, как и краснокожие американцы. Или негры нас обновят? Так их хотя от легального рабства можно было освободить, но переменить их тупые головы, так же невозможно, как отмыть их черноту».

А когда я, с увлечением читавший тогда Лассалья, стал говорить, что вместо новых народов могут выступить новые общественные классы, четвертое сословие и т. д., мой отец возражал особым движением носа, как бы ощутив крайнее зловолие. Слова его по этому предмету стерлись в моей памяти, но, очевидно, они соответствовали этому жесту, который вижу как сейчас. Какое яркое подтверждение своему продуманному и проверенному взгляду нашел бы покойный историк теперь, когда вместо воображаемых новых молодых народов неожиданно занял историческую сцену дедушка-Кронос в лице ветхого китайца и конец истории сошелся с ее началом.

Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена может растянуться на пять актов. Но содержание их в сущности известно»⁵⁵.

А что произойдет после «падения занавеса», для нас не секрет: научный вариант — дальнейший скачок эволюции и появление «сверхчеловека», религиозный — Антихрист и тысячелетнее царство. Так или иначе, но последний рубеж человечеством достигнут.

Нам остается рассказать о последних годах жизни философа. В 1896 году умер муж Софьи Петровны Хитрово. Соловьев, переживший перед этим увлечение С. М. Мартыновой, сохранил теплое чувство и к Софье Петровне. Теперь он сделал ей предложение вступить в брак, но получил отказ. Они остались друзьями, и Соловьев, не изменивший своим бродячим привычкам, часто гостил в ее имении.

Весной 1898 года Соловьев неожиданно отправляется в Египет. Его путь лежит через Константинополь. В море его мучают галлюцинации. Войдя однажды в каюту, Соловьев увидел мохнатое чудовище. Дело было на Пасху, и Соловьев решительно заявил дьяволу: «А ты знаешь, что Христос воскрес?» С криком: «Воскрес-то он воскрес, а тебя я все-таки доконаю» черт бросился на Соловьева. Его нашли без чувств на полу каюты. В Петербурге ему пришлось обратиться к психиатру («специалист по части мозгов — Розенбах») ⁵⁶.

В планы Соловьева входило из Египта поехать в Палестину. Денег, однако, не хватило (философ не умел их считать, он их не тратил, а просто раздавал). Весной следующего года он снова в пути, теперь на Ривьере, затем в Швейцарии. Пробыв некоторое время в Петербурге, Соловьев приезжает в Москву. Осенью возвращается в Петербург. Здоровье его слабеет, он часто прибегает к алкоголю, чтобы как-то взбодрить себя. Работает по-прежнему много. Будучи не в силах отвечать на поступающую к нему корреспонденцию, он просит через газету «Новое время» понять и пощадить его. Одновременно сообщает о своих планах: «1) перевод Платона с этюдами о нем, 2) теоретическая философия, 3) эстетика, 4) эстетический разбор Пушкина, 5) библейская философия с переводом и толкованием Библии» ⁵⁷. За немногими исключениями (Платон, статья о Пушкине) планы остались невыполненными. Лето 1900 года застало его в имении С. П. Хитрово Пустынька. В июне он уже был в Москве, намереваясь затем посетить сестру в Калужской губернии и друга в Тамбовской. В Москве ему стало плохо, с трудом добрался он до имения князя Е. Н. Трубецкого Узкое. Здесь, проболев две недели (диагноз — полнейшее истощение, склероз, цирроз почек, уремия), Владимир Соловьев скончался 31 июля 1900 года. Похоронили его на кладбище Новодевичьего монастыря рядом с могилой отца.

Планы Соловьева остались невыполненными. Не завершил он своего основного труда с изложением философской системы. Но главное было сделано: Россия получила мощный импульс к самобытному философствованию, опирающемуся на традиционную религиозность и достижения западной мысли. Все последующие русские мыслители в той или иной степени последователи Соловьева. Они не слушали его лекций, но знали его труды, усвоили его основную тему — соборное единение человечества, космическое его преображение, преодоление смерти. Но, прежде чем перейти к ученикам, ознакомимся с двумя современниками, не менее оригинальными, чем сам Соловьев. Это Федоров и Розанов.

Примечания

¹ *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 2. Париж, 1950. С. 15. В автобиографии Владимир Соловьев признается: «В четыре года я пережил один за другим все фазисы отрицательного движения европейской мысли за последние четыре века. От сомнения в необходимости религиозности внешней, от иконоборства я перешел к рационализму, к неверию в чудо и в божественность Христа, стал деистом, потом атеистом и материалистом. На каждой из этих ступеней я останавливался с увлечением и фанатизмом» (*Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 58).

² *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 67.

³ *Соловьев В. С.* Письма. Брюссель, 1977. Т. 3. С. 57.

⁴ Там же. С. 62. В письме от 26 марта 1872 года он пишет: «Люди смотрят в микроскопы, режут несчастных животных, кипятят какую-то дрянь в химических ретортах и воображают, что они изучают природу... Вместо живой природы они целуются с ее мертвыми скелетами» (Там же. С. 64).

⁵ *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 626–627.

⁶ *Соловьев В. С.* Письма. Т. 3. С. 88.

⁷ *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 5.

⁸ Там же. С. 122.

⁹ *Соловьев С. М.* Указ. соч. С. 104.

¹⁰ *Соловьев В. С.* Письма. Т. 2. С. 228.

¹¹ *Соловьев В. С.* Соч. Брюссель, 1968. Т. 12. С. 148.

¹² Цит. по: *Соловьев С. М.* Указ. соч. С. 131.

¹³ *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 590.

¹⁴ Там же. С. 30.

¹⁵ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 30. Кн. 1. С. 14. Об отношениях Соловьева и Достоевского см.: *Moeller L.* Dostojewskij und Solowjew// Wladimir Solowjew. Reden uber Dostojewskij. Munchen, 1992. Людольф Мюллер — лучший знаток жизни и творчества Соловьева. Все его работы о Соловьеве достойны пристального внимания. См., в частности: *Moeller L.* Solowjew und Protestantismus. Freiburg, 1951.

- ¹⁶ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 170.
- ¹⁷ Там же. С. 139.
- ¹⁸ Соловьев В. С. Письма. Т. 4. С. 246.
- ¹⁹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 328–329. Шеллинг: «Понятия как таковые существуют на самом деле только в сознании» (*col1_0 Samtliche Werke. Bd. X. S. 1407*). Соловьев: «Понятие как такое не есть еще сама действительность» (Там же. С. 38).
- ²⁰ Соловьев В. С. Соч. Т. 4. С. 104.
- ²¹ Цит. по: Соловьев С. М. Указ. соч. С. 223.
- ²² Соловьев В. С. Письма. Т. 4. С. 25.
- ²³ Лосев А. Владимир Сергеевич Соловьев // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 17. Есть свидетельство, что Соловьев в конце концов тайком принял католичество, но он не афишировал это и не порывал с православием.
- ²⁴ Соловьев В. С. Соч. Т. 5. С. 372.
- ²⁵ Соловьев Л. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 220.
- ²⁶ Там же. С. 229.
- ²⁷ Там же. С. 245–246.
- ²⁸ Соловьев В. С. Соч. Т. 5. С. 372.
- ²⁹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 396.
- ³⁰ Там же. С. 363.
- ³¹ Соловьев В. С. Соч. Т. 5. С. 404.
- ³² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 395–396.
- ³³ Соловьев В. С. Письма. Т. 2. С. 345.
- ³⁴ Соловьев В. С. Соч. Т. 6. С. 387.
- ³⁵ Любопытная деталь: «В. И. Ленин, в 1891 г. помощник присяжного поверенного, живя в Самаре, в центре голодающего Поволжья, был единственным... из местной интеллигенции, кто не только не участвовал в общественной помощи голодающим, но был принципиально против такой помощи» (см.: Ванчугов В. В. Очерк истории «философии самобытно-русской». М., 1994. С. 169).
- ³⁶ Тезисы Соловьева с замечаниями Ключевского. Отдел рукописных фондов Института истории РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 222. Л. 4. Тезисы Соловьева опубликованы в сборнике «Опыты» (М., 1990. С. 273).
- ³⁷ Соловьев В. С. Соч. Т. 10. С. 236.
- ³⁸ Фрагмент хранится в Центральном архиве литературы и искусства в

Москве. Опубликовано в: Историко-философский ежегодник. Т. 87. М., 1987. С. 271–278.

³⁹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 505.

⁴⁰ Там же. С. 508.

⁴¹ Соловьев В. С. Письма. Т. 3. С. 211.

⁴² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 146.

⁴³ Соловьев В. С. Соч. Т. 10. С. 74.

⁴⁴ Там же. Т. 8. С. 79. Несправедливо утверждает комментатор немецкого издания: «Соловьев показывает, что подлинная любовь не имеет ничего общего с сохранением рода посредством деторождения» (см.: *Solowjew W. Deutsche Gesamtausgabe. Bd. 7. S. 178*).

⁴⁵ Там же. Т. 7. С. 50.

⁴⁶ Там же. С. 52.

⁴⁷ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 152.

⁴⁸ Мочульский К. Владимир Соловьев. Париж, 1951. С. 228.

⁴⁹ Соловьев В. С. Соч. Т. 7. С. 59.

⁵⁰ Там же. Т. 9. С. 231.

⁵¹ Там же. Т. II. С. 348.

⁵² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 634.

⁵³ Там же. С. 630.

⁵⁴ Там же. С. 633.

⁵⁵ Соловьев В. С. Соч. Т. 10. С. 225.

⁵⁶ Соловьев В. С. Письма. Т. 4. С. 135.

⁵⁷ Там же. Т. 3. С. 185.

Глава шестая

СИЛЬНЕЕ СМЕРТИ (ФЕДОРОВ И ЕГО ОКРУЖЕНИЕ)

Николай Федорович Федоров (1829–1903) — самый дерзновенный утопист всех времен и народов. Он мечтал не только о достижении бессмертия, более того — о возвращении к жизни ушедших поколений; не о воскресении, как это предсказано в Священном Писании, а о воскрешении средствами науки, разумом человека, исполняющего божественные предназначения. У Федорова есть фрагмент «Сверхчеловечество как порок и добродетель». Здесь прямая переключка с Соловьевым: идея сверхчеловека порочна, когда речь идет об избранных, привилегированных. Она благодетельна, когда «состоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управлении разумом. Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла. Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям — вот высшая задача человечества»¹. Федоров идет дальше Соловьева: бессмертием он хочет наделить не только грядущих людей, но и умерших «отцов».

Федоров не произносит слова «соборность», «русская идея». Но нет другого такого мыслителя, который бы столь всесторонне и глубоко осмыслил идею общности человечества во имя высоких целей обретения им вечной жизни. Патриот, он считал, что русскому народу суждено здесь сказать свое веское слово².

Но что означает «подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям»? Федоров предсказывает покорение космоса. Он сравнивает Землю с космическим кораблем: «Вопрос об участии земли приводит нас к убеждению, что человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты. Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном конце, обязывает ли нас к чему-либо или нет?...Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее, вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек — своим похотям. Через труд воскрешения как самобытное,

самосозданное, свободное существо свободно привязывается к Богу своей любовью. Поэтому же человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем нашего земного, неизвестно еще, какую силою приводимого в движение корабля — есть ли он фото-, термо- или электроход. Да мы и знать не будем, какую силою движется наша земля, пока не будем управлять ее ходом. Что фантастичнее: построение нравственного общества на признании существования в иных мирах иных существ, на признании эмиграции туда душ, в действительном существовании чего мы даже и убедиться не можем, или же обращение этой трансцендентной миграции в имманентную, т. е. поставление такой миграции целью деятельности человечества»³.

Биография «проектанта космического будущего» не богата внешними событиями. Федоров — внебрачный сын князя Гагарина (строго говоря, сам — Гагарин, что достойно внимания: полвека спустя после его кончины Юрий Гагарин первым из смертных преодолел земное тяготение; совпадение удивительное — один Гагарин указал дорогу в космос, другой пошел по начертанному пути, в зарубежной прессе появились статьи «Два Гагарина»). Считалось, что он родился в 1828 году. В 1978 году отмечалось его стопятидесятилетие. Между тем московский исследователь В. Борисов нашел запись о крещении Федорова, датированную 26 мая 1829 года, значит, философ родился незадолго до этого. Относительно матери Федорова ходили легенды: «черкешенка», «грузинка», «крепостная». В записи, обнаруженной Борисовым: «дворянская девица Елизавета Иванова». Брат Федорова по отцу (тоже внебрачный сын П. Гагарина) — известный русский актер Александр Ленский.

Николай Федоров получил хорошее по тем временам образование: учился в 1848–1852 годах в знаменитом Ришель-евском лицее в Одессе. Именно здесь в 1851 году родилась основная мысль Федорова, «мысль, что чрез нас, чрез разумные существа природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное по ее слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием его»⁴. После лицея Федоров в течение четырнадцати лет учительствовал в Липецке, Богородске, Угличе, Одоеве, Богородицке, Подольске, Боровске. К этим годам относится знакомство Федорова с Николаем Петерсоном, верным его учеником, который был близок к одному из революционных кружков. В 1869 году Федоров получил место помощника библиотекаря в частной библиотеке историка Черткова в Москве, с 1874 по 1894 год Федоров — сотрудник библиотеки Румянцевского музея. После выхода на пенсию он продолжал

работать до конца дней своих в библиотеке архива Министерства иностранных дел. Жил аскетом, вызывая восхищение графа Льва Толстого, не был женат. Умер и похоронен в Москве, могила в советское время была уничтожена.

В Москве Федоров прожил 35 лет, половину своей жизни. Его называли «московский Сократ». Как и древний мудрец, он не стремился к опубликованию своих сочинений, отдавая предпочтение устному слову. Основные работы Федорова были напечатаны после его кончины (название «Философия общего дела» было дано публикаторами на основании тех соображений, которые он высказал в письме к одному из своих учеников⁵. Первый том — «не для продажи» — тиражом в 480 экземпляров вышел в 1907 году в городе Верном (ныне Алма-Ата), второй том — в 1913 году (в Москве). В основном это незавершенные фрагменты. Самый крупный называется «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, то есть немирного состояния мира и о средствах восстановления родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим» (значительная часть «Записки» написана в 1878 году специально для изложения своих взглядов Достоевскому, в 1891 году дописан вступительный раздел).

Заголовок громоздкий и неуклюжий. То же можно сказать и о тексте: не отшлифован, местами сумбурен, зачастую блистательно афористичен — в целом оставляет впечатление неправленной стенограммы. Завораживает, однако, страстность, почти маниакальное повторение одного и того же вывода; о чем бы ни писал Федоров, он твердит о воскрешении мертвых.

Не о воскресении (по высшим, недоступным человеческому разумению предначертаниям), а о воскрешении как результате человеческой деятельности. В этом цель и смысл жизни. Цель вполне достижимая. Отсюда требование — братски объединиться и с помощью научно-технических средств добиться возрождения умерших, вытеснив таким образом стихийное продолжение рода и пассивное ожидание «трансцендентного» воскресения. Пока люди не поймут, что их главный враг — смерть и не выступят сообща против нее, невозможен никакой подлинный прогресс. Все устремления к благоустроенной жизни, к «раю на Земле» — иллюзия. Федоров — критик и противник как буржуазного образа жизни, так и социалистических утопий.

Причина недолговечности человека — зависимость от природы. Последняя противостоит человеку как враждебная сила, а человек в своей слепоте не находит ничего лучшего, как насиловать и уничтожать природу, попадая еще в большую зависимость от нее. Необходимо не подчинение

природы, а ее «регуляция», внесение в природу воли и разума. Естественный прирост населения надо заменить воскрешением мертвых.

Появление человека на Земле не было случайностью. Но это не значит, что все совершается по божественному плану. Федоров был верующим, давал, однако, православному вероучению своеобразное истолкование. Апокалипсис он рассматривал только как предостережение человечеству. Гибель мира можно и нужно предотвратить. Эту мысль затем восприняли Н. Бердяев и С. Булгаков. От Федорова к Бердяеву переключалась и другая проблема — космическая ответственность духа. Федоров мечтает об обращении Солнечной системы в «хозяйство»: человек должен выйти в космос и использовать его для расселения и обеспечения воскрешенных.

Вот еще одна поражающая воображение мысль, не имевшая аналогов у предшественников (о воскрешении умерших и полетах на Луну говорили на Западе в эпоху Возрождения и Просвещения): о том, какой облик примет в будущем человечество. Федоров видит его «многоединым, или, точнее сказать, всеединым существом»⁶. При том, что личность каждого «будет сохраняться».

Федоров апеллирует к образу Святой Троицы, единой в трех лицах. Так и человечество, созданное по образу и подобию Бога станет бессмертным, единым и многоликим. Пока подобие неполное. «В учении о Троице заключается путь для совокупного действия человеческого рода, закон всемирной истории не в смысле знания, а в смысле указания пути»⁷.

Западная социология, недовольная механическим распылением индивидов в буржуазном обществе, выдвинула идею органической структуры социума. Ф. Теннис противопоставил обществу (*Gesellschaft*) общность (*Gemeinschaft*), построенную по типу организма. Федорову этого мало. Объединение по типу организма подавляет людей, превращая их в органы. А человек должен быть личностью. Личностью он становится в социуме, построенном как некий сверхорганизм, по типу божественной Троицы.

«Общество по образу Троицы не нуждается во внешнем принуждении, в насилии, которое удерживало бы людей в обществе, и тем не менее это глубочайший союз личностей; держится он психической, душевной силою, взаимознанием; следовательно, в таком обществе знание не может оставаться достоинством только некоторых, оно необходимо принадлежит всем, так как взаимознание есть основа общества, без него и не будет такого общества.

Наоборот, в обществе по типу организма, в котором чем больше

разделяются занятия, тем больше оно приближается к своему идеалу, т. е. к типу организма и по новейшим воззрениям делается совершеннее, в таком обществе знание становится достоянием одних, а дело, действие, работа — уделом других, большинства»⁸. Общество по типу организма (в расцвете) — Англия, общество по образу Троицы (в зародыше) — Россия, где сохранилась крестьянская община. Соответственно, в России представлен и «высший класс» христианской религии — православие. Запад отталкивает Федорова своим индивидуализмом, который, по его мнению, является великим злом. Буржуазный прогресс порождает две крайности, одинаково враждебные человеку, две формы антихристианства — «Языческий индивидуализм и семитический социализм, порабощение личности»⁹. Отсюда и потрясающие Европу бесплодные революции. Если бы Федоров знал, какая грядет в России!

В глазах Федорова теоретическим обоснованием индивидуализма служит западная философия — критицизм Канта и позитивизм Конта. Поражение Франции в Франко-прусской войне означало победу Канта над Контом. Но Кант не всемогущ, Федоров критикует его промахи, главный из которых состоит в том, что в учении кенигсбергского мудреца нет места «общему делу». Кантовский практический разум не уничтожает зло в мире, так как действует в одиночку, учит индивидуальной морали. Философия Канта недостаточно синтетична. За трансцендентальной аналитикой (важной частью «Критики чистого разума») должна была следовать не трансцендентальная диалектика, а имманентная синтетика, как слияние теоретического и практического разума, мысли и воли. Неудивительно, что Кант не знает подлинной свободы. Свободу надо не осознать, а завоевать — преодолением смерти. Свобода не объективна, не субъективна, а проективна, это дело будущего. Отсутствием проективизма грешит и позитивистская философия. Позитивизм молится на факты, обожествляет природу, между тем природа — источник зла (смерти); Федоров требует «регуляции» природы, не насильственного вторжения в нее, а гармонического взаимодействия с ней. Из западных мыслителей ближе всего к учению Федорова натурфилософия Шеллинга¹⁰.

Переиначивая кантонские тексты (вольно переводя их), Федоров стремится изобразить кенигсбергского мыслителя как апологета атомизации общества и буржуазного (мещанского) эгоизма. Федоров недоволен даже проектом вечного мира, вышедшим из-под пера Канта, не находя в этом проекте своих идей братства между людьми и победы над смертью. «...На торговых выгодах или корыстолюбии нельзя основать мир;

проект же вечного мира у Канта основан именно на корыстолюбии, на забвении убитых, на забвении взаимности из-за торговых выгод, и притом проект этот ограничивает борьбу, понимая ее только как войну в тесном смысле. Да и возможен ли вечный мир между существами, за которыми и не признается вечного существования? И, конечно, Кант был совершенно прав, назвав вечный мир мечтою»¹¹.

С Достоевским Федоров не встречался, тем не менее известна высокая оценка учения Федорова, принадлежащая великому писателю. В письме к Петерсону, который изложил взгляды своего учителя, Достоевский сообщал, что считает их за свои собственные.

Толстой познакомился с Федоровым в 1881 году (об этом есть соответствующая запись в его дневнике). Затем Толстой — частый гость Федорова в его служебном помещении. Однажды он попал в каморку, где жил философ, и был поражен аскетизмом его быта. Федоров не принимал толстовского отрицания науки и учения о непротивлении злу насилем; «общее дело» Федорова требует активного вмешательства знания в жизнь. Отношения между Федоровым и Толстым испортились окончательно в 1892 году, когда Толстой опубликовал за рубежом статью против русского правительства. Философ посчитал такой поступок непатриотичным и не подал графу руки. Недавно опубликован любопытный документ — фотоснимок Толстого с иронической надписью Федорова: «Портрет известного читателя собственной иконы и иконоборца всех других икон от иконы Спасителя и Богоматери (особенно Иверской) до иконы Феодосия и Серафима»¹². Сам Федоров не разрешал себя ни портретировать, ни фотографировать; единственное его изображение — тайком выполненные зарисовки известного художника Л. Пастернака.

Показателен для взглядов Федорова следующий эпизод его жизни. В 1882 году он прогуливался с Толстым по организованной в Москве промышленно-художественной выставке. Толстой, абсолютный враг науки и прогресса, промолвил: «Динамитцу-бы!» Федоров замахал на него руками. В воспоминаниях С. Н. Дурылина имеется аналогичный рассказ: «...Как-то из каталожной Н. Ф. повел Л. Н-ча по библиотеке отыскивать нужную Толстому книгу. Они проходили комнату за комнатой, уставленные доверху книгами. И Л. Н. не удержался и сказал:

— Какое множество книг! И какое ничтожное число из них действительно нужно людям. Все остальные можно было бы сжечь без всякого ущерба.

Федоров остановился, отстранился от Толстого и, сурово оглядев его с

ног до головы, промолвил:

— Много я слышал глупостей на своем веку, а такой еще не слыхивал»¹³.

Критикуя прогресс, Федоров не отрицал его значения; научно-техническую мысль, полагал он, надлежит направить по правильному пути для блага людей. Из наук он особенно ценил астрономию. С интересом следил за опытами по искусственному вызыванию дождя, видя в этом первые шаги по «регуляции» природы. При правильном подходе «естествоиспытательная сила, которою... делается весь род человеческий, обращает всю естественную силу природы из умерщвляющей в оживляющую и из смертоносной в живоносную»¹⁴. Целенаправленный научно-технический прогресс — важнейшая предпосылка дела всеобщего воскрешения.

Важны и политические предпосылки. Федоров — монархист. Только самодержавие, отеческая форма правления (которую, как известно, отрицал Кант) приучает к почитанию отцов, а следовательно, направляет мысли и силы на дело возвращения их к жизни. Велика роль армии. Из средства уничтожения и разрушения она должна стать силой созидания и оживления. Для этого необходимо перевооружение войск, замена военной техники на мирную. Армейский опыт организации единообразного действия больших человеческих масс может быть весьма полезным. И это дело не одного русского государства, а всех народов земли — «обратить оружие, войско на спасение от бездождия и многодождия, от засух и ливней, на спасение от неурожаев, т. е. от голода — это значило бы не только сделать войско христоробивым в истинном смысле этого слова... но и дать истинно братский исход накопившимся громадным силам и всякого рода горючим материалам, вместо того, к чему это готовится, т. е. вместо войны...»¹⁵

Федоров — патриот; ему импонирует «ширь русской земли», способствующая образованию героических характеров: русский простор служит переходом к простору небесному; этому новому поприщу для деятельности человечества. Но нет у Федорова ни грана национальной ограниченности. Теорию культурно-исторических типов Данилевского он отвергает как перегородку между народами. Запад со всеми его изъятиями — важная часть человечества, а последнее должно быть единым.

Сам глубоко верующий человек, он в поисках вселенского единства протягивает руку неверующим; для обоснования дела воскрешения он находит понятные им, материалистические аргументы. Надо сказать, что

мысль о преодолении смерти и воскрешении усопших не была чужда предшествовавшему, в том числе и материалистическому философствованию. Вот слова английского материалиста Пристли: «Я верю в учение о воскресении мертвых... в буквальном смысле. Смерть с сопутствующим ей гниением и рассеянием частиц представляется разложением... Но что разложено, то может быть соединено снова»¹⁶. А вот рассуждение Федорова: «Приходится, однако, напомнить, кому следует, что гниение — не сверхъестественное явление и само рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства, что организм — машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите машину — и сознание возвратится к ней». Такой ход мысли можно назвать вульгарным материализмом, но не мистикой! Да и сам Федоров подчеркивал, что мечтает сделать «человеческий род *сверхчеловечеством*, и не в мистическом, а *материальном смысле воскрешения и бессмертия*. Есть два материализма — *материализм подчинения* слепой силе материи и *материализм управления* материей...»¹⁷ День победы над смертью, по словам Федорова, «будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда*»¹⁸.

Дурылин видит во взглядах Федорова своеобразный мост, переброшенный от духовной атмосферы шестидесятых годов к культурному ренессансу конца века: «Федоров — это оторванный христианским ветром кусок от облака 60-х годов. Кусок от этого облака оторван ветром другого направления, чем тот ветер, который слепил это облако. Состав облака Федорова тот же, что и облака 60-х годов: тут, как и там, «общее дело» и «долг перед человечеством», и «вера во всемогущество науки», и «материализм», и все это так же, как у Базаровых, слеплено любовью, тою любовью, о последовательности которой хорошо говорил Вл. Соловьев: «Человек произошел от обезьяны, а *потому* положи душу за други своя». Этот состав федоровского облака родственен и розовому облаку петрашевцев (как родственны им и «хрустальные дворцы» Чернышевского)... Но кусок этот, повторяю, оторван христианским ветром, — и облако понеслось в другую сторону, откуда неслись грозные тучи Достоевского и Л. Толстого»¹⁹.

Смерть есть явление внешнее, а воскрешение — естественный ответ на чуждое нам явление. Поэтому задуманное им воскрешение Федоров именуется имманентным (то есть внутренне присущим) человеку, осуществляемым имеющимися в его распоряжении средствами, в отличие от трансцендентного (потустороннего) воскресения, которое нужно только

пассивно ждать.

Особое значение имеет вопрос о нравственных предпосылках воскрешения. Федоров вводит понятие супраморализма, который есть «... долг к отцам-предкам, воскрешение, как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность, нравственность естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т. е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода...

Супраморализм — это не высшая только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики...»²⁰

Центральная категория этики — добро, что это такое? В труде Соловьева «Оправдание добра» последнее выглядит только как отрицание порока, то есть чисто негативно. Федоров пытается дать положительное определение добра. «Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим жизнь»²¹. Подобная дефиниция не устроила бы Соловьева как раз из-за отсутствия в ней нравственной оценки живущего. Праведник и злодей здесь на равных. Соловьев, вначале восторженно принявший учение Федорова, затем разошелся с ним.

Основание добра — любовь. Здесь Федоров и Соловьев едины. Только для Федорова главное — любовь к «отцам». Он предлагает даже взаимную любовь в браке и любовь к детям трансформировать в любовь к родителям. «Брак, основанный на любви к родителям, имеет главной целью уже не рождение, а воскрешение, и такой брак (с целью воскрешения) имеет решительную всеобщность; ибо нет людей, у коих не было бы родителей, тогда как неимение детей — явление возможное и не очень редкое»²². Идеал Федорова — положительное целомудрие (отрицательное целомудрие — аскетизм, монашество). «Положительное целомудрие — это не оборонительная война, а наступательное действие против того духа чувственности, т. е. пожирания и слепой производительности, который был обожаем в древности, который и ныне боготворится под видом ли «материи», «бессознательного», «воли», или, точнее, похоти»²³.

Апологет общности, борец с индивидуализмом, Федоров оставался одиноким мечтателем. «Он много и настойчиво говорил о «соборности». Но сам он был человек уединенный. И эта уединенность, это духовное одиночество принадлежит к самому интимному строю его мысли. В учении Федорова, как и в самой его личности, было очень много от XVIII века. Он архаичен в своем опыте и мировоззрении, у него каким-то странным

образом оживает весь этот слишком благодушный, невозмутимый и счастливый оптимизм Просвещения... Федоров был мыслитель острый и тонкий. Он умел вскрывать подлинные апории и ставить решительные вопросы. Но в его ответах есть какая-то рассудочная упрощенность... Да, конечно, он всегда возражал против отвлеченной теории и сам притязал строить философию дела, философию проективную. Но именно в этом его «проективизме» мечтательство и сказывается всего острее. Одинокая мечта об общем деле — вот основной паралогизм философии Федорова»²⁴.

Строго говоря, Федоров не был столь одинок в своих умонастроениях. Не говоря о том почитании, которым он был окружен при жизни, мы можем найти ряд оригинальных мыслителей, оставшихся неизвестными, но удивительным образом передававших духовные искания эпохи. Таков, в частности, А. В. Сухово-Кобылин, известный драматург и до последнего времени совершенно неизвестный как выдающийся мыслитель. С. Г. Семенова опубликовала интереснейшие фрагменты его рукописей, в которых история человечества предстает как космический процесс, результатом которого является претворение человеческого разума в божественный. Сухово-Кобылин видит во всемирно-историческом процессе три следующих момента.

«Первый момент есть теллурическое или земное человечество, заключенное в тесных границах нами обитаемого земного шара.

Второй момент — солярное человечество, т. е. то, которое является как всекупола обитателей нашей Солнечной системы.

Третий момент — сидерическое, или всемирное, человечество, т. е. вся тотальность миров, человечеством обитаемых во всей бесконечности Вселенной»²⁵.

Ни один из русских идеалистов после кончины не получил столь живого посмертного отклика, как скромный библиотекарь Румянцевского музея. Возникает целое идейное движение последователей «московского Сократа». В 1914 году выходит «федоровский» сборник «Вселенское дело», открывавшийся многозначительным призывом: «Смертные всех стран... объединяйтесь!»

В пореволюционные годы федоровское движение не только не заглохло, несмотря на официальное непризнание, но получило новые импульсы: после победы Октября казалось все возможным — и преодоление земного тяготения и самой смерти. Когда умер Ленин, его тело не было предано земле не только в целях поклонения, но и с учетом возможного воскрешения²⁶. Официально об этом не говорили, но такова

была позиция многих видных коммунистов.

В середине 1920-х годов в Москве распространялись рукописные «Тезисы о тайне беззакония», в которых содержался призыв преодолеть пассивное отношение к смерти. Авторами тезисов были А. Горский и Н. Сетницкий. Главная работа А. Горского «Огромный очерк» также осталась неопубликованной. Эта работа содержала попытку объединить идеи Федорова с модным тогда фрейдизмом. Энергия пола, по мнению Горского, может быть трансформирована в силу, способную продлить жизнь человека до бесконечности. Горский предвосхитил некоторые идеи немецкого психоаналитика В. Райха. В одной из работ Н. Сетницкого прослежена связь федоровского учения о русской идее как «предуказанного нам преобразования мира»²⁷.

В 1924 году в Москве вышла книга «Овладение временем». Ее автор В. Н. Муравьев (1884–1932), исходя из теории относительности, пытался обосновать возможность управления временем и победы над смертью. «Всякий человеческий акт, стремящийся быть разумным, есть восстание против смерти»²⁸. Советский служащий Муравьев, издавший книгу в государственном издательстве, не мог прямо сослаться на Федорова. Но в одном из примечаний к книге читаем: «Переход истории в астрономию (в виде практической космической деятельности людей) составляло предмет размышлений Н. Ф. Федорова, возлагавшего большие надежды на развитие техники в этой области»²⁹.

Муравьев — потомок старинного дворянского рода, талантливый дипломат, демократ по убеждениям. Он принял советскую власть, видя в ней шаг к «космической революции». Своему единомышленнику (Н. Сетницкому) Муравьев писал: «Вы помните наши разговоры и тот парадоксальный вывод, к которому мы пришли, что революция для нас недостаточно революционна, что она слишком замыкается на общественных задачах, тогда как мы хотели бы мировой, космической революции»³⁰.

Муравьев (как Горский и Сетницкий) погиб в сталинских лагерях. Сейчас, много лет спустя, мы читаем его незавершенные рукописи (подготовленные к печати Г. Аксеновым) как выдающийся памятник русской мысли, раздавленной коммунистическим режимом. Этюд «Внутренний путь»: «В минуты, когда внешняя жизнь выпускает нас из своих цепких объятий и мы получаем возможность сосредоточиться и уйти в себя, перед нами неизбежно встают вопросы, которые лучше всего назвать «последними вопросами». Тогда мы думаем о ценностях и смысле

жизни, о загадке нашего появления в мире и странностях предуготовленной судьбы. Тогда нас охватывает жуткий страх при мысли об единственности нашего существования, о преходящем необратимом, незаменимом характере ее во времени... «Ты умрешь!» — вот заключительный аккорд всякого размышления, и перед этим сознанием бледнеют радужные идеалы, заволакиваются как бы саваном безнадежности все самые яркие, живые картины, рисующиеся воображению. Воистину каждый из нас подобен приговоренному к казни, и весь вопрос о длине предоставленного ему срока... В философии идея необходимости неприятия смерти, но борьбы с ней выражена с замечательной силой в произведениях великого русского мыслителя Федорова и является краеугольным камнем его плодотворного и многознаменательного учения о воскрешении, которому, несомненно, суждено громадное будущее»³¹.

Среди афоризмов Муравьева замечателен триста шестнадцатый, также непосредственно навеянный Федоровым: «Все сводится, в конце концов, к задаче создания из разъединенных личностей Единой Высшей Личности. Высшая Личность эта постоянно себя воскрешает, разделяясь на множество своеобразных отдельных личностей, которые потом снова воссоединяются. Вечность заключается в этом непрестанном рождении неисчерпаемых богатств, а не в статическом и косном пребывании чего-то. Бог воскресает посредством роста нашего разума, расширения и углубления нашей любви и объединения наших действий в общем деле. Мы восстанавливаем этим божественное, встающее в нашей памяти и обнаруживающееся в нашем разуме. С точки зрения Бога, путь, проходимый нами, есть путь Его собственного творчества и обогащения. Бог вечно обогащается и воссоздается из самого себя...»³²

Наиболее известным (и благополучно закончившим свои дни) среди последователей Федорова был Константин Эдуардович Циолковский, теоретик звездоплавания. В 1977 году в печати появилась запись беседы Циолковского, относящаяся к тридцатым годам. Циолковский предвидел сегодняшнюю ситуацию, когда накопленные запасы атомного оружия способны уничтожить жизнь на Земле. «Представьте себе, что мы бы вдруг научились вещество полностью превращать в энергию, то есть воплотили бы преждевременно формулу Эйнштейна в действительность. Ну тогда при человеческой морали — пиши пропало, не сносить людям головы. Земля превратилась бы в ад кромешный, уж люди бы показали свою голубиную умонастроенность — камня на камне бы не осталось, не то что людей. Человечество было бы уничтожено. Помните, мы как-то говорили о конце

света. Он близок, если не восторжествует ум! Вот тут-то необходимо запрещение — строгий запрет в разработке проблем о структуре материи. А с другой стороны, если наложить запрет на эту область физики, то надо затормозить и ракету, ибо ей необходимо атомное горючее. А затормозить ракету, значит прекратить изучение космоса... Одно цепляется за другое. По-видимому, прогресс невозможен без риска! Но тут человечество воистину рискует всем?»³³

Циолковский был убежден, что человечество благополучно минует опасный рубеж. Для этого он требовал замены старой этики новой, рассматривающей человечество как единое целое. «Единение избавит народы от войн и других видов самоистребления». Это можно прочесть на страницах работы «Научная этика»³⁴.

Вступление человечества в космическую эру приведет в грядущем к расселению его во всем мировом пространстве. Циолковский размышлял и над дальнейшими судьбами человеческого рода. За «эрой рождения» космического человечества последует «эра становления» его и далее «эра расцвета». Заключительная «терминальная эра» наступит тогда, когда корпускулярное вещество превратится в лучевое при сохранении разума. Но и это не предел: «Пройдут миллиарды лет, и опять из лучей возникнет материя высшего класса и появится, наконец, сверхновый человек, который разумом будет настолько выше нас, насколько мы выше одноклеточного организма... Космос превратится в великое совершенство»³⁵.

Полет мысли, ее отрыв от сегодняшней реальности может показаться лишенным смысла, может просто шокировать. Между тем Циолковский, как бы предчувствуя возможные пересуды, решительно заявлял о себе: «Я — чистейший материалист. Ничего не признаю, кроме материи». И перед этими словами: «Чтобы понять меня, вы должны совершенно отрешиться от всего неясного, вроде оккультизма, спиритизма, темных философий, от всех авторитетов, кроме авторитета точной науки, т. е. математики, геометрии-механики, физики, химии, биологии и их приложений...»³⁶

Пример Циолковского показателен: не обязательно быть идеалистом, чтобы возмечтать о преобразении человечества, о его высоком предназначении.

Говоря о русском космизме, нельзя не упомянуть имени выдающегося естествоиспытателя В. И. Вернадского (1863–1945), опиравшегося на опыт мировой науки (в частности, на идеи Леруа и Тейяра де Шардена). Он разрабатывал концепцию ноосферы как будущей стадии разумного развития биосферы. Последнюю он понимал как космическое явление,

подчиненное закону цефализации, когда уровень развития мозга (центральной нервной системы) идет только вперед. Поэтому «ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете», когда человек впервые «становится крупнейшей геологической силой»³⁷.

Всеобъемлющий характер федоровского учения, его способность объединить противоположные мировоззренческие концепции были использованы для попыток сблизить эмигрантскую и коммунистическую идеологии. Одни (эмигранты) видели в этом возможный путь на родину, по которой тосковали, другие (НКВД) стремились использовать бывших белых в своих, не всегда благовидных целях. Речь идет об евразийстве. Евразийцы (Н. С. Трубецкой, Л. П. Карсавин, В. Н. Ильин, С. Я. Эфрон, Д. П. Святополк-Мирский и другие) говорили об особой роли России, не принадлежащей ни Азии, ни Европе, связывающей эти части света. Отсюда ее особая культурная миссия: революция покончила со строем, ориентированным на Запад, но новый строй также западного происхождения, его необходимо преобразовать в более органичную, целостную структуру. «Евразийство не представляло собой законченной идеологической системы, — пишет Хагемайстер, специально исследовавший этот вопрос, — скорее это был конгломерат различных научных и наукоподобных теорий»³⁸. Немудрено, что в движении наметился раскол. Яблоком раздора стало наследие Федорова.

В конце 1928 года в пригороде Парижа Кламаре стала выходить газета «Евразия». В одном из первых номеров газеты появились анонимные «Письма из России» (Хагемайстер предполагает авторство Сетницкого), где ставился вопрос о слиянии евразийства с учениями Федорова и Маркса. В «Письмах...» шла речь о необходимости примирить все силы, разбуженные русской революцией и ныне противоборствующие. Учение Федорова могло бы послужить платформой примирения и взаимопонимания; Федоров, правда, был противником революции, но он, безусловно, приветствовал бы развернувшееся в России социалистическое строительство.

Глава евразийцев Н. С. Трубецкой отреагировал на эту публикацию негативным образом. Он направил в редакцию газеты письмо, в котором высказался против попыток соединить евразийство с Марксом и Федоровым и сообщил, что порывает сдвижением. Редакция выразила сожаление, но продолжала проводить свою линию. На страницах «Евразии» появился еще ряд статей о марксизме и федоровстве. «Синтетическая концепция» должна была послужить делу преодоления ограниченности марксизма, его материализма и атеизма в частности. Газета

опубликовала еще одно «Письмо из России», автор которого говорил, что марксизм, несмотря на свое безбожие, является единственным учением, способствующим преобразованию мира. Преодолению марксистского атеизма будет способствовать распространение федоровских идей. С Маркса надо начинать, а Федоровым кончать, утверждал автор.

Евразийское движение раскололось. «Левые», издававшие газету «Евразия», продолжали пропагандировать федоровское учение, все больше пытаясь связать его с марксизмом. Газета, однако, вскоре (сентябрь 1929) перестала выходить, ее редакторы Эфрон и Святополк-Мирский вернулись на родину (где закончили свои дни в застенках НКВД). «Правый» евразиец В. Н. Ильин опубликовал ряд работ о Федорове, стараясь доказать несовместимость федоровских идей с революционным безбожием, он перестал считать себя евразийцем. Имя Федорова стали постепенно забывать — как в России, так и за ее пределами. О нем вспомнили, когда начались полеты в космос, когда началось возрождение русского национального самосознания.

Примечания

¹ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 558. Из многочисленной литературы о Федорове укажу две наиболее обстоятельные работы: *Hafemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989; Семенова С. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990.

² «...Россия, русский народ может (и должен) призвать все народы к союзу против этой силы [силы природы, поражающей человека смертью. — А. Г.]» (Федоров Н. Ф. Соч. М., 1994. С. 352).

³ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 360–361. В другом месте Федоров подчеркивает, что воскрешение, о котором говорится, есть не мистическое, не чудо, а естественное следствие успешного познания совокупными силами всех людей слепой, смертоносной силы природы (Федоров Н. Ф. Соч. М., 1994. С. 306).

⁴ Федоров И. Ф. Соч. М., 1982. С. 633.

⁵ См.: Вопрос о заглавии // Федоров Н. Ф., Соч. М., 1994. С. 353.

⁶ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 134.

⁷ Там же. С. 141.

⁸ Там же. С. 330.

⁹ Там же. С. 283.

¹⁰ См. об этом: *Pletniow. Grundlinien der philosophischen Lehre Fiodorows // Festschrift N. O. Losskij zum 60. Geburtstag.* Bonn, 1934. S. 140.

¹¹ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1994. С. 329–330. Ср. также: «Прочный мир, т. е. вечный, тогда только будет заключен, когда будут возвращены не пленные только, а все убитые живыми» (Там же. С. 345).

¹² *Hafemeister M.* Op. cit. S. 419. Ср. у Розанова: «Чего хотел, тем и захлебнулся. Когда наша простая Русь полюбила его простою и светлою любовью за «Войну и мир», он сказал: «Мало. Хочу быть Буддой и Шопенгауэром». Но вместо «Будды и Шопенгауэра» получилось только 42 карточки, где он снят в 3/4, 1/2, en face, в профиль и, кажется, «с ног», сидя, стоя, лежа, в рубахе, кафтане и еще в чем-то, за плугом и верхом, в шапочке, шляпе и «просто так»... Нет, дьявол умеет смеяться над тем, кто ему (славе) продает свою душу» (Розанов В. В. Опавшие листья. М., 1992. С. 145). Ср. у Достоевского: «До чего человек возбуждал себя (Лев Толстой)» (Неизданный Достоевский. С. 699).

¹³ Дурьлин С. Н. В своем углу. М., 1991. С. 234.

¹⁴ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 654.

¹⁵ Федоров И. Ф. Соч. М., 1994. С. 298–299.

¹⁶ Английские материалисты XVIII века. М., 1968. Т. 3. С. 283.

¹⁷ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 627.

¹⁸ Там же. С. 529.

¹⁹ Дурьлин С. И. В своем углу. С. 289.

²⁰ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1994. С. 146. «...Для живущих сынов воскрешение умерших отцов, оживление их — такая же необходимая принадлежность, как для всякого тела — притяжение, для теплоты — согревание. Храм есть выражение этого свойства... По нравственной же необходимости сыны человеческие не могут оставить их (умерших) в розни, а собирают их в храм...» (Там же. С. 346).

²¹ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 608.

²² Там же. С. 411.

²³ Там же. С. 403.

²⁴ Флоренский Г. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 322.

²⁵ Сухово-Кобылин А. В. Философия духа или социология (учение Всемира) (Отрывки) // Русский космизм. М., 1993. С. 52. В одном из фрагментов Сухово-Кобылин отмечал: «Культурный человек противоположен естественному человеку, сыну природы, т. е. дикому человеку, и потребление этой дикости и есть социальный процесс или всемирная история человечества. Культура, образованность и есть та работа духа, которая естественную форму — природу упраздняет... Одухотворение природы есть сотворение человека, или, лучше, сам человек и есть это исхождение природы в дух, ибо человек, как и Янус, имеет два лица, два фаса, одним он обращен к природе — это и есть его тело, а другим он обращен к духу — и это есть его мышление, т. е. чистый бестелесный дух. Этот бестелесный человеческий дух и есть сам Разум, или разумный Бог. Боги будете, сказано в Писании* (Там же. С. 63).

²⁶ См.: Фомин С. Вокруг алтаря сатаны // Вече. Мюнхен, 1993. № 49. С. 62; Nagemeister M, Op. cit. S. 265.

²⁷ Сетницкий Н. Л. Массонство и «русская идея» // Горский А. К., Сетницкий Н. А. Соч. М., 1995. С. 405. В этой же книге впервые (через 60 с лишним лет после написания!) опубликован «Огромный очерк» А. Горского.

²⁸ Муравьев В. Н. Овладение временем. М., 1924. С. 120.

²⁹ Там же. С. 127.

³⁰ Аксенов Г. П. *Времявластие (О Валериане Муравьеве и его философии)* // *Вопр. философии*. 1992. № 1. С. 91–92.

³¹ Из архива Валериана Муравьева // *Вопр. философии*. 1992. № 1. С. 102–104.

³² Там же. С. 114. Ср. определение Бога (афоризм 254): Бог есть наше собственное состояние в наибольшем восхождении, в стремлении нашем к наилучшей цели. Вместе с тем он — наша причина, то, откуда мы исходим, проистекаем...» (Там же. С. 113).

³³ Циолковский К. *Грезы о земле и небе*. Тула, 1986. С. 421.

³⁴ Там же. С. 377.

³⁵ Там же. С. 426.

³⁶ Циолковский К. Э. *Монизм Вселенной* // *Русский космизм*. М., 1993. С. 264.

³⁷ Там же. С. 309. (Подробнее об этом см.: Вернадский В. И. *Философские мысли натуралиста*. М., 1988. С. 124–153). Вместе с тем ноосфера — не предел развития. «Для натуралиста разум есть преходящее проявление высших форм жизни *Homo sapiens* в биосфере, превращающей ее в ноосферу: он не есть и не может быть конечной, максимальной формой проявления жизни. Им не может явиться человеческий мозг. Человек не есть «венец творения»» (Там же. С. 106).

³⁸ *Hagemeister M.* Op. cit. S. 419.

Глава седьмая

РЕЛИГИОЗНЫЙ НАТУРАЛИЗМ

(РОЗАНОВ)

Василий Васильевич Розанов (1856–1919) стоит особняком. Он не сочинял радужных космических утопий о преображении человечества и Вселенной. Он чувствовал приближение «конца истории» и страшился его. Говорили, что он едва верил в православного Бога. Но именно он с удивительной полнотой подметил трагические стороны бытия русского народа в целом и мельчайшей частицы его соборности — семьи, индивидуальной, интимной жизни, неповторимой, необъяснимой, неизведанной. Русская идея без него неполна, тускла, безжизненна. Именно он схватил ее суть.

Максим Горький писал В. Розанову в апреле 1912 года: «Только что приехал из Парижска — города, где все люди искусно притворяются весельчаками, — нашел на столе «Уединенное», схватил, прочитал раз и два, насытила меня Ваша книга, Василий Васильевич, глубочайшей тоской и болью за русского человека, и расплакался я, — не стыжусь признаться, горчайше расплакался. Господи помилуй, как мучительно трудно быть русским»¹.

В. В. Розанов — антипод Федорова. Можно подумать, что эскапады Федорова против половой любви были направлены по адресу Розанова. Младший современник Федорова Розанов начинал, как и Федоров, учителем в провинциальных городах, затем постепенно приобрел известность, сотрудничая в столичной прессе, перед Первой мировой войной стал модным писателем.

Розанов — религиозный мыслитель. Но, как Федоров и Соловьев, он неортодоксален. В давние времена его обвинили в ереси, пришлось ему тогда плохо. Современность толерантна, и вот в церковных кругах найден оправдательный термин — религиозный натурализм: Розанов — теоретик человеческого естества в первую очередь семейной (и, соответственно, половой) жизни. Другая особенность Розанова, создавшая ему популярность, — еще раз подчеркнем, — удивительная чуткость к национальным, преимущественно русским проблемам, к жизни простой русской семьи.

Василия Розанова возвратили русскому читателю. «Властитель дум» в начале века, он попал под запрет после революции 1917 года; его не только не печатали, но едва-едва упоминали. Между тем Розанов уникален. Неповторим его необычный талант, неповторима его удивительная саморазорванность, как бы выражающая антиномичность русской жизни, русского национального характера. «Один из крупнейших мыслителей русских» (М. Горький), он не скрывал своей антипатии к делу мысли, к науке. Выдающийся стилист, он испытывал определенную неприязнь к искусству слова. Враг социальных потрясений, он признавал, что «революция права»; юдофил, он легко превращался в юдофоба и наоборот; религиозный человек, не страшился богохульства; моралист, выступал против нравственности («я даже не знаю, через ять или через е пишется нравственность»)². Таков Розанов. Весь сотканный из противоречий. И не наша задача рвать эту ткань, указывать на «ошибки», обличать в непоследовательности, сглаживать шероховатости, тем более — делать купюры, как это было принято совсем недавно под бдительным оком идеологической цензуры. Нам он нужен без прикрас. О Розанове говорили, что он пишет обеими руками — левой и правой, публикуясь и в революционной, и в консервативной прессе. Пусть предстанет он перед нами цельным, а не только с одного (левого или правого) бока. И ценим мы его не за метания и парадоксы, а за нечто последовательное и постоянное, неистребимое — любовь к России и русскому человеку.

Розанов писал о России в период начавшегося упадка страны. Позади осталась блистательная эпоха века Просвещения и классики, надвигались на Россию бедствия, чудовищные войны и самоистребление, апокалипсис, который он предугадал, а затем и живописал. И чем горше рисовалась ему судьба родины, тем острее он переживал свою сопричастность ей. До глубины души возмущала его ставшая уже тогда модной манера поносить родную страну: «У француза «chere France», у англичан — «старая Англия», у немцев — «наш старый Фриц», только у прошедшего русскую гимназию и университет — «проклятая Россия»³. Для Розанова Россия — мать, и чем ей хуже, тем больше она нуждается в заботе и любви. «Счастливую и великую родину любить не велика честь»⁴. Ты полюби ее тогда, когда она слаба, унижена, порочна. Впрочем, когда с Россией приключилась беда, у Розанова тоже вырвалось: «проклятая Россия», но он тут же поправился — «благословенная Россия». А перед этим он попытался объяснить, в чем дело: «Россию подменили. Вставили на ее место другую свечку. И она горит чужим пламенем, чужим огнем, светится

не русским светом и по-русски не согревает комнаты.

Русское сало растеклось по шандалу. Когда эта чудная свечка выгорит, мы соберем остатки русского сальца и сделаем еще последнюю русскую свечку. Постараемся накопить еще больше русского сала и зажечь ее от той маленькой. Не успеем — русский свет погаснет в мире.

До какого предела мы должны любить Россию?.. До истязания самой души своей... Любовь к родине *чрезна*»⁵.

Эти слова он писал в те дни, когда создавал «Апокалипсис нашего времени». Потом Н. Бердяев назовет «малым Апокалипсисом» то, что обрушилось на нашу страну. Розанов Бердяев чтит необычайно: «В. В. Розанов один из самых необыкновенных, самых оригинальных людей, каких мне в жизни приходилось встречать. Это настоящий уникум. В нем были типические русские черты, и вместе с тем он не был ни на кого похож... По внешности, удивительной внешности, он походил на хитрого рыжего костромского мужичка... Литературный дар его был изумителен, самый большой дар в русской прозе»⁶. Для сравнения характеристика Л. Троцкого: «Розанов был заведомой дрянью, трусом, приживальщиком, подлипалой»⁷. Немудрено, что после Октября 1917 года стали ходить слухи о расстреле Розанова.

Розанов погиб не от чекистской пули, а от инсульта. Нищета, в которой он оказался, постоянный голод и холод ускорили конец. Розанов не стало 23 января 1919 года. Похоронили его в Черниговском скиту (Сергиев Посад) рядом с могилой другого русского философа — Константина Леонтьева. Через несколько лет скит был уничтожен, кладбище скрыто и превращено в свалку.

Василий Розанов родился 20 апреля 1856 года в Ветлуге (Костромская губерния) в семье лесничего, рано скончавшегося и оставившего вдову с восемью детьми и скромной пенсией. Будущий писатель рос в бедности. Гимназистом, как вся молодежь того времени, он пережил увлечение Дмитрием Писаревым, Миллем, Боклем. Затем, однако, возненавидел позитивизм: «Никогда моя нога не будет на одном полу с позитивистами, никогда!»⁸ Новое увлечение (на всю жизнь!) — Федор Достоевский. Сочеталось оно, правда, порой с весьма нелестными высказываниями: «Достоевский, как пьяная, нервная баба, вцепился в «сволочь» на Руси и стал ее пророком»⁹.

Видимо, отдавая дань преклонения Достоевскому, влюбился он в Аполлинару Сулову, женщину значительно старше себя, и, еще студентом будучи, женился на бывшей возлюбленной великого писателя.

Это было в 1880 году. Брак не сложился. Через шесть лет Розанов снова один. Учителем в Брянске, Ельце, Костроме. Сулова покинула его, но развода не дала, поэтому новый брак был «гражданским», дети (пятеро) — «незаконными».

В Ельце среди учеников оказался будущий писатель Михаил Пришвин. В автобиографическом романе «Кашеева цепь», описывая свои детские годы, Пришвин набросал выразительный портрет учителя географии по прозвищу Козел, в котором угадываются черты Розанова. «...Как всегда очень странный, пришел в класс Козел; весь он был лицом ровно-розовый, с торчащими в разные стороны рыжими волосами, глаза маленькие, зеленые и острые, зубы совсем черные и далеко брызгаются слюной, нога всегда заложена за ногу, и кончик нижней ноги дрожит, под ней дрожит кафедра, под кафедрой дрожит половица. Курымушкина парта как раз приходилась на линии этой дрожащей половицы, и очень ему было неприятно всегда вместе с Козлом дрожать весь час.

— Почему он Козел? — спросил Курымушка.

Ахилл ответил:

— Сам видишь, почему: козел.

— А географию он, должно быть, знает?

— Ну, еще бы! Это самый ученый: у него есть своя книга.

— Про Америку?

— Нет, какая-то о понимании, и так, что никто не понимает, и говорят, — он сумасшедший.

— Правда, какой-то чудной. А что не понимают, мне это нравится...»

Учитель географии спас Мишу Пришвина от изгнания из гимназии. Но в другом случае сам настоял на его исключении. Много лет спустя встретились они в Петербурге на заседании Религиозно-философского общества, и Розанову, уже признавшему литературный талант Пришвина, пришлось при свидетелях каяться и просить прощения¹⁰.

Непонятная книга о понимании, упомянутая в романе Пришвина, не выдумка. Литературный первенец Розанова так и назывался «О понимании». Примечательна судьба этого капитального труда. В любой другой европейской стране такая книга принесла бы известность автору, открыла бы путь в профессию и наверняка стала бы определенной вехой в развитии теоретической мысли. Не так на Руси... Непонятная (а может быть, и непрочитанная) книга была осмеяна рецензентами за «гегельянство» и осталась в истории русской философии просто незамеченной. О ней вспоминают биографы Розанова как о курьезном эпизоде в жизни писателя. Историки проблемы понимания (такая

проблема, как известно, в теории познания существует) о ней молчат, ибо просто не в курсе дела. Между тем К. Леонтьев, один из крупнейших наших философов, был высокого мнения о труде Розанова. «Ново во многом», — писал он автору¹¹. Понимание, по Розанову, должно преодолеть ограниченность науки и абстрактной философии, «стать полным органом разума». Обвинения в гегельянстве несостоятельны, для Гегеля наука и философия тождественны и ограничиваются сферой логического мышления. Ориентиром для Розанова, по его собственному признанию, служит «гениальный Шеллинг». Из русских авторов можно назвать Владимира Соловьева, который в 1877 году начал публикацию работы, весьма близкой по духу Розанову, — «Философские начала цельного знания». Подзаголовок работы Розанова гласит: «Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания». Остаток нераскупленного тиража философской книги был возвращен автору и продан на макулатуру. Свыше ста лет эта книга не переиздавалась¹². А жаль: Розанов ценил ее до последних дней своей жизни.

Историка отечественной мысли может заинтересовать постановка Розановым столь важной для русской философии проблемы Космоса, которой в трактате «О понимании» посвящено несколько глав. Космос, правда, здесь резко противопоставлен миру человека, но само это сопоставление вело в дальнейшем к поискам их взаимной связи и зависимости.

И еще одна деталь. Молодой Розанов написал обо всем, что было предметом его раздумий. Не мог он обойти молчанием и главное достояние родной культуры — словесность. В книге «О понимании» много тонких наблюдений и глубоких мыслей о творчестве Достоевского. Он отмечал, в частности, что «В «Легенде о Великом Инквизиторе», этом глубочайшем слове, какое когда-либо было сказано о человеке и жизни, так непостижимо слился ужасающий атеизм с глубочайшей, восторженной верой»¹³. Такое слияние двух взаимоисключающих начал — веры и неверия — было ведомо и Розанову. В приведенной цитате — заявка на книгу, которая принесла автору известность: «Легенда о Великом Инквизиторе Федора Достоевского. Опыт исторического комментария». Эта работа впервые появилась в 1891 году на страницах журнала «Русский вестник», а через три года — отдельной книгой.

Теперь на Розанова обратили внимание. Николай Страхов помог ему перебраться в Петербург и получить должность в столице. Владимир

Соловьев откликнулся положительной рецензией на новую работу Розанова «Место христианства в истории». Она важна для характеристики и Соловьева, и Розанова. «Эта брошюра обращает на себя внимание и отдельными прекрасными страницами, и общию мыслью автора, который очень своевременно напоминает нам истину единства человеческого рода и... всемирной истории. В последнее время, как известно, печальный факт национальной розни возводится в принцип некоторыми модными теоретиками, утверждающими, что человечество есть пустое слово, а существуют лишь отдельные племенные типы. Автор начинает с характеристики двух исторических племен, арийского и семитического, чтобы показать потом, что вселенский идеал человечества и окончательная задача всемирной истории предполагает синтез арийского и семитического духовных начал, которые в этом своем единстве должны приобщить к себе и другие народы... Этот синтез совершался вопреки иудейскому исключительному национализму, который погубил еврейство политически, но не помешал ему дать миру христианство. По поводу молитвы Ездры автор указывает, что падение Иерусалима «было наказанием не за частные грехи отдельных людей, но за грех, общий всему Израилю, за грех его перед другими народами, о которых он забыл, которых он не хотел приобщить к своему избранию...» Эту старую истину хорошо было лишний раз напомнить...»¹⁴

Вскоре, однако, произошла размолвка между двумя философами. Соловьев назвал Розанова «Иудушкой», тот ответил веером не менее обидных эпитетов. Причиной столкновения послужило опрометчивое высказывание Розанова в пользу религиозной нетерпимости, навеянное его безусловным убеждением в правоте православия. Потом оба неоднократно выясняли отношения, объяснялись во взаимной симпатии. «Я верю, что мы братья по духу»¹⁵ — эти слова из письма Соловьева Розанову как нельзя лучше передают суть их отношений.

Убежденность в правоте православия Розанов почерпнул у Достоевского, перед которым преклонялся и Соловьев. Вслед за Соловьевым Розанов попытался дать философский анализ творчества великого писателя. Розановская «Легенда о Великом Инквизиторе» начинается с рассмотрения главного вопроса православной (и вообще христианской) философии — о бессмертии человека. «Жажда бессмертия, земного бессмертия есть самое удивительное и совершенно несомненное чувство у человека. Не от того ли мы так любим детей, трепещем за их жизнь более, нежели за свою, увядающую, а когда имеем радость дожить

до их детей — привязываемся к ним сильнее, чем к собственным. Даже в минуту совершенного сомнения относительно загробного существования мы находим здесь некоторое утешение. «Пусть мы умрем, но останутся дети наши, а после них — их дети», — говорим мы в своем сердце, прижимаясь к дорогой нам земле»¹⁶. Это крайне важное место в рассуждениях Розанова, здесь находит свое объяснение культ семьи и деторождения, столь характерный для него.

Другой вид бессмертия — жизнь духа, жизнь «в своих произведениях». Меньше всего Розанова устраивает то, что обещает церковь: «...Это жизнь какая-то совсем особенная, слишком абстрактная для наших живых желаний, несколько холодная и призрачная. Вот почему человек так прилепляется к земле, так боязливо не хочет отделиться от нее». У Павла Флоренского, видимо, были все основания отказать Розанову в ортодоксальной религиозности. «Существо его — богоборческое; он не приемлет ни страдания, ни лишений, ни смерти, ему не надо искупления, не надо и воскресения, ибо тайная его мысль — вечно жить, и иначе он не воспринимает мира»¹⁷. Да и сам Розанов признавался Бердяеву, что верит не в Христа, а в... Озириса.

Действительно, в Розанове есть что-то от язычества, от ветхозаветного культа плоти. Его называли «русским Фрейдом». Как и венский врач, он стремился объяснить половым инстинктом многое в человеческой жизни. Много, но не все. Не просто половое влечение, но пол как основа семьи — вот главное, по Розанову.

До него такой постановки вопроса в русской философии не было. Не было мыслителя, искавшего смысл жизни в неповторимых личных переживаниях. «Смысл не в вечном, смысл в мгновениях», — скажет он впоследствии¹⁸. И признается: «До встречи с домом «бабушки» (откуда взял вторую жену) я вообще не видел в жизни гармонии, благообразия, доброты. Мир для меня был не Космос, а Безобразие и, в отчаянные минуты, просто Дыра. Мне совершенно было непонятно, зачем все живут и зачем я живу, что такое и зачем вообще жизнь? — такая проклятая, тупая и совершенно не нужная. Думать, думать и думать (философствовать «о понимании») — этого всегда хотелось, это «летело»; но что творится в области действия или вообще «жизни», — хаос, мучение и проклятие... «Как могут быть синтетические суждения а priori»: с этого вопроса началась философия Канта. Моя же новая философия жизни началась не с вопроса, а скорее со зрения и удивления, как может быть; как может быть жизнь благородна и в зависимости от одного этого — счастлива; как люди могут во всем

нуждаться, в «судаке к обеду», «в дровах к 1-му числу»; и жить благородно и счастливо, жить с тяжелыми, грустными, без конца грустными воспоминаниями; и быть счастливы по одному тому, что они ни против кого не грешат»¹⁹.

В этом пассаже нашло отражение не только отличие Розанова от Канта, но всего русского философского ренессанса от предшествующей традиционной, «школьной» мудрости. Не вопрос о знании, не теория поведения, а конкретные поступки, радость и горе от них — вот содержание мудрости. У Розанова это прежде всего его семья, его жена.

Что такое пол? — задает Розанов вопрос и отвечает: «Прежде всего точка, покрытая темнотой и ужасом, красотой и отвращением; точка, которую мы даже не смеем назвать по имени, и в специальных книгах употребляем термины латинского, не ощущаемого нами с живостью языка. Удивительный инстинкт, удивительно это чувство, с которым у человека «прилипают язык к гортани», он не «находит слов», не «смеет» говорить, как только подходит к корню и основанию бытия в себе... Наша одежда есть только развитие половых покровов; удивительны в одежде две черты, две тенденции, два борения: одежда *прикрывает* — такова ее мысль, но она же и *выявляет*, обозначает, указывает, украшает — и опять именно пол. Тенденция скрыться, убежать и тенденция выявиться и покорить себе удивительно сочетаются в ней, и собственно обе эти тенденции сочетаются уже в поле. То, что мы именуем в себе половой «стыдливостью», есть как бы психологическое продолжение одежды: мы «стыдливо» затаиваемся в поле, и чем глубже, чем сильнее он выражен, тем деятельнее. Но наравне с этим страхом быть увиденным, раскрыться перед другим, замечательна столь же мучительная жажда пола *раскрыться*, притянуть к себе, показать себя. Девушка, целомудренно вспыхивающая при взгляде на нее, не захотела бы жить в ту секунду, когда узнала бы, что никогда более никто до могилы на нее уже не взглянет»²⁰. Розанов удивительно подметил и целомудренно выразил антиномию пола: чем жестче запрет, тем сильнее страсть, и мировая культура, накапливая запреты, не устраняла половое влечение, а лишь рафинировала его; снять запреты — значит подорвать веками накопленную культуру отношений между мужчиной и женщиной.

Антиномия пола находит свое решение в браке. Здесь пол «теитизируется», то есть становится божественным. Семья для Розанова — это религия, «самая *аристократическая* форма жизни»²¹. Лишенный возможности вступить в «законный» брак, Розанов предлагает считать законным любой брак, любое половое сношение, если в основе его лежит

глубокое чувство. Розанов корит Пушкина за то, что тот не поднялся выше расхожей морали его круга и времени. В Бессарабии поэт влюбился в молодую цыганку, но, считая, что она ему не «пара», что увлечение пройдет, предложил табору деньги. В ответ он получил суровую отповедь: девушку можно взять только в жены, но не в любовницы.

Удивительную трактовку дает Розанов библейской заповеди, запрещающей прелюбодеяние. «Никто не обратил здесь внимания на предлог «пре», а в нем-то вся сила. Ведь понимай эту заповедь так, как мы обычно понимаем и как мне бросают ее в лицо, она выражена была бы иначе:

Не убий
Не любодействуй
Не укради...

Но сказано в этом единственном случае с предлогом «пре», то есть «кроме», «опричь», «за исключением». Что это значит? «Не действуй кроме любви», «дел сей заповеди не твори кроме, опричь, за исключением любви», этой мистической утренней зорьки ребенка. Следовательно:

не за плату,
не по корысти,
не по расчету,
не хладно, злобно, равнодушно,
не для физического наслаждения,

но единственно и вечно только во исполнение, «и к мужу влечение твое» (Бытие, 3), то есть по любви сотвори дело любви, «прилепись», слепитесь «два в плоть едину»²².

Любовь к женщине — любовь к родине. Я уже говорил о проникновенном патриотизме Розанова. В статье «Возле русской идеи» (1911) (речь шла о ней выше) он пишет о своей вере в великое предназначение нашей страны. Упоминается Бисмарк, который в бытность свою прусским послом в Петербурге однажды заблудился на медвежьей охоте. Он был в санях, и возница успокаивал его: «Ничего, выберемся!» Так и произошло... Так произойдет и с Россией, убежден Розанов: какие бы беды ни свалились на страну и народ, они «сдюжат», выйдут из напасти.

Иные немцы пренебрежительно отзываются о русских, считают русских мягкими, женственными, только себя «мужчинами», свой характер

«железным». Им отвечает Розанов: ««Женственное качество» у русских налицо: уступчивость, мягкость. Но оно сказывается как сила, обладание, овладение. Увы, не муж обладает женою, это только кажется так, на самом деле жена «обладает мужем», даже до поглощения. И не властью, не прямо, а таинственным «безволием», которое чарует «волящего» и грубого и покоряет его себе, как нежность и миловидность. Что будет «мило» мне — то, поверьте, станет и «законом» мне»²³. Вот на что не обращают внимания «железные немцы». Бисмарк, правда, составляет в некотором роде исключение. Он не только усвоил русское слово «ничего», произнося его в критических ситуациях. Он был убежден, что «...в сочетании с мужественною тевтонскою расою — они [русские] дали бы или дадут со временем чудесный *человеческий матерьял для истории*»²⁴.

Этого не понимают и те, кто сегодня живет во власти антирусских настроений. С одной стороны, такие клеймят Россию как «тысячелетнюю рабу», а с другой — бросают ей нелепый и прямо противоположный упрек в шовинизме и угнетении других народов. Им бы почитать Розанова! Как могла «тысячелетняя раба» к началу XX века превратиться в передовую страну Европы, стать мощной хозяйственной и военной державой с высокой вольнолюбивой культурой?

Российская империя создавалась не «железом и кровью» (как империя Бисмарка), не за счет подавления. Русь вообще возникла на Украине («Киев — мать городов русских»); то, что потом произошло, было не присоединением, а воссоединением двух братьев по одной семье. Грузины и армяне искали у русских защиты от мусульманского геноцида. Кавказ был завоеван, но не раздавлен, горцам оставили их веру, язык и обычаи, их не превращали насильственно в русских, хотя русским мог стать каждый по своей воле: для этого достаточно было креститься.

Вернемся, однако, к Розанову. До сих пор мы рассматривали его духовное развитие и современное значение как философа, публициста, литературного критика. До 1911 года никто не решился бы назвать его писателем. В лучшем случае — очеркистом (в молодые годы он опубликовал серию очерков о своем путешествии по Волге — «Русский Нил»). Но вот выходит «Уединенное». Реакция Горького нам известна. Ведущий критик того времени М. Гершензон был в восхищении. Да и сам Розанов считал «Уединенное» лучшим и любимым своим произведением. Заговорили об открытии Розановым нового литературно-философского жанра. Специфика жанра — не просто в исповедальности. Блаженный Августин, Руссо, Толстой — каждый оставил свою «Исповедь»,

максимальной откровенностью нельзя было удивить. Не нов был жанр и литературных фрагментов: немецкие романтики довели его до совершенства. Но у Новалиса и Фридриха Шлегеля каждый фрагмент предельно обдуман и отточен. А тут порой какие-то обрывки мыслей и впечатлений, зарисовки — иногда завершённые, иногда оборванные на полуслове, как бы записанные на ходу, как они пришли в голову. Иногда автор фиксирует и обстоятельства их возникновения, уверяет, что место и обстановка всегда указаны «абсолютно точно» ради опровержения фундаментального положения сенсуализма: нет ничего в интеллекте, чего раньше не было в чувствах. Розанов убежден, что его интеллект живет самостоятельной жизнью, порой даже противодействует им.

Итак, пред нами «поток сознания». Одновременно это «поток переживаний». Розанов был недоволен рецензентами «Уединенного», за то, что они приписывали ему «демонизм», но не заметили главного — интимности. Это боль: какая-то беспредметная, беспричинная, почти непрерывная. У Розанова, по собственному признанию, — «фетишизм мелочей»²⁵, и поскольку в этом «мимолетном» читатель находит не только нечто удивительно знакомое, но содержательные обобщения, он внимателен к прозе Розанова. В «Уединенном» появляется отсутствовавшее ранее у Розанова лирическое начало, но философское не исчезает, перед нами — лирико-философская проза.

Случайное — форма проявления необходимости, после Гегеля это аксиома, и чтение розановских фрагментов лишней раз убеждает в правоте диалектики. Сначала любишь только мастерски найденным словом, но потом видишь, какое глубокое и своеобразное содержание оно несет. Через все, представленное автором, через его случайные бытовые заметки встают две проблемы, уже названные выше. Одна из них — судьба русского человека. Другая — соборная судьба России. Розанов предрекает стране тяжелые бедствия, но это его родина, его мать, от которой нельзя отречься, которую он будет любить, что бы с ней ни произошло. Быт перерастает в бытие, в сущность.

Успех нового жанра подвиг автора на продолжение «Уединенного». Так появились «Опавшие листья» — две части («Короб первый» и «Короб второй»). На этом дело не кончилось. В архиве Розанова сохранились четыре неизданных сборника фрагментов: «Мимолетное», «В Сахарне», «После Сахарны», «Последние листья». Отрывки из «Мимолетного» публиковались в «Новом журнале» (США), «Литературной учебе», ежегодниках «Контекст» и «Опыты».

«Мысль изреченная есть ложь», — полагал Федор Тютчев. Розанов

иначе: «Всякое движение мысли у меня сопровождается *выговариванием*, И всякое выговаривание я хочу непременно записать»²⁶. Вот откуда взялось «Уединенное». Вполне возможно, что он записывал «для себя», не думая о читателе. Автор сначала сам заглянул в свою творческую мастерскую, а затем приоткрыл дверь туда и перед читателем. Розанов пытается «остановить мгновение», схватить, увековечить миг творческого бытия. При этом он обнажает себя до предела.

О чем он думает за нумизматикой? (Коллекционирование древних монет было любимым занятием, как мы теперь сказали бы, «хобби» Розанова.) Да, все о том же — о своем народе. «Сам я постоянно ругаю русских. Почти только и делаю, что ругаю... Но почему я ненавижу всякого, кто тоже их ругает? И даже почти только и ненавижу тех, кто русских ненавидит и особенно презирает. Между тем я бесспорно и презираю русских. Аномалия»²⁷. По дороге на Волково кладбище: «... Русская жизнь и грязна и слаба, но как-то мила»²⁸.

В «Уединенном» и «Опавших листьях» Розанов предстает во всех знакомых нам противоречиях. «Кто любит русский народ — не может не любить церкви. Потому что народ и его Церковь — одно. И только у русских это *одно*»²⁹. Несчастный, зачем же ты посягал на национальные святыни? «Запутался мой ум, совершенно запутался... Всю жизнь посвятить на *разрушение*, что одно в мире люблю: была ли у кого печальнее судьба?»³⁰ Жребий действительно жалкий и трагический. С каким ухарством выхваляется он небрежением морали: «Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали. Миллион лет прошло, пока душа моя была выпущена погулять на белый свет; и вдруг бы я ей сказал: ты, душенька не забывайся и гуляй «по морали». Нет, я ей скажу: гуляй, душенька, гуляй, славенькая, гуляй, добренькая, гуляй, как сама знаешь. А к вечеру пойдешь к Богу»³¹. Но ведь вечер не за горами: «Только в старости узнаешь, что «надо было хорошо жить»³². К старости начинает томить несправедная жизнь, особенно мысль о том, что не сделал должного. И Розанов уже полон недовольства самим собой. «Что-то противное есть в моем слоге... Противное это в каком-то самодовольстве. Даже иногда в самоупоении... Поистине только тот «писатель», кто чист душой... Чистый — вот Пушкин»³³.

Розанова мучают религиозные сомнения: в Бога он верит, а вот к Христу его «нужно привести». Он все чаще думает о смерти, боится ее. Смерть не страшна тому, кто верит в бессмертие.

«Но как ему поверить?
Христос указал верить.
Но как я поверю в Христа?»

Значит, главное в испуге моем — неверие в Христа»³⁴.

Внутренний автопортрет Розанова был бы существенно не полон без характеристики его отношения к социализму. В свое время философы Николай Бердяев и Семен Франк в сборнике «Вехи» упрекали социалистов за их стремление перераспределить произведенные богатства, в то время как задача состоит в том, чтобы увеличить производство. По Розанову, революция грозит всеобщим бездельем. «И думается: «социальный вопрос» не есть ли вопрос о девяти дармоедах из десяти, а вовсе не о том, чтобы у немногих отнять и поделить между всеми. Ибо после дележа будет 14 на шее одного трудолюбца и окончательно задавят его»³⁵. Существующий строй рухнет с неизбежностью. «...Победа революционеров, или их пятидесятилетний успех основывается на том, что они — бесчеловечны, а «старый строй», которого — «мерзавца» — они истребляют, помнит «крест на себе» и не решается совлечь с себя образ человеческий»³⁶.

Розанов положил полвека на смятение умов и господство насилия. А затем? «Социализм пройдет как дисгармония. Всякая дисгармония пройдет. А социализм — буря, дождь, ветер...

Взойдет солнышко и осушит все. И будут говорить, как о высохшей росе:

— Неужели он (соц.) был? И барабанил в окна град: братство, равенство, свобода?

— О да, и еще скольких этот град побил!

— Удивительно. Странное явление. Не верится. Где бы об истории его почитать?»³⁷

Розанов дожил до революции. Газета «Новое время», гонорарами которой он кормился, была закрыта. Писатель вместе с семьей переехал в Сергиев Посад, где жил в это время его друг П. Флоренский. Здесь он начал издавать (с ноября 1917 года) отдельными выпусками «Апокалипсис нашего времени». Всего вышло десять брошюр. Это — «лебединая песнь», предсмертные конвульсии писательского таланта, потрясенного тем, что его предсказания сбылись.

При том, что самому Розанову «повезло». Голод и холод — единственные муки, которые ему пришлось принять. А вот его коллегу по

«Новому времени», талантливого публициста монархического направления Михаила Меньшикова, ждала куда более страшная участь. Меньшиков уехал из Петербурга на Валдай, хотел укрыться в Саратовской губернии, но на Валдае его схватили. «Суд» состоял в объявлении приговора — казнь «за неповиновение Советской власти», неизвестно в чем выразившееся. Меньшикова застрелили на глазах его малолетних детей³⁸. Вскоре после этого прошел слух о расстреле Розанова.

«Апокалипсис нашего времени» — повествование о хозяйственном и моральном развале России. Розанов потрясен услышанным рассказом о том, что один «серьезный такой старик» выразил пожелание, чтобы с бывшего царя сорвали кожу «ленточка за ленточкой». В годы французской революции Кант был в ужасе от казни короля по приговору Конвента. Что бы он сказал по поводу екатеринбургского убийства не только бывшего монарха, но и его детей и приближенных.

Действительно... Апокалипсис: впрочем, в полном соответствии с новой, «классовой моралью», которая оправдывает любое кровавое насилие, если оно идет «на пользу дела».

Розанов в бедственном положении. Он обращается в своем произведении с воплем о помощи — ко всем, кто чем может. И помощь приходит. Горький прислал две тысячи рублей. Шаляпин выслал деньги, но они пришли поздно — когда писателя не стало. Друзья выхлопотали ему постоянное пособие от Комиссии по улучшению быта ученых.

Последние письма Розанова трагичны³⁹. Именно в это время его волнуют не только судьбы родного народа, но человечества в целом. Розанов воспроизводит мысль П. А. Флоренского о грядущем преобразовании человека: «...В самом непродолжительном времени наступят величайшие перемены в душе человеческой и м<ожет> б<ыть> начнут рождаться люди, которые не будут просто есть...»⁴⁰ Розанов видел в этом не совершенствование, а упадок человека. В качестве причины он называл засилье атеизма, к которому неизбежно ведет христианство, недооценивающее телесность. Дело в том, что расслаивается самый мир на мир'ное и над'мир-ное, Вселенское и Сверхвселенское, и над' и сверх' стало побеждать под' и вниз'. «...Явно мир распадается, разлагается, испепеляется... Это так страшно, так ново, особая космогония Христа или точнее полная а'космичность, что мы можем только припомнить, что в предчувствиях всех народов и р<елигий> действительно полагается, что «миру должен быть конец», что «мир несовершен»... Христос уносит нас в какую-то Вечную ночь, где мы будем «с Ним наедине». Но я просто

пугаюсь, в смертельном ужасе, и говорю: — я не хочу!»⁴¹

Розанов — философ плоти. Чувствуя приближение смерти, он осмысливает это как вселенскую катастрофу, его последние помыслы обращены на то, чтобы продлить и облегчить свое земное существование. Одно из писем, продиктованное незадолго до кончины, предельно выразительно:

МОЯ ПРЕДСМЕРТНАЯ ВОЛЯ

10 января 1919

Я постигнут мозговым ударом. В таком положении я уже не представляю опасности для Советской Республики. И можно добиться мне разрешения выехать с семьей на юг.

Веря в торжество Израиля, радуясь ему, вот что я придумал. Пусть еврейская община в лице московской возьмет половину права на издание всех моих сочинений и в обмен обеспечит в вечное пользование моему роду племени Розановых частную ферму в пять десятин хорошей земли, пять коров, десять кур, петуха, собаку, лошадь, и чтобы я, несчастный, ел вечную сметану, яйца, творог и всякие сладости и честную фаршированную щуку.

Верю в сияние возрождающегося Израиля, радуюсь ему.

*Василий Вас. Розанов*⁴².

В этом документе не только отчаяние голодающего, но полное непонимание сложившейся ситуации. Наивна прежде всего уверенность, что апокалипсические времена уважают авторское право. В новых условиях творчество Розанова уже ничего не стоило. Его не только полностью прекратили издавать, но само имя его постарались вытравить из русской памяти. Столь же наивно отождествление советской власти с еврейской общиной. Розанов знал, откуда ему может грозить опасность, он славословил тех, на кого нападал в былые времена, и старался заключить с ними взаимовыгодную, по его мнению, сделку.

Розанов предрекает (и опять это полная потеря ориентировки) завоевание России Германией: Вильгельм захватит Москву и дойдет до Волги. Впрочем, «под немцами нам будет лучше. Немцы наведут у нас порядок»⁴³. Именно так написано в его «Апокалипсисе...».

Здесь же истолкование последней евангельской книги, отличающееся, однако, от традиционного. В «Откровении святого Иоанна Богослова» русская религиозная философия видела не описание «конца всего сущего», как считал Кант. Ибо грядет второе пришествие Христа. Он будет судить мир, неся благодать жаждущим и страждущим.

Николай Федоров толковал евангельский Апокалипсис как предупреждение человечеству. Он был уверен, что людей ждет преображение. «Новая земля и новое небо» — это новая вселенная, где человек, преодолевший силою знания и могуществом техники смерть, воскресивший всех умерших, выступает как невиданный доселе фактор космического развития. Николай Бердяев и Сергей Булгаков принимали федоровскую трактовку Апокалипсиса как предостережение, но считали, что преображение мира будет достигнуто не деятельностью людей, а за счет высших предначертаний.

У Розанова все иначе. Он считает, что «Откровение святого Иоанна Богослова» не христианская, а противохристианская книга. Это ему импонирует. Сам он отрекается от Христа, не считает его Богом: Бог плодороден, а Христос — внебрачное дитя, не основал семьи, не оставил потомства.

Павел Флоренский объяснял позицию Розанова складом его характера и свалившимися на него трудностями. «...Если бы его приютил какой-либо монастырь, давал бы ему вволю махорки, сливок, сахару и пр. и пр., и главное щедро топил бы печь, то, я уверяю, Василий Васильевич с детской наивностью стал бы восхвалять не этот монастырь, а по свойственной ему необузданности обобщений, чисто детских индукций — все монастыри вообще, их доброту, их человечность, христианский аскетизм и т. д. Но вот приехал Василий Васильевич в Посад. Его монастырь даже не заметил, — конечно! — в Посаде выпали на долю Василия Васильевича все те бедствия, которые в гораздо большей степени в это же время выпали бы в СПб., в Москве и всюду. Наголодавшись и наголодавшись, не умея распоряжаться ни деньгами, ни провизией, ни временем, этот зверек-хорек, что ли, куничка или ласка, душащая кур, но мнящая себя львом или тигром, все свои бедствия отнес к вине Лавры, Церкви, христианства и т. д., включительно до Иисуса Христа»⁴⁴.

Умер Розанов, однако, примиренный с Церковью. «Четыре раза он причащался, — описывала дочь Розанова кончину своего отца, — один раз его соборовали и три раза читали отходную, во время которой он и скончался. За несколько минут до смерти ему положили пелену, снятую с

мощей преподобного Сергия, и он тихо, тихо заснул под ней»⁴⁵. Флоренский был с ним почти до последней минуты. Случилось это утром 23 января (5 февраля) 1919 года.

*

В заключение коротко об одном примечательном эпизоде, очевидцем которого мне пришлось быть. 1964 год. Международный гегелевский конгресс в Зальцбурге. Советская делегация в числе прочих представила доклад о русском гегельянстве. Докладчик (доктор философии, профессор, его нет в живых, фамилию называть не стану) бодро называл имена Виссариона Белинского, Александра Герцена, Николая Чернышевского и Дмитрия Писарева, изложил основное, что ему было известно о них, и покинул кафедру. Вопросов не возникло: всем все было ясно. В прениях выступил молодой человек — студент из Мюнхена. Он сказал, что удивлен, как русские себя обкрадывают. Русская философская культура, в том числе и та, что развивалась в русле идей Гегеля, гораздо богаче, чем было сказано. Юноша назвал Владимира Соловьева, Николая Федорова, показал прекрасное знание текстов. Сам он не философ, а филолог, пишет работу о Василии Розанове. Недавно был в Москве, работал в архиве, где хранятся розановские бумаги, к которым никто никогда не прикасался. Докладчик наш был в смущении. Как выяснилось, о Владимире Соловьеве он знал только то, что тот «мистик», Павел Флоренский — «реакционный поп», произведения их он не читал, а имена Федорова и Розанова слышал впервые. Это было в последний год хрущевской «оттепели». Предстоял еще длительный застой, когда полностью предавали забвению отечественную культурную традицию. Теперь все это позади.

Я перелистываю книгу В. Зеньковского, подаренную мне мюнхенским студентом. Отсюда я заимствовал характеристику Розанова как религиозного натуралиста: «В Розанове с чрезвычайной силой, дерзко и буйно, а в то же время глубоко и серьезно прорвался религиозный натурализм. Выросший в атмосфере православия и частью души остававшийся верным ему навсегда, Розанов поднимает бунт против всего того, что умаляет и унижает «естество». Глубокое ощущение святости «естества» у него уже христианское, уже все пронизано лучами той радости, которая зазвучала для мира в ангельской песне: «...на земле мир, в человеках благоволение». Тайна Боговоплощения есть главное событие в Новом Завете, которое никогда для Розанова не тускнело, — но дальше

этого он религиозно не пошел, он не вмещает тайны Голгофы и в сущности не знает Воскресения: ему дорого бытие, как оно есть, до своего преобразования. Розанов, хотя и остается таким образом *внутри христианства*, но в то же время он включает его в себя неполно. Церковь и мир соединены для Розанова лишь в первом ангельском благовестии — от которого он не отходит, но — они глубоко разъединены для него в своем историческом раскрытии. Розанов не сразу сознал те диссонансы, которые он носил в своей душе; долгое время он связывал их с исторической драмой христианства — с расхождением Запада и Востока, но постепенно стал чувствовать единство исторического христианства в отношении к мучившим его диссонансам — и, оставшись при Новом Завете, он шел напряженно и мучительно к отвержению Церкви. У Розанова спасенная и благословенная уже природа восстает против идеи креста; глубочайший и тончайший натурализм, дыхание которого вообще проникает нередко в православие в силу его *космизма*, его направленности к идее преобразования мира — завладевает Розановым с необычайной силой»⁴⁶.

Историк русской Церкви Г. Флоровский возражает Зеньковскому: «Натурализм Розанова никак нельзя назвать «христианским», да и может ли быть христианский натурализм? Розанов приемлет мир, как он дан, не потому ведь, что он уже спасен, но потому, что он и не нуждается в спасении, — ибо само бытие добро зело, вот это «сырое вещество земли». И именно этот не преобразенный мир так Розанову дорог, что ради него он отвергает Иисуса»⁴⁷.

Дело не в терминологии. («Назови хоть горшком...») При всем своем своеобразии Розанов не выпадает из плеяды русских идеалистов. Он только дает новый — яркий тон той многообразной духовной радуге, что раскинулась над Россией на рубеже веков и получила название религиозно-философского ренессанса.

Примечания

¹ Контекст. 1978. М» 1978. С. 306.

² *Розанов В. В.* Опавшие листья. М., 1992. С. 65. Э. Голлербах, хорошо знавший Розанова, писал о нем: «Розанов не был двуличен, он был двулик. Подсознательная мудрость его знала, что гармония мира в противоречии. Он чувствовал, как бессильны жалкие попытки человеческого рассудка примирить противоречия, он знал, что антиномии суть конститутивные элементы религии, что влечение к антиномии приближает нас к тайнам мира» (*Голлербах Э. В. В. Розанов. Жизнь и творчество.* Пг., 1922. С. 98). Розанову была очевидна собственная «всеядность», и он иронизировал над ней:

«— Какое сходство между «Henry IV» и «Розановым»?

— Полное. Henry IV в один день служил лютеранскую и католическую обедню и за обеими крестился и наклонял голову. Но... все великие умы новой истории согласно и без противоречий дали хвалу Henry IV.

...Вот и поклонитесь все Розанову за то, что он, так сказать, «расквасив» яйца разных курочек, — гусиное, утиное, воробьиное — кадетское, черносотенное, революционное, — выпустил их «на одну сковородку», чтобы нельзя было больше разобрать «правого** и «левого», «черного» и «белого»... Я вижу партии и не вижу их. Знаю, что и ложны они и что истинны» (*Розанов В. В. Опавшие листья.* С. 329–330).

³ Там же. С. 331.

⁴ Там же. С. 124.

⁵ Там же. С. 4.

⁶ *Бердяев Н.* Самопознание. Париж, 1989. С. 168.

⁷ *Троцкий Л. Д.* Литература и революция. М., 1991. С. 46. На Троцкого ссылаются те, кто хочет дискредитировать Розанова. «Если бы большевики не захватили власть, то, по мысли Троцкого, «за пять лет до похода на Рим в России появилось бы русское название для фашизма», эта мысль получает подтверждение при знакомстве с идейным арсеналом Розанова» (*Schlügel K. Jenseits des Grossen Oktober. Das Laboratorium der Moderne.* Berlin, 1980. S. 151). Соответствующая глава книги Шлегеля называется «Василий В. Розанов. Предфашистский модернист». Между тем вся книга К. Шлегеля показывает, что подлинный фашизм в России (красного цвета) насаждал Троцкий, а не Розанов.

- ⁸ Розанов В. В. Опавшие листья. С. 93.
- ⁹ Там же. С. 200.
- ¹⁰ Пришвин М. М. Собр. соч. М., 1982. Т. 2. С. 87.
- ¹¹ Леонтьев К. Письма к Розанову. Лондон, 1981. С. 63.
- ¹² Только в 1994 году эта книга была переиздана в Петербурге в серии «Слово о сущем».
- ¹³ Розанов В. В. О понимании. М, 1886. С. 516.
- ¹⁴ Соловьев В. С. Соч. Брюссель, 1969. Т. 12. С. 256.
- ¹⁵ Соловьев В. С. Письма. Брюссель, 1977. Т. 3. С. 50. Розанов о Соловьеве: «...Тихого и милого добра, нашего русского добра, — добра наших домов и семей, нося которое в душе, мы и получаем способность различать нюхом добро в мире, добро в Космосе, добро в Европе, не было у Соловьева. Он весь был блестящий, холодный, стальной (поразительно стальной смех у него, — кажется, Толстой выразился: «ужасный смех Соловьева»). Может быть, в нем было «божественное» (как он претендовал) или, по моему определению, глубоко демоническое, именно преисподнее: но ничего или мало в нем было человеческого. «Сына человеческого» по-житейскому в нем даже не начиналось, — и, казалось, сюда относится вечное, тайное оплакивание им себя, что я в нем непрерывно чувствовал во время личного знакомства. Соловьев был странный, многоодаренный и страшный человек» (Розанов В. Литературные изгнанники. Т. 1. СПб., 1914. С. 142).
- ¹⁶ Розанов В. В. Несовместимые контрасты бытия. М., 1990. С. 38.
- ¹⁷ См.: Розанов В. В. Письма 1917–1919 годов // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 88.
- ¹⁸ Розанов В. В. Опавшие листья. С. 468.
- ¹⁹ Там же. С. 167.
- ²⁰ Розанов В. В мире неясного и нерешенного. СПб., 1904. С. 1.
- ²¹ Розанов В. В. Опавшие листья. С. 71. «Связь пола с Богом — большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом, выступает из того, что все а-сексуалисты обнаруживают себя и атеистами» (Там же. С. 69).
- ²² Розанов В. Семейный вопрос в России. СПб., 1903. Т. 2. С. 306.
- ²³ Розанов В. В. Среди художников. М., 1994. С. 353.
- ²⁴ Там же. С. 349.
- ²⁵ Розанов В. Опавшие листья. С. 238; см. также с. 358. «Я ввел в

литературу самое мелочное, мимолетное, невидимые движения души, паутинки быта» (Там же. С. 246).

²⁶ Там же. С. 53.

²⁷ Там же. С. 56.

²⁸ Там же. С. 149.

²⁹ Там же. С. 82.

³⁰ Там же. С. 80.

³¹ Там же. С. 64.

³² Там же. С. 88.

³³ Там же. С.169.

³⁴ Там же. С.428.

³⁵ Там же. С. 158. «Вообразить легче, чем работать: вот происхождение социализма» (Там же. С. 412).

³⁶ Там же. С. 454. «Как раковая опухоль растет и все прорывает собою, все разрушает, и сосет силы организма, и нет силы ее остановить: так социализм» (Там же. С. 392).

³⁷ Там же. С. 123.

³⁸ См. рассказ об этом вдовы Меньшикова «За что?» (Как убили моего мужа *И Кубань*. Краснодар, 1989. № 9. С. 75–82).

³⁹ *Розанов В. В.* Письма 1917–1919 годов//Литературная учеба. 1990. № 1. С. 70–89; Письма В. В. Розанова // *Вопр. философии*. 1992. № 9. С. 124–126.

⁴⁰ *Розанов В. В.* Письма 1917–1919 годов. С. 80.

⁴¹ Там же. С. 80–81.

⁴² Там же. С. 84.

⁴³ *Розанов В. В.* Опавшие листья. С. 499.

⁴⁴ *Розанов В. В.* Письма 1917–1919 годов. С. 88.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ *Зенъковский В.* Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 204.

⁴⁷ *Флоренский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 464.

Глава восьмая

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА (БЕРДЯЕВ)

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) — один из наиболее блистательных представителей второго поколения философского ренессанса. Выросший на Достоевском, усвоивший этическую программу Вл. Соловьева, он выступил как глубокий философский интерпретатор православия.

Бердяев — вдохновенный мастер слова. Его слог прост, выразителен, афористичен. При том, что сам Бердяев никогда не был доволен написанным, не любил своих книг, не перечитывал их. Ему всегда казалось, что на бумаге его философские интуиции выглядят не адекватно, беднее, чем озарили его. Поэтому он так охотно переписывал свои мысли. Порой может показаться, что Бердяев повторяется. Но это не так: каждый раз он находил новые, все более выразительные слова, не говоря уже о новых оттенках смысла.

Возможно и другое ложное представление о Бердяеве при поверхностном его прочтении: будто он не оригинален и дает лишь вариации на заданную тему. Бердяев охотно называет источники своего философствования. Прежде всего это Кант, о нем Бердяев всегда отзывался с великим пиететом: «Кант есть центральное событие в европейской философии»¹. Достоевского и Соловьева я уже упоминал. Далее должна идти речь о Марксе. Наконец, о Я. Бёме и Ф. Ницше. Но все это только полученные Бердяевым импульсы. Пришедшие с неожиданных сторон от столь несходных умов, они претворены им в независимое цельное учение, которое продолжает жить и ныне, вот уже полвека после кончины философа. Сегодня в философии трудно сказать что-нибудь новое. Бердяев — один из последних самостоятельных мыслителей.

Вот почему надо развеять еще одно облегченное мнение о нем: Бердяев противоречит сам себе. Написал, мол, много (библиография его работ насчитывает 453 позиции, не считая переводов на другие языки), не помнил, что написал ранее и т. д. Как бы предвидя подобные нападки, Бердяев назвал вступительный раздел в одной из поздних своих работ «О противоречиях в моей мысли». Есть философы — создатели систем,

которым они сохраняют верность как своим избранницам. «Я никогда не был философом академического типа... Моя мысль всегда принадлежала к типу философии экзистенциальной... Экзистенциальность же противоречива. Личность есть неизменность в изменении... Философ совершает измену, если меняются основные темы его философствования, основные мотивы его мышления, основоположная установка ценностей»². В последнем Бердяев был всегда верен себе.

Бердяев получал плодотворные импульсы и обильно источал их. Причем те, кто с пользой для себя читал Бердяева, не всегда считали своим долгом вспоминать об этом. Вот, например, книга известного немецко-американского психоаналитика Эриха Фромма «Иметь или быть» (философский бестселлер 1976 года на Западе). Имя Бердяева там не упомянуто. Между тем у последнего сказано: «Проблема буржуа есть проблема отношения между «быть» и «иметь». Буржуа определяется не тем, что он есть, а тем, что у него есть»³. Сказано в работе, увидевшей свет в 1939 году, в том числе и по-немецки. Критика буржуазного образа жизни занимает важное место в учении русского философа.

Бердяев значительно раньше Джиласа заговорил о «новом классе» в условиях социализма: «Диктатура пролетариата, усилив государственную власть, развивает колоссальную бюрократию, охватывающую, как паутина, всю страну и все себе подчиняющую. Эта новая советская бюрократия, более сильная, чем бюрократия царская, есть новый привилегированный класс, который может жестоко эксплуатировать народные массы. Это и происходит»⁴.

*

Николай Бердяев — отпрыск старинного дворянского рода. Его дед участвовал в Отечественной войне 1812 года. Затем М. Н. Бердяев — атаман казачьего Всевеликого войска Донского. Защищая казачьи привилегии, он не побоялся противоречить императору Николаю I.

Будущий философ рос в аристократической среде. Отец, сам офицер, хотел также видеть сына военным и отдал его в кадетский корпус. Но сын пробыл там недолго. Увлёкся философией. В четырнадцать лет он читал не только Шопенгауэра, но Канта и Гегеля. В альбом кузины, в которую был влюблен, Бердяев вписывал не стихи, как было принято в его кругу, а цитаты из «Философии духа».

От Гегеля до Маркса — рукой подать. Бердяев становится марксистом. «Маркса я считал гениальным человеком и считаю сейчас»⁵, — пишет он в «Самопознании» (посмертно — в 1949 году — изданной автобиографии). Бунтарь по натуре, Бердяев активно включается в революционное движение. Плеханов — его наставник, Луначарский — товарищ по борьбе. «Разрыв с окружающей средой, выход из мира аристократического в мир революционный — основной факт моей биографии»⁶. Арест, тюрьма, ссылка — через все это Бердяеву пришлось пройти.

О пребывании в киевской тюрьме он сохранил довольно приятные воспоминания. Сравнивая их с тем, что ему потом пришлось пережить в ЧК, он отдает предпочтение царскому застенку. Тюремный режим был настолько легким, что Бердяеву удавалось проникать в верхний коридор того же корпуса тюрьмы, где «сидели дамы», ему хорошо знакомые. Во время прогулки арестанты собирались вместе в тюремном дворе и устраивали настоящие собрания⁷.

Вернувшись в Киев из вологодской ссылки (1898–1901), Бердяев сближается с Сергеем Булгаковым. Вместе они переживают новый духовный кризис — возвращение в лоно церкви. В 1904 году Бердяев женится на Лидии Трушевой, которая, как и он, участвовала в революционном движении, а затем прониклась идеями православия. В том же году переезд в Петербург, чтобы стать редактором журнала «Новый путь», а затем журнала «Вопросы жизни». В журнале сотрудничали Д. Мережковский, В. Розанов, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб, А. Блок, В. Брюсов, А. Белый, Л. Шестов, С. Франк, П. Новгородцев, А. Ремизов — цвет литературы и философии Серебряного века. Через четыре года Бердяев — в Москве, вступает в основанное С. Булгаковым «Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева», активными участниками которого были Е. Трубецкой, П. Флоренский, Б. Вышеславцев, Э. Эрн.

Бердяев — философ религиозный, но далекий от ортодоксии, еретик. Впрочем, он себя называет иначе — «верующий вольнодумец». Живи Бердяев на исходе средних веков, верно заметил Ф. Степун, не миновать ему костра. Ведь сожгли в Москве Квиринуса Кульмана, последователя Якоба Бёме. От Бёме Бердяев воспринял идею «становящегося Бога», который не вечен и не всемогущ. До Бога был *Ungrund* — некая бездна, не имеющая основания; по Бердяеву — изначальная свобода «сама по себе». Что касается всемогущества, то, по Бердяеву, Бог им не обладает: у любого полицейского больше власти. Бог не управляет миром, а открывается ему в свободном творчестве человека. Религиозная философия испокон веку

была занята теодицеей (то есть оправданием, обоснованием Бога); внимание Бердяева приковано к антроподицее — оправданию человека.

«Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) — работа, которая принесла Бердяеву философскую известность. «Книга эта была написана единым, целостным порывом, почти в состоянии экстаза. Книгу эту я считаю не самым совершенным, но самым вдохновенным своим произведением, в ней впервые нашла себе выражение моя оригинальная философская мысль. В нее вложена моя основная тема». Эта тема — эсхатология, «конец света». Смысл любого творческого акта — не в накоплении культурного потенциала самого по себе, а в приближении «конца», или, точнее, преобразования мира. «Творческий акт в своей первоначальной чистоте направлен на новую жизнь, новое бытие, новое небо и новую землю»⁸. О новом небе и новой земле речь идет в Апокалипсисе. Вслед за Н. Федоровым, к которому он относился с большим пиететом, Бердяев толкует «Откровение святого Иоанна» как предостережение человечеству: «конец мира» должен обернуться не гибелью его, а восхождением на новую ступень, которую человечество призвано достичь своими усилиями, но по воле Господа.

Тем временем история обрушила на Россию апокалиптические ужасы в виде мировой войны и революции. В годы войны Бердяев выступил с серией статей о русском национальном характере, которые затем собрал в книге «Судьба России» (1918). Бердяев говорил об «антиномичности» России: это самая анархичная, самая безгосударственная страна и одновременно самая бюрократическая, обожествляющая государство и его носителей; русские — самый «всемирноотзывчивый», нешовинистический народ, и одновременно у русских дикое проявление национальной ограниченности. Наконец, — свобода духа; русские вольнолюбивы и чужды мещанской ограниченности, и вместе с тем Россия — «страна неслыханного сервиллизма». Загадочную антиномичность России можно проследить и во множестве других аспектов, всюду сплошные тезисы и антитезисы, которые переходят друг в друга: «бюрократическая государственность рождается из анархизма, рабство рождается из свободы, крайний национализм из сверхнационализма. Из этого безвыходного круга есть только один выход: раскрытие внутри самой России, в ее духовной глубине мужественного, личного, оформляющего начала, овладение собственной национальной стихией, имманентное пробуждение мужественного светоносного начала»⁹. Не надо «призывать варягов», искать себе на стороне вождей, ждать из-за кордона руководящей помощи,

только пробуждение национального самосознания спасет Россию.

И еще одна беда России — устремленность к крайнему, предельному. «А путь культуры — средний путь. И для судьбы России самый жизненный вопрос — сумеет ли она себя дисциплинировать для культуры, сохранив все свое своеобразие, всю независимость своего духа»¹⁰.

Бердяев мыслит национальными категориями: национальное единство, по его мнению, глубже, прочнее единства партий, классов и всех других преходящих исторических образований. Национальность мистична, таинственна, иррациональна, как и всякое индивидуальное бытие. А индивидуальность, личность для Бердяева главное. Поэтому он отвергает космополитизм. «Космополитизм и философски, и жизненно не состоятелен, он есть лишь абстракция или утопия, применение отвлеченных категорий к области, где все конкретно. Космополитизм не оправдывает своего наименования, в нем нет ничего космического, ибо и космос, мир есть конкретная индивидуальность, одна из иерархических ступеней. Образ космоса также отсутствует в космополитическом сознании, как и образ нации... К космической, вселенской жизни человек приобщается через жизнь всех индивидуальных иерархических ступеней, через жизнь национальную... Кто не любит своего народа и кому не мил конкретный образ его, тому не мил и конкретный образ человечества»¹¹.

Мировая война потрясла человечество, но она способствовала краху социального и утверждению космического мироощущения. Все социальные учения XIX века были лишены того сознания, что человек — космическое существо, «а не обыватель поверхностной общественности на поверхности земли»¹². Мировая война показала тщетность и бессмысленность всех попыток насильственного социального переустройства. Как ни перекраивай человеческий муравейник, он муравейником и останется. Между тем у человека есть более высокое предназначение. «Творческий труд над природой, расширенный до космического размаха, должен быть положен во главу угла. Труд этот не должен быть рабски прикреплен к земле, к ее ограниченному пространству, он всегда должен иметь мировые перспективы»¹³.

Россия, однако, не сделала правильных выводов из войны, пошла не по космическому, а по социальному пути. Февральскую революцию Бердяев встретил в Москве. Однажды, когда на усмирение народа были брошены войска, философ обратился к солдатам с призывом не стрелять, его послушались. «В октябрьские дни, когда большевики осаждали Москву, — вспоминает Е. Рапп, сестра жены Бердяева, — наш дом стоял на линии

обстрела. Снаряды разрывались под нашими окнами. Н. А. спокойно сидел в своем рабочем кабинете и писал какую-то статью. При каждом взрыве прислуга — тогда еще не было запрещено иметь прислугу — дико вскрикивала и оглашала дом дикими воплями, Н. А. выходил из своего кабинета: «В чем дело, — обыкновенно спрашивал он. — Ведь ничего необыкновенного не происходит...»

Однажды вечером мы все собрались в его кабинете. Среди нас был полковник, живший в том же доме над нами. Вдруг раздался страшный удар. Дом задрожал. Казалось, огромный великан потряс его до основания. «Снаряд попал в дом, — воскликнул полковник, — скорее в подвал!» Мы бросились вниз по лестнице. Н. А. не бежал вслед за нами. Он разыскал свою любимую собаку и, взяв ее подмышки, только тогда спустился вниз... На следующее утро прислуга полковника нашла в комнате над кабинетом Н. А. неразорвавшуюся гранату»¹⁴.

Бердяев не боролся с большевиками, но они боролись с ним. Он вел интенсивную духовную работу, ему мешали. Писал книгу «Смысл истории». Создал «Вольную академию духовной культуры» (зарегистрированную в Моссовете), которая первоначально заседала в квартире философа, а затем — где попало. В 1920 году он был избран профессором МГУ. В том же году был арестован. «Накануне ареста Н. А., — вспоминает Е. Рапп, — его и меня вызвали на принудительные работы. Н. А. был болен, у него была высокая температура. В 5 ч. утра нам нужно было встать на ноги и идти на перекличку... После переклички нас выстроили в колонны и окруженных солдатами, как каторжан, погнали за несколько верст... Было темно, когда мы измученные потащились домой. Я поспешила принести в спальню Н. А. маленькую печку, которую мы топили старинной мебелью, вывезенной из усадьбы моей матери. Н. А. рубил дубовые столы и кресла. Мы заставили Н. А. лечь в постель. В полночь раздался страшный стук. Я быстро вскочила, передо мной стояли вооруженные солдаты с чекистом во главе. «Здесь квартира Бердяева?» — спросил он. Чтобы предупредить Н. А., я громко крикнула: «Чекисты!», один из солдат зажал мне рот. Чекист приказал мне указать комнату Н. А. Когда мы вошли, Н. А. уже встал и спокойным голосом сказал: «Напрасно делать обыск. Я противник большевизма и никогда своих мыслей не скрывал. В моих статьях вы не найдете ничего, чего бы я не говорил открыто в моих лекциях и на собраниях». Несмотря на это, чекист перерыл все бумаги, обыск продолжался до утра»¹⁵.

На Лубянке Бердяева допрашивал сам Дзержинский. Не дожидаясь

вопросов, Бердяев прочитал целую лекцию о своих взглядах. Говорил он минут сорок пять. Дзержинский внимательно слушал. Затем приказал своему заместителю освободить Бердяева и доставить домой на автомобиле. В 1922 году — новый арест. На этот раз дело обернулось высылкой из страны. Осенью в числе большой группы ученых (не только философов) Бердяев выехал за границу. Два года провел в Берлине, затем перебрался в Париж, в пригороде которого Кламаре обзавелся собственным домом. В обеих столицах он собирал вокруг себя философскую и религиозную элиту (среди его знакомых — Макс Шелер, Жак Маритен, Габриэль Марсель). В Берлине возникло «Новое средневековье» — работа, которая принесла Бердяеву европейскую известность. Бердяев создает Религиозно-философскую академию (по образцу московской ВАДК), сотрудничает с Христианской ассоциацией молодежи (занимает пост главного редактора ассоциации — издательства «ИМКА-Пресс» — до последних дней своей жизни), редактирует журнал «Путь». Он слывет «левым» среди эмигрантов, близок к евразийцам, которые видят в нем своего идеолога (он таковым себя не считал).

Евразийцы уповали на особую роль России (посредника между Европой и Азией), верили в ее великое будущее предназначение. Им безусловно импонировали следующие строки Бердяева, написанные еще на родине: «Что бы ни было с нами, мы неизбежно должны выйти на мировую ширь. Россия — посредница между Востоком и Западом. В ней сливаются два потока всемирной истории, восточный и западный. В России скрыта тайна, которую мы сами не можем разгадать. Но тайна эта связана с разрешением какой-то темы всемирной истории. Час наш еще не настал»¹⁶. Евразийцы не составляли единого целого. В 1929 году ряды движения покинул его основатель Н. Трубецкой. Возобладало радикальное крыло, тяготевшее к марксистам (и чекистам). Бердяев держался от них в стороне.

Годы войны Бердяев провел в оккупированной Франции, ненавидел захватчиков, но активного участия в Сопротивлении не принимал. Остро переживал судьбу России, радовался — ее победе над Гитлером. Одно время намеревался вернуться на родину, но разгул сталинизма отпугнул его. Тяжелое впечатление произвела на него история с Ахматовой и Зощенко. Философская жизнь у нас в то время была убогой, и это тоже удручало Бердяева.

В 1947 году Кембриджский университет, отвергнув кандидатуры К. Барта и Л. Маритена, присудил Бердяеву степень почетного доктора. До него такой чести из русских удостоились только И. Тургенев и П. Чайковский. Через год Бердяева не стало. Незадолго до кончины он писал:

«Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают — это моя родина. Это один из показателей перерыва традиции русской культуры. После пережитой революции вернулись к русской литературе, и это факт огромной важности. Но к русской мысли еще не вернулись...»¹⁷ Последние многочисленные публикации у нас работ Бердяева, издания его коллег по эмиграции — свидетельство возвращения страны к прерванной философской традиции.

*

В одной из последних своих работ Бердяев писал: «Я определяю свою философию как философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персоналистическую, философию эсхатологическую»¹⁸. Разберем по порядку все эти позиции.

Под субъектом традиционная (рационалистическая) философия понимала познавательное начало, пассивно противостоящее предмету познания — объекту. Кант заговорил об активности субъекта, его вторжении в объект. Объективный мир явлений, с которым мы имеем дело, — результат взаимодействия вещей, какие они есть сами по себе, и нашей познавательной способности. Фихте отбросил «вещь саму по себе»; объект, считал он, формируется субъектом. Но и Кант, и Фихте видели в субъекте некое абстрактное сознание вообще; Фихте говорил «Я», но имел в виду «Мы». Для Бердяева же субъект — это личность, живой человек. Объективация личного начала создает природу и общество. Как это происходит, рационально объяснить невозможно. Но Бердяев убежден: «Метафизика невозможна как система понятий»¹⁹. Надо помнить еще об одном уточнении: «Объективация, неподлинность феноменального мира совсем не значит, что мир людей, животных, растений, минералов, звезд, морей, лесов и т. д. нереален и что за ним есть совсем непохожие вещи в себе, а значит, что этот мир находится в недолжном духовном и нравственном состоянии, в состоянии рабства, утери свободы, вражды, отчужденности, выброшенности во вне, подчинения необходимости»²⁰. Мир природной необходимости Бердяева не интересует, его внимание приковано к миру духа. И еще одно обстоятельство: субъект, по Бердяеву, не самодостаточен, не должен замыкаться в самом себе. Помимо

объективации (ложного самоопределения) возможен истинный путь за собственные пределы — трансцендирование, переход от личности к личности, от духа к духу.

В результате объективации возникает коллектив, в результате трансцендирования — соборность. «Коллективизм не соборность, а сборность... Он носит механически-рациональный характер»²¹. Столь же решительно, как от нивелирующего коллективизма, отмежевывается философ и от индивидуализма. В одной из ранних работ Бердяева читаем: «Непомерные притязания индивидуального сознания по всем линиям терпят поражения. Человек, предоставленный самому себе, оставленный с самим собой и своим «человеческим», бессилен и немощен, ему не открывается истина, не раскрывается для него смысл бытия, не доступен ему разум вещей»²². Сознание соборно. И тут же сноска на блестящую работу Сергея Трубецкого «О природе сознания», где обосновывается эта идея.

Духовность человека — свидетельство бытия Бога. О Боге нельзя мыслить рационалистически, поэтому Кант был прав, опровергая традиционные логические ходы мысли в этой области. Свое доказательство бытия Божия Бердяев именуется антропологическим. Вслед за немецкими мистиками он не видит Бога вне человека. Бог — не абсолютный монарх, не первопричина мира; понятие детерминизма, как и другие понятия, к Богу не приложимы, Бог существует «инкогнито». Только наличие духа в человеке говорит о том, что Бог есть, ибо он смысл и истина жизни.

Бог — не творец мира, до Бога была некая «Бездонность», первичная свобода. Свобода, по Бердяеву, первична и... трагична. Это не кантовское повеление следовать долгу, не гегелевское осознание разумной необходимости, это необузданная воля творить добро, но в равной степени и зло (такое понимание свободы ближе всего к Шеллингу). «...Свобода может вести человека путем зла, — свобода носит не морально-юридический и педагогический характер, а характер трагический. Свобода есть основное условие нравственной жизни, не только свобода добра, но и свобода зла. Без свободы зла нет нравственной жизни. Это делает нравственную жизнь трагической»²³. Смысл зла — испытание свободы. Учитывая различные концепции свободы, Бердяев говорит о трех ее видах. Помимо первичной, формальной свободы «по ту сторону добра и зла», есть два варианта содержательной свободы, один — творить зло («дьявольская свобода»), другой — творить добро («высшая», божественная свобода). Любовь есть содержание такой свободы. Когда Бердяева называли

«пленником свободы», речь шла именно о высшем ее варианте.

Существенна для Бердяева позиция дуализма. «Нравственное сознание предполагает дуализм, противопоставление личности и злого мира вокруг себя и в самом себе»²⁴. Монистическая философия всеединства не может справиться с проблемой существования зла. Теодицея Лейбница, считавшего зло необходимым дополнением к добру, как бы феноменом, оттеняющим добро, наивна и неубедительна. На самом деле человек — пересечение двух миров — добра и зла. Человек двулик. С одной стороны, он — природное существо, индивид, с другой — микротеос, личность.

Как личность, образ и подобие Бога, человек призван к творчеству, он продолжает творение мира. Есть два типа христианской этики — смирение и творчество, «мораль личного спасения и страха гибели и творческая мораль ценностей, мораль отдания себя преобразованию и преображению мира. И смирение, и творчество основаны на жертве, но жертва смирения и жертва творчества носят разный характер... Творящий человек, дух которого направлен на предметные ценности, перестает быть дрожащей тварью. Творчество, творческое вдохновение есть путь победы над страхом, то есть основным аффектом жизни, порожденным первородным грехом»²⁵. Творческий акт невозможен без воображения. Воображение играет определяющую роль не только в искусстве и научных открытиях, но и в нравственной жизни, в создании высшего типа отношений между людьми.

Бердяев называет себя персоналистом, потому что главное для него — личность. Бердяев — персоналист, но не индивидуалист: личность, которую он ставит в центр своего философствования, вплетена в ткань духовной культуры. Личность предполагает существование других личностей и общение личностей. Наиболее ярко и неповторимо личность проявляет себя в чувстве любви. Много страниц Бердяева посвящено философии любви, страниц вдохновенных, умных и поучительных. «Сокровенная жизнь пола и половой любви есть тайна двух личностей. Всякий третий и все третье не может быть между ними судьей и не может даже узреть реальности здесь явленной. Это есть самая интимная и индивидуальная сторона человеческой личности, которую личность не хочет раскрыть перед другими, а иногда скрывает и перед собой»²⁶. Но из этой сокрытости возникает социальный феномен семейной жизни.

Бердяев — эсхатологист. Эсхатология — учение о «конце света». Как отмечалось выше, Бердяев вслед за Н. Федоровым толкует апокалипсис только как предупреждение человечеству. Гибель мира нужно и можно избежать. Вместе с тем история должна иметь конец, смысл ее — за ее

пределами. «В эпоху активного вторжения масс в историю и головокругительного развития техники общество организуется прежде всего технически. Массы выходят из органического ритма жизни и подчиняются механической, технической организации. Это процесс болезненный, мучительный для человека как целостного существа. Им кончается теллурический период в жизни человечества. Власть машин — новый космогонический период, открывает человека новому космосу. Человек живет уже не среди тел неорганических и органических, а среди тел организованных»²⁷.

Бердяев устанавливает четыре типа отношения человека к космосу: 1) погружение в космическую жизнь, полная зависимость от объективного мира, невыделенность человеческой личности; 2) освобождение от власти космических сил, духов и демонов природы за счет аскезы (а не техники); 3) механизация природы, научное и техническое овладение природой, развитие индустрии в форме капитализма; 4) разложение космического порядка, возникновение новой организованности (в отличие от органичности), страшное возрастание силы человека и рабство человека у собственных открытий. Бердяев предрекает также пятый вариант, когда наступит еще большее овладение силами природы, реальное освобождение труда, подчинение техники духу.

Еще в конце двадцатых годов Бердяев понял значение атомной энергии для преобразования мира. «Если человеку удастся разложить атом и добыть чудовищную энергию в нем заключенную, то это будет не только социальный, но и космический переворот. Человеку дается страшная разрушительная и созидательная власть. И от его духовного состояния будет зависеть, направит ли он эту власть на созидание или разрушение»²⁸. Вот почему в космическую эру необходима новая духовность.

Бердяев понимает, что новый период в жизни человечества требует не только научно-технического, но и нравственного преображения. «Я иду так далеко, что утверждаю существование лишь эсхатологической морали. Во всяком моральном акте, акте любви, милосердия, жертвы наступает конец этого мира, в котором царит ненависть, жестокость, корысть. Во всяком творческом акте наступает конец этого мира, в котором царит необходимость, инерция, скованность, и возникает мир новый, мир «иной». Человек постоянно совершает акты эсхатологического характера, кончает этот мир, выходит из него, входит в иной мир»²⁹. Таким образом, бердяевская эсхатология — это не кликушество о гибели бытия, а творческая программа его преобразования. Одного только социального

переустройства общества недостаточно, необходим более коренной перелом — космический и нравственный. К этому выводу Бердяев пришел еще в годы Первой мировой войны.

Война принесла России неисчислимые беды, но философ еще долгие годы готов был оправдывать войны. Только когда в Европе снова запахло порохом, он выступил с их осуждением: «Романтизм войны, которому легко поддается и современная молодежь, есть самый отвратительный романтизм, так как он связан с убийством и при том не имеющим никаких оснований... Война совершенно механизирована и индустриализирована, она находится в соответствии с характером современной цивилизации. При этом техника войны такова, что вряд ли даже могут быть победители, все окажутся побежденными и уничтоженными»³⁰. К всеобщему миру ведут три пути — мировая империя, равновесие суверенных государств, мирная федерация государств, отказавшихся от суверенитета. Бердяеву симпатичен третий путь.

Бердяев — противник революции. Всякая революция — беда, смута, неудача. Удачных революций не бывает. Ответственность за революцию несут и те, кто ее совершил, и те, кто ее допустил. Успех революции и ее подавление одинаковы по последствиям: упадок хозяйства и одичание нравов. В стихии революции нет места для личности, в ней господствуют начала безличные, это стихийное бедствие, как эпидемия и пожар. Все революции кончались реакциями. Это неотвратимо. Чем яростнее революция, тем ужаснее реакция. Но реакция не возвращает к старой жизни. Нарождается что-то третье, новое. Главное значение французской революции состоит в том, что она вывела к жизни мощное католическое и романтическое движение, оплодотворившее всю мысль XIX века. Жозеф де Местр важнее Робеспьера.

Так и в России. Возврата к старому нет и быть не может. Невозможен для России и «западный» вариант. «Не может хотеть русский человек, чтобы на место коммунизма пришел европейский буржуа»³¹. Между тем именно коммунисты толкают страну к буржуазному образу жизни. Страшно именно то, что в коммунистической революции Россия впервые делается буржуазной, мещанской страной. Ловкие, беззастенчивые и энергичные дельцы мира сего выдвинулись и заявили свои права быть господами. В России появился новый антропологический тип. Дети этих молодых людей будут вполне солидными буржуа. Эти люди свергнут коммунистическое господство, и дело может «обернуться русским фашизмом». Позднее Бердяев признал, что фашизм в России уже наступил.

Сталинизму «присущи все особенности фашизма»³². Мы знаем, Бисмарк когда-то высказал пожелание, чтобы нашлась страна, которая испытала бы опыт социализма, в надежде, что после этого пропадет охота повторить этот опыт. Такая страна нашлась. Бердяев удручен тем, что испытательным полигоном оказалась его родина. Он начинал свою деятельность как марксист, затем стал ярким его противником. Апогей бердяевского антисоциализма — «Философия неравенства» (1923), написанная под свежим впечатлением насильственной эмиграции.

Бердяев говорит здесь об иерархичности бытия. Равенство в куче песка. В государстве не может быть равенства: правят всегда немногие — лучшие или худшие. Государство существует не для устройства ватерклозетов. И это не машина угнетения. Государство — некая ценность, оно преследует большие цели в исторической судьбе народов. В дальнейшем в убеждениях Бердяева возобладал своеобразный антиэтатизм. Государство он стал оценивать как состояние «падшести». Любая власть нехороша. Господствовать — удел плебеев. Подлинный аристократизм обнаруживается по ту сторону господства и подчинения. Любое государство — зло, но, к сожалению, неизбежное. Пока без него нельзя. Поэтому неправы анархисты.

Весьма чувствителен Бердяев по отношению к национальной проблеме. Здесь ему удалось нащупать слабое место в программе революционеров. Обращаясь к ним, он говорил: «Вы не способны проникнуть в интимную тайну национального бытия. Вы готовы признать национальное бытие и национальные права евреев или поляков, чехов или ирландцев, но вот национальное бытие и национальные права русских вы никогда не могли признать. И это потому, что вас интересовала проблема угнетения, но совершенно не интересовала проблема национальности»³³. Национальный вопрос в русской революции действительно рассматривался только с точки зрения того, что он может дать для борьбы за власть. Революция изначально носила антирусский характер, вылилась затем в чудовищное подавление всего русского. «Русская революция антинациональна по своему характеру, она превратила Россию в бездыханный труп»³⁴.

Бердяев — сторонник консерватизма и аристократизма. Консерватизм поддерживает связь времен. Истинный консерватизм — борьба вечного, нетленного с преходящим. Смысл консерватизма состоит не в том, что он препятствует движению вверх и вперед, а в том, что он не допускает падения вниз и назад, к хаотической тьме. Что касается аристократии, то

это — управление лучших. От сотворения мира всегда существует правило: правит и будет править меньшинство. Весь вопрос в том, что это за люди. Есть только два типа власти — аристократия и охлократия, власть лучших и власть худших. Одно меньшинство сменяется другим. Революционная бюрократия обычно бывает хуже старой, свергнутой. Кучка мошенников и убийц из отбросов общества может образовать новую лжеаристократию.

К социализму и демократии Бердяев относился резко отрицательно. Социализм — буржуазная идея. Для социалистов, как и для буржуа, характерен культ собственности. Социализм заканчивает дело, начатое демократией, дело окончательной рационализации человеческой жизни. Это принудительное, безличное братство, лжесоборность, сатанократия. Социализм — освобождение не труда, а освобождение от труда. Между тем надо увеличивать производство, а не заниматься перераспределением произведенного богатства — эту мысль Бердяев отстаивал еще в своей статье, опубликованной в сборнике «Вехи».

Поиски царства Божия в истории — сплошной обман, лжерелигия. «Маркс был еврей, отпавший от веры отцов, но в его подсознании сохранились мессианские чаяния Израиля. Подсознательное всегда бывает сильнее сознания. И вот для него пролетариат есть новый Израиль, избранный народ божий, освободитель и устроитель грядущего царства земного. Пролетарский коммунизм Маркса есть секуляризированный древнееврейский хилиазм. Избранный народ заменяется избранным классом. Научным путем было невозможно прийти к такой идее. Это идея религиозного порядка... В русской революции произошла встреча и соединение двух мессианских сознаний — мессианизма пролетариата с мессианизмом русского народа»³⁵. Третий Рим обернулся Третьим интернационалом.

Критикуя социализм, Бердяев не выступает сторонником капитализма. На страницах «Философии неравенства» появляется термин — «хозяйственный универсализм». Последний одинаково должен быть противоположен и капитализму, и социализму. Хозяйство должно развиваться только как иерархическая система; одухотворенное отношение к земле, любовь к ней и орудиям труда возможны только при индивидуальной собственности. Необходимо стремиться к синтезу аристократического принципа личности и социалистического принципа справедливости, братского сотрудничества людей. В 1939 году («О рабстве и свободе человека») Бердяев вспомнил о своих ранних убеждениях: «Круг моей мысли в социальной философии замкнулся. Я вернулся к той правде социализма, которую исповедовал в юности, но на почве идей и верований,

выношенных в течение всей моей жизни. Я называю это социализмом персоналистическим, который радикально отличается от преобладающей метафизики социализма, основанного на примате общества над личностью»³⁶.

Наиболее последовательно Бердяев придерживался своего принципа иерархического неравенства в приложении к культуре. Ибо культура действительно дело избранных. Дело всех — цивилизация, которую с культурой путать не следует. В культуре имеется два начала — обращенное к народу и творческое; последнее создает новые ценности. Революционное, насильственное начало враждебно культуре. Источник культуры аристократичен. Кризис культуры — осознание достигнутого предела, за которым кроется новое бытие. Для большинства этот кризис незаметен, кризис культуры переживают только немногие ее творцы. Они стоят перед претворением культуры в царство Божие.

«Эсхатологическое истолкование Царства Божьего есть единственно верное. Но парадокс эсхатологического сознания в том, что конец не только отодвинут на неопределенное время в будущее, но и близок каждому мгновению жизни. Эсхатология есть внутри процесса жизни. И Апокалипсис есть также откровение конца мира в истории, внутри человеческой жизни, внутри каждого мгновения жизни. И особенно важно преодолеть понимание Апокалипсиса как ожидание конца и суда. Возможно активное понимание Апокалипсиса как призыва к творческой активности человека, к героическому усилию и подвигу»³⁷.

Направление подвига — преодоление смерти. Философская идея естественного бессмертия, выводимая из субстанциальности души, бесплодна. Ибо она проходит мимо трагизма смерти. Бессмертие должно быть завоевано. Борьба со смертью во имя вечной жизни есть основная задача человека. Основной принцип этики может быть сформулирован следующим образом: поступай так, чтобы всюду во всем и в отношении ко всему утверждать вечную и бессмертную жизнь, побеждать смерть. Так, перефразируя категорический императив Канта, формулирует Бердяев центральную идею русской философии — идею смысла жизни.

*

Значительное место в философском наследии Бердяева занимают проблемы отечественной культуры, изложенные в книге «Русская идея», а

также в ряде монографий, посвященных выдающимся русским умам (Хомякову, Леонтьеву, Достоевскому). Плоть от плоти русской судьбы, он не мог не интересоваться своей духовной родословной. Историю русской идеи, поборником которой он себя видел, Бердяев начинает с древности. «В русской религиозности всегда был виден эсхатологический элемент»³⁸, а это — родная стихия Бердяева. Русская антиномичность проявилась в противостоянии двух мыслителей — Нил Сорский и Иосиф Волоцкий. «Нил Сорский — предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции. Иосиф Волоцкий — роковая фигура не только в истории православия, но и в истории русского царства... Вместе с Иоанном Грозным его следует считать главным обоснователем русского самодержавия»³⁹. Раскол лишь выявил те тенденции, которые существовали задолго до этого. В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство истинно православное. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, идея богооставленности царства была главным мотивом раскола. Уже в Алексее Михайловиче видели слугу антихриста. Что касается Петра I, то этот «большевик на троне» воспринимался в народе как антихрист собственной персоной.

Бердяев подмечает характерную черту русского Просвещения: «В России нравственный элемент всегда преобладал над интеллектуальным. Это относится и к последующему периоду. Нравственными поисками отмечена деятельность масонов (Новиков), мистиков из окружения Александра I, вольнолюбивого русского офицерства, вынесшего из Европы идеи всеобщего братства и так неудачно попытавшегося его осуществить в декабре 1825 года. Великие русские писатели XIX века будут творить не от радостного творческого избытка, а от жажды спасения народа, человечества и всего мира»⁴⁰.

История оригинальной русской общественной мысли, по Бердяеву, начинается с 1829 года, когда было написано послание П. Чаадаева Е. Пановой, опубликованное затем в журнале «Телескоп». «Это крик отчаяния человека, любящего свою родину»⁴¹. Чаадаев считает, что русские как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь затем, чтобы преподать ему (человечеству) урок. Бердяев, как известно, полагал, что русским дано пережить коммунизм в поучение другим народам.

Но русским было суждено научить человечество и чему-то позитивному. Это выпало на долю славянофилов. О Хомякове Бердяев написал книгу, которую всегда ценил. «Славянофилы поставили перед русским сознанием задачу преодоления абстрактной мысли, перехода к

конкретности, требование познания не только умом, но также чувством, волей, верой. Это остается в силе и если отвергнуть славянофильскую концепцию истории. Славянофилы не были врагами и ненавистниками Западной Европы, каковыми были русские националисты обскурантистского типа. Они были просвещенными европейцами. Они верили в великое призвание России и русского народа, в скрытую в нем правду, и они пытались характеризовать некоторые оригинальные черты этого призвания. В этом было их значение и заслуга»⁴². Киреевский вначале был западником и издавал журнал «Европеец»; русскую культуру он считает лишь высшей ступенью западной. Это импонирует Бердяеву. Наряду со славянофилами Бердяев ценит и западничество. Западники были такие же русские люди, как и славянофилы, они любили Россию и страстно хотели для нее блага. В Белинском Бердяев видит одну из главных фигур в истории русского сознания, это самый значительный русский критик, обладающий эстетическим чувством и художественной восприимчивостью. Самый глубокий и блестящий из русских людей XIX века — Герцен. В лице Герцена западничество соприкасается со славянофильством. Он разочаровался в западной демократии, увидел в ней господство мещанства и возлюбил Россию. Герцен (как и Бакунин) выступал против Маркса.

Во втором поколении славянофилов выделяется Константин Леонтьев, рассмотрению учения которого Бердяев также посвятил книгу. Строго говоря, Леонтьев — не славянофил. «...Дело не в славянах или в греках... Дело в церкви Православной, которой дух дал нам знамя... Если бы в каком-нибудь Тибете или Бенгалии существовали бы православные монголы или индусы с твердой и умной иерархией во главе, то мы эту монгольскую или индуистскую иерархию должны предпочесть даже целому миллиону славян с либеральной интеллигенцией»⁴³. У Леонтьева иное понимание христианства — византийское, монашески-аскетическое, другая мораль — аристократическая, не останавливающаяся перед насилием, натуралистическое понимание исторического процесса. Он совсем не верил в русский народ. Он думал, что Россия существует и столь велика благодаря византийскому православию и византийскому самодержавию, которое было навязано сверху русскому народу. Взгляды К. Леонтьева на русскую историю также отличались от традиционно славянофильских. «Он любил Петра Великого и высоко его ценил. Период цветущей сложности и разнообразия русской культуры он связывал не с допетровской эпохой, а с эпохой Петра Великого и Екатерины II»⁴⁴.

По теории Леонтьева, общество необходимо проходит три стадии: 1)

первоначальная простота; 2) цветущая сложность; 3) вторичное упрощение. В отличие от славянофилов Леонтьев не признавал свободу духа. Высшая точка развития — сложность, объединенная неким деспотическим началом. Демократический прогресс вызывает у него эстетическое отвращение. Неужели Моисей всходил на Синай, эллины строили Акрополь, гениальный красавец Александр в пернатом шлеме бился под Арабеллами, апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, рыцари блистали на турнирах, чтобы современный немецкий, французский или русский буржуа «индивидуально» благодушествовал на развалинах этого величия. Стыдно было бы человечеству, восклицает Леонтьев, если бы этот мелочный идеал труда и пользы восторжествовал бы навеки. Леонтьев — пессимист, он уверен, что период цветущей сложности и для Европы, и для России позади, впереди — лишь пришествие антихриста и всеобщий распад. После Леонтьева нельзя было вернуться к прекрасному славянофильству. Только Достоевский видел, подчеркивает Бердяев, правильную перспективу.

Бердяев, как мы знаем, смолodu увлекался Достоевским. Он публиковал статьи о своем «духовном отце», в годы революции в ВАДК вел семинар по Достоевскому, а в 1923 году в Праге выпустил итоговую работу «Миросозерцание Достоевского». Для Бердяева Достоевский — «не только великий художник, но великий философ». Он — гениальный диалектик, «величайший русский метафизик». Все в нем огненно и динамично, все в движении, в противоречиях и борьбе.

В одной из ранних своих работ Н. Бердяев вспомнил Великого Инквизитора из «Братьев Карамазовых» как убедительное опровержение позиции К. Леонтьева и его единомышленников. «Официальные служители церкви, современные книжники и фарисеи, черные первосвященники, благословляющие преступления этого мира, если они совершаются властью имущими, бюрократические клерикалы, вроде Победоносцева, все эти маленькие инквизиторы — агенты Великого Инквизитора, отвратились в сердце своем от Христа, и совершают надругательство над духом»⁴⁵. Леонтьев здесь не упомянут, но идет насмешливая полемика с его взглядами. Бердяев ведет ее от имени Достоевского.

О Леонтьеве рассказывали следующую историю. Однажды он ехал по городу на извозчике, которого остановил городской и предложил изменить маршрут. Кучер стал спорить с полицейским и не сразу повернул лошадь. Когда они снова тронулись, Леонтьев ударил извозчика зонтиком. «За что, барин?» — «Как ты посмел прекословить представителю власти? Начальству надо повиноваться немедленно и не рассуждая». В этом

эпизоде — весь Леонтьев. Главное для него — государство, власть.

Для Достоевского (как видит его Бердяев) власть — это Великий Инквизитор. Главное — это человек. «Человек — микрокосм, центр бытия, солнце, вокруг которого все вращается. Все в человеке и для человека. В человеке — загадка мировой жизни. Решить вопрос о человеке значит решить вопрос о Боге»⁴⁶. Бердяев, интерпретируя Достоевского, излагает собственные взгляды. «Все его мировоззрение пронизано персонализмом»⁴⁷. То же самое можно сказать и о самом Бердяеве.

*

Что привлекает нас в Бердяеве? Почему хочется прочесть все, написанное им, а затем снова вернуться к прочитанному? Продумать все?

Философия Бердяева человечна. Мудрость всегда человечна. Но Бердяев источает особое тепло, умеет возбудить интеллектуальное волнение, сопереживание своим интуициям о судьбе личности. Когда-то Гегель уверял, что его мировой дух ведет оптовые дела, а счет — на миллионы, пожертвовать одним миллионом или двумя для него — раз плюнуть. Бердяеву ценна каждая личность, счет идет здесь на единицы, нулей нет.

Жизнь — это долг, пусть длится она лишь мгновение, — говорит (вслед за Кантом) гётевский Фауст. Бердяев возразил бы: жизнь — это радость творчества, жизнь не может длиться мгновение, она вечна. Смерти нет; пока что бессмертна душа, но божественное творчество человека приведет к тому, что бессмертной станет и телесная оболочка духа. Гибель тела — несурезица, которая должна быть и будет устранена. Мир изменит свое лицо. Ради этого существует человек. Творя добро, он приближает преобразование мира.

Бердяев — национальный мыслитель. Он глубже многих заглянул в русскую душу, увидел бездну, но не отпрянул в ужасе, а возлюбил своего соотечественника. Его изгнали из страны, но и в эмиграции он оставался патриотом, писал по-русски, писал для России. «Судьба России» — название одной из его книг и его собственная судьба. Он любил Россию, печалился, что его не знают на родине, верил в грядущее национальное возрождение, в торжество «русской идеи».

Бердяев — часть мировой культуры. Один из немногих

профессиональных философов России, что стали известны и за рубежом. Он переведен на основные языки мира. Он великолепно ориентируется в истории философии, умеет опереться на все ценное в ней. Труднодоступное ему доступно. Он может в одном абзаце изложить суть учения Хайдеггера и вступить с ним в спор.

Сам он общедоступен. Нет у него ни одного замысловатого трактата, который не смог бы осилить среднеобразованный читатель. Обо всем пишет он страстно; всюду кипение слов и мыслей, увлекательное повествование о том, что есть человек, в чем смысл его жизни, на что он смеет надеяться. Надежда на Бога, который в каждом из нас, в нашей духовности. Такого Бога может (и должен!) принять и мнящий себя атеистом порядочный человек. Вера в такого Бога — любовь. И творчество.

Примечания

- ¹ Бердяев И. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 19.
- ² Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 9.
- ³ Там же. С. 154.
- ⁴ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 105.
- ⁵ Бердяев Н. Самопознание. Париж, 1989. С. 132.
- ⁶ Там же. С. 43.
- ⁷ Там же. С. 136.
- ⁸ Там же. С. 244, 248.
- ⁹ Бердяев Н. Судьба России. М., 1918. С. 16.
- ¹⁰ Там же. С. 54.
- ¹¹ Там же. С. 94.
- ¹² Там же. С. 147.
- ¹³ Там же. С. 146.
- ¹⁴ Бердяев И. Самопознание. С. 264.
- ¹⁵ Там же. С. 269.
- ¹⁶ Бердяев Н. Освальд Шпенглер и «Закат Европы». М., 1922. С. 72.
- ¹⁷ Бердяев Н. Самопознание. С. 387.
- ¹⁸ Бердяев И. Опыт эсхатологической метафизики. С. 53.
- ¹⁹ Там же. С. 45.
- ²⁰ Там же. С. 61.
- ²¹ Бердяев Н. А. Царство духа и Царство кесаря. Париж, 1949. С. 109.
- ²² Бердяев И. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 27.
- ²³ Бердяев Н. О назначении человека. Париж, 1931. С. 22.
- ²⁴ Там же. С. 81.
- ²⁵ Там же. С. 145.
- ²⁶ Там же. С. 254.
- ²⁷ «Вестник русского христианского движения». Париж, 1952. № 4/5. С. 20.
- ²⁸ Бердяев И. О назначении человека. С. 244.

- ²⁹ Бердяев Н. Самопознание. С. 348.
- ³⁰ Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. С. 132.
- ³¹ Бердяев Н. Новое средневековье. Берлин, 1923. С. 87.
- ³² Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 120.
- ³³ Бердяев Н. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 241.
- ³⁴ Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. М., 1990. С. 55.
- ³⁵ Бердяев Н. Правда и ложь коммунизма! // Христианство, атеизм и современность. Париж, 1969. С. 17.
- ³⁶ Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. С. 17.
- ³⁷ Бердяев Н. О назначении человека. С. 310.
- ³⁸ Бердяев Н. Русская идея. Париж, 1971. С. 10.
- ³⁹ Там же. С. 11.
- ⁴⁰ Там же. С. 27.
- ⁴¹ Там же. С. 38. Крик отчаяния — не способ философствования. Приходится согласиться с Г. Флоровским: «Чаадаев не был мыслителем в собственном смысле слова. Это был умный человек» (Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 248).
- ⁴² Бердяев Н. Русская идея. С. 45.
- ⁴³ Леонтьев К. Соч. М., 1912. Т. 5. С. 351.
- ⁴⁴ Бердяев Я. Константин Леонтьев. Париж, 1926. С. 173.
- ⁴⁵ Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 27.
- ⁴⁶ Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского. Париж, 1968. С. 49.
- ⁴⁷ Там же. С. 52.

Глава девятая

ОТ МАРКСИЗМА К ИДЕАЛИЗМУ

(БУЛГАКОВ)

Творческий путь Сергея Николаевича Булгакова (1871–1944) принято делить на три этапа: до 1903 года — марксистский (преимущественный интерес к политической экономии), 1903–1925 — религиозно-философский (в духе теории всеединства, В. С. Соловьева), после 1925-го — богословский (не ортодоксальный, повлекший за собой обвинение в ереси). Наше внимание, естественно, будет приковано ко второму периоду, начало которому положил сборник статей «От марксизма к идеализму» (1903), указавший общий вектор духовного развития автора.

Это удивительная книга. Под одной «крышей» (в одном переплете) здесь собраны статьи марксистского плана и их автоопровержение. К марксизму Сергей Булгаков пришел, вырвавшись из-под влияния отца, священника в городе Ливны Орловской губернии, где будущий философ появился на свет и окончил духовное училище. Определенный затем в Орловскую семинарию, он оставляет ее, заканчивает гимназию, а затем юридический факультет Московского университета (по кафедре политической экономии). После стажировки за рубежом (знакомство с Бебелем и Каутским), защитив магистерскую диссертацию «Капитализм и земледелие», он преподает политическую экономию в Киевском политехническом институте. Его кредо: «...Единственным учением, фактически вводящим социальные явления в систему научного опыта и удовлетворяющим основным требованиям социологического познания, является так называемое материалистическое понимание истории Маркса и Энгельса... Пишущий эти строки думает, что не только формально, но и по содержанию своему развитие социальной науки тесно связано с развитием социального материализма»¹. В предисловии к сборнику, в котором Булгаков прощается с марксизмом, он признает: «...Я стремился верою и правдою служить марксизму, стараясь, насколько хватало моего умения, отражать нападения на него и укреплять незащищенные места, и этой задаче посвящены были — прямо или косвенно — решительно все мои работы. Но совершенно помимо моей воли и даже вопреки ей выходило так, что, стараясь оправдать и укрепить свою веру, я непрерывно ее

подрывал»². Кант для Булгакова был всегда «несомненное», и он «считал необходимым поверять Маркса Кантом, а не наоборот»³.

Но основные сомнения закладывал Достоевский. Перед Булгаковым встает карамазовский вопрос, стоит ли социальная гармония «слезинки ребенка». Даже в «пору наибольшего увлечения марксизмом» Булгаков не забывает проблему зла и насилия. Решение проблемы — у Владимира Соловьева. Об этом статья «Что дает современному сознанию философия Соловьева?». Булгаков убежден: «...Система Соловьева есть самый полнозвучный аккорд, какой только раздавался в истории философии»⁴. Альфа и омега учения Соловьева — положительное всеединство. Мы знаем, что это такое, Булгаков помогает уточнить это понятие: мир состоит из личностей; так считал и Лейбниц, но у последнего личности не имеют контакта друг с другом (монады лишены «окон»), не ведают друг о друге. У Соловьева они связаны узами любви. У Маркса ничего такого нет. Отсюда и бесцеремонное отношение к человеку, люди для Маркса — алгебраические знаки, их назначение — быть средством. «Для него проблема индивидуальности, абсолютно неразложимого мира человеческой личности, интегрального ее естества не существует»⁵. Маркс растворил индивидуальное в социальном. «...Когда человек упразднит свою индивидуальность и человеческое общество превратится не то в Спарту, не то в муравейник или пчелиный улей, тогда совершится человеческая эмансипация»⁶.

Религиозный характер марксизма для Булгакова несомненен. Предвосхищая известные мысли Бердяева, он пишет, что это светский вариант ветхозаветной эсхатологии, а Маркс — «религиозный тип», ветхозаветный пророк. «В основе социализма как мировоззрения лежит старая хилиастическая вера в наступление земного рая... Избранный народ, носитель мессианской идеи заменился пролетариатом»⁷.

Надо думать не об избранных, а о всем человечестве. У Соловьева Булгаков ищет и находит идею всеобщего спасения. Это учение о богочеловечестве. «То, что случилось однажды в абсолютном индивидуе, это должно совершиться и в человечестве»⁸. Речь идет об «обожении твари». Булгакову мало этической стороны христианства (таково кантовско-толстовское истолкование Нового Завета), он придает христианству онтологический смысл.

В день десятилетия кончины Соловьева Булгаков произносит речь «Природа в философии Владимира Соловьева», где ставит вопрос о преображении мира, сопоставляя идеи Соловьева с идеями Шеллинга. «В

действенном практическом сознании человечества по-новому ощущается проблема об отношении к космосу»⁹. Так в сознание Булгакова входит идея космизма. Наряду с Достоевским и Соловьевым у него появляется новый наставник — Николай Федоров. В 1907 году выходит первый том «Философии общего дела», Булгаков откликается на него обстоятельной статьей «Загадочный мыслитель» («Московский еженедельник», декабрь 1908 года). «По убеждению Федорова, Бог создал не наилучший, законченный уже мир, а лишь *потенциально* наилучший, который может *стать наилучшим*, но при участии человеческого труда»¹⁰. В этом мире все для человека, но только через человека, человек — орудие божества. Булгаков не то чтобы во всем согласен с Федоровым, но увлечен им, видит в Федорове если не учителя, то утешителя человечества.

После революции 1905 года Булгаков обосновался в Москве. Он — один из создателей Религиозно-философского общества памяти Соловьева. В 1907 году избирается в Думу второго созыва. Участвует в сборнике «Вехи». Его статья «Героизм и подвижничество» — гневное обличение революционного нигилизма русской интеллигенции, готовой к «героическому» вспышкыпускательству, но отвергающей повседневный созидательный труд. Между тем душа интеллигенции — ключ к будущим судьбам государственности. Героический интеллигент не довольствуется ролью скромного работника, он мечтает своим подвигом спасти человечество или, по крайней мере, русский народ. Все кругом — максималисты. «В каждом максималисте сидит такой маленький Наполеон от социализма или анархизма. Анархизм, или, по старому выражению, нигилизм, есть необходимое последствие самообожения, здесь подстерегает его опасность саморазложения»¹¹. Крайне непопулярно понятие личной нравственности, непопулярно слово «смирение». А России нужны прежде всего смирение и труд.

Прославлению труда посвящено главное произведение философского периода — «Философия хозяйства» (1912). «Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а через нее в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный, — до появления человека, и сознательный, хозяйственный, — после его появления. Разумеется, мы говорим это не в смысле современного эволюционизма, но подразумеваем выявление живых

сил, изначально вложенных в мироздание творцом»¹². Последняя оговорка крайне важна: Булгаков мыслит категориями космизма, интерпретируя их в традиционном ортодоксально-православном духе. В основном он ссылается на Шеллинга, реже — на Федорова.

«...Человечество есть душа мира, по крайней мере в своем предназначении и в своей потенциальности. Однако же она принадлежит и самому этому миру, и самый процесс хозяйства обусловлен самой этой космической болезнью, разрывом между *nature naturans* и *nature naturata*. Поэтому цель хозяйства, его предел — преодоление этой болезни, восстановление единства *nature naturans* и *nature naturata*, сверхприродности природы. Человек, будучи частью природы, до некоторой степени ее продуктом, носит в сознании своем образ идеального всеединства, в нем потенциально заложено самосознание всей природы. В этом самосознании непосредственно проявляется Мировая душа, идеальный центр мира». Это выглядит как цитата из Шеллинга. А дальше идет как бы цитата из Федорова: «Каждая человеческая личность потенциально носит в себе всю вселенную, будучи причастна *nature naturans*, творящей душе природного мира, и *nature naturata*, теперешней природе. Этим принципиально и обосновывается хозяйство как *единый* процесс, в котором разрешается общая задача и творится общее дело всего человечества»¹³.

Мир пластичен, «он может быть пересоздан, и даже на разные лады. Наши дети будут жить уже при иных условиях, нежели мы, а о внуках мы даже не решаемся загадывать... Имеет ли это космическое значение, знаменуя начало новой эры в истории мироздания? Или же это «чудеса Антихриста», знамения, чтобы совратить верных, фокуснический обман, воровство у Бога Его творения с заключавшейся в нем силой, чтобы этой украденной энергией обольстить жалкое человечество? Или же, наконец, все это творит человек, который волею абсолютной случайности возникнув из слепого материального бытия, волею того же случая достиг такой нервной организации, что теперь находит в матери своей — материи еще и новые возможности, совершает теперь дело самотворения, вырабатывает из себя новый вид»¹⁴. Булгаков отвергает последний вариант ответа: случай ничего не объясняет, только закрывает возможность объяснения. Для творчества необходимы две предпосылки — замысел, свобода изволения и мощь, свобода исполнения. Кант прекрасно показал, как возникают познавательные формы, но не задумывался над вопросом о содержании познания. Ответ на этот вопрос — в учении о мировой душе, о Софии.

«Историческое человечество, а в нем и каждая личность, онтологически причастны Софии, и над дольным миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как... хозяйство и культура»¹⁵. Человеческое творчество софийно.

Создавать новую жизнь человеку не дано. Но расширять жизнь, оживлять природу, воскрешать угасшую жизнь — вполне по силам. Смерть косит жатву жизни, не самую жизнь. «Бог не сотворил смерти» — Булгаков дважды цитирует это место из Библии. Смерть — «последний враг» (апостол Павел). Вместо солидарности и единства она несет разобщенность. Защита и расширение жизни, а постольку и частичное ее воскрешение и составляют содержание хозяйственной деятельности человека. В этом смысле окончательная цель хозяйства — за пределами исторического процесса (впоследствии Бердяев скажет: смысл истории за ее пределами), это «переход от неистинного состояния мира к истинному, трудовое восстановление мира»¹⁶.

София правит историей как Провидение. «Только в со-фийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет и она даст какой-нибудь общий результат... История организуется из внеисторического и запредельного центра. София земная возрастает только потому, что существует мать ее София Небесная»¹⁷. Платон различал Афродиту Небесную и Афродиту Простонародную, Булгаков вносит подобное расчленение в христианские понятия, видит в земной мудрости воплощение высшей, небесной. Мир, отпавший в состояние неистинности и потому смертности, должен вернуться к истине, и способом такого возвращения служит труд, хозяйство.

Булгаков никогда не отрекался от своей концепции, призванной примирить позиции Достоевского, Соловьева, с одной стороны, и Федорова — с другой. В своей поздней работе «Православие» он снова говорит об «общем деле» Федорова, о призвании человека «в качестве космического агента». Какова цель, каков внутренний смысл хозяйственного развития? Не служит ли он удовлетворению всяческой похоти и не является ли он раскрытием греховности человека? Или же в хозяйстве заключен положительный смысл, участие человека в делах Божьих, в преображении мира. «В русской богословской мысли прозвучала дерзновенная идея, которая, конечно, пока остается на ответственности высказавшего ее мыслителя (Н. Ф. Федорова): овладение силами природы («регуляция природы») имеет для себя оправдание только чрез участие сынов человеческих, которые исполняют тем дело Божье, во всеобщем

воскрешении отцов. Если же это дело не будет совершено сынами человеческими, оно будет совершено волею Божией в суд и осуждение тех, кто не исполнил своего дела. При этом эсхатологические пророчества, о Страшном Суде включительно, получают условное истолкование: они понимаются как угроза человечеству, если оно не исполнит, помощью Христовой, общего своего дела. Этот «проект» теперь имеет для нас, конечно, лишь символическое значение. Он есть как бы вопросительный знак, поставленный к неустранимому из христианского сознания вопросу: ведет и ведет ли куда-либо техническое овладение миром в истории человечества?»¹⁸

От онтологии хозяйства логичен переход к его этике. В своей докторской диссертации Булгаков его не совершает (видимо, зарезервировав эту проблему для второй части своего труда; к защите он представил первую часть, озаглавленную «Мир как хозяйство»), но в своем вступительном слове перед защитой он намечает проблему, говоря о смысле жизни как основной философской проблеме. В книге «Православие» (глава «Православие и хозяйственная жизнь») Булгаков высказывается более определенно. Он признает, что православие имеет меньший опыт решения социального вопроса, нежели западные церкви, но отмечает, что дух соборности благоприятствует правильному подходу к проблеме. «Конечно, православная соборность не есть демократия, однако отсутствие здесь «князей церкви», с церковным монархом — папой во главе, делает православие более народным, благоприятствующим духу экономической демократии. Достоевский говорил иногда: православие есть наш русский социализм. Он хотел этим сказать, что в нем содержится вдохновение любви и социального равенства, которое отсутствует в безбожном социализме»¹⁹.

Свои взгляды Булгаков характеризует как «социальное христианство», представителями которого в России он считает Достоевского, Толстого, Вл. Соловьева и особенно Н. Ф. Федорова. «Я лично думаю, что здесь мы имеем еще не раскрытую сторону христианства, и ее раскрытие принадлежит будущему. Для христианства, конечно, недостаточно приспособляться к происшедшим в жизни независимо от него изменениям и притом не всегда свободно и невынужденно, как это было и есть до сего времени. Оно призвано *вести* народы, пробуждать их совесть и напрягать их волю к новым целям, которые объемлются в их безмерности. Иными словами, мы чаем пробуждение нового пророчественного духа в христианстве, его начатки уже видим в русском православии XIX века и на

его дальнейшее возгревание уповаем в послебольшевистской России. Речь идет о большем, даже неизмеримо большем, нежели «христианский социализм» в разных его видах, как он существует во всех странах. Речь идет о новом *лике* христианства общественного, о новом образе церковности»²⁰.

Булгаков не написал второй части своего труда по философии хозяйства. Следующая его монументальная философская работа «Свет невечерний» (1917) трактует еще более общие проблемы, нежели докторская диссертация. Открывается она кантовским вопросом — как возможна религия? Ответ Канта автора не удовлетворяет. Кант рассматривал религию исключительно в плоскости этики, считал ее «музыкой морали». Булгакову этого, разумеется, мало, религия для него — «опознание Бога и переживание связи с Богом», или (философским языком) переживание трансцендентного как имманентного при сохранении трансцендентности. Не следует бояться логической противоречивости этого определения: религия должна иметь свою логику. «На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, кто реально на своей жизненной дороге встретился с божеством, кого настигло оно, на кого излилось превосмогающей своей силой. Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому, как умом нельзя познать красоту (а можно только о ней подумать), так лишь бледное представление об опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью»²¹.

Булгаков делится собственным опытом возвращения к религии. «Мне шел 24-й год, но уже почти десять лет в душе моей была подорвана вера, и, после бурных кризисов и сомнений, в ней воцарилась религиозная пустота. Душа стала забывать религиозную тревогу, погасла самая возможность сомнений, и от светлого детства оставались лишь поэтические грезы, нежная дымка воспоминаний, всегда готовая растаять. О, как страшен этот сон души, ведь от него можно не пробудиться за целую жизнь!..

Вечерело. Ехали южной степью, овейные благоуханием медовых трав и сена, озолоченные багрянцем благостного заката. Вдали синели уже ближние кавказские горы. Впервые видел я их. И вперя жадные взоры в открывавшиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа давно привыкла ступою, молчаливою болью в природе видеть лишь мертвую пустыню под покрывалом красоты, как под обманчивой маской; помимо собственного сознания, она не мирилась с природой без Бога. И вдруг в тот час заволновалась, заравновалась,

задрожала душа: *а если есть...* если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец, Его риза, Его любовь... Сердце колотилось под звуки стучавшего поезда, и мы неслись к этому догоравшему золоту и к этим сизым горам... Но разве это возможно? Разве не знаю я еще с семинарии, что Бога нет, разве вообще об этом может быть разговор? Могу ли я в этих мыслях признаться даже себе самому, не стыдясь своего малодушия, не испытывая панического страха перед «научностью» и ее синедрионом? О, я был, как в тисках, в плену у «научности», этого вороньего пугала, поставленного для интеллигентской черни, полуобразованной толпы, для дураков!»²²

Другая неожиданная встреча, потрясшая Булгакова, произошла в Дрездене — Сикстинская Богоматерь. Третья — на Русском Севере, в келье монаха. «И в этот вечер благодатного дня, а еще более на следующий, за литургией на все я глядел новыми глазами, ибо знал, что и я призван, и я во всем этом реально соучаствую». Вместе с религиозным самосознанием в человеке рождается и чувство собственной вины, греха, отторженности от Бога, а равно и потребность в спасении и искупления. Религия пробуждает от сна самодовольства и мировозлюбия: мир утрачивает свою безусловность и свою единственность; над миром есть Бог, и встреча с Богом есть «радость всех радостей».

Недопустимо, по убеждению Булгакова, заменять веру знанием. Эта гностическая традиция заметна сегодня в двух видах. Прежде всего в панлогизме Гегеля (миропознание есть богопознание) и в теософии, теории оккультного знания. Столь же неприемлема для Булгакова и концепция Шлейермахера, который свел религию к чувству, — чувству зависимости в первую очередь (Гегель издевался над этим: собака — самое религиозное существо). Для Канта религия тоже чувство (моральное). Мораль, по Булгакову, гетерономна, коренится в религии, но не исчерпывает ее, кантовское понимание Бога как этического сознания есть удвоение нравственного закона, ничего более. «Автономная этика есть или прямое глумление над добром, каковое совершается в утилитаризме, или аффектация и поза, ибо любить этическое «добро», закон, категорический императив можно не ради него самого, а только ради Бога, голос которого слышим в совести»²³. Религия — нечто больше, чем «музыка морали».

Религия означает связь человека не только с Богом, но и с человечеством, причем эта связь прочнее всех иных уз (политических, правовых, хозяйственных). Религиозный индивидуализм — это горячий лед, круглый квадрат. Религиозная истина кафолична (универсальна) и

соборна. «Очень важно отличать католическую соборность от коллективности или внешней общественности... Дело в том, что *провозглашение* истины, согласно православному вероучению, принадлежит *собору*, который, однако же, действует и авторизуется Церковью не как коллектив, общепархиальный съезд или церковный парламент, но как орган самого «Духа Истины»... Соборное провозглашение истин веры вытекает из единения в целокупной и целокупящей истине: здесь решает не большинство голосов... но некоторое жизненное единение в истине»²⁴.

Я позволил себе выделить слова Булгакова «жизненное единение в истине» как удивительно точную характеристику понятия соборности. Булгаков не открывает новых истин, но проникновенно (афористично) формулирует известные. Логично перед ним встает проблема мифа и символа. Миф определяется как «синтетическое религиозное суждение априори», которое зарождается интуитивно как самоочевидная истина. Содержание мифа выражается в символах. Символ — аббревиатура понятия или совокупности понятий, «условность условностей». Переживаемый миф, миф в действии, есть культ. Догматика — бухгалтерия религиозного творчества. А как относится философия к мифу и религии? В основе философии лежат религиозные проблемы и соответствующие подходы к ним. Кант — герой протестантизма; под «чистой логикой» неокантианца Когена нелегко (но можно!) «увидать скрытое в ней острие неояудаизма». Отсюда и булгаковская дефиниция философии как «вольного художества на религиозные темы». Философия — это «языческое», естественное богосознание и самосознание. Что касается науки, то Булгаков не видит в ней высшего проявления человеческого духа. Искусство глубиннее науки, но и оно не заменяет религии.

Основная антиномия религиозного мышления — Бог является трансцендентной и одновременно имманентной сущностью. Кант уловил антиномичность мышления, но постарался непротиворечиво «разъяснить» ее, Гегель ощутил пафос противоречия — «противоречие ведет вперед!». Булгаков согласен в данном случае с Гегелем, ссылаясь также на Флоренского. Для веры не должно быть понятного до конца, вера есть дитя тайны, подвиг любви и свободы, она не должна убояться логического абсурда. Задача мысли состоит в том, чтобы «обнажить антиномию, упереться в ее тупик и принять подвигом смирения разума ее сверхразумность; это и будет здесь высшим деянием его разумения»²⁵.

Только мысля диалектически, можно понять соотношенность времени и

вечности. Время есть единство бытия и небытия, вечность лежит наряду с ним. В вечности обосновано все временное. В вечности есть все. Вот почему нельзя говорить о принципиальной условности или гипотетичности пророчеств (излюбленная мысль Федорова).

У Шеллинга (которого Булгаков в «Свете невечернем» не устает цитировать) есть мысль о том, что между временем и вечностью должно находиться нечто, с чего должно начаться время. У Соловьева (и Флоренского) Булгаков находит имя этому нечто — София, премудрость Божия, энтелехия мира, его потенция. «София не только любима, но и любит ответной любовью, и в этой взаимной любви она получает все — *все есть все*. И как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, она есть субъект, лицо, или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она, отличаясь от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*. и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности»²⁶.

София открывается в мире как красота, которая есть осязаемая софийность мира. Поэтому искусство лучше, непосредственнее знает Софию, нежели философия. Красота царственна, она не может не царить, это наше собственное воспоминание об Эдеме, но она может и обманывать. Эдемская красота вне-Эдема есть подделка, поэтому она может жалить, как змея. Земная красота загадочна и зловеща, как улыбка Джоконды; с Елизаветой Тюрингенской соперничают здесь чары Венеры, и «жене, облеченной в солнце», противостоит «жена-блудница», облеченная в сатанинскую красоту.

Вся тварь до грехопадения обладала естественным бессмертием. Бог породил сынов Божьих, призванных стать богами, но не благодаря хищению, каким соблазнил человека дьявол, а по благодати сыновнего послушания. Изгнанием прародителей из рая начинается человеческая история. Может ли она перерасти в эсхатологию? Булгаков опять вспоминает Федорова, его идею «трудового воскрешения мертвых». По мнению Булгакова, «воскрешение, как и рождение, есть творческий акт Божьего всемогущества, которым возвращается душе усопшего животворящая ее сила, способность создать для себя, соответственно своей природе, тело; оно есть... акт теургический. Поэтому федоровский «проект» хозяйственно-трудового, магического воскрешения... грешит недолжным смешением областей хозяйства и теургии»²⁷. Федоров хочет,

чтобы человек, осуществляя волю Божию в творении, обошелся без Бога и помимо Бога с разрывом богочеловеческого единства. В случае неудачи этого «общего дела» усопшие будут воскрешены уже Богом — «многие на суд и осуждение». Учение Федорова, резюмирует Булгаков, является последним словом новейшего гуманизма. Перед его грандиозностью робкими и нерешительными кажутся утопии Мечникова, Фурье, Маркса. По букве федоровский проект должен быть отвергнут, но как движение сердца и воли, как молитва и вдохновение он важен и дорог. Цель истории находится за пределами истории, то есть когда кончится время, как это предсказано в Апокалипсисе.

Булгаков работал над корректурой книги «Свет невечерний», когда произошла Февральская революция. И он спрашивал себя: не наступила ли апокалиптическая эпоха? В том, что наступил новый акт всемирно-исторической трагедии, он не сомневался.

В 1917 году Булгаков принимает участие в работе Всероссийского Поместного Собора, восстановившего в нашей стране патриаршество. Год спустя он принимает сан священника. Пишет диалог «На пиру богов» (1918), предназначенный для сборника «Из глубины», куда вошли статьи других участников сборника «Вехи». По жанру «На пиру богов» напоминает «Три разговора» Вл. Соловьева, но тональность здесь иная. Соловьев только предрекал беды, а тут «...при похоронах России присутствуем». Картина, которую рисует Булгаков, удивительно напоминает дни сегодняшней России после распада СССР: «...Все инородцы имеют национальное самосознание. Они самоопределяются, добывают себе автономии, нередко выдумывают себя во имя самостийности, только за себя всегда крепко стоят. А у нас нет ничего: ни родины, ни патриотизма, ни чувства самосохранения даже... Выходит, что Россия сразу куда-то ушла, скрылась в четвертое измерение и остались одни провинциальные народности, а русский народ представляет лишь питательную массу для разных паразитов»²⁸. И все же Булгаков оптимистически смотрит в будущее; заключительная сентенция диалога: «Россия спасена!»

Но пока дело для России складывалось неблагоприятно: разгоралась Гражданская война. Булгаков перебрался в Крым, где находилась семья, пережил взлет и падение Врангеля. В конце 1922 года был выслан в Константинополь. Затем — Прага, Париж, где скончался и погребен.

В Крыму возникают два философских труда, которые долгое время оставались рукописями. Это «Философия имени» и «Трагедия философии». Корни «Философии имени» уходят в довоенное время. В 1912 году в

монастыре Святого Пантелеймона на Афоне возникло еретическое движение имяславцев, подавленное силой. Имяславие — почитание имени Божьего: в имени Божьем его слава и сила. Имяславие встретило интерес и получило поддержку в среде русских философов. На Соборе в 1917 году Булгаков должен был выступить с докладом, материалы которого затем легли в основу книги «Философия имени».

Мысль неотделима от слова. Мыслей без слов и слов без смысла не бывает. «Слова вовсе не суть гальванизированные трупы или звуковые маски, они живы, ибо в них присутствует мировая энергия, мировой логос... Через микрокосм говорит космос»²⁹. Но почему тогда существует не один язык, а множество языков? Организм имеет многие органы, так и языки образуют множество органических проявлений единой основы. Основа языка космическая, проявления его социально-исторические.

Обращаясь к теории языка, Булгаков преследует критическую цель — нанести очередной удар мировоззренческому противнику — Канту. Последний, как известно, не обратил должного внимания на язык (за что подвергся нападкам со стороны Гамана). Булгаков не приемлет кантовское учение о схематизме. Кант полагал, что решил проблему образования понятий, обнаружив их «схемы» — нечто среднее между наглядным представлением и умственной абстракцией (схемами являются цифры). Общим для чувственности и рассудка служит время. Против этого и возражает Булгаков, обвиняя Канта в сенсуализме, в фетишизме времени.

Мысль свободна и от пространственности, и от временности. «Критика чистого разума» по существенному содержанию своему оказывается гносеологическим комментарием к грамматике, помимо воли и ведома автора. Иначе это и не могло быть ввиду того, что мысль неотделима от слова, и все, что можно найти в мысли, следует искать и в слове, все ее формы находятся здесь, в грамматике. Кант запоздал со своим притязанием на законодательство разума в мысли, ибо место было уже занято: законодательство мысли принадлежит грамматике. «Кант хотел подсмотреть рождение мысли, чтобы из акушера ее стать законодателем, но он не заметил, что опоздал: мысль уже давно родилась и дышит воздухом здешнего мира — в предложении, в грамматике»³⁰. Между представлением и понятием, чувственностью и рассудком стоит слово; логика и гносеология возможны потому, что есть грамматика. Грамматика есть конкретная гносеология. В начале было слово. А слова (если это не пустословие) софийны, суть действия.

«Кант перемудрил, а вместе и недомудрил: ради искусственного

схематизма ему осталась чужда простая, лежащая на поверхности мудрость слова. Применение тех или иных квалификаций сказуемого: обстоятельства места и времени, модальность, обстоятельства причины, образа действия, все, что исчисляет гносеология и формальная логика, с одной стороны, и грамматика, с другой, все это указывается *опытом*, имеет опытное происхождение, рассказывает или промышливает опыт. Но в то же время опыт не есть пассивное отображение, он есть продукт, творческий акт»³¹. А творчество — порождение в красоте, это было известно еще Платону. Поэтому, настаивает Булгаков, «критерий науки в самой науке, а уж если есть какой-либо общий, то в эстетике мысли, в красоте ее, которая, бесспорно, присуща всем великим созданиям ума. Красива математика, которая сама знает красивые задачи и изящные решения, красива всякая наука, насколько она осуществляет познание, овладевает опытом и при этом дает ему связную и законченную форму. Это стремление к красоте мысли, к ее гармоническому сочетанию есть постоянный внутренний импульс развития — совершенствования знания, импульс чисто теоретический, существующий помимо практического. Знание не только полезно, но и красиво. Математика есть стихотворение для истого математика. Красота самодовлеющей мысли и есть в известном смысле ее критерий»³².

Всякое произведение слова, а таковым является и любое научное сочинение, есть художественное произведение. Из мирового гранита высекает ученый искры познания, облекая их в тугоплавкую форму слова. Каждый человек может быть художником, художником является и народ, создающий язык.

Есть разница между тем, чтобы понимать слова и чувствовать красоту языка. Человек имеет только один родной язык, остальные языки он изучает через его посредство. Слова имеют космическую, магическую силу. И в первую очередь имя собственное. Имя — корень индивидуального бытия, идея человека в платоновском смысле. Имя — семя жизни, оно изнутри определяет своего носителя, не он носит имя, а оно его носит. Псевдонимия есть объективная ложь и притворство, актерство имени. «Псевдоним есть воровство, как присвоение не своего имени, гримаса, ложь, обман и самообман. Последнее мы имеем в наиболее грубой форме в национальных переодеваниях посредством имени, что составляет наиболее обычный и распространенный мотив современной псевдонимии Троцких, Зиновьевых, Каменевых и под. Здесь двойное преступление: поругание матери — своего родного имени и давшего его народа (ибо национальные

имена даются через посредство родителей всем народом, и отречение совершается также от всего народа), и желание обмануть других, если только не себя, присвоением чужого имени»³³. Переменить имя в действительности также невозможно, как переменить свой пол, расу, возраст.

Что касается имени Божьего, то это реальная сила откровения, это звуковая икона. Имяборство сродни иконоборству. «В имени Божьем Господь сам себя именует в нас и чрез нас, в нем звучат для нас громамы и сверкают молнии Синая, присутствует энергия Божия»³⁴.

Когда Булгаков писал эти слова, вокруг него в Крыму гремели громамы и сверкали молнии братоубийственной Гражданской войны. «Всемирная история — это Страшный суд», — цитирует Булгаков Шиллера (приписывая эти слова Гегелю) в предисловии к другому труду, возникшему в то же время и при тех же обстоятельствах. Это «Трагедия философии». При жизни на языке оригинала опубликовать эту работу не удалось, она вышла в 1927 году по-немецки; по-русски увидела свет только в 1993 году стараниями С. С. Хоружего в составе двухтомника философских работ, который мы цитируем.

Отвлекаясь от трагедии родной страны, переживавшей апокалипсис, Булгаков пишет о трагедии мировой философии, которая переживает взлеты Икара и его падения. «Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит и об этом видении и рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, так же как настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врет, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его — падение»³⁵. Беда философа — стремление создать систему, ибо логическая дедукция мира невозможна.

«Философия имени» была уже к тому времени Булгаковым написана. Опираясь на теорию языка, Булгаков намечает тройкую возможность философской ересеологии: а) системы идеалистические, исходящие из подлежащего или субъекта; б) системы панлогические, исходящие из сказуемого; в) системы реалистические, исходящие из связки, то есть из безличного бытия.

Истинным отцом идеализма является «гроссмейстер германской философии» Кант, а «царем» ее, наиболее выразительным представителем — Фихте. Гегель — типичнейший панлогист, а «философия связки» — это Спинозизм и раннее шеллингианство. Поздний Шеллинг переходит на

религиозные позиции. И это вполне закономерно: «Философия исходит и возвращается к религии, именно к религиозному мифу и догмату, и он, а не сама мысль, определяет ее проблему и исход. И религиозная тайна охраняется пламенным мечом херувимским, имя которому на философском языке есть *антиномия*. Как соединить три распавшиеся точки, чтобы из них получился треугольник, и возможно ли это? Очевидно, честный ответ на этот вопрос может быть только один: или философия невозможна и остается ее уделом только новое повторение старых и исхоженных уже путей, бег белки в колесе... или же она возможна как антиномически обоснованная и религиозно, т. е. догматически, обусловленная философия. И это не принижение, но высшее предназначение философии — быть богословием...»³⁶

После такого заявления философский путь отца Сергия логично привел его к богословским трудам, которым он посвятил себя в последние годы жизни. По своим политическим убеждениям он монархист. О «христианском социализме» он слышать теперь не хочет, ибо любой социализм означает насилие и безбожие. Иное дело социальное христианство, соборная ответственность за тебе подобных. Человеческая душа — христианка. Булгаков — необходимое звено в развитии русской идеи. Он не оставил, подобно другим, специального труда, посвященного этой проблеме, но осветил отдельные ее аспекты всесторонне и глубоко. Основной вывод, сделанный им при этом, — философия русской идеи неизбежно смыкается с православием.

Примечания

¹ Булгаков С. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 62.

² Там же. С. X.

³ Там же. С. XI.

⁴ Там же. С. 196.

⁵ Булгаков С. Н. Соч. М., 1993. Т. 2. С. 244. Для Булгакова «личность есть каждому присущая и неведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина. Она абсолютна в потенциальной значимости своей... Личный характер бытия, свою ипостасность мы даже гипотетически не можем удалить из живого сознания...» (Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 245).

⁶ Булгаков С. Н. Соч. Т. 2. С. 262.

⁷ Там же. С. 424–425.

⁸ Булгаков С. От марксизма к идеализму. С. 238.

⁹ Булгаков С. Н. Соч. Т. 1. С. 32.

¹⁰ Там же. Т. 2. С. 300.

¹¹ Там же. С. 321.

¹² Там же. Т. 1. С. 133.

¹³ Там же. С. 147.

¹⁴ Там же. С. 155.

¹⁵ Там же. С. 158.

¹⁶ Там же. С. 170.

¹⁷ Там же. С. 171.

^{тм} Булгаков С. Православие. Париж, 1985. С. 359.

¹⁹ Там же. С. 361.

²⁰ Там же. С. 365.

²¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 13.

²² Там же.

²³ Там же. С. 48–49.

²⁴ Там же. С. 53. «Соборность есть на самом деле *единство* и на самом деле *во множестве*; поэтому и в церковь входят все и в то же время она едина; каждый, кто воистину в церкви, имеет в себе всех, сам есть вся церковь, но и обладаем всеми. Поэтому нельзя сказать, что церковь есть

общество, ибо общество есть внешнее выражение ее, схема или образ, правильнее определить ее как многоединое существо» (Булгаков С. Н. Соч. Т. 1. С. 411).

²⁵ Булгаков С. Свет невечерний. С. 172.

²⁶ Там же. С. 186–187.

²⁷ Там же. С. 311.

²⁸ Булгаков С. Н. Соч. Т. 2. С. 590.

²⁹ Булгаков С. Философия имени. Париж, 1953. С. 25.

³⁰ Там же. С. 105.

³¹ Там же. С. 135.

³² Там же.

³³ Там же. С. 174.

³⁴ Там же. С. 190.

³⁵ Булгаков С. Н. Соч. Т. 1. С. 314.

³⁶ Там же. С. 388.

Глава десятая

ОТ НИЦШЕ К ХРИСТУ

(ФРАНК)

Бердяев был выслан из страны не один. Осуществилось (с обратным знаком) то, что в XV веке сатирически изобразил в «Корабле дураков» немецкий писатель Себастиан Бранд. Автор задумал изгнать на корабле из общества множество пороков и глупостей. Четыре с лишним века спустя советская действительность породила иную реалию: собрали правители самых мудрых людей и отправили их морем вон из страны на двух кораблях. Корабли были немецкими, назывались «Пруссия» и «Обер-бургомистр Хакен», отвалили они от питерской гавани поздней осенью 1922 года.

«Философский пароход» (так говорили русские), «корабль дураков XX века» (острили немцы) увозил интеллектуальную элиту нации. Здесь были блистательный и экспансивный Бердяев, глава русской философской школы Лосский, проницательный социолог Сорокин, правовед Новгородцев и его талантливые ученики Ильин и Вышеславцев, философ истории Карсавин и многие другие. В этих обстоятельствах статья «Философию за борт!», появившаяся в 1922 году в новосозданном журнале «Под знаменем марксизма», приобретала зловеющий смысл.

Среди пассажиров парохода «Обер-бургомистр Хакен» выделялся крупной своей фигурой господин средних лет. Близорукие глаза его всегда светились добротой, располагали к откровенному разговору. Говорил он тихим голосом, не спеша. Спокойные, медлительные движения. Высокий лоб мыслителя. Семен Людвигович Франк (1877–1950) был неопитом среди гонимых русских мыслителей. В зрелом возрасте (в 1912 году) он крестился. Теперь страдал за принятую веру. Насколько она устойчива?

О Франке было известно, что он может менять свои убеждения. Произойдет ли теперь очередной вираж? Откажись он от веры, поклонись новым «богам», заяви о своей преданности советской власти, выступающей, кстати, в защиту инородцев, к каковым Франк в силу своего иудейского происхождения мог себя причислить, он был бы обласкан и прославлен. Передавали, что Троцкий ждал покаяния от Франка и готов был его простить. Но Франк не колебался, вины за собой не чувствовал: истина была обретаема, предстояло постичь ее до конца, открыть другим. И

он добился своего: стал признанным авторитетом. В. Зеньковский в своей известной «Истории русской философии» оценил Франка высоко: «По силе философского зрения Франка без колебаний можно назвать самым выдающимся философом вообще»¹.

Родился Семен Людвигович в Москве в семье врача. В раннем детстве получил правоверное еврейское воспитание. «Мое христианство, — вспоминал он, — я всегда осознавал как наслаение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни моего детства». В свое время Кант противопоставил Ветхий и Новый Завет как политическую догму и моральную систему, возникновение христианства он рассматривал как духовную революцию, впервые давшую миру религию. Для Франка связь между двумя частями была закономерна, сам он пережил куда более крутые скачки в воззрениях и смену кумиров.

В гимназии было увлечение Писаревым, Михайловским, Марксом. В 1894 году он поступает на юридический факультет Московского университета, участвует в студенческих волнениях, его высылают из Москвы, диплом он получает в Казани. С 1912 года Франк — приват-доцент Петербургского университета. Он дружит с Бердяевым, Булгаковым, Струве, публикует статьи в их изданиях. Одна из первых работ Франка называется «Фр. Ницше и этика любви к дальнему» (опубликована в сборнике «Проблемы идеализма»). Трудно поверить, но будущий теоретик христианства отвергает любовь к ближнему и провозглашает (вслед за Ницше) любовь к дальнему, любовь «к призракам» — «к партии, родине, человечеству»².

Франк выступает против «единого морального постулата», против Достоевского с его знаменитой «слезинкой ребенка». Любой матери, уверяет Франк, «не только прогресс человечества, но даже физическое и моральное благо того же ребенка... дороже, чем многие его слезы»³. Прогресс стоит слез и страданий. Сострадание — недостойное чувство. Доброта — начало конца. И т. д. и т. п. Все это завершается апологией шекспировского Брута, убийцы Цезаря; если учесть, что Россия вползала в полосу террора, то герой Франка соответствовал духу эпохи.

Е. Н. Трубецкой, осуждавший террор, заметил однажды, что представления о добре и зле заменены в России понятиями «левого» и «правого». Франк пытается понять тех, кто так считает: в основе их концепции лежит целая философия, Франк иронизирует от ее имени. «Да, понятия добра и зла тождественны с понятиями левого и правого. Ибо для нас, верующих и подлинно знающих, что все «левое» полезно и служит для

осуществления высшего блага, а все «правое» вредно ему и задерживает его осуществление, для нас действительно нет иных мерил нравственности, кроме содействия всему «левому» и истребления всего «правого». Когда партия Бога противостоит партии сатаны, то над их спором нет никакой высшей инстанции, а все средства в этой борьбе святы и благи, раз они полезны Богу. Так рассуждал католицизм — так открыто или молчаливо рассуждают и современные католики демократической религии»⁴.

Цитата взята из книги «Философия деспотизма» (1907). Франк здесь — противник революции, но к социализму благоволит. Излагая свою политическую программу в мятежный 1905 год, он настаивал: «Социалистический порядок может быть осуществлен только эволюционным путем»⁵, разумеется, с помощью демократии.

Конечно, большинство не есть нечто непогрешимое. Непогрешимости нет и быть не может. Ибо «у нас нет точных критериев абсолютного добра и абсолютной истины»⁶. Вера в непогрешимость — начало деспотизма. Пушкин был прав, отвергая демократию (воспоминания А. Смирновой), при всех видах правления люди подчинялись меньшинству. Франк согласен с этим, но с оговорками. Он видит смысл демократии не в том, чтобы власть находилась у всех; нет, демократия — это свобода всех, освобождение от опеки. Любая опека, даже если она исходит от большинства, — беда, путь к деспотии, а от деспотии большинства рукой подать до деспотии немногих («большевиков», по будущей терминологии) или одного («Большого брата», по Оруэллу). Полная демократия возможна только на почве «внутренней духовной эволюции», нравственной свободы.

Франк — участник сборника «Вехи». Его статья «Этика нигилизма» знаменовала еще один шаг «слева направо». Автор признает «объективные ценности», он выступает против «нигилистического морализма», под которым понимает «обожествление субъективных интересов ближнего»⁷, то есть народа. Теперь Франк — убежденный антисоциалист, теперь ему ясны слабые стороны такого мировоззрения: социализм — это грабеж, его задача отнять у одного (производителя) и отдать другому (насильнику). Распределение превалирует над производством. А между тем задача состоит в увеличении производства, пора сократить число посредников (администраторов, учетчиков и пр.), увеличить число производителей.

Получилось иначе. Именно так, как предсказывали Франк и другие авторы «Вех»: победила революция с ее культом постоянной нехватки — продуктов питания и других материальных средств существования. Сегодня мы читаем «Вехи» как злое предостережение: надо работать,

а не делить!

«Социализм как универсальная система общественной жизни изобличен в своей ложности и гибельности, — констатировал Франк уже после победы Октября, — но история показывает, что и крайний хозяйственный индивидуализм, всевластие частнособственнического начала, почитаемое за святыню, также калечит жизнь и несет зло и страдания»⁸. Франк и в эмиграции не стал «западником», как, впрочем, не примкнул к модному в те годы толстовству: государство — земная необходимость, право — условие бытия человека. Но прежде всего человек должен ответить на вопрос, для чего я живу.

Пока Франк отвергает ложные идеалы. Его книга, вышедшая в Берлине (1924), называется «Крушение кумиров». Франк ищет «абсолютную опору» и не находит ее ни в одном из общественных идолов. Кумир революции и политики рухнул. Прогресса не существует. Свобода? Что это такое? Франк вспоминает старый анекдот. «Извозчик, свободен?» — «Свободен». — «Ну, так кричи: да здравствует свобода!» Культуры тоже нет. Кругом внутренняя пустота и нищета, даже среди материального богатства. Категорический императив Канта вызывает неприятие и раздражение. Франк вспоминает Штирнера и Ницше. Перед лицом холодной и внутренне непонятной морали долга аморализм содержит некую неизъяснимую притягательную силу. Взгляните на половую жизнь. Можно ли здесь быть «разумным»? Идейно нормировать свою жизнь? Здесь нельзя не быть грешником. Здесь моральные принципы не обладают внутренней самоочевидностью. «Моральные принципы и отвлеченные моральные идеалы не нормируют духовной жизни, они нормируют только ее внешние проявления»⁹. Поэтому долой «нравственный идеализм»! Никакой идеей соблазнить нас нельзя. Разве что идеей спасения родины. «Если бы только мы могли помочь нашей родине воскреснуть, обновиться, явиться миру во всей ее красоте и духовной силе — мы, кажется, нашли бы исход для своей тоски...»¹⁰

Но это, увы, неосуществимо. Поэтому Франк ищет личное спасение. Мораль есть, но не автономная (по Канту), а гетерономная — от Бога. Книга «Крушение кумиров» оставляет впечатление растерянности автора. Она скорее будоражила, чем успокаивала ум. Закономерно вставал вопрос о продолжении авторских исканий. Так возникло следующее произведение Франка — «Смысл жизни» (1926).

Пафос книги, как и предыдущей, — боль за поражение русского народа. «Мы, русские, теперь без дела и толка, без родины и родного очага,

в нужде и лишениях слоняющиеся по чужим землям — или живущие на родине, как на чужбине, — сознавая свою «ненормальность»¹¹ — с точки зрения обычных внешних форм жизни нашего нынешнего существования, вместе с тем вправе и обязаны сказать, что именно на этом ненормальном образе жизни мы впервые познали истинное вечное существо жизни. Русские освободились от нравственной болезни, именуемой революционностью. Но вопрос «что делать?» продолжает мучить русское сердце. Что делать мне и другим — чтобы спасти мир и тем впервые оправдать свою жизнь? До катастрофы 1917 года ответ был один — улучшить социальные и политические условия жизни народа. Теперь — свержение большевиков, восстановление прошлых форм жизни народа. Наряду с этим типом ответа есть на Руси другой, ему родственный — толстовство, проповедующее «нравственное совершенствование», воспитательную работу над самим собой.

Франк скептически смотрит на все планы «спасения» России, тем более — всего мира. Причины трагического крушения наших прошлых мечтаний теперь ясны, они заключаются не только в ошибочности намеченного плана спасения, но прежде всего — в непригодности самого человеческого материала «спасателей» (будь то вожди движения или уверовавшие в них народные массы, принявшиеся осуществлять воображаемую правду, истреблять зло).

Неудача общественных начинаний приводит Франка к заключению о необходимости искать «личное спасение». Этот вывод был сделан в книге «Крушение кумиров». Здесь он получает дальнейшее развитие. Не откладывайте добрые дела, откликайтесь на ближайшие, неотложные потребности окружающих людей. «Кто весь ушел в работу для отдаленного будущего, в благодетельствование далеких, неведомых ему чуждых людей, родины, человечества, грядущего поколения, равнодушен, невнимателен и небрежен в отношении окружающих его и считает конкретные свои обязанности по отношению к ним, нужду сегодняшнего дня чем-то несущественным и незначительным по сравнению с величием захватившего его дела — тот несомненно идолопоклонствует»¹².

Это уже окончательный разрыв с Ницше и его «любовью к дальнему». Франк произносит почти те же слова, что в первых своих работах, но только «с обратным знаком»: где был плюс, стоит минус.

Франк — мыслитель страстный, он пишет напряженной прозой, не скрывает от читателя своих душевных сомнений; беседует с ним, никогда не поучает, приучает сомневаться и отвергать прописные истины.

Православный философ, он открыт и западным влияниям; отвергнув одного кумира, отдается душой другому. После окончательного разрыва с учением Ницше его герой — Николай Кузанский (единственный учитель при написании «Непостижимого»). И, разумеется, Кант.

«Непостижимое» считается главным трудом Франка. Первоначально (1937) книга была написана по-немецки. К этому времени Франку пришлось покинуть Германию, где воцарился Гитлер. Он переехал в Париж и там издал свою книгу по-русски (1939). (После войны Франк перебрался в Англию, где скончался в 1950 году.) Есть английский и итальянский переводы «Непостижимого». Немецкий текст (отличающийся от русского варианта) еще предстоит издать.

Бытие полно загадок. И «звездное небо надо мной», и «моральный закон» (поражавшие Канта), и многое другое вызывают удивление и священный трепет, оставаясь за пределами понимания. Любовь «есть дивная тайна, откровение непостижимо страшных и блаженных глубин бытия, и никакой холодно-цинический анализ, которому может быть подвергнут этот глубинный слой бытия («психоанализ»!), не может в живой человеческой душе подавить испытываемый при этом трепет блаженства или жути»¹³. Подлинное религиозное переживание — молитва, покаяние, причастие — означают прилив каких-то непонятных сверхрациональных сил. Позади предметного мира встает Непостижимое, которое таится в нас самих и удалено от нас. Задача, которую ставит перед собой Франк, — описать Непостижимое в трех сферах бытия: 1) в окружающем нас мире, 2) в нашем собственном бытии, 3) в том слое реальности, который в качестве первоосновы объединяет эти два мира. Непостижимое недоступно логической мысли, а не опыту вообще. Есть «умудренное неведение», «докта игнорация», мистическое знание, к нему стремится философ.

Отрицать предметное бытие нелепо. Учение Беркли — насмешка над окружающим нас миром. Неприемлем и Кант, хотя Франк по сути дела излагает многие его мысли. «Трансцендентность, или предметность содержания познания означает, очевидно, что познание по своему содержанию совпадает с сущим-по-себе, т. е. с сущим, как оно есть, когда познавательный взор не коснулся и не осветил его»¹⁴. Выглядит как цитата из «Критики чистого разума». Или: *«Всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, — более того — есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать»*¹⁵. Познание безгранично, познание —

спутанный клубок, не поддающийся распутыванию.

Есть два типа знания: вторичное — в понятиях и суждениях и первичное — интуиция, знание о Непостижимом. Все индивидуальное в силу своей неповторимости неуловимо в понятиях, его можно созерцать как тайну и чудо. Непостижимо становление вещи и творчество. Непостижимо безусловное бытие.

Бытие — это тайна. Она не открывается ни материалисту, который видит единство мира в его материальности, ни идеалисту: сознание входит в состав бытия, не исчерпывая его. Ближе к истине стоит скептик: он постиг непостижимость, имманентно присущую бытию. «Ведающее, умудренное *неведение*, которое проповедует скептик, само есть более глубокое *ведение*»¹⁶. Действительность — это то, что постижимо в реальности, но сама реальность, из которой всплывает эта действительность, есть Непостижимое.

Отрекаясь от Канта, Франк повторяет это. Его критика Канта не всегда попадает в цель. Таково, например, обвинение в субъектизме (не субъективизме, этот термин многозначен). Трансцендентализм Канта ограничивается субъектом, между тем речь идет, считает Франк, об объективных характеристиках познания, не замечая того, что у Канта этот аспект присутствует. «Всякая философия есть по самому своему существу онтология»¹⁷. Франк опирается при этом на Хайдеггера. Но он мог бы сослаться на С. Трубецкого, работу которого о природе сознания мы цитировали в начале книги. Знание не лично, оно соборно, установил Трубецкой. Франк не мог этого не знать. Та же мысль (в ином выражении) имеется у Канта: трансцендентальный значит перешедший в знание, то есть покинувший пределы личного сознания, ставший общим достоянием. Эта мысль у Канта намечена, но четко в работах не сформулирована; русские шли дорогами Канта, повторяя подчас его разъяснения, содержащиеся в переписке. Более основателен другой упрек Франка: трансцендентальная логика Канта не покидает пределы формальной. Антиномии для Канта — признак беспомощности ума.

Прав, однако, Кузанский: великое дело — укрепиться в единении противоположностей. Любая философия есть онтология, ибо знание и бытие совпадают, с чем, однако, никогда не согласился бы Кант. Свою философию всеединства Франк называет «антиномическим монодуализмом». Бытие едино и раздвоено одновременно. Перед нами троичность, триада, но не та, что у Гегеля: третья ступень не рационально мыслимый синтез, она не выразима ни в каком понятии, это воплощение

Непостижимого.

Кроме предметного бытия Непостижимое дано в человеческой душе. Декартовское «мыслю, следовательно существую» — заблуждение. Жизнь личности определена бессознательным. «Две души живут в моей груди», — вслед за Фаустом может сказать о себе любой человек. Вместе с тем эти обе души составляют единую душу человека.

И эта двуединая душа не существует сама по себе: «Никакого готового «я» вообще не существует до «встречи» с «ты», до отношения к «ты»¹⁸. «Ты» не есть предмет познания, чужая душа — потемки, она является средством само-обнаружения: в момент встречи с «ты» впервые в собственном смысле возникает «я». Речь идет не о внешней встрече. Две основные формы отношения «я» и «ты» — чужое и свое, вражда и любовь. Любовь не ослепляет, она открывает глаза. В любви «ты» возникает как личность и «я» становится личностью.

«Я» вместе с «ты» образуют «мы». В откровении «мы» дан радостный и укрепляющий нас опыт внутренней сопринадлежности, опыт интимного сродства моего внутреннего самобытия с бытием внешним. «Отсюда — святость, умиленность, неизбывная глубина чувства родины, семьи, дружбы, вероисповедного единства»¹⁹. Есть и отчужденная форма «мы-бытия». «Живая святыня народа или родины неосуществима без ее охраны холодной безлично-суровой твердостью государства, живая святыня церкви — без церковной дисциплины...»²⁰ Рассмотрев трансцендирование вовне, Франк обращается к аналогичному процессу, идущему «внутри», формулирует понятие личности. Единственный признак, отличающий человека от животного, — соблюдение дистанции по отношению к самому себе. Личность — общезначимая индивидуальность.

Вера в Бога есть утверждение единства предметного бытия и мира души. Знание о Боге — откровение не путем логического постижения, это «свет из глубины». Кант справедливо опровергал бытие Бога как предмет мысли. О Боге нельзя сказать, что он есть. Бог еси — это не «он», а «ты», сопряженный со мной. Мой Бог со мной, значит я вечен; в какой форме я буду существовать — тайна, но моя вечность в качестве «я-с-Богом» очевидна. Любовь к ближнему составляет основу веры. Любовь сама по себе является таинством: любящий, отдаваясь самозабвенно и самоотверженно любимому, переносит, не переставая быть самим собой, средоточие своего бытия в любимого, пребывает в любимом, как любимый в любящем; я теряю себя и именно тем могу обрести себя. Это противоречит законам логики: величина через вычитание становится

больше! Философия религии не может обойтись без проблемы теодицеи. Франк решает ее ссылкой на Непостижимое: оправдать наличие зла рационально невозможно.

«Непостижимое» — превосходное чтение. И все же ссылки на слабость мысли, несовершенство познавательных форм не делают чести философу. Надо сказать, что Франк далеко не всегда прибегает к этому аргументу, он просто трепещет перед величием бытия, он находит в нем смысл, столь важный для человеческого общежития. Лучшее, что написано Франком, — «Духовные основы общества» (1930) — книга, которая сегодня почему-то находится в тени менее значительных его работ.

Перед нами философия истории. Печально смотрит Франк на свое поколение и его судьбы. Человечество зашло в тупик. Впереди гибель. Единственно правильное решение — «вернуться назад». Призыв вполне современный, вернее — постсовременный.

Вера в прогресс наивна и эгоцентрична: в центре любой теории прогресса — непогрешимое «я». Франк иронизирует по этому поводу: любая такая теория трехступенчата: «1) От Адама до моего дедушки — период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня — период высших достижений культуры, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего поколения, в которых завершается и окончательно осуществляется цель мировой истории»²¹. Ну, прямо как в советской школе: первая ступень истории — от пещерного человека до дедушки Ленина, далее — до дяди Хрущева, а затем — «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме». Всем была обещана социальная гармония к восьмидесятым годам.

Философия истории — не самообольщение, а самосознание общества. Люди живут не как скопление индивидов. Внутреннее органическое единство, называемое соборностью, лежит в основе любого человеческого общения, всякого общественного объединения людей. Франк приводит простой пример: примитивный акт купли и продажи, столь обычный в обществе, предполагает минимум доверия друг к другу.

С. Левицкий, хорошо знавший Франка, пишет: «Социальная этика Франка — этика соборности. Франк отвергает как этику коллективизма, превращающего личность в орудие коллектива, так и этику индивидуализма, отрывающего личность от соборного человечества. Он особенно настаивает на том, что «индивидуальное спасение» сущностно невозможно, так как «я» человека не существует «в себе» и неразрывно связано с душами ближних. Идея соборности, со времен Хомякова составляющая драгоценное достояние русской религиозной мысли, находит

у Франка оригинальное воплощение в его социальной философии.

В своей социальной философии Франк — яркий сторонник органической теории общества. Однако его органицизм носит утонченный и духовный характер и весьма далек от аналогий между биологическим организмом и общественным целым. К тому же Франк различает соборное, целостное ядро общества (которое может быть сравнено с духовным организмом, с центром в форме сознания «мы») и более видимую периферию общественной жизни, которая носит скорее механический характер. Говоря словами Франка, сфера «общественности» (механический аспект общества) основывается на глубинной сфере «соборности» (духовной основе общества)²².

Франк приводит три примера соборных отношений между людьми. Это семья, церковь, «братство», возникающие в результате дружбы, службы и т. д. Главный признак соборного единства: «Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой его части»²³. Личность и целое, как и отдельные личности, связаны между собой отношениями любви. Любовь есть именно название для той связи, в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние, где отдающий себя внутренне обогащает самого себя.

Всюду, где существует соборное единство, проявляется живая личность. «Мы» столь же индивидуально, как «я» и «ты». Человечество «может стать в пределе объектом любви и, следовательно, подлинно конкретным соборным единством либо для того, кто в состоянии конкретно воспринимать и любить все народы, его составляющие, либо в том религиозном плане всеединства, для которого «нести ни элина, ни иудея», а есть единый соборный организм Богочеловечества»²⁴.

Соборность — вневременное единство. Прошлое живет в настоящем, настоящее устремлено в будущее. Обычаи и нравы созданы предками, древние святыни побуждают к подвигу. «Революции — эти судорожные и безумные покушения на самоубийство — суть тоже выражения прошлого, обнаружение тенденций, идущих из прошлого: в них сказываются губительные действия ядов, накопленных в прошлом, и судорожное попытки освободиться от них. И если они не приводят к гибели общества, то это всегда определено тем, что израненный и обессиленный организм через некоторое время оживает под действием сохранившихся здоровых сил прошлого»²⁵. Франк верит в Россию, в то, что здоровое прошлое возобладает над катастрофическим настоящим.

Общество — особая форма бытия. Материальная или духовная? Ни то

ни другое. Гуссерль дал убедительную критику психологизма в науке, она вполне справедлива и в отношении общественных явлений. Общественное бытие выходит за пределы антитезы материальное — психическое, субъекта и объекта. «Оно сразу и субъективно и объективно»²⁶. На Гегеля, которому это было известно, Франк не ссылается.

Есть что-то мистическое, считает Франк, в общественной жизни. «Мистично государство... Мистичен закон, которому мы повинемся, который холодно-беспощадно повелевает нами, без того, чтобы мы знали, кому именно и чему мы в нем подчиняемся — воле давно умершего, истлевшего в могиле человека, который некогда его издал, или словам, напечатанным в какой-то книге... Мистичность общественных явлений и сил не означает, что они имеют подлинно божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению, они могут быть и ложными богами»²⁷.

Человек не просто «делатель орудий», как полагал Франклин. Признаком человека является его сверхчеловеческая, богочеловеческая природа. Человек не только знает Бога, но несет его в себе. Это выражается в категории должного и образует существо его общественной жизни.

Право — это совокупность должного. Право и нравственность неразличимы — «ни по предмету, ни по происхождению»²⁸. Древние обозначали их одним словом. Только христианство внесло уточнение: Богу — богово, а кесарю — кесарево. Ошибка Канта, полагает Франк, — в рассмотрении нравственности как закона. Между тем нравственность есть не что иное, как благодать, присутствие в нас Бога. Как и в других случаях, Франк, возражая Канту, дает лишь собственные вариации на тему, заданную немецким мудрецом. На первое место Франк выдвигает обязанность. Кант называл ее долгом. Для Франка служение божественной правде — единственное неотъемлемое право человека, сочленяющее его с другими. Франк не устает повторять: «Общественная жизнь есть совместная, соборная жизнь человека»²⁹. Проникшись пониманием этой истины, можно делать выводы об общественном устройстве.

Иерархия здесь неустранима. Попытки установить социальное равенство неосуществимы, как неосуществимо равенство физическое. Революции приводят лишь к тому, что меняется состав социальной иерархии. Всякое восстание против деспотизма власти ведет к тому, что народ попадает в подчинение новому властителю, устанавливающему гораздо более деспотическое единовластие. Общество — не груда предметов, не куча песка. Меньшинство всегда господствует над

большинством. Чтобы не употреблять термина «олигархия», дурного властвования меньшинства, Франк говорит об олигократии. Неконтролируемое господство масс возможно только в момент временного разложения общества. «В сущности и демократия не может обойтись без принципа авторитета и потому иерархизма — именно потому, что он есть незыблемый божественный закон, определяющий самое существо человека и общества. Но она склонна исказить и извращать его; под влиянием веры в ложный принцип «самодержавия народа» авторитетом легко может стать не действительный мастер, лицо более высокого духовного и умственного уровня, а демагог, сумевший польстить массам и заслужить их доверие в качестве приказчика, исполнителя их воли. Истинное же, подлинное основание авторитета и потому иерархически высшего состояния человека есть «харисма», сознание не произвольно-человеческой, а объективно-божественной избранности человека, его предназначенности для общественного водительства»³⁰. Главенствование, как и подчинение, есть служение правде. Члены общества должны быть распределены по разным ступеням общественной лестницы в соответствии со степенью их годности и умелости в деле социального строительства, и идеалом здесь является максимум дифференциации и иерархизма. А как же равенство? Есть только одно отношение, в котором люди равны, — отношение к Богу. Отсюда вытекает не равенство прав и притязаний, а равенство достоинства и обязанностей. Это равенство аристократично, его мы находим во дворянстве, где богатейший вельможа и захудалый помещик объединены общим сознанием ответственности. Человечество — это «аристократия в космическом бытии». Каждый человек имеет равное достоинство, когда стоит на надлежащем ему месте и выполняет определенное ему служение. «Демократия есть не власть всех, а служение всех»³¹. С таким подходом к демократии согласились бы и Кант, и другие критики народоправства.

Франк выдвигает против демократического устройства аргумент, основанный на понимании соборности как вневременного единства общества. Живущее сегодня поколение не имеет права своими страстями и предубеждениями определять лицо государства, созданного за много веков до него. Из «...сверхвременности общества вытекает необходимость и оправданность организационных форм, выражающих эту сверхвременность... С общей социально-философской точки зрения существен только принцип, противоположный демократическому принципу безграничного политического самоопределения отдельного поколения, действующего в данный момент в общественной жизни, и

принцип, по которому носитель верховной власти выражает и воплощает не волю и веру сегодняшнего дня, а высшее, соборное сознание общества как сверхвременного единства»³².

Франк — убежденный консерватор. Он мог бы вместе с Кантом воскликнуть: оставьте политический порядок таким, каким он сложился, где гарантия того, что нововведения будут лучше? Наверняка хуже! Вся надежда на то, что прошлое не исчезает, а продолжает жить и действовать в настоящем. «...И лишь эта непрерывность, обоснованная на сверхвременности, обеспечивает устойчивость, жизненность общественного целого»³³.

Существует специальная общественная сила, обеспечивающая устойчивость целого. Это государство. Франк отвергает две крайности в подходе к государству. Прежде всего либеральное «манчестерство», отвергающее всякое вмешательство государства во внутреннее устройство общества, превращающее государство в «ночного сторожа». При этом пропадает соборное единство общества. Оно исчезает и при другой крайности — социалистическом строе, опекающем с помощью государства все проявления внутренней жизни. Городовой на страже мирозерцания — городовой, который не загоняет вора или пьяницу в участок, а загоняет людей в церковь (все равно — церковь Божию или церковь атеизма) — есть мерзость запустения. Здесь опять можно вспомнить Канта, требовавшего не отеческого, а отечественного управления. Задача государства, по Франку, — «организация свободы», создание условий для процветания «гражданского общества».

В отличие от государства, возникающего путем насилия, гражданское общество слагается спонтанно, это молекулярная общественная связь. Индивиды — не атомы, существующие сами по себе. Не интересы личности, а интересы служения правде требуют в силу неустрашимого функционального значения личной свободы расчленения общества на отдельные защищенные правом центры свободной активности. Институт частной собственности создан как стимул этой активности. Частная собственность не абсолютна. Она ограничена интересами общественного целого, регулируется правом и служит правде.

В своей немецкой работе о русском мировоззрении Франк уточняет, что надлежит понимать под «правдой». Это русское слово непереводаемо. Оно означает «одновременно «истину», а также «моральное и естественное право», подобно немецкому слову «richtig», имеющему и теоретическое, и практическое значение, которое относится как к мнению, так и к

поступку... В категории правды понятие конкретно-онтологической истины, которое образует завершающий предмет русских духовных исканий и духовного творчества, свидетельствует о том, что русская философская мысль в ее типично национальной форме никогда не была бесстрастным теоретическим постижением мира, а всегда проявлением религиозного поиска спасения»³⁴. При внимательном чтении у Гегеля можно обнаружить подобное предметное понимание истины. Но нас в данном случае интересует другое: бывший ницшеанец пришел к христианскому миропониманию.

Франк проделал удивительную эволюцию: начав как нигилист, он двигался «вправо», не задержавшись, подобно Бердяеву, на либеральных позициях. Его зрелый идеал — религия и мораль Христа, сословный строй и твердая государственная власть. Соборность обретает в учении Франка социальные черты. Термином «русская идея» он не пользуется, но, посчитав себя русским, войдя в русскую культуру, он остается верен составляющим ее диалектическим идеям всеединства.

Примечания

- ¹ Зеньковский В. История русской философии. Париж, 1989. С. 392.
- ² Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 14.
- ³ Там же. С. 16.
- ⁴ Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопр. философии. 1992. № 3. С. 124.
- ⁵ Франк С. Л. Соч. С. 75.
- ⁶ Франке. Л. Философские предпосылки деспотизма. С. 126.
- ⁷ Франк С. Л. Соч. С. 87.
- ⁸ Там же. С. 124.
- ⁹ Там же. С. 158.
- ¹⁰ Там же. С. 165.
- ¹¹ Франк С. Л. Смысл жизни // Вопр. философии. 1990. № 6. С. 72.
- ¹² Там же. С. 130.
- ¹³ Франк С. Л. Соч. С. 192.
- ¹⁴ Там же. С. 211.
- ¹⁵ Там же. С. 220.
- ¹⁶ Там же. С. 282.
- ¹⁷ Там же. С. 304.
- ¹⁸ Там же. С. 348.
- ¹⁹ Там же. С. 380.
- ²⁰ Там же. С. 384.
- ²¹ Франк С. Духовные основы общества. Париж, 1930. С. 13.
- ²² Сб. Памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 129.
- ²³ Франк С. Духовные основы общества. С. 114.
- ²⁴ Там же. С. 116.
- ²⁵ Там же. С. 119.
- ²⁶ Там же. С. 141.
- ²⁷ Там же. С. 143.
- ²⁸ Там же. С. 163.
- ²⁹ Там же. С. 240.
- ³⁰ Там же. С. 256.

³¹ Там же. С. 262.

³² Там же. С. 279.

³³ Там же. С. 265.

³⁴ *Frank S.* Die russische Weltanschauung. Berlin. 1926. S. 27.

Глава одиннадцатая

ДОБРО КАК АБСОЛЮТ (ЛОССКИЙ)

В сборнике, посвященном шестидесятилетию Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965), Б. Яковенко писал: «Н. О. Лосский является сегодня наиболее значительным представителем русской философии вообще. Он подлинно оригинальный мыслитель, которому — как немногим другим русским философам — удалось приобрести европейскую известность и включиться в общемировой философский труд»¹.

Основные произведения Лосского переведены на европейские языки. Двухтомный немецкий философский лексикон Цигенфуса посвятил ему большую статью². (Такую статью из русских мыслителей заслужил еще только Н. Бердяев.) В другом месте с предельной ясностью Лосский объясняет отличие собственных взглядов от концепции С. Франка, своего друга и единомышленника: «Лосский и Франк объясняют возможность интуиции спаянностью человеческого Я со всем миром. Согласно учению Франка, высшее начало, в котором неразрывно связаны друг с другом Бог и мир, есть Всеединство, а согласно учению Лосского, Бог и мир резко обособлены друг от друга, как Творец и тварь...»

Метафизика Лосского есть персонализм: он утверждает, что Бог творит только личности, то есть существа, способные при правильном свободном использовании своих сил осуществлять свободное добро. Всякая личность есть сверхвременное и сверхпространственное Я, наделенное сверхкачественною творческою силою, неповторимую по своему бытию и незаменимую по своей ценности... Те из них, которые сознают абсолютные ценности нравственного добра, красоты, истины и обязанность усваивать их, суть действительные личности; те, которые не обладают этим сознанием (электроны и т. п., растения и животные), — суть потенциальные личности...

Вопрос, как возможна интуиция, Лосский решает путем учения о единосущности деятелей. Всякая личность, даже потенциальная, например электрон, творит свои проявления согласно принципам времени, пространства и математическим идеям. Эти идеи не сходны друг с другом, а буквально тождественны у всех субстанциальных деятелей,

следовательно, все они сращены друг с другом и в этом смысле единосущны...

В гносеологии различие между учениями Франка и Лосского состоит в следующем: Лосский, возражая Гегелю и Франку, приводит доказательство в пользу того, что не только вневременное бытие, но и живое, сплошное текущее во времени бытие подчинено законам тождества, противоречия и исключенного третьего. Поэтому знание о мире посредством чувственной и интеллектуальной интуиции имеет логический характер и не требует выражения посредством пары противоречащих суждений и «витания» над ними.

Касаясь основной проблемы этики, вопроса о происхождении зла, Франк под влиянием своего учения о Всеединстве, неразрывно связывающего Бога с миром, утверждает, что зло не может быть объяснено. Наоборот, Лосский в своих книгах «Условия абсолютного добра» и «Бог и мировое зло» объясняет всякое зло и все несовершенство мира очень просто, исходя из понятия эгоизма, которое можно применить даже к процессам неорганической природы.

В системе философии Лосского все содержание мира изображено как постижимое и объяснимое. Поэтому в уме читателя должна возникнуть мысль, что мир не может быть так прост и ясен, как это представляется Лосскому. Но с другой стороны, при чтении книги «Непостижимое» в уме читателя, думаю, возникает мысль, что не может быть мир в такой степени непостижимым логическим знанием, как это представляется Франку... Истина где-то посередине»³.

Николай Онуфриевич Лосский родился 6 декабря 1870 года в деревне Креславка Витебской губернии в семье обрусевшего поляка. Мать была католичкой, но дети выросли православными и русскими патриотами. Юный Лосский прошел, как полагалось, увлечение атеизмом и социализмом и был изгнан из гимназии с «волчьим билетом» за чтение Писарева и Михайловского. Для продолжения образования пришлось отправиться за границу. «Муза дальних странствий» привела Лосского в Алжир, где он оказался в рядах Иностранного легиона. Симулировав сумасшествие и встретив сочувствие военных врачей, Лосский вернулся к гражданской жизни, а затем и на родину. В Петербурге окончил гимназию и университет по физико-математическому отделению, а затем — по историко-филологическому. Обратил на себя внимание на кафедре философии и был оставлен при ней. Несколько семестров провел в университетах Страсбурга, Лейпцига, Геттингена.

С 1898 года Лосский — обладатель собственной философской

системы. До этого он — неокантианец, встающий в тупик перед миром вещей самих по себе. И вот — «однажды, едучи на велосипеде, я глубоко погрузился в размышления о скандальном положении философии, неспособной доказать существование внешнего мира, и наскочил на грузную телегу ломового извозчика. Велосипед серьезно пострадал, а я отделался легкими ушибами. Извозчик, грубый, как большинство ломовиков, насладился случаем разразиться смачными ругательствами, а существование внешнего мира осталось недоказанным.

Кажется, той же осенью 1898 года мы с С. А. Алексеевым ехали на извозчике по Гороховой улице. Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: «Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Я посмотрел перед собой на мглистую улицу, и вдруг у меня мелькнула мысль: «Все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня; повернулся к моему другу и произнес эти три слова вслух. Помню я, с каким выражением недоумения посмотрел он на меня. С тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью. Разработка ее привела к интуитивизму в гносеологии, в метафизике — к органическому мировоззрению»⁴.

С. А. Алексеев, упоминаемый Лосским, — его друг, впоследствии философ, выступавший под псевдонимом Аскольдов. В его семье Лосский познакомился с Вл. Соловьевым: «Лицо пророка, глаза, глядящие из нездешнего мира, остроумные шутки и в то же время серьезная беседа»⁵. Встреча с Соловьевым сыграла не последнюю роль в решении Лосского посвятить себя философии и выступить в роли духовного наследника великого русского идеалиста.

Соловьева не стало в 1900 году, а через шесть лет выходит первая большая работа Лосского «Обоснование интуитивизма», принеся ему академическую славу. Лосский все свои силы отдает научной и педагогической деятельности. Распрощавшись с кантианством, он продолжает углубленно штудировать Канта, участвует в переводе на русский язык работы Куно Фишера о Канте и создает свой блестящий перевод «Критики чистого разума», которым мы пользуемся и ныне. От политики он теперь далек — как до, так и после 1917 года. Но советскому правительству идеалист — бельмо на глазу, от него решают избавиться. Его

высылают. В Германии он не задержался. Долгое время жил в Праге и Братиславе. После войны — во Франции и США. Умер в Париже американским гражданином.

Отличное знание «Критики чистого разума», понимание поставленных в ней проблем подвигли Лосского на критику Канта. Речь шла при этом не о частностях, а о центральной проблеме гносеологии критицизма. Как возникают знания? Кант отвергает две традиционные возможности — сенсуализма (знания отражают объект) и рационализма (по благодати Бога знания вложены в душу). Позиция Канта: человеческий ум сам предписывает законы природе и потому способен познавать их. Существует еще четвертая возможность, настаивает Лосский: знание не соответствует объектам, не создает их, а заключает их в себе. Знание и предмет единности, интуиция есть выражение такого совпадения.

Лосский различает три вида интуиции: чувственную, интеллектуальную и мистическую. Посредством чувственной интуиции субъект познает чувственные свойства вещей (субрациональный аспект предметов); посредством интеллектуальной интуиции — рациональный аспект предметов (математические отношения и т. п.), с помощью мистической интуиции — сверхрациональное, металогическое (Бог, субстанциональные свойства, конкретно-идеальное).

«Интуитивизм вскрывает и устраняет ложную предпосылку разобщенности между познающим субъектом и познаваемым объектом, лежащую в основе теорий знания индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма... Интуитивизм, утверждая, что знание есть не копия, не символ и не явление действительности в познающем субъекте, а сама действительность, сама жизнь, подвергнутая лишь дифференцированию путем сравнения, устраняет противоположность между знанием и бытием, нисколько не нарушая прав бытия»⁶.

Отсюда интерес Лосского к проблемам онтологии, изложенной им в книге «Мир как органическое целое». Основные проблемы теории бытия давно уже решены. Лосский не претендует на оригинальность. Свою задачу он видит в том, чтобы внести порядок и гармонию в груды доставшихся по наследству богатств. В данном случае он — наследник Плотина, которого обильно цитирует, а также Лейбница.

Резюме онтологии Лосского звучит следующим образом: «...В основе мира и при том выше мира есть Бог не как совершенство, а более того — как Сущее сверхсовершенство. Далее, в основе мира и притом в составе самого мира есть Царство Божие, Царство Духа как осуществленный

идеал. Существа, наиболее далекие от него, могут надеяться достигнуть его, потому что это Царство есть и лучи его хоть в малой мере по благодати Божией освещают каждого из нас, помогая переносить бедствия и тягости той несовершенной жизни, на которую мы обрекли себя»⁷. Лосский не удовлетворен апофатическим богословием, которое ограничивается только отрицательными определениями Абсолюта: Абсолютное не есть воля, не есть разум, не есть многое, не есть простое и т. д., и т. п. Опираясь на живой религиозный опыт Бога, Абсолютное можно характеризовать положительным образом как Добро. Онтология Лосского служит обоснованию этики.

Свою метафизическую систему Лосский называл идеал-реализмом, полагая, что всякое реальное (в пространстве и времени) бытие существует на основе бытия идеального. Все сущее состоит из активных деятелей, действительных или потенциальных личностей. Действительная личность отличается от потенциальной тем, что она осознает ценности, особенно нравственные. Свое учение Лосский называет также персонализмом.

Этику Лосского мы находим в его книге «Условия абсолютного добра» (1949). Лосский возражает против того, чтобы его нравственное учение считалось гетерономным. Так обычно называют этические системы, которые признают, что побуждения к добру поступают к человеку извне. Либо это соображения пользы (утилитаризм), либо повеления Бога (религиозные учения). Кант провозгласил автономию морали, это импонирует Лосскому, он находит в этике Канта «ценные стороны». Свою этику Лосский называет теономной: нормы ее соответствуют воле Божьей. Императив, сформулированный Лосским, звучит следующим образом: люби Бога больше, чем себя, люби ближнего, как себя. Этим будет достигнута полнота жизни.

Абсолютная этика возможна и необходима. Первое основное условие абсолютной этики устанавливается аксиологией (теорией ценностей), которая открывает, что все, принадлежащее к составу мира, имеет ценностный характер. Ценности не субъективны, а объективны, общезначимы, имеют характер добра с любой точки зрения, в любом отношении, для любого субъекта. Ценности не равны друг другу: одни из них выше, другие ниже, различия их ранга также общезначимы. Лосский критикует гедонизм, который видит ценность в субъективном переживании (желание, удовольствие и т. д.). Для Лосского ценность — в самом бытии, в его переходе от небытия к абсолютной полноте бытия или обратном процессе. В первом случае перед нами положительные ценности, в другом — отрицательные. Абсолютная полнота бытия — Бог. Это высшая

ценность, полнота добра. Другого определения добра быть не может.

Второе существенное условие абсолютной этики — свобода воли. Люди сотворены не как «автоматы добродетели», а как существа, наделенные способностью творить добро, но в равной мере и зло; сатанинские возможности человека раскрыты Достоевским. Лосский включает в свой трактат об этике этюд, специально посвященный великому писателю. Свобода — опасный дар. Свободный деятель может направлять свою любовь на какую-либо ценность, предпочитая ее всему остальному и не соотносясь с ее рангом в системе ценностей. Такой деятель может любить Бога и существа, сотворенные им, но любит их меньше, чем самого себя. Отсюда эгоизм, проявляемый людьми. Другой вид себялюбия — бывают деятели, стремящиеся к абсолютной полноте бытия и даже задающиеся целью осуществить добро для всего мира, но непременно по своему плану, так, чтобы занимать первое место в мире. Гордыня — основная страсть таких людей. Они вступают в соперничество с Богом, считая себя способными дать лучший порядок, чем установленный Богом. Задаваясь неосуществимой целью, они терпят крушение.

Лосский вспоминает Лассалья, который однажды заявил, что, будь он Творцом, он создал бы мир, где право подчиняло бы силу. В таком мире не было бы свободы, возражает Лосский, все деятели его были бы правовые автоматы. Смысл мира, заслуживающего быть сотворенным, заключается в следующем: бесконечное множество тварных существ наделено такими свойствами, что они способны активно и творчески принять участие в творческом бытии Бога и удостоиться обожения. Только свободное творчество осуществляет конкретное единосущее Царства Божия. Лосский вспоминает о знаменитой полемике между Эразмом Роттердамским и Лютером: первый признавал, а второй отрицал свободное принятие решений человеком. Эразм, возражая Лютеру, говорил, что воля человека сотрудничает с благодатью, а у Лютера только подчиняется ей. Аргумент Лосского — свободная деятельность есть условие творческого сотрудничества людей, без которого невозможна мораль.

Итак, третье существенное условие абсолютной этики есть такое устройство мира, при котором личность не замкнута в себе, а находится в теснейшей связи со всеми существами. Все деятели связаны с другими, все имманентно всему, все существует не только для себя, но для всех. Пассивное созерцание не есть полнота бытия. «Она достигается путем соучастия в Божественном добре в форме собственного *творчества* личности, реализующей духовное и телесное мировое бытие, имеющее характер абсолютных ценностей — любви, красоты, нравственного добра,

истины и т. п. <...> Жизнь человека в Боге не может быть изолированным творчеством, обособленным от творчества других существ: совершенная любовь к Богу, который с любовью сотворил мир, необходимо включает в себя также и любовь ко всем сотворенным Богом существам. Отсюда следует, что творчество всех существ, живущих в Боге, должно быть *соборным*, вполне единокорным. Каждый член единокорного целого должен вносить в соборное творчество индивидуальный вклад, т. е. единственное, неповторимое и незаменимое содержание: только в таком случае они могут своей деятельностью восполнять друг друга и создать единое и единственное прекрасное целое, а не повторение одних и тех же действий»⁸.

И еще одно, четвертое, основное условие абсолютной этики — идеал. Он служит абсолютным масштабом поведения. Если поступок не соответствует идеалу, возникает переживание, которое «называется *угрызениями совести*, оно может повести за собой раскаяние, ведущее к отсечению усвоенных раньше способов поведения, к перерождению существа и поднятию его на более высокую степень совершенства... Совесть можно назвать «голосом Божиим» в человеке, не в смысле прямого Божественного откровения, а в том смысле, что источник ее есть первоначальный индивидуальный «образ Божий», присущий человеку... Приговоры совести поднимаются из темных недр духа безотчетно и могут быть рационально обоснованы только в простейших случаях»⁹.

Помимо основных условий нравственности существуют еще вспомогательные средства ее воспитания. На первом месте здесь стоит расширение опыта, в котором открывается ценностная сторона бытия. Порой это расширение происходит так: ради достижения каких-либо низших ценностей, например, достижения материального благополучия, человек пользуется, как средством, деятельностью, связанной с высшими ценностями, например, служит отечеству, занимается искусством; причем он так вживается в новые для него сферы бытия, что они становятся для него уже не только средством, но и целью, что соответствует их достоинству.

Этика абсолютного добра, исповедуемая Лосским, отличается терпимостью и реальной оценкой сложившихся ситуаций. Ради великого дела допускается уступка в малом. С каким ригоризмом набрасывались ревнители церковной чистоты на православных иерархов, пытавшихся найти свое место в советской России. «Многие эмигранты так страшно ненавидят большевиков, что стали ненавидеть, строго говоря, всю Россию

и с подозрением относятся ко всем лицам и учреждениям, находящимся в России. Они считают подлинно русскими только эмигрантов. Они не способны оценить великие заслуги митрополита Сергия, которому удалось, несмотря на сатанинскую ненависть большевиков к религии, сохранить громадную церковную организацию и, следовательно, предохранить русский народ от двух тяжких бедствий — от полного безверия и от патологических форм сектантского мистицизма. Они не понимают того, что сохранение церковной организации в России достигается путем мученического пожертвования своим добрым именем вследствие компромиссов с советской властью»¹⁰.

Среди факторов, способствующих углубленному осознанию ценностей, Лосский рассматривает любовь. Философ не может обойтись без дефиниции, вот она: «Любовь есть онтологическая связь любимого бытия с любящим существом, сопутствуемая особыми эмоционально-волевыми переживаниями; возникновение любви есть онтологическая перестройка, а не только субъективно-психическое переживание»¹¹. Вся жизнь движется любовью к ценностям, любовь многообразна, Фрейд явно переоценил значение половой страсти. Любовь — конкретное единосущее двух или более лиц, полностью она осуществляется только в Царстве Божьем; на грешной земле, в психоматериальном царстве любовь возможна только как приближение к этому идеалу. А как быть с сексуальностью? «Члены Царства Божьего имеют тела, не содержащие в себе никаких животных органов, и, обладая бессмертием, не нуждаются в размножении. Поэтому в Царстве Божьем нет ни мужчин, ни женщин. Это вовсе не означает, будто каждый член Царства Божия содержит в себе вместе как женское, так и мужское половое начало и представляет собой нечто вроде гермафродита. Такое строение было бы отвратительным увековечением сексуальности. Как нечто низшее и несовершенное сексуальность просто вовсе отпадает в Царстве Божьем»¹².

Вернемся, однако, с небес на землю. Абсолютная мораль здесь — идеал. Реально существуют кодексы «частичной» морали. В лучшем случае это параллельные линии, идущие в одном и том же направлении. Более трудным объектом исследования являются кодексы морали, несовершенство которых состоит не только в их неполноте, но и в противоречии идеалу абсолютного совершенства. Однако и они при внимательном рассмотрении оказываются только извилистыми путями, на которых уклонения в сторону обусловлены временными обстоятельствами. Даже такой высококультурный народ, как древние греки, оправдывал

рабство. Последующее культурное развитие Европы внесло коррективы в этот взгляд. Лосский, правда, отрицает линейный прогресс в истории человечества. Прогрессировать могут отдельные личности (люди и народы), но они же могут и подвергаться распаду, регрессировать. Наше время дало потрясающие примеры регресса, убивающие веру в оптимистическую судьбу человечества на земле. В наши дни восстановлены пытки, институт заложников, концентрационные лагеря, где ни в чем не повинные люди подвергаются мучениям, издевательствам. Человек XX века достоин названия «разумный», но в равной степени — и «слабоумный».

Лосский призывает все же не отчаиваться. «Задачи, выдвинутые социальной этикой нашего времени, например, выработка нового экономического порядка или сверхгосударственная организация человечества, регулирующая отношения между государствами и народами и обеспечивающая решение международных споров без войны, привлекательный разрешимы даже для земного человечества. Не следует только воображать, будто разрешение их создаст рай на земле. Между всеми усовершенствованиями, достижимыми в условиях земного бытия, и конечным идеалом Царства Божия всегда остается огромное расстояние, так, что земной человеческий прогресс есть лишь небольшое движение на пути к обожению»¹³. Каждый народ — личность. У каждого свое духовное лицо, свой характер.

Характеру русского народа посвящена одна из последних работ Лосского, которая так и называется: «Характер русского народа» (1957). Это не панегирик народу-богоносцу, не идеальная картина желаемого и не проклятия озлобленного эмигранта изгнавшей его родине. Лосский опирается на широкий круг источников, в том числе зарубежных, старается быть объективным в оценке как положительных, так и отрицательных сторон российского национального характера. Многие десятилетия советского господства и нынешнего «демократического» ограбления внесли существенные поправки в картину, нарисованную Лосским, но в целом она правдива.

На первое место Лосский ставит религиозность русских. Как объяснить тогда победу атеистической коммунистической власти? «У русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать формальной религиозностью, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, без Бога, на основе научного знания... Невольно вспоминаются анабаптисты и многие другие коммунистические

сектанты средневековья, апокалиптики и хилиасты, ждавшие скорого наступления тысячелетнего Царства Христова и расчищавшие для него дорогу мечом, народным восстанием, коммунистическими экспериментами и крестьянскими войнами»¹⁴.

Могучая сила воли, страстность отличают русских. Это проявляется в быту, в политической и религиозной жизни. Максимализм, экстремизм, фанатическая нетерпимость — проявления такой страстности. Лосский напоминает о старообрядцах, готовых к саможжению, пишет о лихости казаков, фанатизме большевиков, создавших «тоталитарное государство в такой чрезмерной форме, какой не было и, дай Бог, не будет больше на земле»¹⁵. Русские — вулканы, отмечает один зарубежный автор, — потухшие или в состоянии извержения. «Потухший вулкан» — леность и пассивность, которая после Гончарова получила название «обломовщина», тоже своего рода страсть, которая может охватить русского. Частичная обломовщина выражается у русских людей в небрежности, неточности, неряшливости. Богато одаренные русские люди нередко ограничиваются одним замыслом, не доводя его до осуществления. Давно замечено, что беседа с западноевропейским ученым дает то, что выражено в его трудах, а общение с русским оказывается обыкновенно более содержательным, чем его печатные работы.

Заметив какой-либо недостаток и нравственно осудив его, русский человек преодолевает его и вырабатывает в совершенстве противоположное качество. Понимая опасность неряшливости при лечении болезней, русские врачи в дореволюционное время достигли такой чистоты и антисептики, что московские клиники стали в этом отношении выше берлинских. Русская текстильная промышленность в начале XX века стала вырабатывать товары, успешно конкурировавшие с английскими. Недостатков много у русского народа, но сила его воли в борьбе с ними способна преодолевать их.

Преобладающая черта русского характера — доброта. Но в то же время в русской жизни немало жестокости. Ошибочно, однако, представление, будто русское самодержавие было деспотично. Революционеры пролили больше крови, чем царские чиновники. В 1907 году террористы убили свыше двух с половиной тысяч представителей власти, а наибольшее количество казней за год (1908-й) — 782. О злодеяниях советской власти Лосский говорит скупно, но достаточно выразительно: господствует аморальная коммунистическая идеология. «Практика, соответствующая такой идеологии, состоит в борьбе с

религией, в подавлении свободы не только в политической жизни, но даже и в области науки и всех видов искусства. В борьбе государства против всего, что не соответствует требованиям правительства, все средства хороши, «все позволено», самые изощренные виды пытки, смертные казни, устранение нежелательных лиц путем отравы, применение таких ядов, которые ведут к разобщению между «я» человека и подчиненными ему высшими центрами мозга... Служители государства, особенно агенты тайной политической полиции, подбираются преимущественно из числа крайне жестоких людей, близких садизму и душевной ненормальности... Вселенская организация человечества, которую они хотят создать, была бы не теократией, а сатанократией»¹⁶.

На первый взгляд мировоззрение и практика советского коммунизма кажутся чем-то сполна чуждым душе русского народа, каким-то чужеродным явлением, вторгнувшимся извне. Лосский считает, что это не так. Русскому свойственно искание добра для всего человечества. Обладая этим качеством, русский человек следует главному устремлению творцов русской идеи. Большевизм придал этому стремлению извращенные формы.

Русский народ поражает многосторонностью своих способностей. Ему присущи высокая религиозная одаренность, способность к высшим формам опыта, наблюдательность, теоретический и практический ум, творческая переимчивость, изобретательность, тонкое восприятие красоты и связанная с ней артистичность, выражающаяся как в повседневной жизни, так и в творении великих произведений искусства. На развитии русского искусства — литературы, музыки, архитектуры, театра — Лосский останавливается особо. Только большевистская революция прервала здоровое развитие русской духовной жизни.

Беда русских — недостаток средней области культуры. Они — максималисты: «все или ничего». С одной стороны — вершины святости, с другой — сатанинское зло. Все пишущие о русской культуре говорят, что русским необходимо дисциплинировать волю и мышление, без чего они легко становятся беспомощными мечтателями и авантюристами. Лосский согласен с этими авторами. Отсутствие дисциплины при утрате религии ведет в интеллигентной среде к нигилизму, а в малообразованной народной толще — к хулиганству. В русском человеке сочетаются Петр Великий, князь Мышкин и Хлестаков.

Отрицательные свойства русского народа — экстремизм, максимализм, невыработанность характера, отсутствие дисциплины, дерзкое испытание ценностей, анархизм — могут привести к крайним и опасным расстройством частной и общественной жизни. Большевистская

революция есть яркое тому подтверждение. «Надо, однако, принять во внимание, что отрицательные свойства русского народа представляют собой не первичную, основную природу его: они возникают как обратная сторона положительных качеств и даже как извращение их. В действительности извращения, конечно, проявляются реже, чем основные, нормальные свойства характера. К тому же русские люди, заметив какой-либо свой недостаток и осудив его, начинают энергично бороться с ним и благодаря силе своей воли успешно преодолевают его. Поэтому можно надеяться, что русский народ после преодоления безбожной и бесчеловечной коммунистической власти, сохранив свою религиозность, будет с Божьей помощью, в высшей степени полезным сотрудником в семье народов на пути к осуществлению максимального добра, достижимого в земной жизни»¹⁷, то есть уподоблению Царству Божьему. Нам остается только верить в осуществимость надежды Лосского.

Примечания

¹ *Festschrift N. O. Losskij zum 60. Geburtstage*. Bonn, 1934. S. XVIII.

² *Philosophen-Lexikon Hrsg. von W. Ziegenfuss*. FrankfurtM., 1950. Bd. 2. S. 73–80. (Автором статьи является сам Лосский.)

³ Сб. Памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 142–144.

⁴ Лосский Н. Воспоминания. Мюнхен, 1968. С. 102.

⁵ Там же. С. 95/

⁶ Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 326–327.

⁷ Там же. С. 480.

⁸ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 57.

⁹ Там же. С. 101.

¹⁰ Лосский Н. Воспоминания. С. 387.

¹¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 180.

¹² Там же. С. 194. О преодолении пола в идеальном состоянии человечества говорил и Достоевский (см.: *Неизданный Достоевский*. С. 173).

¹³ Там же. С. 234.

¹⁴ Там же. С. 251.

¹⁵ Там же. С. 264.

¹⁶ Там же. С. 329.

¹⁷ Там же. С. 360.

Глава двенадцатая

РУССКИЙ ЭРОС

(ВЫШЕСЛАВЦЕВ)

Может ли православный философ быть эпикурейцем? По мнению Ф. Степуна, — может, и он называет имя: Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954). Эпикуреец в обиходном смысле — человек, живущий наслаждением. Наслаждаться можно и философским рассуждением. Таким был Вышеславцев — «артист-эпикуреец» мысли. Степун вспоминает выступления Бориса Петровича на заседаниях московского Религиозно-философского общества. Всегда в элегантной визитке, Вышеславцев говорил, будто держал перед собой букет мыслей, отрывая лепесток за лепестком (тезис за антитезисом) и призывая аудиторию следовать за ним. («То и дело в восторге восклицал: «Поймите... оцените...») Но «широкая московская публика недостаточно ценила Вышеславцева. Горячая и жадная до истины, отзывчивая на проповедь и обличение, она была мало чутка к диалектическому искусству Платона, на котором был воспитан Вышеславцев»¹.

Владея в совершенстве диалектикой, глубоко понимая ее суть, Вышеславцев мог решиться на критику тех, кто претендовал на монопольное владение этим искусством. Одна из последних работ Вышеславцева называется «Философская ницета марксизма» (1952). Автор показывает зыбкость ленинского тезиса об абсолютном характере борьбы противоположностей. Да и сам Гегель страдал пристрастием «играть противоречиями» без особой на то нужды. Отсюда непонимание того, что в основе бытия лежит не только борьба, но и гармония противоположностей. Гегель говорил, что противоречие непереносимо, всюду находил контрверзы, не замечая, что окружающий мир полон согласия и взаимодействия. Гегель ссылается на Гераклита, не обращая внимания на то, как, по мнению последнего, из противоположностей рождается гармония. Взгляните на лук и лиру. «Поразительное богатство мысли сконцентрировано в этом символе, оно не сразу разгадывается. Лук есть система противоборствующих сил, и чем сильнее напряжение отталкивающихся полюсов, тем лучше лук. Уменьшить или уничтожить сопротивление обоих концов лука — значит уничтожить самый

инструмент. Но тетива лука может превратиться в струну лиры. Лира построена на том же принципе, как и лук: она есть многострунный лук (как и всякий струнный инструмент), преображенный или «сублимированный» лук. Здесь мы можем наглядно созерцать, как из противоборства возникает прекраснейшая гармония...»²

Античная диалектика не знает совпадения противоположностей. Лук и лира не тождественны, лира — новое изобретение, преобразование и «сублимация» лука, гармония возникает как новый, особый тип отношения, таковы взаимодополняющие отношения мужчины и женщины. Гармония здесь «золотая середина», «средний путь». Иная ситуация в христианстве. Христос — совпадение противоположностей божественной и человеческой природы. Эти противоположности «нераздельно, но и неслиянно» связаны в Богочеловеке. «Христианство насквозь диалектично, оно движется в области предельных понятий, которые антиномичны; оно открывает и переживает высшие антиномии души, имманентности и трансцендентности, оно обещает найти их решение и надеется их найти. Апостол Павел — первый христианский философ, как и величайший диалектик»³. Для Вышеславцева апостол Павел — высший авторитет.

Был у Вышеславцева еще один учитель диалектики — Фихте. По образованию юрист, ученик Е. Трубецкого, Борис Петрович Вышеславцев защитил в 1914 году магистерскую диссертацию «Этика Фихте». У Фихте Вышеславцев нашел ответ на волновавшую его проблему Абсолюта. Абсолютное не дано в понятиях, но постигается интуицией. «Интуиция и рациональное мышление нераздельны»⁴. Этот диалектический тезис стал аксиомой для Вышеславцева. Впоследствии он скажет: «Иррациональный Абсолют отнюдь не есть крушение разума, отрицание разума, напротив, к нему приводит сам разум... Напротив, отрицание, игнорирование иррационального — противоразумно, такой «рационализм» есть незнание границ разума и поэтому самонадеянная ограниченность — высшая и наиболее комичная форма глупости»⁵.

Профессор Московского университета, он был выслан из России в 1922 году, преподавал в Берлине и Париже, подружился с К. Г. Юнгом, который раскрыл перед ним тайны созданной им аналитической психологии и вдохновил его на критику фрейдизма. У Фрейда Вышеславцев нашел те же слабые стороны, что и у Маркса — стремление к упрощению, к «спекуляции на понижение». Фрейд ввел понятие сублимации — возгонки душевных стремлений, трансформации энергии сдерживаемого полового инстинкта в духовное творчество. Как это

происходит, Фрейд не объяснил; Вышеславцев пытается решить эту проблему: высшая духовность существует сама по себе, она влечет к себе душу человека. Животными страстями творчество не истолковать, как нельзя «экономическим базисом» объяснить общественную жизнь. Высшее нельзя свести к низшему, это будет упрощение. Фрейд не знает подлинной сублимации, ему введома профанация либидо.

«Необычайная зоркость ко злу и стремление все свести к низким мотивам составляют сущность некоторых характеров. Метод сведения (редукции) к низшему одинаково характерен для Маркса и Фрейда, будь то сведением к «интересу», или к сексуальному влечению... Результатом этого метода является... уничтожение чувства благоговения. Психоанализ Фрейда может превратиться в психическую болезнь эротомании (этим, конечно, не отрицаются его научные открытия). Материализм Маркса обращается у него в презрение к людям. Да и почему, в самом деле, благоговеть перед этими потомками обезьяны? Маркс одинаково ненавидел и презирал буржуазию, как и своих товарищей-социалистов (например, Бакунина, Лассаля и др.). Когда все вокруг него принижались, он сам возвышался. В этом секрет «спекуляции на понижение»⁶.

Раскрыть корни и суть сублимации — задача главного труда Вышеславцева «Этика преображенного эроса» (1931). Критика Фрейда занимает здесь сравнительно небольшое место. Главное для Вышеславцева — решение основной этической проблемы, как она встала перед русской мыслью еще в древние времена. Первое произведение древней русской словесности — «Слово о Законе и Благодати» киевского митрополита Илариона (XI век). Не называя его по имени, Вышеславцев следует логике его рассуждений, восходящей к апостолу Павлу. Закон — это первоначальный тип нравственности, опирающийся на запреты. Ветхозаветный декалог (и все античные кодексы нравственности) — яркий тому пример. Другая система поведения изложена в Новом Завете: моральность основывается здесь на Божественной Благодати, на принципе любви, а не на внешних повелениях. «Этика преображенного эроса» снабжена подзаголовком «Проблемы Закона и Благодати».

«Настоящая книга одинаково обращается к верующим и неверующим, при условии, если те и другие способны философствовать. Неверующий психоаналитик может с интересом следить, как блестящая диалектика Ап. Павла ставит все проблемы новой этики с ее преодолением «морализма», с ее идеей сублимации. С другой стороны, верующий христианин может убедиться в том, что критика Закона и идея Благодати у Ап. Павла получают углубление и подтверждение в современных открытиях,

касающихся подсознания»⁷.

Вышеславцеву удалось завершить только первый том своей работы. Здесь он решает две проблемы. Во-первых, он показывает несовершенство морали Закона, «морализма» вообще. Во-вторых, отвечает на вопрос о том, в чем состоит этика Благодати, этика сублимации, «этика преобразенного эроса». Закон, то есть совокупность определенных требований, обращен к сознанию человека. Абсолютное соблюдение Закона может быть абсурдным и противоречить любви. Христос показал это: Закон запрещает что-либо делать в субботу, а значит, и делать добро — лечить больных и т. д. Поэтому, говорит Христос, — не человек для субботы, а суббота для человека.

Закон есть рациональное правило, обращающееся к уму, к сознательной воле, но не к иррациональным, бессознательным и подсознательным инстинктам и влечениям — там «вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего»⁸.

Апостол Павел знал о существовании подсознательного. Он называл его «плотью», «греховными устремлениями». Последние могут овладеть человеком, определять его поступки вопреки воле и сознанию («Сладок запретный плод», или у Овидия: «Я вижу лучшее и одобряю его, но следую худшему»).

«Подсознание не подчиняется прямому велению. Закон обращается к разумной воле и действует в средней рассудочной сфере, освещенной сознанием. Подсознание остается для него закрытым. Нужно уметь проникать в подсознание, угадывать, что в нем происходит, и влиять на него. Прямым путем это невозможно и возможно лишь обходным путем психоанализа. Здесь лежит заслуга Фрейда и его открытие *эротической природы* подсознания. Однако гениальным предвосхищением и вместе с тем существеннейшей поправкой Фрейда является Платоновое учение об эросе»⁹. Эрос более широкое понятие, чем либидо Фрейда. Уже ученики Фрейда (Юнг, Адлер) указывали на узость понятия «либидо». Эрос Платона означает предельно широкую, существенную функцию души — стремление к ее обогащению, увеличению ее ценностных возможностей. Эрос — сублимация подсознательной эротики. Розанов несправедлив в своих нападках на христианство за его антиэротизм. Все христианские символы вырастают из Эроса — Отец, Сын, Мать, Жених, Невеста. «Если бы влюбленность, брак, материнство, отцовство были бы чем-то низким и презренным (как думают гностические ереси), то эти символы не могли бы возникнуть. В них заключается указание на возможность могучей

сублимации Эроса: семья есть малая Церковь, и Церковь есть большая семья. Если бы Эрос был презретен в каком-либо своем аспекте, то как могла бы «Песнь песней» стоять в каноне священных книг?»¹⁰

Вышеславцев ссылается на Дионисия Ареопагита и его ученика Максима Исповедника как на двух гениальных истолкователей платоновского Эроса, которые дали наивысшее завершение этому учению. Эрос имеет иерархические ступени сублимации: существует Эрос физический, Эрос душевный, Эрос духовный (умный), Эрос ангельский, Эрос божественный. На всех этих ступенях Эрос — одна и та же сила, сила любви. Страсти совсем не плохи сами по себе, они хороши в руках ревнителей доброй жизни. Даже такие страсти, как вожделение, сластолюбие, страх, допускают сублимацию: вожделение превращается в стремительный порыв желания божественных благ; сластолюбие — в блаженство и восхищение ума божественными дарами; страх — в боязнь ответственности за грех. Порок создан из того же материала, как и добродетель. Задача состоит, следовательно, в преобразении дурных устремлений. Христианская этика как этика Благодати не есть этика отрешения, а этика сублимации. Возвышаясь над природой, сублимация не уничтожает природу, но восполняет и совершенствует ее, возвращает ей божественное лицо.

За счет чего возможна сублимация? Воображение царит над всеми видами творчества. Нужно понять его психологическую сущность, его метафизическое, этическое и мистическое значение. «Рационально-императивная норма закона обращается всегда к сознанию, к сознательной воле и не умеет обращаться с подсознанием, которое ей не повинуетя и сопротивляется. Воображение, напротив, обладает особым даром проникновения в подсознание, особым органическим сродством с Эросом. И это потому, что подсознание есть тот подземный ключ, из которого бьет струя фантазии, и вместе с тем есть тот темный бассейн, куда обратно падают сверкающие образы, чтобы жить там и двигаться в недоступной глубине. Подсознание питается образами воображения и питает их»¹¹.

Воображение творит не химеры, а новую реальность не менее важную для человека, чем та, что окружает нас и познается научными средствами. Русский язык позволяет отделить результат душевного творчества от научного. Это разница между правдой и истиной. «Существует рационалистический предрассудок, что всякое воображение, фантазия, миф — всегда иллюзорны и обманчивы. Все это *mundus fabulosus*, мир реально несуществующий, и религия есть такой *mundus fabulosus*, ибо она

оперирует мифами, символами, образами фантазии. На самом деле миф и воображение имеют свой критерий... Здесь нужно говорить о критерии правды, а не научной истины как выражения эмпирического объекта. Критерий правды прежде всего имеет аксиологическое значение, выражает ценность, а не реальное бытие»¹². Правда — это интуиция ценности. Это критерий формирования эмоций, критерий желанности, критерий эмпирической воплощаемости. Истина — данность в опыте, соответствие логическим формам.

Современная психология показывает, что жить и не фантазировать вообще нельзя. В науке, в ее гипотезах, открытиях, изобретениях господствует фантазия. И «трезвая практика» состоит в ежедневном опьянении тривиальными образами привычных фантазий. «Нет области более фантастической, нежели политика, финансы, социальная утопия. Миф царит здесь безраздельно. «Оставим небо воробьям» — так говорит «научный» марксизм и тотчас создает себе новое собственное «воробьиное» небо... Образы воображения можно победить только образами воображения. А остаться без всяких образов нельзя»¹³. Вопрос состоит в создании правдивого воображения, реального творчества. Сублимирует лишь живая полнота прекрасного образа. Только образ, излучающий сияние святости, проникает в глубины сердца.

Проблема сублимации приводит к требованию совершенно новой этики. Эта этика во всем противоположна морализму, категорическому императиву, этике обязанности, этике закона разума. «Ее следовало бы назвать не этикой, а эротикой, ибо ее корни лежат в Платоновом Эросе и в гимне любви Ап. Павла. Ее центральная проблема *ars amandi*, искусство любви. Нужно уметь любить и нужно знать, что достойно любви (проблема христианской аксиологии). Эта новая этика в противоположность всякой лаической морали существенно религиозна, ибо «Бог есть любовь» и настоящая глубина любви всегда мистична. Замечательно, как эта идея новой этики с необходимостью вырастает из современных открытий в области подсознания, существенно изменивших понимание человеческой природы»¹⁴.

Новая этика решает давнюю коллизию между моралью и искусством. Коллизия возникла вследствие ложных путей морализма и неполноты сублимации в искусстве. Только пресекающая, законническая пуританская мораль вступает в конфликт с искусством. Но такая мораль должна быть отвергнута, морализм должен быть преодолен, но точно так же следует преодолеть и «эстетизм», недостаточно сублимированное искусство.

Религиозная этика Благодати, окруженная нимбом святости, становится эстетикой.

Любое творчество — от Бога. Только Бог в полном смысле творец. Человек лишь продолжает творение, подражает готовым образцам, которые открываются ему свыше. Значит ли это, что человек несвободен, что он просто передаточный механизм высшего творчества? Существуют два типа свободы — негативная и позитивная, свобода произвола и свобода добра. Канту они были известны, но он признавал только второй тип свободы — следование долгу, свободу морального поведения. Кант сформулировал знаменитую антиномию свободы: свобода есть и ее нет, в мире сущего, где господствует необходимость, о свободе можно только мечтать; она реальна в мире должного, в мире ноуменальном, где господствует категорический императив. По Канту, практический закон и исполняющий его субъект тождественны: если нет внешних помех, я должен вести себя морально. Но вот Николай Гартман, которого Вышеславцев считает крупнейшим современным этаком, сформулировал вторую антиномию свободы, неведомую Канту. Нравственный принцип вступает в противоречие с личностью, не только с ее аффектами, но и с сознанием ее свободы: я ничего не должен, я делаю то, что хочу. Воля детерминирована должным и не детерминирована им — так звучит вторая антиномия свободы. Воля детерминирована идеально, но не детерминирована реально — так звучит ее решение. Ценности, долг определяют направление, они действуют, как компас, но нужен еще руль, чтобы корабль лег на нужный курс. Руль — свободная воля.

Необходимо принятие решения, а его не дают ни таблицы ценностей, ни категорический императив. Возникает проблема Гамлета — «быть или не быть». «Рефлексия ума, рефлексия совести всегда и неизбежно отстают от актов выбора. Свободная воля в своих решениях всегда в конце концов необоснована, и не потому, что она отвергает обоснование, — напротив, «логика сердца» ищет его, обращаясь к системе ценностей, — а потому, что она никогда не находит «достаточного основания», ибо основание уходит в бесконечность. Это значит: человек в своих действиях, в своих актах никогда не бывает рационально детерминирован... Здесь последнее слово произносит суверенная инстанция свободы: она решает, когда и сколько нужно медлить с решением и взвешивать основания, и когда, наконец, приходится сказать: «Жребий брошен!»¹⁵

Антиномию долженствования Вышеславцев выражает следующим образом: Бог хочет и не хочет, чтобы мы были его рабами, мы должны исполнять его волю не как рабы, а как друзья и сыновья, Бог хочет нашего

свободного избрания. «Да будет воля Твоя!» — это не одна, а две воли — божественная и моя. Сублимация должна поднять мою волю.

Итак, существуют две ступени сублимации: 1) сублимация аффектов; 2) сублимация воли (этот вид сублимации Вышеславцев делит, в свою очередь, на две ступени — сублимация выбора и сублимация «призыва», мотивов выбора, но по сути дела это одно и то же). Юнг обращает внимание на первую ступень сублимации, игнорируя вторую. Гартман (не употребляя этого термина) ограничивается свободой и ценностями.

Сублимация начинается с глубин подсознания. Сознание и воля включаются на более высоком уровне, когда в дело вступают эмоции и стремления. Это уровень творчества, создание нового бытия, которое нельзя свести к первоначальным низшим импульсам. «Пир» Платона — не просто сублимированное пьянство.

Сублимация в итоге приводит к Абсолюту. Для Вышеславцева это главная проблема философии. Логический аналог этой операции — редукция. Гуссерль говорил о феноменологической редукции, о выходе от эмпирического бытия в бытие идеальное. Под разными именами эта процедура признается и другими мыслителями. Вышеславцев предлагает признать и возможность более глубокой — абсолютной редукции. Так возникает последний переход, «где диалектика переходит в мистическое созерцание. Он уводит нас по ту сторону «умных сущностей» и идей, за пределы ума и открывает бытие третьего измерения, бытие абсолютное. Так при помощи двойного транса мы открываем три измерения бытия: бытие пространственно-временное, бытие идеальное и бытие абсолютное»¹⁶.

Выход за пределы человека есть «транс» в абсолютное. «Это неоплатонизм и вместе с тем это христианство. Мы истинные наследники византийской теологии и эллинизма. Существует русский платонизм, как и платонизм немецкий. Но современная немецкая философия колеблется относительно второго, абсолютного транса. Она предпочитает оставаться в трансцендентальной сфере (как это делает Гуссерль). Она как бы сомневается в том, есть ли *над нами* что-то высшее. «А, может быть, «там» ничего нет (как это думает Гейдеггер)?»¹⁷

Вышеславцев не может принять такое сомнение и пускает в ход все новые и новые аргументы в пользу Абсолюта. В том числе шуточные. Речь идет о «пари Паскаля». Человеческая жизнь подобна игре, где перед нами открываются возможности различных ставок. На что же мы должны совершить жизненную ставку — на Бога и религию или на безбожие? Для

ответа на этот вопрос Паскаль пользуется своей любимой наукой — математикой. Он предлагает решить вопрос при помощи теории вероятностей. Одинаково вероятно существование и несуществование Бога. Если сделать ставку на первую вероятность, потерять мы ничего не можем, а выигрываем все — бесконечность будущей жизни, блаженство, бессмертие. Если сделать ставку на второе предположение, на атеизм — выигрыша никакого. Делать ставку на атеизм нельзя.

В каждой шутке — доля правды. В данном случае той, ценностной, которую так высоко ставил Вышеславцев. Для ее обоснования он и прибегал к научным средствам. Высшим достижением психологии Вышеславцев считал открытие Юнгом коллективного бессознательного. Юнговская категория «самость» открывает возможность постижения запредельной духовности. Самость стоит выше сознания, это неизвестный и выше Я стоящий субъект. Вышеславцев говорит о богоподобии самости. В человеке он обнаруживает следующие семь ступеней бытия:

- 1) человек как физико-химическая энергия;
- 2) человек как живая клетка;
- 3) человек как психическая энергия, которая образует коллективно-бессознательное — общую почву всех душевных процессов;
- 4) лично-бессознательное, которое покоится на фундаменте коллективно-бессознательного;
- 5) сознательная, но недуховная, животная душа, руководящаяся только личными интересами;
- 6) духовное сознание. Человек как строитель культуры;
- 7) «Самость есть последняя и высшая седьмая мистическая ступень в существе человека. Для науки, для рационального мышления она недостижима и недоказуема, и потому не схватывается психологией, как это Юнг ныне ясно высказал. Самость метафизична и метапсихична, во всех смыслах есть некоторое «мета», последний трансензус... В практической жизни, в познании мира, даже в творчестве культуры, она может оставаться совершенно незамеченной... Самость есть «сокровенный сердца человек». Существует, следовательно, не только непостижимый Бог, но и непостижимый человек; и в этой своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом, в глубине сердца... Человек чувствует нечто высшее над собой, ради чего он «сублимирует», во имя чего он действует и приносит жертвы... Неведомый Бог выводит его из бездны и возводит к себе»¹⁸. Вышеславцев неоднократно и обстоятельно возвращается к проблеме Абсолюта, как бы убеждая читателя в том, что выбор «ставки» («пари Паскаля») сделан правильно. Убедил ли он сам

себя? Передают, что последние слова философа, сказанные им перед кончиной, были: «Возвращаюсь к истокам бытия»¹⁹.

Нам остается только ознакомиться с последней работой Вышеславцева «Кризис индустриальной культуры» (1953). Это политическое завещание философа. Начинает и здесь он с критики марксизма. На этот раз достается «Капиталу» Маркса, теории трудовой и прибавочной стоимости, вернее, ценности, как уточняет перевод Вышеславцев. (Нелепо говорить «потребительная стоимость»!) Все заимствовано Марксом у Рикардо и не передает суть дела. Ценности создает не только труд, но и творчество, «отнятие» прибавочной ценности необходимо для расширения производства. Любая попытка силовым путем покончить с капитализмом приводит лишь к установлению более бесчеловечной социальной структуры. «Демагогическое обещание уничтожить капитализм не удалось: путь марксизма приводит к государственному капитализму, т. е. к самой мощной и самой тяжелой форме капитализма... Рабочий всецело подчинен работодателю, ибо работодатель есть тоталитарный хозяин, облеченный тоталитарной властью. Такой хозяин не только может, но и непременно будет отнимать прибавочную ценность и осуществлять функцию накопления в гораздо больших размерах, чем частный капиталист. Тоталитарное государство с его плановым хозяйством требует огромного бюрократического аппарата, мощного полицейского аппарата принуждения и подавления и, наконец, мощной армии для развития своего империализма, ибо такое государство непременно империалистично... При этом никакой капиталист и никакой помещик не отнимал прибавочной ценности в таком размере и такими методами, какие применяются страшным аппаратом государственного капитализма»²⁰.

Коммунизм — наихудшая форма тоталитаризма. Сталин завел порядки, окончательно скомпрометировавшие коммунизм. Вышеславцев цитирует авторитетного американского журналиста Истмена: «Сталинизм не лучше, а хуже фашизма: он более жесток, более варваристичен, несправедлив и immoralен, не смягчен никакой надеждой, никаким колебанием... Всего лучше было бы назвать его *суперфашизмом*»²¹.

Вышеславцев — адепт демократии. Но не апологет ее существующих форм. Современная либеральная демократия вовсе не везде и не во всем демократична. Ее изъяны состоят в следующем: политические партии, даже самые «демократичные», построены по принципу вождизма, олигархии и внутренних интриг; государственное управление страдает теми же слабостями, хозяйственный аппарат тоже. Демократия обеспечивает

всяческие свободы, в том числе и свободу борьбы против свободы, открывающую законный путь к тоталитаризму. Демократия — не данность, а задание. Строго говоря, она — форма права, а не власти.

Ссылаясь на Фихте, Вышеславцев формулирует антиномию права и власти: «...Право отрицает всякое властное принуждение и вместе с тем право абсолютно требует реализации при помощи властного принуждения»²².

Власть есть субординация живых, сознательных существ. Сущность права состоит в координации поведения свободных личностей, идеал права — свободный субъект, безвластная организация. Но до идеала далеко, а пока право нуждается во власти, как и власть — в праве.

Власть сублимируется в праве. «Задача всякого права и государства — в том, чтобы подданные и граждане сами не хотели убивать и красть, сами соблюдали ответственность и договоры; и без такого признания, исходящего из самости, без такой автономии правосознания никакой подлинный правопорядок не существовал и не может существовать... В этом состоит принцип, идея, сущность демократии, и эта сущность есть самостоятельная ценность, а вовсе не средство, не полезность, не орудие для каких-то посторонних целей»²³.

Жгучие проблемы современного общества нельзя решить политическими средствами. Вышеславцев говорит о хозяйственной демократии как спасительном средстве от кризиса индустриальной культуры. И капитализм, и социализм в еще большей степени страдают от одной болезни — технократии. Хозяйственная демократия должна одушевить промышленный труд, превратить его в творчество. Конкретных рецептов у Вышеславцева нет, но есть вера, что так будет. Будет найдено равновесие между личностью и коллективом. «Ни одна из противоположностей не должна перевешивать другую, приноситься в жертву другой: «Страдает ли один член — страдают все, радуется ли один — радуются все» (Ап. Павел). «Все за все ответственный все во всем виноваты» (Достоевский). Такой принцип справедливости отрицает социализм как неумолимое подчинение всех и каждого общему благу и утверждает солидарность автономной личности и автономного народа. Всякий «изм» отрицается (одинаково социализм и индивидуализм) и утверждается *солидарность, соборность, братство*»²⁴.

Вышеславцев обосновал здесь соборность чисто светским, социологическим путем. Его лозунг — ни капитализма, ни коммунизма. Главная беда современного человека — «машинизм», производство с

помощью дорогостоящих, сложных орудий, требующих огромного скопления трудящихся под властью индустриального аппарата. Уничтожать машины не нужно, требуется убрать власть. Не важно, кому принадлежит власть, она непригодна как таковая. Никакая хозяйственная демократия, никакая свобода не может существовать при властных структурах. Право должно их сублимировать. Но и право — не последнее слово сублимации, есть еще «высшая ступень соборности как сверхправового общения». Об этом идет речь в опубликованном плане второго тома «Этики преображенного эроса» (так и не написанного автором). Судя по этому плану, завершается «эротическая» утопия Вышеславцева тремя высшими категориями — «хозяйственная солидарность, справедливость и любовь»²⁵.

Примечания

¹ «Вопросы философии». 1992. № 9. С. 88. В русском тексте воспоминаний Степуна (впервые — Нью-Йорк, 1956) вкралась описка, не замеченная автором. О Вышеславцеве сказано: «приват-доцент Московского университета, живший (?) в Париже». В немецком варианте исправлено — «живущий ныне в Париже» (*Stepun F. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Leipzig, 1934. S. 186*).

² *Вышеславцев Б. Философская нищета марксизма. Франкфурт/М., 1971. С. 19.*

³ *Вышеславцев Б. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С.166.*

⁴ *Вышеславцев Б. Этика Фихте. М., 1914. С. 74.*

⁵ *Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. Париж, 1931. С. 242.*

⁶ *Вышеславцев Б. Философская нищета марксизма. С. 83.*

⁷ *Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. С. V.*

⁸ Рим., 7:23.

⁹ *Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. С. 61.*

¹⁰ Там же. С. 64.

¹¹ Там же. С. 71.

¹² Там же. С. 87.

¹³ Там же. С. 103. Миф и религия неистребимы. «Только жалкая психология английского и французского «Просвещения» могла вообразить, что религиозное чувство можно отменить декретами разума. Современная психология со своими открытиями огромных неизведанных областей душевной жизни показывает, что религиозное чувство и религиозный миф, изгнанные из сознания и сознательно подавляемые, продолжают жить и действовать в бессознательном, и вот эти корни, не культивируемые больше сознанием, начинают порождать страшные и уродливые атавизмы, или в лучшем случае производить на свет ростки древних изжитых религий. Атеистическая религия коммунизма имеет своих пророков, отцов церкви, свои иконы, гробницы, мощи, священное писание, догмы, патристику, имеет свои ереси, свой катехизис, свои преследования еретиков, свои покаяния и отречения, наконец, свою прекрасно организованную инквизицию» (*Вышеславцев Б. Философская нищета марксизма. С. 96*).

- ¹⁴ *Вышеславцев Б.* Этика преображенного эроса. С. 106.
- ¹⁵ Там же. С. 169.
- ¹⁶ Там же. С. 225.
- ¹⁷ Там же. С. 236.
- ¹⁸ *Вышеславцев Б.* Вечное в русской философии. С. 227, 229.
- ¹⁹ *Вышеславцев Б.* Философская ниццета марксизма. С. 9.
- ²⁰ *Вышеславцев Б.* Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1982. С. 122, 124, 125.
- ²¹ Там же. С. 161.
- ²² Там же. С. 235.
- ²³ Там же. С. 242, 243.
- ²⁴ Там же. С. 350. Социально-политические взгляды Б. Вышеславцева (как и соответствующие убеждения И. Ильина и С. Франка) легли в основу идеологической платформы русской эмигрантской организации «Народно-Трудовой Союз». Подробнее об этом см.: *Редлих Р.* Солидарность и свобода. Франкфурт/М., 1984.
- ²⁵ *Вышеславцев Б.* Этика преображенного эроса. С. VII.

Глава тринадцатая

ПУТЬ К ОЧЕВИДНОСТИ

(ИЛЬИН)

Первая опубликованная работа Ивана Александровича Ильина (1883–1954) — рецензия на книгу, как ему могло тогда показаться, его однофамильца Вл. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм». Автором книги был вождь российской социал-демократии Ульянов, вошедший в историю под другим псевдонимом — Ленин. Рецензия появилась в газете «Русские ведомости» 29 сентября 1909 года, была лапидарной и резко критической. Заканчивалась она следующим пассажем: «Нельзя не обратить внимание на тот удивительный тон, которым написано все сочинение; литературная развязность и некорректность доходят здесь поистине до геркулесовых столбов и иногда переходят в прямое издевательство над самыми элементарными требованиями приличия: словечки вроде «прихвостни» (36), «безмозглый» (41), «безбожно переврал» (71), «лакей» (254) попадают буквально по несколько раз на странице, а превращение фамилий своих противников в нарицательные клички является далеко не худшим приемом в полемике г. Вл. Ильина»¹. Трудно сказать, помнил ли об этой рецензии Ленин, знал ли вообще о ней, когда его заплечных дел мастера критиковали И. Ильина за «белый» образ мысли. Чекисты «брали» Ильина шесть раз.

В свободное от арестов время в мае 1918 года Ильин защитил диссертацию о Гегеле. Диспут развертывался драматически: накануне Ильин узнал, что арест грозит его оппоненту и учителю П. Новгородцеву, и предупредил его об этом. Новгородцев не ночевал дома, куда действительно нагрянули чекисты, устроили обыск и задержали семью. Защита была назначена на два часа пополудни. Факультет собрался, пришел второй оппонент князь Е. Трубецкой. В половине третьего как ни чем не бывало появился Новгородцев, извинился, защита началась. Диспут продолжался до семи часов и принес Ильину помимо искомой магистерской единодушно присужденную докторскую степень. Диссертация увидела свет: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека».

Эта книга помогала Ильину в контактах с ЧК: у чекистов рука

чесалась расстрелять профессора, но, зная философские симпатии своего вождя, они не решались убить автора единственной в советской России книги о Гегеле. Есть сведения, что в 1920 году при очередном аресте Ильина в его дело вмешался Ленин и распорядился не применять к нему репрессивных мер. Но через два года Ильин разделил судьбу русской интеллектуальной элиты: под угрозой казни он был пожизненно изгнан из страны.

Ильин обосновался в Берлине. Преподавал в русском научном институте. Много писал. По-русски и по-немецки. Немецким он владел в совершенстве (некоторые его немецкие работы до сих пор не переведены на родной язык). Антикommунистический пафос его работ открыл двери немецких издательств, в том числе крайне правых (Эккарт-ферлаг, близкий к НСДАП). Но когда нацисты пришли к власти, они поняли, что Ильин им не союзник. Ему запретили публичные выступления. В 1938 году Ильин отправился в новое изгнание. С финансовой помощью С. Рахманинова он перебрался в Швейцарию (Цоликон близ Цюриха), где скончался в 1954 году.

Через все эмигрантское творчество Ильина проходит одна тема — судьба России, ее национальное возрождение. Катастрофа семнадцатого года для Ильина — наиболее яркое проявление кризиса мировой культуры. Поэтому судьба России — часть мировой судьбы. То, что пишет Ильин о России и для России, приобретает вселенское значение.

Нашему поколению, писал Ильин, выпало на долю жить в наиболее трудную и опасную эпоху русской истории, но это не должно поколебать наше разумение и наше служение России. И ныне нам более чем когда-нибудь нужно верить в Россию и выражать от ее лица ради будущих поколений ее творческую идею, которая может быть только русской, национальной. Русская идея выражает историческое своеобразие народа и в то же время — его историческое призвание. В чем состоит сущность этой идеи? «Русская идея есть идея *сердца*. Идея *созерцающего сердца*... Она утверждает, что главное в жизни есть *любовь* и что именно любовью строится совместная жизнь на земле, ибо из любви рождается вера и вся культура духа»². Предрасположенность к чувству, сочувствию, доброте — не идеализация и не миф, а живая сила русской души и русской истории. Это проявляется в особенностях русского православия, русского гостеприимства, в добродушии русских сказок, в добролюбии русских святых, в сердечном созерцании, каким проникнуты русские летописи и наставительные сочинения. Этот дух живет в русской поэзии и литературе, в живописи и музыке.

В отличие от Достоевского и Соловьева Ильин рассматривает русскую идею не в плане общечеловеческого единения; он сосредоточен на судьбах русского народа, оказавшегося в беде. Предчувствуя новые бедствия, он хочет, чтобы русская идея стала программой национального возрождения. Спасти себя от окончательной гибели русский народ может, только возродив полностью свою традиционную духовность и самобытную культуру.

На закате дней своих Иван Александрович писал: «Мне 65 лет, я подвожу итоги и пишу книгу за книгой. Часть их я напечатал уже по-немецки, но с тем, чтобы претворить написанное по-русски. Ныне пишу только по-русски. Пишу и откладываю — одну книгу за другой и даю их читать моим друзьям и единомышленникам... И мое единственное утешение вот в чем: если мои книги нужны России, то Господь сбережет их от гибели, а если они не нужны ни Богу, ни России, то они не нужны и мне самому. Ибо я живу только для России»³. В этих словах — весь Ильин. Нет в них ни грани неправды, ни тени рисовки. Воистину: все свои силы, все знания, все богатство своей души он отдавал служению родине. Как был бы он счастлив узнать, что судьба сохранила написанное им: в России издают и читают его. Выходит собрание сочинений.

Среди деятелей русского религиозно-философского ренессанса Ильину принадлежит особое место. Он никогда не заигрывал с марксизмом, никогда не «левачил» (в том числе при оценках искусства), не приветствовал ни Февраль, ни Октябрь, не сотрудничал с новой властью, не являлся в эмиграции с евразийцами, среди которых кишмя кишело чекистской агентурой, и не уходил в чистое умозрение. Православный мудрец, блистательный стилист, он жил духовными интересами родины, проявляя удивительную глубину прогноза, мудрую прозорливость и последовательность позиции. Монархист по убеждениям, он никогда им не изменял, но считал, что народ должен «уметь иметь царя», в России сегодня, увы, «умения» нет, единственный выход — «национальная диктатура».

Философскую известность принесла Ильину книга о Гегеле. Автор продемонстрировал в ней великолепное знание и глубокое понимание сложнейшего текста. Эрудиция его безупречна, а самостоятельный ход мысли оригинален и увлекателен. Ильин — не гегельянец (никогда им не был), ему видны упущения великого немца. Это панлогизм, стремление разложить все по полочкам понятийного (пусть диалектического) мышления, отсюда «абсурдность» метода, согласно которому истина постигается системой категорий. («Философ вообще не обязан выдумывать

и преподавать какую-то «систему». Это чисто немецкий предрассудок, от которого давно пора освободиться»⁴, — скажет он впоследствии.) Неприемлем гегелевский пантеизм, отождествление мира и Бога. Но плох тот философ, который видит в Гегеле одни слабости и ничему не может у него научиться. «Гневные выпады Артура Шопенгауэра против Гегеля несправедливы, ибо в действительности Гегель был прямой противоположностью того, что хотел видеть в нем желчный франкфуртский философ: перед ним действительно была «голова», а никакой не «шарлатан». Всю жизнь он оставался мучеником своего сверхсложного сражающегося с самим собой созерцания. Он честно старался сохранить верность своей панлогической концепции, которая открылась ему в 1800–1801 годах. Он видел, как она рушится, и не желал принять ее крушения, ибо это для него означало бы крушение Бога. Ему приходилось перестраиваться «на ходу». Перед ним вследствие этого обнаруживались новые «выси» и «глубины», он незаметно пересматривал основное свое понятие разума, переходил от «панлогизма» к «пантелеологизму» и полагал, что первоначальная его познавательная идея успешно обоснована. Кризис этой идеи и всей его системы был велик и поучителен. Может быть, он ушел из жизни, не осмыслив и не высказав этого. Но нельзя сомневаться в предметности его созерцательной способности»⁵.

Центральная проблема всего русского философского ренессанса — смысл жизни. Гегеля эта проблема не волновала: жизнь для него один из узлов саморазвития логической идеи. Для Ильина жизнь — смысловой центр бытия. Главная цель его жизни «именуется *делом божьим на земле*», то есть делом «религиозно осмысленной культуры», свободно создаваемой людьми. Для Гегеля важно было осознание свободы, для Ильина — ее реализация в жизни индивида. Сначала «быть», потом «действовать» и только затем «философствовать».

Ильин разделяет убеждение Гегеля в том, что философия — наука. По своему содержанию она тождественна религии. Ильин пришел к этому выводу в статье «Философия как духовное делание» (1915). Философия — знание истины, религия — вера в нее. В своей статье Ильин иронизирует над тремя разновидностями псевдофилософствования. Это прежде всего «софистическая апология сильного», подмена очевидности авторитетом. Далее превращение философии в тайновидение. Причем здесь возможны два варианта: в первом случае «владеющий тайной» от души старается передать ее своим адептам (но, поскольку тайны нет, усилия его напрасны),

другой вариант — тайна остается сокрытой, тайновидец не спешит, а порой и не в состоянии раскрыть ее; бывает, что он просто морочит голову (себе и другим). Третья разновидность псевдофилософии — формальная игра в дефиниции и силлогизмы. Все три отмеченные Ильиным умственных порока — авторитетопоклонство, тайновидение, понятийное мозгоблудие — живут и поныне, сарказм Ильина не потерял актуальности. Как и его твердое убеждение в том, что истина существует и надо жить ради нее.

Совет не следовать немецким образцам и не создавать систему содержится в этюде «Что есть философия». При жизни этюд был напечатан по-немецки в сборнике «Blick in die Feme», посмертно по-русски в сборнике «Путь к очевидности». Оба эти сборника, содержание которых частично совпадает, характерны для Ильина. Это особый тип философии. Привлекают страстность изложения, обращенность к широкому читателю, блистательный язык. «...Я пытаюсь заткать ткань новой философии, насквозь христианской по духу и стилю, но совершенно свободной от псевдофилософского отвлеченного пустословия. Здесь нет совсем и интеллигентского «богословствования» наподобие Бердяева — Булгакова — Карсавина и прочих дилетантствующих ересиархов... Это философия — простая, тихая, доступная каждому, рожденная главным органом Православного Христианства — созерцающим сердцем, но не подчеркивающая на каждом шагу своей «школы». Евангельская совесть — вот ее источник»⁶.

Обращаясь к читателю, Ильин вопрошает его: откуда известно, что изучаемый предмет систематичен и живет по законам человеческой логики (пусть диалектической)? Неужели шапка определяет размер головы? Жалок и смешон философ, воображающий себя бухгалтером, наводящим порядок в бумагах, или унтер-офицером, командующим шеренгой понятий. Надо честно, ответственно изучать предмет. Созерцание — средство, очевидность — цель.

Очевидность — любимая присказка, «волшебное слово» Ильина. Он повторяет его столь же часто, как Федоров свою формулу воскрешения. «Человек, никогда не переживший очевидности, не знающий, как слагается и проверяется это своеобразное переживание и как оно внутренне «выглядит», — создаст в теории познания только игру мертвыми понятиями и пустые конструкции... Акт очевидности требует от исследователя — дара созерцания и при том многообразного созерцания, способности к вчувствованию, глубокого чувства ответственности, искусства творческого сомнения и вопрошания, упорной воли к

окончательному удостоверению и живой любви к предмету»⁷.

Очевидность — это свет. «Но не всякая свеча дает нам очевидность. Бывают галлюцинации и миражи. Очевидность — это свет, исходящий из самого предмета, охватывающий нас предметной силой, покоряющий нас, к нему человек должен пробиться... Пережитая однажды, очевидность дает человеку любовь, горение, свет. Теперь он может раскрыть глаза другим людям, он призван вести их за собой. Очевидность воодушевляет человека и просветляет душу. Она дает ему опору, позицию, характер. И вот он здоровый и целостный. Любит то, чем живет, живет тем, что любит. За это борется до конца своих дней, и если он гибнет в борьбе, то гибнет как победитель»⁸.

Ильин никогда не предавался философии ради философии, он думал и писал в первую очередь о том, чем жила русская общественность. В этом отношении особенно важна одна из главных его работ — «О сопротивлении злу силой». Она впервые вышла в Берлине в 1925 году и вызвала оживленную полемику. Нетрудно догадаться, что книга направлена против философии толстовства, оказавшей разлагающее воздействие на интеллигенцию России. «Учение, узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, *трагическое бремя мироздания*, — должно было иметь успех среди людей особенно неумных, безвольных, мало образованных и склонных к упрощающему, наивно-идиллическому мирозерцанию. Так случилось это, что учение графа Л. Н. Толстого и его последователей привлекало к себе слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную видимость согласия слухом Христова учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру»⁹.

Ильин не скрывал своего намерения «перевернуть навсегда «толстовскую» страницу русской нигилистической морали и восстановить древнее православное учение о мече во всей его силе и славе»¹⁰. Неужели, задавал вопрос автор, русский интеллигент прошлого и нынешнего века гуманнее и любвеобильнее апостолов Петра и Павла, русских святых Сергия и Гермодона? «Только для лицемера или слепца равноправны Георгий Победоносец и закалываемый им дракон»¹¹.

Как быть, однако, с евангельским призывом любить врагов и прощать обиды? «Призывая любить врагов, Христос имел в виду личных врагов самого человека»¹². Христос никогда не призывал любить врагов божьих, попирающих божественное. Это относится и к заповеди о прощении обид,

и к словам «не противься злему» (Мф., 5:39). Истолковывать этот призыв к кротости в личных делах как призыв к безвольному созерцанию насилий и несправедливостей было бы противосмысленно и противоестественно. Разве предать слабого злодею — значит проявить кротость? Предоставлять злодеям право надругиваться над храмами, насаждать безбожие, губить родину — значит быть кротким и щедрым?

Так возникает отрицательный лик любви. Такая любовь не может принять зла в человеке и активно противостоит ему. Многообразны формы отрицания зла: от неодобрения и несочувствия до физического пресечения и казни. «Отрицающая любовь безрадостна и мучительна для человека: она требует от него подвига и притом сурового подвига»¹³.

Оправдывая применение силы в защите добра, как не впасть в другую крайность — в признание допустимости любых средств для достижения благой цели? «Цель оправдывает средства» — лозунг, приписываемый иезуитам. Ильин отвергает его, он прошел школу Гегеля и предлагает диалектическое решение: «Когда человек в борьбе со злодеями обращается к силе, мечу или коварству, то он не имеет ни основания, ни права слагать с себя бремя решения и ответственности и перелгать его на Божество: ибо эти средства борьбы суть не божественные, а человеческие; они необходимы именно вследствие невсесовершенства и несовершенства человеческого и с этим сознанием они должны и применяться»¹⁴. Нравственное достоинство цели нельзя переносить на средство. Достойное средство может служить неприглядной цели. Помогать бедняку хорошо, но... не с целью купить его голос на выборах. Предать друга отвратительно, даже если этим ты спасаешь свою семью.

«Таким образом вскрывается неверность обоих крайних решений: первого, которое предаёт основную цель борьбы ради того, чтобы избежать неправедных средств (непротивление!); и второго, которое отвергается от созерцания совершенства ради того, чтобы неестественно и уверенно пользоваться неправедными средствами... Второй исход создает иллюзию целесообразности и иллюзию победы добра, незаметно отрывает борющегося от его главной и конечной цели и развращает его душу идеей вседозволенности: в результате дурные средства начинают служить дурным целям и возникает воззрение, будто «жизненно только греховное» и будто «умному человеку и грех не страшен». Ясно, что оба эти исхода ведут в конечном счете к одному и тому же — к общественной деморализации»¹⁵.

Книга Ильина нашла живой отклик в эмигрантской среде: только что закончилась Гражданская война, пролито было море русской крови и море

слез, неужели все это впустую и главное — против заповедей Христа, отстаивать которые претендовали белые. Ильин задним числом формулировал принципы потерпевшего крушение Белого дела. Ильин говорил очевидные вещи, и тем не менее его книга вызвала оживленную полемику. Скорее всего, это можно объяснить личными мотивами. Бердяев (которого Ильин называл Белибердяевым) выступил со статьей «Кошмар злого добра», в которой заявил: «Чека во имя Божье более отвратительно, чем «чека» во имя дьявола»¹⁶. Зинаида Гиппиус (прозвище, данное Ильиным — Гиппиусиха) назвала Ильина «бывшим философом», а книгу его — «военно-полевое богословие»¹⁷. Зеньковский и Степун также выступили с критическими возражениями против Ильина. Поддержку Ильину оказали Струве и Лосский.

Нападки на Ильина были несправедливы: он не был апологетом ненависти и насилия, свой труд он написал не только с целью опровержения толстовства, но как «синтез верного решения» борьбы со злом, которое состоит в следующем: «Сопrotивляйся всегда любви: а) самосовершенствованием, в) духовным воспитанием других, с) мечом»¹⁸. «Меч» стоит на третьем месте, первые два занимают духовные факторы. Путь духовного обновления — единственный путь спасения, единственный выход для переживающего культурный кризис человечества. «Путь духовного обновления» — название книги Ильина, над которой он работал в тридцатые годы. Книга вышла в 1937 году в Белграде, затем была расширена — посмертное издание появилось в Париже. Она открывает первый том собрания сочинений, которое выходит в Москве.

Средства духовного обновления — вера, любовь, свобода, «совесть, семья, родина, национализм, правосознание, государство, частная собственность. Каждому из них посвящена глава. Веру Ильин определяет предельно широко — это главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки»¹⁹. Без веры человек не может существовать. Жить — значит выбирать и стремиться, для этого нужно верить в некоторые ценности, служить им; все люди во что-то верят. (Коммунисты верили в коммунизм, молились вождям и родоначальникам; сегодня иные могут возглавить крестный ход, как в былые годы уличную демонстрацию; следует ли верить их вере?) Ильин предупреждает: «Иногда под корою теоретического неверия живет в тайне настоящая глубокая религиозность; и наоборот, ярко выраженная церковная набожность скрывает за собой совершенно недуховную душу»²⁰.

Что такое религиозность, задает вопрос Ильин и отвечает:

«Религиозность не есть какая-то человеческая «точка зрения», или «миросозерцание», или «догматически-послушное мышление и познание». Нет, религиозность есть жизнь, целостная жизнь и притом творческая жизнь. Она есть новая реальность, состоявшаяся в человеческом мире для того, чтобы творчески вложиться в остальной мир»²¹.

Источник веры и религиозности — любовь. Это определяющая форма духовности. Обращаясь к ней, Ильин проводит тонкое различие между двумя формами любви — инстинктивной и духовной. Любовь, рожденная инстинктом, субъективна, необъяснима. Иногда это ослепление, всегда — идеализация. «По милу хорош» — гласит пословица. Но есть к ней антитеза — «по-хорошему мил», это уже о другом виде любви — любви духа, в основе которого лежит восприятие совершенства, объективного идеала. Именно такая любовь лежит в основе религиозного чувства.

Критическую настороженность современного читателя может вызвать глава о национализме: нас приучили к отождествлению этого слова с шовинизмом, неприязнью к другим народам. Ильин толкует национализм иначе — только как позитивное проявление национального духа. «... Любовь к своему народу не есть неизбежно ненависть к другим народам; самоутверждение не есть непременно нападение; отстаивание своего совсем не означает завоевание чужого. И таким образом национализм и патриотизм становятся явлениями высокого духа, а не порывами заносчивости, самомнения и кровопролитного варварства, как пытаются изобразить это иные современные публицисты, не помнящие родства и растерявшие национальный дух»²².

Это не случайная обмолвка. Аналогичные мысли Ильин высказывает и в других работах. «Истинный национализм есть не темная, антихристианская страсть, но духовный огонь, возводящий человека к жертвенному служению, а народ к духовному расцвету»²³. Широко распространено ошибочное мнение, приписывающее русской философии дефицит правосознания. Недооценка права якобы отличает русскую мысль от западной. Ильин — живое тому опровержение. При том, что он не одинок. Двух его учителей-правоведов — П. Новгородцева и Е. Трубецкого я уже называл. До них были Чичерин и Соловьев. Современник и соратник Ильина Вышеславцев — тоже юрист и философ права. Это имена.

А концепции состоят в том, что русская школа философии права выработала некоторые принципы, говорящие о высокой культуре юридической мысли, хотя и несколько иной, чем на Западе. «В 19 веке в Европе расцвела абстрактная и формальная юриспруденция, которая

считалась только с положительным правом и не хотела слышать о естественном (т. е. верном, идеальном, совестном) праве; и лишь там и сям можно было отыскать в этой юриспруденции скудные намеки на социальную идею и бледные остатки христианской идеологии, причем и то и другое считалось «субъективным» и «ненаучным»²⁴. Расцвету формальной юриспруденции соответствует разлагающееся правосознание — один из наиболее характерных признаков современного духовного кризиса.

Ильин — сторонник «естественного» права, которое дается человеку «от природы», связано с его совестью, сливается с моралью. Совестный акт для Ильина — важнейший компонент духовного обновления. «От совестного акта не следует ожидать ни слов, ни суждений, ни изречений, ни формул. Совестный акт подобен скорее молнии, сверкающей из мрака, или мощному подземному толчку, как при землетрясении. Здесь нет по-человечески раскрытой разумности, но есть как бы некий ослепительный свет, озаряющий внутреннее пространства души, от которого человек как бы мгновенно прозревает — ибо совесть есть состояние *нравственной очевидности*»²⁵. Ильин считал европейское правосознание формальным, черствым и уравнилельным, а русское — бесформенным, добродушным и справедливым²⁶. Но это не в укор русским: «История русского правосознания свидетельствует о постепенном проникновении его духом [сердечного чувства], братского сочувствия и индивидуализирующей справедливости»²⁷. «Мало закона, — писал он. — Надо видеть живое событие. И далее, надо видеть сквозь закон: 1. Намерение законодателя и 2. Высшую цель права (свобода, мир, справедливость). Поэтому всякое применение закона предполагает в душе применяющего чиновника живое творческое правосознание»²⁸.

Закон формален, но его применение определено всей широтой духовной жизни; здесь и любовь, и вера, чувство справедливости и совестный акт. Кроме того, необходима борьба (сугубо лояльная, в пределах закона) за улучшение существующего законодательства.

Последнее обстоятельство помогает и при решении вопроса о собственности. Частная собственность целесообразна, более того — необходима. Частная собственность соответствует индивидуальному способу бытия, который дан человеку от природы. Частная собственность вызывает в человеке инстинктивные побуждения для напряженного труда. Она дает чувство уверенности, доверие к людям, к вещам, к земле. Она закрепляет оседлость человека, укрепляет семью и государство,

воспитывает правосознание, приучая различать «мое» и «твое». Учит хозяйственной солидарности. Путь к организации мирового хозяйства лежит не через интернационально-коммунистическое порабощение, а через осознание той солидарности, которая вырастает из частного хозяйства.

Другое дело имущественное неравенство, дисгармонии капиталистического общества. Никакие силовые методы и упразднение частной собственности здесь не помогут. «Нужно не погасить «частное», а создать гармонию и равновесие множества «частных». Вредна не частная инициатива, а противообщественное настроение и поведение единичного человека. Опасно не личное творчество, а безудержное своекорыстие невоспитанного индивида. Спасителен не социализм, а творческое сочетание свободы и справедливости»²⁹. Разрешение проблемы состоит в том, чтобы сочетать строй частной собственности с «социальным» настроением души, свободное хозяйство — с организованной братской справедливостью. При строгом соблюдении закона!

Ильин был не только правоведом и моралистом. Широкообразованный философ культуры, он не мог пройти мимо такой области духовной жизни, как художественное творчество. Известны его статьи о классической русской литературе — о Пушкине, Гоголе, Достоевском, Толстом. В 1937 году он выпускает книгу «Основы художества». Год спустя заканчивает работу «О тьме и просветлении. Книга литературной критики» (вышла посмертно). Много ярких страниц посвящено искусству в сборниках статей.

Ильин — адепт реализма, непримиримый противник формалистических «художеств». «...Будущее принадлежит не модернизму, этому выродившемуся мнимо-искусству, созданному, восхваленному и распространяемому беспочвенными людьми, лишенными духа и забывшими Бога. После великого блуждания, после тяжелых мучений и лишений — человек опомнится, выздоровеет и обратится снова к настоящему, органическому и глубокому искусству; и так легко понять, что и ныне уже глубокие и чуткие натуры предчувствуют это грядущее искусство, призывают его и предвидят его торжество»³⁰.

О позиции Ильина наглядно свидетельствуют две схемы в книге «О тьме и просветлении» (Ильин вообще охотно иллюстрирует свои взгляды схемами). На одной схеме изображена структура реалистического произведения: широко раскрытый глаз читателя, непосредственно перед ним поверхностный слой — авторский текст. За этим слоем — созданные автором образы, фабула и т. д. Далее (третий слой) — художественный

предмет, из которого у автора вырастают образы и слагается фабула. Иначе выглядит «нехудожественное» произведение. Художественный предмет (если таковой есть) остается незамеченным, эстетически неосуществленным. Вместо художественной ткани возникает хаос эмбриональных образов, таков «путь модернизма», изображенный Ильиным волнистыми бесформенными линиями. На поверхности подобного опуса — «бесконечный сквозняк ненужного текста». А глаз читателя? Он закрыт — «от скуки и отвращения»; не уверяйте, что это кому-то доставляет радость!

Чуткость Ильина к содержательной стороне искусства позволила ему обнаружить философию там, где иной сноб не стал бы ее искать — в народной сказке. Сказка не раз становилась у нас предметом сухого формального анализа. Не то у Ильина. Он находит удивительно проникновенные слова для ее содержательного анализа, рассматривает ее как живое мировоззренческое целое. Вывод: «Сказка есть доредагиозная философия народа, его жизненная философия, изложенная в свободных мифических образах и художественной форме»³¹.

Почетное место в наследии Ильина занимает его последняя крупная работа, духовное завещание — книга «Наши задачи», создававшаяся в течение последних шести лет его жизни. Ильин писал ее и публиковал малыми выпусками (всего 215) под эгидой РОВС (Русский общевойсковой союз). Выпуски печатались на правах рукописи и рассылались членам этой организации, объединившей бывших бойцов белой армии. Все выпуски были написаны Ильиным, но выходили без подписи. Анонимность была вынужденной: швейцарские власти не разрешали иностранцам заниматься политикой, а Ильин покинуть Швейцарию не хотел. Наиболее существенные статьи из книги «Наши задачи» собраны в сборнике «О грядущей России», выпущенном Н. Полторацким.

В XX веке Россия пережила три мощных потока эмиграции. Нынешние, «колбасные» эмигранты покидают страну добровольно в поисках спокойной и сытой жизни; «вторая волна» — это невозвращенцы Отечественной войны; опасаясь сталинских репрессий, они почли за лучшее остаться за рубежом. Наиболее трагична судьба «первой волны», изгнанников, оставивших родину с белой армией.

Ильин — идейный вождь «первой волны» — еще в 1926 году опубликовал программную статью «Белая идея». «Пройдут определенные сроки, — писал он, — исчезнут коммунисты, революция отойдет в прошлое; а белое дело, возродившееся в этой борьбе, не исчезнет и не отойдет в прошлое; дух его сохранится и органически войдет в

строительство новой России. Ибо возродившееся в отрицании и гражданской войне, белое дело отнюдь не исчерпывается отрицанием; собрав свои силы в гражданской войне, оно отнюдь не питается гражданской войной, не зовет к ней во что бы то ни стало и не угаснет вместе с ней; пробужденное революцией, оно отнюдь не сводится к «контрреволюции»; борясь против гибельной химеры коммунизма, оно совсем не выдыхается вместе с этой химерой; восставая против интернационализма и его предательства, оно имеет свой *положительный* идеал родины...

...Да, белое дело состоит в том, чтобы бороться за родину... Мы не верим в справедливость насильственного уравнивания и имущественного передела, мы не верим в целесообразность общности имущества, в правоту социализма, в спасительный коммунизм. Дело не в бедности, а в том, как справляется дух человека с его бедностью. Дело не в богатстве, а в том, что человек делает со своим богатством. Дело не в бедности и не в богатстве, а в том, чтобы каждый человек мог трудиться; трудясь, строить и приумножать; приумножая, творить новое и делиться с другими. Мы утверждаем естественность и необходимость частной собственности и общественное духовное задание. И потому наши девизы: *собственность и творчество* } *изобилие и щедрость**³².

Ильин понимал, что вопрос о собственности — центральный для будущего национального возрождения. Сторонники «социалистического выбора» пугают нас возвратом к капитализму, иные рассуждают о «третьем пути». Ильин напоминает, какой выбор сделал русский крестьянин: к началу Столыпинской реформы Россия насчитывала двенадцать миллионов крестьянских дворов. Из них четыре миллиона уже вели самостоятельное хозяйство. Вскоре еще шесть миллионов заявили о желании иметь свою землю и полную хозяйственную самостоятельность. Они уже получали ее и получили бы ее до конца, если бы не революция. Революция погасила идею законной собственности на землю, коллективизация означала государственное крепостное право.

Далее, вопрос о власти. Как Платон и Кант, Ильин — противник демократии. В принципе народовластие хорошо, но на практике неосуществимо. Правят всегда немногие, весь вопрос в том, — лучшие или худшие. «Лучших людей могут найти только те, которые... страдали, а не те, которые пытали страдальцев. Иначе Россия опять будет отдана во власть политической черни, которая из красной черни перекрасится в черную чернь, чтобы создать новый тоталитаризм...»³³

«Черная чернь», повторяя измышления «красной черни», твердит в наши дни о тоталитаризме, якобы присущем русской истории. Это ложь: тоталитаризм пришел в Россию с Октябрем. Что такое тоталитаризм — задает вопрос Ильин. Его ответ: «Это есть политический строй, беспредельно расширяющий свое вмешательство в жизнь граждан, включивший всю их деятельность в объем своего управления и принудительного регулирования... Обычное правосознание исходит из предпосылки: все незапрещенное — позволено, тоталитарный режим внушает совсем иное: все непредписанное запрещено. Обычное государство говорит: у тебя есть сфера частного интереса, ты в ней свободен; тоталитарное государство заявляет: есть только государственный интерес, и ты им связан»³⁴. Ильин испытал на себе как «левый» тоталитаризм (в советской России), так и «правый» (в нацистской Германии). «Мы имели возможность изучить оба режима до дна и относимся с нескрываемым нравственным и политическим отвращением к обоим»³⁵.

Не менее, чем тоталитаризм, опасна анархия. Именно анархией (и гражданскими войнами) чреватые все попытки расчленить Россию на «суверенные» государства. «Что сулит миру расчленение России?» Этой теме в «Наших задачах» посвящено пять выпусков. Мысль разворачивается следующим образом. Россия — не случайное нагромождение территорий, а живой организм. Расчленить организм — значит убить его, останки начнут гнить. Дело закончится гражданской войной, которая превратится в мировую войну. Такое перерастание неизбежно, ибо мировые державы начнут вкладывать капиталы и отстаивать силой оружия свои интересы. Расчлененная Россия станет язвой всего мира.

Совершенно несостоятелен довод о «национальной свободе». Никогда и нигде племенное деление не совпадало с государственным. Малые народы зачастую спасались тем, что прибегали к покровительству и помощи большого народа. Русские всегда были толерантны в отношении других культур — более полутора века языков и тридцати религий насчитывает Россия. Это не Северная Америка, где туземцы были согнаны со своих земель и истреблены.

Расчленение России представляет собой задачу территориально неразрешимую. Императорская Россия не смотрела на свои племена, как на дрова, подлежащие перебросу с места на место, она никогда не гоняла их по стране произвольно (на такое мог решиться только Сталин). Расселение их в России было делом истории и свободного оседания. Взгляните на

этнографическую карту страны: все обозначения на ней условны, они указывают не на исключительную, а преимущественную племенную заселенность. Все эти племена столетиями вступали в кровное смешение. Происходило и постепенное непринудительное обрусение населения, что передается южной поговоркой: «Папа турок, мама грек, а я русский человек». Большевикам не удалось разумно и бесконфликтно размежевать страну на национальные вотчины. Отсюда современные кровавые столкновения на окраинах России.

«...Когда после падения большевиков мировая пропаганда бросит во всероссийский хаос лозунг: «Народы бывшей России, расчленийтесь!», то откроются две возможности:

или внутри России встанет русская национальная диктатура, которая возьмет в свои крепкие руки «бразды правления», погасит этот гибельный лозунг и поведет Россию к единству, пресекая все и всякие сепаратистские движения в стране;

или же такая диктатура не сложится, и в стране начнется непредставимый хаос передвижений, возвращений, отмищений, погромов, развала транспорта, безработицы, голода, холода и безвластия»³⁶. Увы, мы близки ко второму варианту, предсказанному Ильиным.

Подводя итог, смею утверждать: в XX столетии в России не было более трезвого и глубокого политического мыслителя, чем Иван Александрович Ильин. Прах его в далекой Швейцарии, но идеи с нами.

Могила Ильина в образцовом порядке (об этом невольно думаешь, вспоминая, как варварски были уничтожены в советское время захоронения Федорова и Розанова). Мраморная плита, немецкая эпитафия:

*Все пережито,
Так много страданий.
Пред взором любви
Встают прегрешенья.
Постигнуто мало.
Тебе благодарность, вечное благо^[2].*

Примечания

¹ Ленин В. И., Собр. соч. М., 1936. Т. 13. С. 328.

² Ильин Я. А. Собр. соч. М., 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 420.

³ Там же. Кн. 2. С. 365.

⁴ Ильин И. Путь к очевидности. Мюнхен, 1957. С. 100.

⁵ Iljin I. Die Philosophic Hegels als kontemplative Gotteslehre. Bern, 1946. S. 9. «Я никогда не был гегельянцем. Однако существует возможность и соответствующая способность правильно осознать акт чужого созерцания и размышления и встать на творческую позицию философа в такой мере, что начинаешь жить в ней и философствовать соответствующим образом: ощущаешь все, как он ощущал, «видишь» то, что видел он, не произнося «аминь» над духовной очевидностью. Любой великий философ дает основания для такого подхода; изучать и излагать историю философии может только тот, кто систематически воспитывает в себе подобную способность и систематически ее применяет» (Ibid. S. 7).

⁶ Цит. по: Полторацкий И. Иван Александрович Ильин. Тенефляй, 1989. С. 64.

⁷ Ильин И. Путь к очевидности. С. 103.

⁸ Iljin I., Ich schaue ins Leben. Berlin, 1938. S. 194.

⁹ Ильин И. О сопротивлении злу силой. Берлин, 1925. С. 10.

¹⁰ Цит. по: Полторацкий Н. И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. Лондон, 1975. С. 8.

¹¹ Ильин И. О сопротивлении злу силой. С. 112.

¹² Там же. С. 130.

¹³ Там же. С. 141.

¹⁴ Там же. С. 195.

¹⁵ Там же. С. 199.

¹⁶ Полторацкий Н. И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. С. 20.

¹⁷ Там же. С. 18.

¹⁸ Полторацкий Н. Иван Александрович Ильин. С. 243.

¹⁹ Ильин И. Путь духовного обновления. Мюнхен, 1962. С. 19.

²⁰ Ильин И. Путь к очевидности. С. 148.

- ²¹ Там же. С. 150.
- ²² Ильин И. Путь духовного обновления. С. 192.
- ²³ Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Соч. Т. 1. М., 1993. С. 326.
- ²⁴ Ильин И. Путь духовного обновления. С. 201.
- ²⁵ Ильин И. О грядущей России. Джорданвилл, 1991. С. 132.
- ²⁶ Ильин И. А. Собр. соч. Т. 2. Кн. 1. С. 421.
- ²⁷ Ильин И. О грядущей России. С. 258.
- ²⁸ Ильин И. Путь духовного обновления. С. 106.
- ²⁹ Там же. С. 259. «В революции политическое вращается в уголовщину» (Ильин И. О грядущей России. С. 114). «Коротко говоря, все происходящее в революционной России можно охарактеризовать как единственное в истории беспримерное *ограбление*» (Iljin I. Die Enteignung in Russland und ihre Bedeutung für die Welt // Bericht über den 49. ordentl. Zentralverbandstag in Görlitz. Berlin, 1928. S. 7).
- ³⁰ Ильин И. Путь к очевидности. С. 59.
- ³¹ Ильин И. А. Духовный смысл сказки // Студенческий меридиан. 1989. № 2. С. 30.
- ³² Ильин И. О грядущей России. С. 341, 346.
- ³³ Ильин И. А. Собр. соч. Т. 2. Кн. 2. С. 159.
- ³⁴ Там же. Кн. I. С. 111.
- ³⁵ Там же. С. 456.
- ³⁶ Там же. С. 335.

Глава четырнадцатая

НА ГРАНИЦЕ ПОЭЗИИ И НАУКИ

(ФЛОРЕНСКИЙ)

Павел Александрович Флоренский (1882–1937) был человеком великих дарований и уникальной трагической судьбы. Выдающийся математик, философ, богослов, искусствовед, прозаик, инженер, лингвист, государственный мыслитель — «русский Леонардо да Винчи» — он безвинно погиб в сталинском застенке.

Флоренский родился близ местечка Евлах Елизаветпольской губернии (ныне Азербайджан) в семье инженера-путейца, строившего Закавказскую железную дорогу. Мать происходила из древнего армянского рода Сатаровых.

Мальчик рос в обстановке религиозного индифферентизма, позитивистского пренебрежения к традиции, к духовным устоям жизни. Флоренский подробно рассказывает об этом в своих воспоминаниях, посвященных детству, — «Детям моим. Воспоминания прошлых дней» (написанных в 1916–1924 годах и изданных в наши дни), — замечательных во многих отношениях. Желаящему углубить свое понимание наследия Флоренского знание их обязательно. Прежде всего это гармоничная проза. Писалась она в то время, когда господствовали формалистические вихри, когда модой считалось коверкать и засорять язык. Флоренский придерживается классических образцов. У него можно учиться стилю. И философской глубине.

Воспоминания почти лишены внешних аксессуаров и частных деталей, внимание автора сосредоточено на внутреннем мире ребенка. Знать этот мир необычайно важно, ибо в раннем возрасте формируются мировоззрение, характер и творческие потенции человека. Взрослый — родом из детства. Ребенку трудно о себе рассказать: даже детскому психологу не всегда понятен язык малышей. Писатель — посредник между ребенком и психологом. Писателя и ребенка объединяет эстетическое отношение к миру. Взрослому ближе научный взгляд: он видит пространство, наполненное вещами, которые едины в силу таких-то и таких-то признаков и в то же время чужды друг другу. Для ребенка, отмечает Флоренский, характерно преобладание вещей над пространством. Каждый предмет как бы замкнут в себе, причем разобщенность предметов

преодолевается изнутри, их единство не мотивировано общими признаками.

Способность ощутить «немотивированное единство» — важнейшее качество первооткрывателя, творца. Когда «мотивы» будут найдены, открытие свершится. Любой творческий процесс эстетичен по своей природе. Ребенок, открывая для себя мир, как бы заново творит его. Поэтому так важно не засушить творческие потенции, заложенные в той или иной степени в каждом ребенке, дать им возможность проявить себя. «Секрет гениальности — в сохранении детства, детской конституции на всю жизнь. Эта-то конституция и дает гению объективное восприятие мира...»¹

Пристальное, как в микроскоп, рассмотрение сугубо индивидуальных, интимных движений детской души оказывается важным для понимания того, как сложилась мощная творческая натура ученого и писателя Флоренского. Его религиозно-философские убеждения вышли не из философских книг, которые он читал мало и всегда неохотно, а из детских наблюдений. С детства он привык видеть «корни вещей». Ребенком его волновала «сдержанная мощь природных форм, когда за явным предвкушается беспредельно больше сокровенное. В упругости форм я улавливал... жизнь, которая могла бы проявиться, но сдерживает себя и лишь дрожит полнотою. Упругий стебель водяного растения, упругие лепестки белых лилий, упругие темно-синие бубенцы полевых гиацинтов, упругие капли росы, собравшиеся на волосистых листьях манжеток, упругие выпуклости раковин, упругая шея джейрана и карабахской лошади и бесчисленное множество других, гибких и вместе исполненных внутренней силы форм волновали меня до щекотания в сердце именно как откровение самой творческой мощи природы»².

Юный Флоренский, а затем и Флоренский-мыслитель смотрел не вдаль, а вглубь. «В строении моего восприятия план представляется внутренне далеким, а поперечный разрез — близким; единовременность говорит и склонна распасться на отдельные группы предметов, последовательно обозреваемые, тогда как последовательность — это мой способ мышления, причем она воспринимается как единовременная. Четвертая координата — времени — стала настолько живой, что время утратило свой характер дурной бесконечности, сделалось уютным и замкнутым, приблизилось к вечности. Я привык видеть корни вещей. Эта привычка зрения потом проросла все мышление и определила основной характер его — стремление двигаться по вертикали и малую

заинтересованность в горизонтали»³.

Отсюда интерес к взаимосвязи внутреннего и внешнего, уверенность, что первое всегда просвечивает во втором. «...Всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме *символа*.

Умственный взор направлялся в разные стороны; много разных предметов прошло предо мною. Однако не я проходил пред ними, ибо искал одного, всегда одного, и внутренне занят был одним, всегда одним. Я искал того явления, где ткань организации наиболее проработана формирующими ее силами, где проницаемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает чрез нее духовное единство... Никогда я не собирался созерцать это духовное единство *вне* и *независимо* от его явления. Кантовская разобщенность ноуменов и феноменов, даже и тогда, когда я еще не подозревал, что существует хотя бы один из перечисленных тут четырех терминов: «кантовская», «разобщенность», «ноуменов» и «феноменов», — она отвергалась всегда всем моим существом. Напротив, я всегда был в этом смысле платоником...»⁴ Флоренскому претил позитивизм, но в равной степени для него была неприемлема и отвлеченная метафизика. «Я хотел видеть *душу*, но я хотел *видеть* ее воплощенной. Если это покажется кому материализмом, то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном или символизме»⁵.

Отец Флоренского сказал как-то своему сыну-гимназисту, что его (сына) сила «не в исследовании частного и не в мышлении общего, а там, где они сочетаются, на границе общего и частного, отвлеченного и конкретного. Может быть, при этом отец сказал еще — «на границе поэзии и науки», но последнего я твердо не припоминаю»⁶. А мы запомним эту характеристику: она ключ к философии Флоренского. Запомним и признание Флоренского в любви к Гёте: «Он был моей умственной пищей. Рассудочно я мало его понимал, но определенно чувствовал — это и есть то самое, что сродни мне. А то, к чему я стремился, — было гётевским первоявлением, но, вероятно, в еще более онтологической плоскости, по Платону»⁷.

Гётевский прафеномен как платоновская идея — типическое явление природы, понятое как проявление духовной сущности бытия — вот краеугольный камень мировоззрения Флоренского. С детства он присматривается ко всему необычайному, усматривая в «особенном» (так называется один из разделов его воспоминаний) сигналы иного мира. «... Там, где спокойный ход жизни нарушен, где разрывается ткань обычной

причинности, там виделись мне залогом духовности бытия, — пожалуй, бессмертия, в котором, впрочем, я был всегда уверен настолько прочно, что оно меня даже мало занимало, как не стало занимать и впоследствии и подразумевалось само собою»⁸. Ребенка волновали сказки, фокусы, все, что отличалось от обычного вида вещей. И в обычном он видел необычное. Тень, зеркальное отражение представлялись ему двойником, видением иного мира. Зеркальный двойник повторяет человека, но не притворяется ли он пассивным отражением человека? В глубине физического мира лежит тайна. В любую минуту тайна может встать во весь рост и отбросить личину физического.

«Иной мир в моем глубочайшем самоощущении всегда соприкасался со мною как подлинная и не внушающая ни малейшего сомнения действительность. Это ощущение касалось не только стихийных недр природы и всей ее жизни, духовного облика растений, скал и животных, но и человеческих душ...»⁹

Таковы были предпосылки того кризиса научного мировоззрения, который довелось пережить Флоренскому еще в гимназические годы. (Описано в главе «Обвал» книги воспоминаний.) Флоренский хорошо помнил время («жаркий полдень») и место («на склоне горы по ту сторону Куры»), когда вдруг ему стало ясно, что «все научное мировоззрение — труха и условность, не имеющая никакого отношения к истине»¹⁰. Воспоминания на этом обрываются. Но мы знаем из других источников, что поиски истины продолжались и завершились обнаружением простого факта, что истина в нас самих, в нашей жизни. «Истина всегда дана была людям, и Она не есть плод научения какой-нибудь книги, не рациональное, а нечто гораздо более глубокое построение, внутри нас живущее, то, чем мы живем, дышим, питаемся»¹¹.

Окончив в 1904 году математический факультет Московского университета (диплом 1-й степени), Флоренский поступает в духовную академию, где затем остается преподавателем истории философии. Показателен выбор тем для двух пробных лекций, которые надлежало прочитать, чтобы получить право преподавания. Одна из них посвящена Канту, другая — Платону.

Теперь уже он прекрасно осведомлен о «кантовской разобщенности ноуменов и феноменов», не принимает ее, хотя видит в Канте «Коперника философии»¹². В дальнейшем он не изменит своего отношения к Канту. В заметках, относящихся к 1918 году, он писал: «Нет системы более уклончиво скользкой, более «лицемерной», более «лукавой», нежели

философия Канта: всякое положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть ни да, ни нет. Вся она соткана из противоречий — не из антиномий, не из мужественных совместных да и нет, в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет. Ни один термин ее не дает чистого тона, но все — завывание. Кантовская система есть воистину система гениальная — гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант — великий лукавец. Его феномены — явления, в которых ничего не является, его умопостигаемые ноумены — которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы; его вещи в себе, которые именно оказываются отнюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиями, к тому же ложными, предельными понятиями, то есть особыми способами рассмотрения чувственного; его чистые интуиции — пространство и время, которые именно чистыми не могут быть созерцаемы; законченные их бесконечности в эстетике устанавливающие их интуитивность и расплывающиеся в беспредельном ряду последовательных распространений; в диалектике — при опровержении метафизической идеи мира; его априорные элементы разума, которые постигаются только апостериори, анализом действительного опыта; его свобода во всем действительном лишь сковывающая железной необходимостью и так далее, и так далее — все эти скользкие движения между «да» и «нет» делали бы лукавейшего из философов неуязвимым, и мы, вероятно, так и не узнали бы об истинном смысле его системы, если бы не вынужден он был высказаться в единственном месте недвусмысленно — в термине автономии...

Пафос самоопределения явно направлен против реальности, против того, что заставляет определиться. Но истинная реальность — в отношении которой только и может быть речь о самоопределении — одна: это реализованный смысл или осмысленная реальность, это воплощенный Логос, это культ... Но Кант, до мозга костей протестант, не знал культа в его собственном смысле (ибо, конечно, у протестантов, поскольку они действительно верны своим стремлениям, — не культ, а так, одни разговоры, и — не метафизическое выхождение из своей замкнутости к иным премирным реальностям, а лишь щекотание и возбуждение своей субъективности...)¹³.

По Флоренскому, главная задача кантовской философии состоит не в ответе на вопрос, как возможно познание, на самом деле вся его система говорит о другом — как невозможен культ. Поэтому Флоренский не приемлет Канта, видит в нем «Столп Злобы Богопротивный», на котором

почивает антирелигиозная мысль нашего времени»¹⁴.

С 1911 года Флоренский — духовное лицо, сначала дьякон, затем священник; священником он оставался до конца своих дней: после революции и в заточении. Занятия богословием приводят его к защите магистерской диссертации в 1914 году на тему «О духовной истине», в переработанном виде она появляется в свет под названием «Столп и утверждение истины».

Это удивительная книга — глубокая по мысли, красивая по языку. Форма традиционна (письма к другу), но не для философской литературы. Изящным слогом, порой лирическим, автор трактует открывшиеся ему проблемы метафизические. Вот характерный отрывок:

«Солнце закатывалось, закатилось. День кончился: на деревьях вороны стаями собирались уложиться на ночевку. Небо переливало перламутром — расцвеченное красным, желтым, — словно затканное множеством слоистых облачков. А края их были нежно-фиолетовые, аметистовые. На огненном поле пылающего неба четко виднелись верхи колоколен соседних сел... Небо блекло и выцветало, как уста умирающей. Небо умирало, и с ним умирала надежда на лучшее будущее. Меркли и выцветали, как ланиты умирающей, все благие порывы и ожидания. С края небосвода, едва-едва, ветром доносилась тоскливая частушка:

*Последний раз, последний час,
последнее свиданьице.
Мы скоро не увидим вас,
и близко расставаньице.*

Толстая, непроницаемая, черная туча прикрыла небо и тяжелой завесой нависла над горизонтом. Потемняло. Оставалась только неширокая полоска аквамаринного, после-закатного неба, упирившаяся в землю тоненьким золотым ободком. Полоска сужалась и бледнела. Наконец, тяжелый, точно срезанный край плотной тучи прихлопнул этот последний просвет... как крышку гроба.

И с гневом топнул я ногою: «Неужели же тебе не стыдно, несчастное животное, ныть о своей судьбе? Неужели ты не можешь отрешиться от субъективности? Неужели ты не можешь забыть о себе? Неужели, — о, позор! — неужели не поймешь, что надо же отдаться объективному? Объективное, вне тебя стоящее, выше тебя стоящее — неужели же оно не увлечет тебя?»¹⁵ И в той же книге свыше тысячи ученых примечаний,

свидетельствующих о безграничной образованности автора, о безупречном владении древними языками, естествознанием, математикой, философией, богословием.

Систематического изложения философских проблем в «Столпе...» нет. Впоследствии Флоренский резко выскажется против систематизации философских идей. Повторяя Вакенродера, он сравнит «системотверие» с суеверием и выскажется в пользу последнего. Но Флоренский — великий диалектик («истина есть антиномия»), и как таковой, выдвинув тезис, он обязан был признать и наличие антитезиса — прямо противоположного положения. Отрицая системность, он должен был прийти к ней. В XXVII разделе «Столпа...», озаглавленном «Эстетизм и религия», Флоренский, сравнивая свои воззрения с позицией К. Леонтьева, набрасывает не только систематическое, но и схематическое их изображение. Перед нами две окружности; для Леонтьева все сущее, вся плоскость круга — сфера эстетики. «Для К. Н. Леонтьева «эстетичность» есть самый общий признак; но для автора этой книги он — самый глубокий»¹⁶. На схеме, изображающей взгляды Флоренского, эстетика занимает центр круга, далее следуют сферы этики, биологии, физики и «дурная бесконечность». Эстетика — центр вселенной Флоренского: любой творческий акт эстетичен, повторим сказанное выше, художественная деятельность пронизывает все другие виды деятельности — теоретическую, практическую, литургическую. (Под последней понимается не только церковная служба, но и утверждение в жизни абсолютных ценностей.) Если вспомнить три «Критики» Канта, то придется признать, что Флоренскому они служили не только для опровержения.

Флоренский, правда, твердо убежден в том, что Кант — всего лишь трамплин для прыжка в царство истины: он начинает там, где остановился кенигсбергский мудрец. Кант задает вопрос, как возможна истина, и не идет дальше констатации факта, что истина существует благодаря разуму. Флоренский отвечает на вопрос о природе разума. Это «вид связи бытия»¹⁷.

Истина обретает онтологический смысл. Истина — жизнь, данная людям, это не знание о бытии, а истинное бытие. Аналогично и понимание любви. Он толкует ее «не в смысле субъективно-психологическом, а в смысле объективно-метафизическом»¹⁸. Истинная любовь есть выход из эмпирического бытия и переход в новую действительность.

Новая действительность России была далека от идеалов Флоренского. Семнадцатый год принес две революции — одна страшнее другой. Летом этого года М. В. Нестеров пишет свое знаменитое полотно «Философы» —

двойной портрет — Флоренского и его друга С. Булгакова, предвидение судьбы обоих. Булгаков — на заднем плане в тяжелом черном пальто, будто собравшийся в дальнюю дорогу, взор устремлен вдаль, вынужденная эмиграция станет его уделом; перед ним — Флоренский в белом подряснике, как в могильном саване, глаза закрыты, как бы в предчувствии мученической кончины. «То было художественное ясновидение двух образов русского апокалипсиса, по сю и по ту сторону земного бытия, первый образ в борьбе и смятении (а в душе моей относилось именно к судьбе моего друга), другой же к победному свершению, которое ныне созерцаем...»¹⁹

Булгаков писал эти строки в 1943 году, предполагая, что его друга нет в живых. Так это и было: великий сын русского народа был расстрелян на родной земле. Политической борьбы Флоренский не вел. Но все его творчество было протестом против насилия над Россией, учиненного большевиками. В 1919 году он публикует статью «Троице-Сергиева Лавра и Россия» — своего рода философию русской культуры. Именно в Лавре Россия ощущается как целое, здесь наглядное воплощение русской идеи, предстающей как наследие Византии, а через нее — древней Эллады.

История русской культуры распадается на два периода — Киевский и Московский. Первый состоит в принятии эллинства. «За формированием извне женственной восприимчивости русского народа приходит пора мужественного самосознания и духовного самоопределения, создание государственности, устойчивого быта, проявление всего своего активного творчества в искусстве и науке и развитие хозяйства и быта»²⁰. Первый период связан с именем равноапостольного Кирилла, второй — преподобного Сергия. Женская восприимчивость воплощена в символе Софии-Премудрости, мужественное оформление жизни Московской Руси — в символе Троицы. Троица — символ единения русских земель. Именно так трактует Флоренский и Троицу Рублева, воплотившего в красках идеи Сергия Радонежского.

«Среди мятущихся обстоятельств времени, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, «свышний мир» горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольном, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от Троицы Рублева, эту ничему в мире не

равную лазурь — более небесную, чем само земное небо... эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольное™, эту бесконечную друг пред другом покорность — мы считаем творческим содержанием Троицы... Андрей Рублев питался как художник тем, что было ему дано. И потому не преподобный Андрей Рублев, духовный внук преподобного Сергия, а сам родоначальник Земли Русской — Сергей Радонежский должен быть почитаем за истинного творца величайшего из произведений не только русской, но и, конечно, всемирной кисти»²¹.

Флоренский — теоретик древнерусской живописи. Именно он обосновал правомерность «обратной перспективы», на которой построена иконопись. Не беспомощность, не отсутствие мастерства заставляли древнего художника увеличивать предметы на заднем плане, но законы, присущие нашему зрению. «Русская иконопись XIV–XV веков есть достигнутое совершенство изобразительности, равного которому или даже подобного не знает история всемирного искусства и с которым в известном смысле можно сопоставлять только греческую скульптуру — тоже воплощение духовных образов и тоже, после светлого подъема, разложенную рационализмом и чувственностью»²².

Вывод важности принципиальной сделан Флоренским в работе «Иконостас», написанной в 1922 году. В это время возникает цикл статей, озаглавленный автором «У водоразделов мысли». Их тема — «конкретная метафизика, контуры ее. Философская антропология в духе Гёте»²³. Флоренский не претендует на оригинальность и предпосылает книге (которая готовилась к печати, но не увидела свет при жизни автора) эпиграф из Гёте:

Selbst erfinden ist schön, doch glücklich von anderem
Gefundenes
Frölich erkannt und geschätzt, nennts du das weniger dein?

(Прекрасно творить самому, но радостно счастлив и тот, кто чужое нашел и постиг, ведь это тоже твое?)

Эпиграф красив, но несправедлив. Отец Павел выступает первооткрывателем и в частных, и в общих поднятых им вопросах. Частное — труд, обосновывающий обратную перспективу в живописи, исследование в области теории языка. Зрение и слух — две познавательные способности, раскрывающие человеку окружающий его внешний мир. Искусство — более адекватное средство его постижения. Поэтому

Флоренский исследует художественные их возможности. Обобщающий итог исследования — инвектива науке. И основанному на науке «возрожденческому» миропониманию. «Наука хотела заменить собою то, в чем ищет себе удовлетворения личность, а в итоге стараний была сооружена огромная машина, к которой не знаешь, как подступиться. Тут не может быть и речи об удовлетворении: это как если бы построили дом в десятки квадратных верст длиною, верстами меряющий высоту комнат и соответственно обставленный. Едва ли была нам польза от стаканов в сотни ведер емкостью, ручек с корабельную мачту, стульев высотой с колокольню и дверей, которые мы сумели бы открывать только при помощи колоссальных инженерных сооружений в течение может быть годов. Так и научное мировоззрение и качественно и количественно утратило тот основной масштаб, которым определяются все наши масштабы: *самого человека*»²⁴.

Сегодня критика науки — трюизм. Но это было написано полстолетия назад, когда новые властители России мечтали устроить с помощью насилия и науки гармоническую жизнь. О публикации своих мыслей Флоренский не мог и помыслить.

Как и в юные годы, он убежден в существовании двух миров видимого и незримого, сверхчувственного, лишь дающего о себе знать с помощью «особенного». Таким особенным являются, в частности, сновидения, которые соединяют мир человеческого бытия с миром запредельным. Свою концепцию сновидений Флоренский излагает в начале трактата «Иконостас». Здесь мы находим весьма важную для Флоренского идею обратного течения времени. «В сновидении время бежит, и ускоренно бежит навстречу настоящему, против движения времени бодрственного сознания. Оно вывернуто через себя и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы. А это значит, что мы перешли в область мнимого пространства»²⁵.

Флоренский имел право критиковать науку. Потому что сам был человеком науки. Великий антиномист, ограничивая сферу научного знания, он неизбежно возвращался к нему, стараясь раздвинуть его горизонты. Оставаясь священником, Флоренский блистал как выдающийся инженер-электротехник. В списке работ Флоренского, опубликованных к 1922 году, значится, например, такая: «Вычисление электрического градиента на витках трансформатора». Московский завод «Карболит» приглашает Флоренского на работу сначала как консультанта, а затем заведующего научно-техническими исследованиями. Вскоре он переходит

на исследовательскую работу в Главэлектро ВСНХ, участвует в разработке плана ГОЭЛРО. Одновременно Флоренского избирают профессором Высших художественно-технических мастерских. А в Московской духовной академии он читает курс о предпосылках христианского миропонимания.

Еще в 1918 году готовилось собрание сочинений Флоренского в девятнадцати томах, увы, неосуществленное. Свет, однако, увидели две книги: «Мнимости в геометрии» (М., 1922) и «Диэлектрики и их техническое применение» (М., 1924), а также множество статей в технических журналах и в «Технической энциклопедии», редактором которой он стал в 1927 году. При публикации «Мнимостей в геометрии» возникли трудности в цензуре, усмотревшей в неевклидовой геометрии и в авторских выводах из нее идеологическую крамолу. Флоренский, опираясь на неевклидову геометрию и теорию относительности, обосновывал птолемееву систему мира, изложенную в «Божественной комедии» Данте. Автору пришлось обратиться в «политотдел» с разъяснением своей позиции.

«...В основе поэмы Данте лежит некоторый психологический факт — сон, видение и т. п. Всякий факт, раз он подлинно пережит, дает материал для размышления, и вовсе нет надобности уверовать в него, чтобы признать ценность тех или других его элементов. Если я во сне узнаю теорему Пифагора от говорящей обезьяны, то от этого теорема не делается ложной. Хорошо известно, что множество великих открытий, в том числе математических, было сделано во сне. Моя мысль — взяв подлинные слова Данте, показать, что символическим образом он выразил чрезвычайно важную геометрическую мысль о природе и пространстве. Неужели Эвклид государственно охраняется как неприкосновенный?

...Разрабатывая монистическое мировоззрение, идеологию конкретного, трудового отношения к миру, я был и емь принципиально враждебен спиритуализму, отвлеченному идеализму и таковой же метафизике. Как всегда полагал я, мировоззрение должно иметь прочные конкретно-жизненные корни и завершаться жизненным же воплощением в технике, искусстве и проч. В частности, я отстаиваю неевклидовскую геометрию во имя технических применений в электротехнике... Теория мнимости может иметь физическое и, следовательно, техническое применение... Полагаю, что мое открытие, если оно будет признано ценным, послужит на общую пользу жизненного строительства»²⁶.

Открытие Флоренского состояло в том, что мнимые числа (мнимой единицей называется число, квадрат которого равен -1) он предложил

рассматривать в качестве зеркальных двойников действительных чисел и разместить на обратной стороне плоскости. «Новая интерпретация мнимостей, — писал он, — заключается в открытии оборотной стороны плоскости и приурочения этой стороне — области мнимых чисел. Мнимый отрезок относится, согласно этой интерпретации, к противоположной стороне плоскости: там находится своя координатная система»²⁷.

Нападки на Флоренского начались вскоре после выхода его брошюры. В 1928 году он был арестован и выслан в Нижний Новгород. Из ссылки его вызволила Е. П. Пешкова, первая жена Горького, возглавлявшая существовавший тогда в СССР Политический Красный Крест. Травля в печати продолжалась. Вот характерный образчик — статья Э. Кольмана в журнале «Большевик». Автор начинает с поношений Макса Планка и В. Вернадского, затем переходит к Флоренскому: «П. А. Флоренский — не просто рядовой поп, это ученейший воин черносотенного православия, махрового идеализма беспросветной мистики. С 1911 по 1917 г. он редактировал «Богословский вестник», до того печатал свои профессорские отзывы на диссертации вновь испеченных теологов в «Протоколах заседаний Московской духовной академии»».

Кольман изображал научные работы Флоренского как злокозненное прикрытие богословских публикаций: «Классовая борьба принимает на данном этапе социалистического строительства особые формы. Тов. Сталин дал с исчерпывающей полнотой анализ сопротивления классового врага со всеми его хитро замаскированными приемами. Ошибается тот, кто полагает, что классовый враг только кулак и подкулачник, что он прячется лишь под видом счетовода, агитирующего за выступление из колхоза, ошибаются те, кто не понимает, что анализ, данный т. Сталиным, необходимо, правильно применяя его, приложить и к идеологической борьбе»²⁸.

Приложили! Когда вышел номер журнала, Флоренский уже полгода, как томился в новом заключении, на этот раз куда более суровом, получив десять лет лагерей. (Доносчику, однако, «первый кнут»: по злой иронии судьбы, Кольман, требовавший расправы над Флоренским, сам угодил за решетку. Кольман выжил, вышел на свободу, выехал из СССР, умер невозвращенцем, успев перед кончиной сдержанно покаяться²⁹.)

Жизнь Флоренского оборвалась трагически. Он скитался по лагерям (умудряясь в заключении вести научную работу). В 1934 году переведен на Соловки. 25 ноября 1937 года вторично осужден — «без права переписки». В те времена это означало казнь. Официальная дата кончины — 15 декабря

1943 года, первоначально сообщенная родственникам, оказалась вымышленной.

Как и многие безвинно погибшие, Флоренский был посмертно реабилитирован, а полвека спустя после его убийства семье из архивов госбезопасности передали рукопись, написанную в тюрьме: «Предполагаемое государственное устройство в будущем» — политическое завещание великого мученика и мыслителя. Будущую Россию (Союз) Флоренский видит единым централизованным государством во главе с человеком пророческого склада, обладающим высокой интуицией культуры. Флоренскому очевидны изъяны демократии, которая служит лишь ширмой для политических авантюристов; политика — специальность, требующая знаний и зрелости, недоступная всем, как и любая другая специальная область. Уверенно предрекал Флоренский возрождение веры: «Это будет уже не старая и безжизненная религия, а вопль изголодавшихся духом»³⁰. Пророчество сбывается на наших глазах.

Примечания

¹ *Флоренский П. А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 438.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 99.

⁴ Там же. С. 153–154.

⁵ Там же. С. 154.

⁶ Там же. С. 156.

⁷ Там же. С. 159. Ср. следующее место в работе «Столп и утверждение истины» (М., 1914. С. 128): «Я набрасываю мысли, которые больше чувствую, нежели могу высказать».

⁸ *Флоренский П. А.* Детям моим. С. 162.

⁹ Там же. С. 217.

¹⁰ Там же. С. 241.

¹¹ Там же. С. 511. (Студенческая запись 1921 г.)

¹² *Флоренский П. А.* Космологические антиномии И. Канта // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. С. 144; О Платоне см.: *Флоренский П. А.* Общеввропейские корни идеализма... // Философские науки. 1990. № 12; 1991. № 1.

¹³ *Флоренский П.* Заметки // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 122–123.

¹⁴ *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. С. 820.

¹⁵ Там же. С. 261–262.

¹⁶ Там же. С. 585.

¹⁷ Там же. С. 821.

¹⁸ Там же. С. 91.

^{тм} *Булгаков С.* Священник Павел Флоренский // *Флоренский 77.* Собр. соч. Париж, 1985. Т. 1. С. 18.

²⁰ Там же. С. 71.

²¹ Там же. С. 76–77.

²² Там же. С. 242. Высоко оценил работы Флоренского по древней живописи математик Б. Раушенбах (см. его книгу: Пространственные построения в древнерусской живописи. М., 1975. С. 37).

²³ Флоренский П. А. Собр. соч. М., 1990. Т. 2. С. 40.

²⁴ Там же. С. 348. В автореферате, написанном для энциклопедии «Гранат», Флоренский писал о себе: «Руководящая тема культурно-исторических воззрений Ф. — отрицание культуры как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Ф. развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся типам культуры средневековой и культуры возрожденческой. Первый тип характеризуется объективностью, конкретностью, самособранностью, а второй — раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью. Ренессансная культура Европы, по убеждению Ф., закончила свое существование к началу XX в., и с первых же годов нового столетия можно наблюдать по всем линиям культуры первые ростки культуры иного типа.

Свое собственное мировоззрение Ф. считает соответствующим по складу стилю русского средневековья, но предвидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью. Основным законом мира Ф. считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым выравниванием: культура состоит в изоляции как задержке уравнительного процесса вселенной и в повышении разности потенциалов во всех областях, в противоположность равенству — смерти» (см.: *Вопр. философии*. 1988. № 9. С. 114). Культура как антипод смерти — трудно найти более лапидарную и выразительную формулировку.

²⁵ Флоренский 77. Собр. соч. Париж, 1985. Т. 1. С. 201.

²⁶ Цит. по публикации: Хагемайстер М. Р. А. Florenskij. Mnimosti v geometrii. München, 1985. S. 15–16.

²⁷ Флоренский П. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 25. Фактически это было математическое предвосхищение того, что в физике наших дней получило название антимира. «Когда Флоренский, — пишет Л. Г. Антипенко, — работал над «Мнимостями в геометрии», тогда не только ничего не знали о существовании античастиц, но и даже не были разработаны принципы квантовой физики, на основании которых произошло опознание «антиматерии». (Сделаны такие открытия в конце 20-х — начале 30-х годов.) Тем более удивительным представляются нам сегодня его проникновения в грядущие открытия — открытие черных и

белых дыр, предсказание существования антимира, или зеркальной Вселенной, сопряженной с нашей Вселенной» (см.: Социально-культурный аспект искусства. М., 1987. С. 19).

²⁸ *Кольман Э.* Против новейших откровений буржуазного мракобесия // *Большевик.* 1933. № 12. С. 96.

²⁹ В своих мемуарах «Мы не должны были так жить» Кольман не вспоминает о Флоренском, но у него вырывается любопытное признание, на какую национальную ненависть он был способен в молодые годы. «... Отвратительное, заслуживающее всяческого осуждения националистическое чувство, ничуть не лучше антисемитизма, появилось у меня во время войны к немцам. Я помню такой случай. В 1943 году в Алма-Ате я встретил на улице находившуюся там в эвакуации академика-филолога Лину Штерн, с которой был знаком. Она заговорила со мной на своем родном языке, по-немецки. А я попросил ее перейти на русский язык — немецкая речь была мне просто физиологически непереносима. Лина Штерн укоряла меня — мол, как же я, коммунист, интернационалист, могу так. Ведь немецкий язык — это вовсе не язык Гитлера и Геббельса, а Гёте, Гейне, Бетховена. Я разъяснил ей, что разумом я все это, конечно, знаю, но чувством не в силах ничего с собой поделать» (*Кольман А.* Мы не должны были так жить. Нью-Йорк, 1982. С. 188).

³⁰ *Флоренский П. А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем // *Литературная учеба.* 1991. № 3. С. 102.

Глава пятнадцатая

ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

(КАРСАВИН)

У немецких историков бытует поговорка «*Wer nichts ordentliches kann, macht Methodologien*» («Кто не способен ни на что путное, занимается методологией»). Этим афоризмом начинает свой блистательный этюд «Восток, Запад и русская идея» (1922) Лев Платонович Карсавин (1882–1952). Он иронизирует над самим собой: маститый, талантливый историк, автор выдающихся работ по медиевистике¹, он обратился к философским проблемам не от сознания своей никчемности, а от обилия свалившегося на него материала, нуждавшегося в обобщении. Первый опыт в этой области — брошюра «для начинающих» «Введение в историю» (1920). В дальнейшем возникнет основательная «Философия истории» (1923).

Работа о русской идее — подготовительный этап к этому труду, принципиально важный для автора и для рассматриваемой нами темы. Работа охватывает главные проблемы карсавинской философии всеединства. Карсавин убежден: «без методологии не обойтись»; он ставит перед собой задачу указать принципы анализа действительности, необходимо одинаковые в публицистике, в истории, в жизни. Он настаивает: «Диалектика — необходимый и основной метод познания и изучения развития, шире — в изучении взятой как целое действительности»². Конечно, диалектический метод не следует схематизировать, топорно укладывать в прокрустово ложе схем. Никаких «законов диалектики» Карсавин не открывает, не жалуется он и гегелевскую триаду, но там, где нужно мыслить через противоречие, он делает это изящно и убедительно.

По матери Карсавин — потомок Хомякова. Отец отношения к философии не имел: ученик Петипа, он был известным танцовщиком Мариинского театра (по стопам отца пошла сестра философа всемирно знаменитая балерина Тамара Карсавина). Лев Платонович обнаружил удивительную духовную близость с корифеем славянофильства, «Советы» не могли этого вынести, и в 1922 году профессор Карсавин был выслан из России. Проведя несколько лет в Берлине, пройдя (в Париже) увлечение евразийством, Карсавин обосновался в Литве; после присоединения ее к

Советскому Союзу был арестован, умер в лагере.

Может быть, от отца перенял Лев Платонович способность к художественным интуициям. Он писал стихи и пронизанную поэзией прозу. Помимо знания и понимания истории религиозное переживание, всегда окрашенное в лирические тона, — другой исток философствования Карсавина. Таково сочинение о семи смертных грехах — «Saligia» (1919), такова карсавинская «метафизика любви», изложенная в «Noctes Petropolitanae» (1922), перекликающаяся с трактатом «Смысл любви» Соловьева, но еще более личная.

Перед нами любовное послание объемом в несколько авторских листов. И одновременно трактат о всеединстве. «Единый, я двойствен: живу и в Истине, и в эмпирии. Я истинный объемлю всю мою эмпирию, пронизываю каждый миг ее и ее превышаю. В истинности моей, живой лишь Любовью, не отделим я от любимой моей и от Любви-Истины, в ней, с нею, и ею себя и любимую созидая как двуединство. Здесь все живет и создается во мне, всемогущем Любовью, или — сам я живу во всем и все созидаю, как безмерно могучая и гармоничная Жизнь — Любовь. Здесь мне все ясно, все пути неоспоримы и уже свершены. Но все уже свершено так, что Любовь через мое истинное Я уже пронизала и объединила и подъяла в себя всю мою эмпирию»³. Единство в мире «первее» множества, множество получает разрешение в единстве. В каждое мгновение бытия не полна разъединенность и не полно единение: нет всеединства; но в целом, бесконечном времени и пространстве, даже если начален и конечен мир, он всеедин ограниченною всеединностью твари.

Карсавин скорее поэт, чем теоретик всеединства. Обращаясь к любимой, он укладывает слова в ритмические строки: «Ты не веришь мне, и мысли мои, убеждая тебя, не могут тебя убедить. Но кого ж и когда убеждает одна отвлеченная мысль? Не в исканьях и доводах малого разума правда моих умозрений; не в постижении умном она. Для того чтобы истина стала тебе достоверной, веры достойною сделать должна ты ее. Всеединая Истина есть и жизнь, и бытие, и любовь»⁴.

Карсавин цитирует Соловьева (не называя его): смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма. В эту традиционную, идущую от Шеллинга, формулу Карсавин вносит поправку: жертвенность — только одно проявление любви. Самоотдача в неполноте своей становится злом. «Эгоизм — не противоположность любви, а ее недостаточность... как бы остановка любви на половине дороги»⁵. Необузданная аскеза делается убийством тела,

отдача себя Богу — эротическим самоуслаждением. Из смирения тоже рождается гордыня. Любовь двулика: себя отдаешь и себя утверждаешь. Историческое христианство не выразило всю полноту христианской нравственной идеи. Аскетичное, в противовес язычеству, оно выдвигает безусловную ценность самоотречения. Наслаждению оно противопоставило муку, радости — скорбь, смерть — жизни. Это было безумием для эллинов. Но безумие победило...

Однако в борьбе с ограниченностью язычества христианство само стало ограниченным и не смогло раскрыть полноту Христовой Истины, оно отказалось от наслаждения и жизни, от Божьего мира. Христианство верило в Распятого и Умершего, но не могло постичь до конца Воскресшего. К преображению жизни звал Христос. Ученики Христовы отбирали из жизни крупички, все остальное отвергая как зло. Они называли Христа Царем Небесным, забывая, что он и Царь земной.

«Не в ограниченности жизни и наслаждения, но и не в ограниченности смерти и страдания полнота учения Христова. Она в единстве их, возносящем над землею, в самой живой вечности, объемлющей время. Эта вечность уже в нас, как закваска, пронизывающая мир... Все сущее — и страдая и наслаждаясь, в напряжении чистого духа и в сладострастии насекомого — живет в вечности; и оно должно постичь это. Преображение мира не в разъединении и гибели его, не в отборе доброго от злого, но в вознесении в высшее бытие всего, что существует и потому благо. Все сущее должно быть соединено, всякое мгновение пронизано Любовью, разрушающей в созидании и созидющей в разрушении. Тогда сомкнется начало с концом, жизнь со смертью, тогда движение, став бесконечно быстрым, будет совершенным покоем»⁶.

Диалектически подходит Карсавин и к проблеме взаимоотношения абсолютного бытия и мира. Здесь возможны три варианта: теизм, пантеизм и христианство. В теизме Бог (или боги) мыслится как нечто трансцендентное, внемировое. Абсолютное здесь непостижимо, подлинного знания о Боге нет. Абсолютное не касается мира. Поэтому «теизм — своего рода религиозный позитивизм. В силу внутренней своей диалектики он легко перерождается в чистый позитивизм и, отрицая себя, становится атеизмом»⁷. В католицизме сильны теистические тенденции, отсюда его родство с социализмом, на что обратил внимание Достоевский.

Противоположная стихия религиозности — имманентное понимание божества, слияние абсолюта и мира. Это пантеизм, отрицающий индивидуальность как нечто временное, преходящее. Пантеизм

обесцвечивает, делает иллюзией любое конкретное бытие. Здесь невозможна никакая общественность и государственность. Буддисты с сожалением взирают на суетливую погоню европейцев за техникой, знаниями и комфортом. Поэтому, считает Карсавин, нет оснований возлагать надежды на Азию («Свет с Востока») или видеть в ней угрозу для цивилизации («желтая опасность»).

Только христианство, и чище всего православие, дает искомое единство общего и индивидуального, абсолютного и конкретного. Личность, любая личность — индивида, народа, человечества — имеет безусловную ценность в прошлом и настоящем. «Для христианства всякий момент обладает непреходящею и необходимой в непреходимости своей ценностью, а потому лучшее, совершенное бытие не может ограничиваться только будущим, но должно содержать в себе все, быть всевременным. Прогресса, как ограниченного во времени периода, для христианства нет»⁸.

Недоказуемость прогресса — важное положение философии истории Карсавина. «В одних отношениях прогресс как будто есть; зато в других несомненен регресс. Появляются новые науки, т. е. дифференцируется наука прошлого и вместе с тем исчезает единство знания, которое и мы не можем оценивать положительно... Появляются специалисты, исчезает человек энциклопедической культуры... Растет техника — падает искусство... Росту власти человека над материей-природой соответствует рост власти материи-машины над человеком»⁹. Если прогресс недоказуем в применении к прошлому, то он недоказуем и для будущего. Теория прогресса вытекает из глубокого пренебрежения к прошлому, которое всегда «хуже» и «меньше» настоящего. А подлинный идеал «прогрессиста» — в будущем.

Между тем теория всеединства рассматривает все моменты развития (процесса изменения) как равноценные. Человечество стремится к идеальному состоянию. «По основному замыслу христианства это идеальное состояние ни в коем случае не должно пониматься как исключаящее то, что есть и что было, конкретную действительность. Оно включает в себя и содержит в себе и всю действительность настоящего и прошлого, содержит всецело, без умаления. Оно не потусторонне, а всесторонне; движение к нему — не уход от сущего и метафизический скачок в иной мир... но преобразование и спасение всего сущего, даже того, что, *видимо*, эмпирически погибло. Задача культуры в победе над забвением и временем, над прошлым и будущим, над смертью... Таков смысл христианской догмы воскресения, воскресения всецелого: не

душевного только, а и телесного»¹⁰.

Победа над смертью, «телесное воскресение» — при этих словах на ум приходит имя Федорова. Карсавин его не жалует: «необдуманно-наивному фантазированию Федорова» он противопоставляет свою теорию истинного всеединства за пределами земного бытия, за пределами времени. Карсавинское всеединство охватывает Бога, космос и человека. «...Космос (и человек) становится Богом или Абсолютным. В Боге и для Бога он возможность-становление-действительность второго Бога, сущего через изливание в него и гибель в нем Бога... В этом нет и тени пантеизма, ибо, поскольку мир существует, мир не Бог, а иное и, в качественной самобытности своей, ничто, поскольку же он Бог, он — производное, создаваемое из ничто и приемлемое Богом... Космос (и его момент — человек) — совершенное всеединство как единство своей возможности со своими усовершенствием и усовершенностью. Он возникает свободно, по зову Бога, Богом становится, Его поглощая и в Боге погибает, поглощаемый им. Космос — совершенное всеединство и в целом своем, и в каждом из моментов своих»¹¹.

Последнее крайне важно: всеединство Карсавина — не пантеизм, не умаление личности. Каждый момент бытия, «космоса» — уникальная неповторимая индивидуальность. Личность как момент всеединства определяется Абсолютным. В эмпирии человечество проявляет свою личность неполно и только в отношении к Абсолютной личности, к Богу предстает во всей своей полноте.

Христианство — религия личности. Христианская культура являет наибольшую полноту формального строения Всеединства. Это вовсе не значит, что другие индивидуализации — другие религиозные культуры не самоценны в своих качественованиях и не раскрывают иных, не данных в христианстве формальных моментов; не значит, что христианство исчерпывает богатство человечества. Тем более что апогей христианства не достигнут. Западное христианство умирает, нарождается иная — восточно-христианская, православная культура, может быть, не одна.

Речь, разумеется, идет не о национальном эгоизме. Национальный эгоизм недопустим, как и «интернационал» — национальный нигилизм. Как же возможно сохранение абсолютно ценных национальных личностей во всечеловечестве, немислимом как интернационал? Карсавин отвечает по Достоевскому: через осуществление русской идеи. Карсавин цитирует известную нам мысль из «Дневника писателя»: «Мы первые объявим миру, что не чрез подавление... иных нам народов хотим мы достигнуть

собственного преуспеяния, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними»¹².

Русская идея — это «живая потребность всеединения человеческого, всеединения уже с полным уважением к национальным личностям»¹³. Иное дело католическая идея, которая рождает социализм — идея насильственного единения человечества. «С этой точки зрения вселенская церковь — нечто вроде интернационала, идея которого не случайно появилась на Западе, по существу будучи лишь одним из определений католической идеи... И становясь «церковью», социализм выражает идею отвлеченного единства в общей, обязательной для всех догме, в священном писании — «Капитале» и в катехизисе — «Коммунистическом манифесте», в общих приемах интерпретации и комментирования, в разделении всех «товарищей» или «камрадов» на мирян, или просто-товарищей, и духовенство, или «сознательных», со спецификацией вторых по степеням агитаторов, организаторов, ораторов, председателей и вождей, среди которых выделяется несколько кандидатов на роль непогрешимого папы»¹⁴. Атеизм противоречит католицизму только по видимости. Это понимал автор «Легенды о Великом Инквизиторе» (читая которую, невольно задумываешься, а не надвигающийся ли социализм предвидел Иван Карамазов). Карсавин все же не удовлетворен Достоевским, который будто бы не полностью освободился от католически-социалистического представления о том, что «здесь на земле» можно решить проблему единения человечества. По Карсавину, «истинное всеединство в условиях земного бытия не должно быть и не может быть»¹⁵.

Нельзя мечтать и о всеобщей, интернациональной культуре. Культура всегда имеет национальное лицо. «Интернационализм и абстрактность существенно противоречат духу всякой живой органической культуры. Они возможны, как страшные призраки, только на почве ее разложения. Они должны наталкиваться на сопротивление со стороны здоровых ее элементов тем более решительнее, чем здоровее культура»¹⁶.

О ком идет речь? Речь идет об определенной части русского еврейства. Перу Карсавина принадлежит статья «Россия и евреи» (1928); он выступает против антисемитизма, считает антисемитизм не русским явлением (возник в западных губерниях, где сильно польско-католическое влияние). Карсавин пишет не обо всех евреях, а о евреях «на периферии». Он полон пиетета к тем, кто верен своей религии, и к тем, кто полностью порвал с ней, слился с православием; беду ждет только от промежуточной группы

недорусифицированных.

«Тип ассимилирующегося еврея определяется идеологиею абстрактного космополитизма или интернационализма, индивидуалистическими тенденциями в сфере политических и социальных проблем (демократизмом, социализмом, коммунизмом), активностью, направленною на абстрактные и предельные идеалы и не знающие границ, т. е. утопизмом и революционностью, а потому нигилистическою разрушительностью. Все эти черты, характерные, и даже часто в указанном сочетании характерные не только для еврея, у еврея специфически окрашены и индивидуализированы его «прошлым» — его происхождением и «промежуточностью». Ибо он уже не еврей и еще не «нееврей», а некое промежуточное существо, «культурная амфибия», почему его одинаково обижает и то, когда его называют евреем, и то, когда его евреем не считают... Этот тип является врагом всякой национальной органической культуры (в том числе и еврейской). Ему чужда и непонятна идея соборности, раскрываемая православием... Этот тип не опасен для здоровой культуры и в здоровой культуре не действителен. Но лишь только культура начинает заболеть или разлагаться, как он быстро просачивается в образовавшиеся трещины, сливается с продуктами ее распада и ферментами ее разложения, ускоряет темп процесса, специфически его окрашивает и становится уже реальной опасностью»¹⁷.

Соборность — центральная проблема главного труда Карсавина «О личности» (1929). Личность всегда соборна. Тварная, индивидуальная личность — условное понятие. «...Нет тварной личности. То же, что мы для простоты и злоупотребительно называли и продолжаем называть тварной личностью, — Ипостась Логоса в причастии ее тварным субстратам». Человек — образ и подобие Святой Троицы. В индивидуальной личности заключено определенное триединство. Личность предстает как самоединство, саморазъединение и самовоссоединение. Тварный образ Божьего Триединства — семья. Мать соответствует определенному пер-воединству («Отцу» в Божьем Триединстве), отец соответствует разъединяющему («Сыну» Пресвятой Троицы), дитя их воссоединяет. Триипостасное остается одной личностью, как Триипостасный Бог — один Бог.

Подлинная личность соборна. Карсавин называет ее также симфонической личностью (симфония и соборность для него — тождественные понятия)¹⁸. Сюда входит и самая малая социальная группа, и все человечество.

Коль скоро индивид не подлинная личность, смерти нет, есть умирание. «Эмпирическая смерть не перерыв личного существования, а только глубокий его надрыв, несовершенный предел, поставленный внутри дурной бесконечности умирания»¹⁹. Это твердое убеждение Карсавина: «Трагедия несовершенной личности заключается как раз в ее бессмертии... Ибо это бессмертие хуже: в нем нет смерти совершенной, а потому нет совершенной жизни, но — одно только умирание»²⁰.

Карсавин написал специальный трактат о смерти, где изобразил ужасы «полураспада» покойника. Это диалог с самим собой, аргументы «за» и «против» умирания тела.

«52. «Ты не можешь представить себе, что умрешь. Никто не может себе этого представить. Тем не менее все умирают».

— Я вовсе не утверждаю, что не умру тою смертию, которую умирают все люди. Таковую смерть я легко могу вообразить. Не могу лишь представить себе, чтобы при этом не было меня. Конечно, и я умру, как все. Но это еще не полная, не окончательная смерть.

53. «Значит, останется душа».

— Нет, не душа, а замирающая и беспредельно мучительная жизнь моего тела, сначала неодолимо недвижимого, а потом неудержимо разлагающегося. Холодным трупом лежу я в тесном гробу. Сизый дым ладана. Но ладан не заглушает сладковатой вони разлагающегося трупа... Мозг уже превратился в скользкую жидковатую массу, в гнойник; и в сознании моем вихрем проносятся какие-то ужасные, нелепые образы. В мозгу уверенно шевелятся и с наслаждением его сосут толстые, мне почему-то кажется, красные черви. Разгорается огонь тления, не могу его остановить, не могу пошевелиться, но все чувствую...

54. «Можно сократить время твоих адских мучений — сжечь твоё тело».

— А есть ли в аду такое время? Если же нет, — лучше ли вечный огонь? Посмотри в окошечко крематория: от страшного жара сразу вздымается труп и, корчась, превращается в прах. Хорошо ли придумал человеческий разум?

55. «Можно сделать из тебя мумию».

— Легче ли мне, если, по земному счислению, мое тело будет гнить не пять, а тысячу лет? Вечности моей этим не сократишь. И чем мерзкая крыса, которая, шлепая хвостом по моим губам, будет грызть кончик моего мумифицированного носа, лучше могильного червя? Быть мощами — особенная мука. Кто знает, легче ли она, чем тление в земле или вечный

огонь?

56. «Кончается жизнь тела на земле. Кончатся и посмертные муки».

— В том-то и дело, что ничего не кончается...

<...>

60. Вот почему и страшно умереть... Смерть не конец жизни, а начало бесконечной адской муки. В смерти все умершее оживает, но как бы только для того, чтобы не исчезло мое сознание, чтобы всецело и подлинно переживал я вечное мое умирание в бесконечном умирании мира. Разверзается пучина адская; и в ней, как маленькая капля в океане, растворяется бедная моя земная жизнь»²¹.

Карсавин необычно мыслил о смерти, и она выпала на его долю неординарная, столь жутко многозначительная, как в свое время кончина Сократа. Трагические ее подробности известны из воспоминаний солагерников, среди которых оказались и одаренные ученики философа, и люди с международным авторитетом. Еще в 1958 году за рубежом в католическом журнале появился «запоздалый некролог» — статья бывшего немецкого военнопленного Эриха Зоммера «Жизнь и смерть русского метафизика». Он ни разу не видел Карсавина, но много слышал о нем, и когда ему наконец удалось попасть в инвалидный лагерь № 4, оказалось, что профессор Карсавин умер накануне.

Зоммер оставил описание кладбища лагеря Абезь, где покоится прах мыслителя: «Приземистые деревянные бараки концентрационного лагеря теснятся вдоль железной дороги неподалеку от моста. При сильном снегопаде торчат среди тундры только их крыши и сторожевые вышки. На горизонте видны Уральские горы. Если забраться на отвалы породы, то примерно в трех километрах к северу можно заметить обнесенный колючей проволокой квадрат, внутри которого видны только бесконечные ряды деревянных кольшков. Если наблюдать за этим четырехугольником, то можно заметить, что там часто останавливается — в зависимости от времени года — повозка или сани. Закутанные фигуры быстро опускают в промерзшую землю длинный узкий деревянный ящик. Время от времени можно увидеть рабочие команды с лопатами и кирками, которые разбивают вечную мерзлоту или вновь закапывают вырытые канавы. Больные и инвалиды, часами с отвалов наблюдающие за происходящим, снимают с головы свои жалкие шапки, верующие крестятся. Никто не говорит ни слова о том, что все видят, но каждый думает, что и его возможно вскоре закопают подобным образом»²². С. С. Хоружий, автор содержательного очерка «Жизнь и учение Льва Карсавина», которым открывается

подготовленный им том «Религиозно-философских сочинений» (М., 1992), приводит фотографию этого унылого кладбища и сообщает печальные подробности кончины мыслителя, увы, достоверно известные.

Карсавина арестовали в июле 1949 года. Приговор — десять лет. За что? Страшно сказать — за то, что «являлся одним из идеологов и руководителей белоэмигрантской организации «Евразия», ставившей своей целью свержение Советской власти»²³. Евразийство, как его понимал Карсавин, ставило перед собой задачу перебросить мост от эмиграции на родину, найти общий язык с коммунистами. Перед советской властью Карсавин никакой вины не чувствовал, именно поэтому он оставался в Литве, занятой советскими войсками в 1940 и 1944 годах.

В Абезь Карсавин, у которого в заключении началась чахотка, был доставлен в конце 1950 года. Здесь он нашел почитателей среди литовцев, которых привлекло знание Карсавиным их языка (через год после приезда в Каунас Карсавин читал курс по-литовски), немцев, пораженных его эрудицией в культуре Германии, русских, близких ему по духу. Освобожденный по болезни от изнурительного физического труда, Карсавин умудрился работать умственно — писал стихи, комментарии к ним, кратко формулировал тезисы своего мировоззрения. Среди собеседников Карсавина были высокоинтеллигентные люди: искусствовед Пунин, инженер Ванеев, считавший себя учеником Карсавина, литовский врач Шимкунас. По просьбе последнего Ванеев выполнил скорбную эпитафию скончавшемуся мудрецу. «Лев Платонович Карсавин, историк и религиозный мыслитель. В 1882 г. родился в Петербурге. В 1952 г., находясь в заключении в режимном лагере, умер от миллиарного туберкулеза. Л. П. Карсавин говорил и писал о Тройственном-едином Боге, который в непостижимости Своей открывает нам Себя, дабы мы через Христа познали в Творце рождающего нас Отца. И в том, что Бог, любовью преодолевая Себя, с нами и в нас страдает нашими страданиями, дабы и мы были в Нем и в единстве Сына Божия обладали полнотой любви и свободы. И о том, что само несовершенство наше и бремя нашей судьбы мы должны опознать как абсолютную цель. Постигая же это, мы уже имеем часть в победе над смертью чрез смерть. Прощайте, дорогой учитель. Скорбь разлуки с Вами не вмещается в слова. Но и мы ожидаем свой час в надежде «быть там, где скорбь преображена в вечную радость»²⁴. Шимкунас одобрил текст, свернул лист в трубку и вложил во флакон с плотной крышкой. При вскрытии (эта процедура, как пишет Зоммер, была обязательной, свидетельствуя о «гуманизации» лагерного режима: до этого

голову покойника разбивали молотом или тело протыкали штыком, чтобы избежать возможности симуляции и побега). Шимкунас вложил флакон в разрезанное тело мыслителя. «С этого момента и навеки прах Карсавина имеет в себе памятник, стеклянная оболочка которого способна противостоять гниению и разложению, сохраняя написанные — не золотыми буквами на камне, а обычными чернилами на бумаге — слова свидетельства о человеке, останки которого захоронены в земле безымянной могилы»²⁵.

Россия — страна уникальных ситуаций. Мыслитель, безвинно замученный на каторге, с траурной эпитафией в груди брошенный в мерзлую тундру, — такого история мировой культуры еще не ведала.

Примечания

¹ Подробнее об этом см.: *Ястребицкая А.* Историк-медиевист Лев Платонович Карсавин. М., 1991.

² *Карсавин Л. П.* Соч. М., 1993. С. 161.

³ *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 112.

⁴ Там же. С. 185. С. Хоружий называет имя лирической героини «Петербургских ночей» — Е. Ч. Скржинская (1894–1981). К ней обращена и «Поэма о смерти», речь о которой ниже.

⁵ *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. С. 193.

⁶ Там же. С. 196.

⁷ *Карсавин Л. П.* Соч. С. 172.

⁸ Там же. С. 183.

⁹ *Карсавин Л.* Философия истории. Берлин, 1923. С. 254. «Идея прогресса связана с более или менее бессознательным отрицанием единства развития, и теоретику прогресса процесс развития представляется в виде прерывного ряда сменяющих друг друга фаз или периодов. Лучшее для него лежит в будущем, настоящее и прошлое навсегда умирает... Так закрывается единственный путь к пониманию прошлого, в котором уже не усматривают ничего всевременно ценного и важного, и утрачивается всякое оправдание исторического интереса. Зачем, действительно, изучать прошлое, если законов и правил для будущего историк найти не может, а вместо каких-нибудь фантастов и метафизиков, вроде Платона, Плотина, Николая Кузанского, полезнее изучать самоновейшие системы Когена, Авенариуса или Бергсона? Беда только в том, что при отдаленности прогресса, пожалуй, не стоит изучать и их, так как настоящее тоже станет прошлым и в глазах наших потомков будет заслуживать лишь забвения. Так, обесценивая историю, теория прогресса неизбежно обесценивает и современность» (*Карсавин Л.* Введение в историю. СПб., 1920. С. 30).

¹⁰ *Карсавин Л. П.* Соч. С. 182.

¹¹ *Карсавин Л.* Философия истории. С. 72–73.

¹² *Карсавин Л. П.* Соч. С. 126.

¹³ Там же. С. 128.

¹⁴ Там же. С. 384–385.

¹⁵ Там же. С. 153.

¹⁶ Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 450.

¹⁷ Там же. С. 453.

¹⁸ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 191. «Учение о симфонической личности, — полагал Н. Бердяев, — глубоко противоположно персонализму и означает метафизическое обоснование рабства человека... Карсавин не может примирить личность со всеединством» (Бердяев И., О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 30).

¹⁹ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 69.

²⁰ Там же. С. 87.

²¹ Там же. С. 254.

²² Sommer E. F. Vom Leben und Steiben eines mssischen Metaphysikers // *Orientalia Christiana Periodica*. Wien, 1958. V. XXIV. P. 135.

²³ Цит. по: Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. LXVII.

²⁴ Там же. С. LXXI–LXXII.

²⁵ Там же. С. LXXII.

Глава шестнадцатая

АБСОЛЮТНАЯ МИФОЛОГИЯ

(ЛОСЕВ)

24 мая 1988 года, в день святых Кирилла и Мефодия, когда в Новгороде торжественно отмечалось тысячелетие русской письменности, в Москве скончался, не дожив четырех месяцев до девяноста пяти лет, Алексей Федорович Лосев — «последний из могикан» русского религиозно-философского ренессанса, один из наиболее колоритных его представителей.

...Калошин переулочек. Старый, так хорошо знакомый дом. Двери распахнуты настежь. Лестница запружена людьми. Протиснуться можно только до площадки второго этажа. Щемящий душу, успокойный речитатив священника, которому вторит хор. На следующий день — погребение. Алексей Федорович в гробу — строгий, неизменившийся, как бы уснувший. Снова отпевание. Последнее прощание. Крест...

Он прожил нелегкую жизнь. Родился в 1893 году в Новочеркасске в семье донского казака — народного учителя и страстного скрипача. В гимназические годы Лосев увлекается астрономией, интерес к другим мирам перерастает затем в увлечение философией всеединства Владимира Соловьева. Другие увлечения — классическая филология и музыка. В 1915 году Лосев заканчивает Московский университет с двумя дипломами — по филологическому и философскому отделениям. Он — активный участник философского общества памяти Владимира Соловьева, где слушает Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Павла Флоренского. И они слушают его.

Одна из первых работ Лосева — «Русская философия» — была отправлена за границу и увидела свет в 1919 году на немецком языке. Автор о публикации не знал и забыл о самой статье. Недавно немецкий почитатель Лосева М. Хагемайстер разыскал ее, и она была снова напечатана (по-немецки и в обратном переводе на русский) в московском журнале «Век XX и мир». В этой статье Лосев назвал характерную черту русского философствования — «апокалиптическую напряженность». Эта напряженность присутствует во всех трудах молодого ученого — многочисленных книгах и статьях, глубоких по содержанию, блистательных по форме. Апокалипсис уже приблизился, может быть,

наступил, ученый ему противится, хотя не страшиться не может; только что закончилась Гражданская война, из страны высланы все крупные умы, последовать за ними в эмиграцию у Лосева нет намерений, молчать он тоже не может, и вот апокалиптическая действительность рождает новый «эзоповский» жанр философской прозы. Язык дан человеку для того, чтобы скрывать свои мысли, — этот афоризм приписывали Жозефу Фуше. Но в данном случае речь идет о другом: мысль надо высказать, но так, чтобы поняли тебя только те, кому надо. Так рождается под пером М. Бахтина «полифоничность» у Достоевского, мыслителя монологично христианского, а у Лосева рассуждения о диалектике и о мифе, также однозначно утверждающие православие. Россия вползала в апокалипсис, звериная действительность рождала новые условия «игры», только усвоив их, можно оценить Лосева. «В лице Лосева, — пишет В. Зеньковский, — русская философская мысль явила такую мощь дарования, такую тонкость анализов и такую силу интуитивных созерцаний, что всем этим удостоверяется значительность того философского направления, которое впервые с полной ясностью было намечено Вл. Соловьевым»¹.

В «Диалектике мифа» (1930) при внимательном чтении открываются три слоя: 1) апологетический, главный для автора — обоснование христианского мировоззрения, 2) аналитический — рассмотрение особенностей мифа как формы сознания, 3) полемический — разоблачение марксистской мифологии.

Апология (защита) православия — в конце книги (расчет на то, что цензор устанет, запутается в терминологических тонкостях). В доброе старое время Шеллинг, рассуждавший о мифологии, мог завершить свои мысли словами об откровении как явлении истины. Лосев лишен такой возможности и вынужден говорить об «абсолютной мифологии». Его книга выходила в государственном издательстве (хотя на титуле стояло «Издание автора»), приходилось хитрить. Абсолютная мифология есть «абсолютное бытие, выявившее себя в абсолютном мифе, бытие, достигшее степени мифа, причем ни этому бытию, ни мифу не может быть положено, никогда и никем, никаких препятствий и границ... Диалектика абсолютного мифа есть, в сущности, самая обыкновенная диалектика, ибо всякая диалектика говорит именно о последних, т. е. абсолютных основаниях знания и бытия»².

Попробуйте рассуждать диалектически, и вы придете к важным выводам. Лосев приводит «несколько примеров». В мире как целом «и в каждой вещи нетрудно заметить синтез неподвижной идеи и подвижного

вещественного становления. Простая диалектика требует, что раз существует нестановящаяся идея, то она должна иметь и свое идеальное же, нестановящееся тело, ибо ясно, что дробное и смертное тело, несущее на себе вечную идею, не может считаться последним выразителем этой идеи. Как бы ни изумлялись позитивисты, но диалектика требует этого с абсолютной необходимостью, ибо раз возможна та или иная степень осуществления идеи — значит возможна предельная и бесконечная ее осуществленность. След., особый идеальный мир есть диалектическая необходимость; и если дать свободу диалектике и не втыкать ей палки в колеса, то она потребует именно этого. Стало быть, уже по одному этому Бог, сточки зрения диалектики, по крайней мере, может быть... если дать свободу диалектике и сделать ее абсолютной, то будет исключен всякий намек на пантеизм. Пантеистическое язычество основано, очевидно, на относительной мифологии; оно сковано чисто реальными интуициями, уничтожающими свободу диалектики. Итак, теизм есть диалектически-мифологическая необходимость»³.

Далее. «Спорят и всегда спорили о бессмертии души. Весь вопрос в том, хотите ли вы рассуждать чисто диалектически или как-нибудь еще, признавая за диалектикой только относительное значение. Я, впрочем, вовсе не настаиваю, чтобы вы рассуждали обязательно чисто диалектически. Во-первых, это не всегда требуется. Во-вторых, вы едва ли на это способны. В-третьих, вообще не важно, как вы хотите рассуждать, Я утверждаю только одно: если вы хотите рассуждать чисто диалектически (пожалуйста, не рассуждайте!), то бессмертие души есть для мифологии примитивнейшая аксиома диалектики. В самом деле: 1) диалектика гласит, что всякое становление вещи возможно только тогда, когда в ней есть нечто нестановящееся; 2) душа есть нечто жизненно становящееся (человек мыслит, чувствует, радуется, страдает и т. д., и т. д.); 3) След., в душе есть нечто нестановящееся, т. е. жизненно вечное»⁴.

«Диалектика мифа» заканчивается обещанием автора вернуться к проблемам абсолютной мифологии, он убежден, что железная логика диалектики и последовательное ее применение сокрушат все возможные кантовские паралогизмы и антиномии. Увы, по обстоятельствам, о которых речь ниже, осуществить это не удалось. Внимание автора в дальнейшем приковало то, что он назвал «относительной мифологией», общее рассмотрение теории мифа и его исторически сложившиеся формы.

«...Миф есть в словах данная чудесная личностная история»⁵ — так звучит, по Лосеву, окончательная дефиниция мифа. В ней четыре члена: 1)

личность, 2) история, 3) чудо, 4) слово. В сокращенном виде формула мифа — «развернутое магическое имя». Это — «окончательное и последнее ядро мифа, и дальше должны уже умолкнуть всякие другие преобразования и упрощения»⁶.

Новое, лосевское в концепции мифа состоит в акцентировании личностного характера мифологического сознания. В одной из последних своих работ он напишет: «Что касается самого термина «миф», то его древняя этимология, восходящая к санскриту, указывает на значение «заботиться о чем-то», «иметь в виду что-то», «страстно желать». Так, например, у Гомера слово «миф» означает «предписание», «совет», «приказ», «назначение», «намерение», «цель», «сообщение», «обещание», «просьбу», «умысел», «угрозу», «упрек», «защиту», «похвальбу». Поэтому если миф здесь противопоставляется делу, то все же это такого рода мысль, которая обладает специальной и иной раз даже волевой интенцией, предполагающей большую заинтересованность в предмете»⁷.

Миф — форма мысли, сливающейся с самим бытием. Миф всегда практичен, насущен, эмоционален, аффективен, жизнен. Он может принимать научную форму, более того: наука всегда мифологична. Ну а политика — сплошная мифология. Поэтому да не удивит нас следующий вывод: «...Диалектический материализм есть относительная, а не абсолютная мифология»⁸.

Так открывается нам третий — полемический — слой книги. Путем несложных ходов мысли и ярких пассажей Лосев обнажает примитивно-мифологическую структуру марксистской фразеологии. «С точки зрения марксистской мифологии, не только «призрак ходит по Европе, призрак коммунизма...», но при этом «копошатся гады контрреволюции», «воют шакалы империализма», «оскаливает зубы гидра буржуазии», «зияют пастью финансовые акулы» и т. д... Кроме того, везде тут «темные силы», «мрачная реакция», «черная рать мракобесов»; и в этой тьме «красная заря» «мирового пожара», «красное знамя» восстаний... Картинка! И после этого говорят, что тут нет никакой мифологии»⁹.

Представьте себе: тысяча девятьсот тридцатый год. Россия, охваченная ужасом и каким-то восторженным безумием, ломает становой хребет собственного хозяйства — вековые устои деревни; с земли сгоняют миллионы самых прилежных тружеников и отправляют их на голодную смерть. Разрушение экономики выдают за построение гармонического строя, при котором каждый получит, сколько захочет. Народ подогревают соблазнительной возможностью жить, только разевая рты. И вот выходит

книга, которая говорит о мифе.

Просто случайное совпадение? Не думаю. Лосев всегда жил интересами времени, откликаясь на его запросы. («Время — боль истории» — его афоризм.) Слишком много примет того времени находим мы в тексте. К тому, что сказано выше, добавим еще пример — прямо о тех, кто морочил голову, обещая немедленный рай на земле. «Иной раз вы с пафосом долбите: «Социализм возможен в одной стране». Не чувствуете ли вы, что кто-то или что-то на очень высокой ноте пищит у вас в душе: «Н-е-е-е...» или «Н-и-и-и-и...» или просто «И-и-и-и-и...». Стоит вам только задать отчетливо и громко вопрос этому голосу: «К-а-а-а-к? Невозможен???»», как этот голос сразу умолкает, а показывается какой-то образ вроде собачонки, на которую вы сразу замахнулись дубиной, а она не убежала, а только прижалась к земле, подставила морду для удара и завилыла хвостиком умильно и вкрадчиво, как бы смиренно выговаривая: «Ведь вы же не ударите меня, правда?»¹⁰

Удар последовал. Тираж книги (и без того малый — 500 экземпляров) подвергся уничтожению, от него сохранились лишь отдельные экземпляры. С трибуны XVI партийного съезда большевиков на Лосева обрушился Каганович: «...Последняя книга этого реакционера и черносотенца под названием «Диалектика мифа», разрешенная к печати Главлитом, является самой откровенной пропагандой классового врага (несмотря на то, что она была напечатана благодаря Главлиту, она не увидела света). Приведу лишь несколько небольших цитат из этого контрреволюционного и мракобесного произведения»¹¹. Каганович приводил сочные примеры, в том числе и про писк в душе, размышляющей о победе социализма в одной стране.

А драматург В. Киршон, выступая с той же трибуны, приписывал Лосеву отсебятину, уверял, что книга полна «откровенно черносотенных и монархических высказываний... Коммунист, работник Главлита, пропустивший эту книгу, в которой нас в лицо называют капиталистическими гадами и шакалами, мотивировал необходимость ее разрешения тем, что это «оттенок философской мысли»... А я думаю, что нам не мешает за такие оттенки ставить к стенке (Аплодисменты. Смех.)»¹². По трагической иронии судьбы сам Киршон был расстрелян в 1938 году. Лосева арестовали.

В печати была развязана травля философа, к которой присоединился и М. Горький. О Лосеве он писал: «Профессор этот явно безумен, очевидно малограмотен, и если дикие слова его кто-нибудь почувствует как удар — это удар не только сумасшедшего, но и слепого». (В тюрьме Алексей

Федорович начал слепнуть; какое нравственное ослепление надо было пережить, чтобы в такой форме наброситься на томящегося в заключении, теряющего зрение ученого!) «Что делать этим мелким, гниленьким людям в стране, где с невероятным успехом действует молодой хозяин, рабочий класс, выдвигая из среды своей ученых, талантливых строителей социалистического общества, в стране, где создается новая индивидуальность. Нечего делать в ней людям, которые опоздали умереть, но уже гниют и заражают воздух запахом гнили»¹³. Не берусь судить, какие мотивы побудили Горького написать (или подписать?) такие слова, но это чудовищно!

Горький ссылается в своем пасквиле на работу Лосева, оставшуюся в рукописи и бесследно исчезнувшую в органах советской тайной полиции, — «Дополнения к «Диалектике мифа». Упоминания об этой работе и частичное изложение содержащихся в ней идей мы находим в еще одном источнике — справке ГПУ, возникшей в ходе следствия по «делу» Лосева. Этот документ известен мало, поэтому приведем его целиком; ничего более красноречивого о конце философии в СССР представить себе невозможно.

СПРАВКА

О роли профессора Лосева А. Ф. в а/сов. движении

В лице профессора Лосева А. Ф. (37 лет, окончил ист., — филолог, ф-т Моск. Ун-та, б. профессор Нижегородского ун-та, Моск. Консерватории, 2-го МГУ, ГАХНа и член ГИМНа) мы имеем идеолога наиболее реакционной (православно-монархической и активно антисоветской) части церковников и интеллигенции.

В работах Лосева, особенно в его последних книгах «Диалектика мифа», «Дополнения к «Диалектике мифа», правомонархическое к.-р. (контрреволюционное) движение получает развернутое идейное обоснование.

Философская система Лосева, система мистического идеализма, непосредственно вытекающая из мистики средневековья, яростно направленная против диалектического материализма и научного познания вообще, отрицающая знания, утверждающая веру и православие в его новых изуверских формах. Особо нужно отметить, что, несмотря на декламацию против «капитализма», Лосев совершенно отчетливо ориентируется на капиталистическую Европу, где, по его заявлению, идет сейчас «могучая работа» над очищением философии от скверн материализма и где совершается великий поворот «от Сатаны к Богу».

В работе «Дополнения к Диалектике мифа» Лосев создает

философско-историческую концепцию, которая должна обосновать необходимость непримиримой борьбы с соввластью.

Основные положения «Дополнений» в общих чертах сводятся к следующему:

Вся история человечества — есть история борьбы между Христом и Антихристом, богом и сатаной. Феодализм — высшая ступень в истории человечества, торжество бога; феодализм падает под ударами сатаны, дальнейшая история есть история развертывания и оформления сатанинского духа. Ступени этого развертывания — капитализм, социализм, анархизм. Историческим носителем духа сатаны является еврейство. Марксизм и коммунизм есть наиболее полное выражение еврейского (сатанинского) духа. Последним этапом воплощения духа сатаны будет анархия, неизбежно вытекающая из социализма. Но переход от капитализма к социализму не неизбежен, не только исторически, но даже логически; чтобы предотвратить окончательное торжество сатаны — Антихриста и следующий за ним конец мира, необходимо социализму противопоставить активную и непримиримую церковь, которая должна вступить в борьбу с социализмом и победить его, тем самым изменив ход истории. «Дополнения к Диалектике мифа» были написаны Лосевым в течение нескольких месяцев — осенью 1929 года. В ответ на успешное социалистическое наступление Лосев пытался выступить перед широкими слоями населения с открытым антисоветским призывом, добиваясь в Главлите напечатания «Дополнений» и увеличения тиража «Диалектики мифа», и когда «Дополнения» к печати разрешены не были, Лосев все же включил в «Диалектику мифа» ряд глав и абзацев из «Дополнений», содержащих резкие выпады против марксистского мировоззрения и политики Соввласти.

Лосев так характеризует причины, побудившие его написать «Дополнения», добиваться их напечатания и произвести незаконные вставки в «Диалектику мифа»:

«Положения, характеризующие социализм и Советскую власть, окончательно оформились под влиянием той агрессии, которую проявила Советская власть в своей церковной политике последнего времени, в своем курсе на индустриализацию и коллективизацию.

Эти меры в своей крайней резкости заставили меня болезненно на них реагировать, резко ставя вопрос о тенденциях развития Советской власти и социализма в сторону анархизма и гибели человечества.

Несомненно, — добавляет Лосев, — внешние события не могли

определить существо моих взглядов, а определили лишь форму их выражения.

«Диалектика мифа» была написана в 27 г., печатать ее в 1930 г. без каких-либо изменений я не мог. Я должен был придать основным положениям книги ту конкретность и развернутость, которую они получили в результате моей дальнейшей работы над их диалектическим развитием».

Если попытка Лосева выступить с антисоветской платформой перед широкой аудиторией не увенчалась успехом (конфискация ГПУ «Диалектики мифа», запрещение Главлитом «Дополнений»), то несомненно чрезвычайное значение Лосева для актива контрреволюционного движения, который в течение ряда лет получал у Лосева идейное оформление и теоретическое обоснование своей практической контрреволюционной деятельности. Прежде всего нужно отметить исключительную роль Лосева как теоретического и идейного вождя контрреволюционного движения имяславцев^[3].

Будучи непримиримым врагом Советской власти и приверженцем православия в его самых черносотенных, диких формах, Лосев еще в 23–24 годы сблизился с руководителями имяславия, расценивая это движение «как наиболее активное и жизнедеятельное течение внутри церкви». Политические установки имяславия сам Лосев характеризует следующим образом:

«Советская власть и социализм рассматривается имяславием как проявление торжества Антихриста, как дело рук Сатаны. Политический идеал имяславия — неограниченная монархия, всецело поддерживающая православную церковь. Резко отрицательное отношение имяславия к Советской власти определило у его сторонников положительную оценку вооруженной борьбы, направленной на свержение соввласти и сочувствие как вооруженным выступлениям, так и иного рода активной антисоветской деятельности. Наиболее близким имяславию из эмигрантских политических течений нужно считать течение правомонархическое». Основные печатные и рукописные работы Лосева посвящены теоретическому и политическому обоснованию имяславия («Философия имени», «Вещь и имя», «Диалектика мифа», «Дополнения к Диалектике мифа»). Свое отношение к имяславию Лосев характеризует следующим образом:

«Существо этого движения я расценивал очень высоко.

Мной были изучены все материалы, характеризующие имяславие, на основе детального изучения движения я намеревался дать исчерпывающую

историко-философскую работу.

Несомненно, что положения моей работы «Философия имени» аналогичны основным идеям имяславия». Жена Лосева в своих показаниях заявляет:

«По своим религиозным взглядам Алексей Федорович Лосев и я исповедуем имяславие, которое является наиболее совершенной формой выражения сущности православия».

Свою роль в движении имяславцев — роль теоретика и идеолога — сам Лосев характеризует следующим образом:

«Наши встречи (с деятелями имяславия) были частными, мы вели продолжительные беседы на религиозные темы. Наши общие религиозные воззрения (с одним из вождей имяславия) в основных пунктах совпадали, но в то время как все мое внимание было отдано теории и диалектике, он целиком был в сфере политики и практики. И в этом наше различие».

«Я полагал вполне достаточной мою работу в области теории и науки, здесь концентрировалась вся моя энергия».

«Я прежде всего теоретик, ученый, живущий в области логических категорий. В области логической я должен признать свою смелость и бесстрашие, меня не пугают самые крайние выводы, если они логически необходимы. Но жизнь сложнее логики, и мои решительные выводы реализуются историей, зачастую в логически непредвиденных формах».

Наряду с деятелями имяславия под влиянием Лосева находилась группа научных работников, в большинстве своем верующих, монархистов. Характерно, что часть из них — молодняк (26–29 лет), окончивший советские вузы.

По вопросу об этих связях Лосев дает следующие показания: «Политические настроения моих знакомых в общем были близки моим настроениям. Отношение к Соввласти у всего круга моих знакомых было определенно отрицательное, они оценивали положительно политический строй царской России.

Моя оценка феодализма, капитализма и социализма, их характеристика разделялась ими, они разделяли мою концепцию борьбы двух начал — христианства и сатанизма, определяющих собой содержание различных ступеней исторического процесса».

Особо нужно отметить связи Лосева с отдельными «марксистами», сотрудничающими в крупнейших научных объединениях, которые по личной инициативе завязали отношения с Лосевым, очевидно находя в них отдушину для тщательно скрываемых реакционных настроений.

Таким образом, Лосев А. Ф. играл роль идейного центра для церковно-

монархических, активно антисоветских формирований и являлся поставщиком оформленной реакционной идеологии для антисоветских реакционных кругов»¹⁴.

Кто такие имяславцы? Если верить «справке» ГПУ, они проводили «подготовку к вооруженному выступлению», «при аресте оказывали вооруженное сопротивление», бандиты и только. А на самом деле?

Имяславцы (имябожцы) — монахи, впавшие в ересь, считавшие, что имя Божье есть сам Бог, что в имени Бога заключены его слава и сила. Движение возникло перед Первой мировой войной в монастыре Святого Пантелеймона в Афоне. Царское правительство послало военный корабль, чтобы выдворить еретиков из православного монастыря. Их вывезли в Россию, большая часть их обосновалась на Кавказе, где в труднодоступных местах они создавали свои скиты. Имяславие привлекло внимание и вызвало симпатии русской интеллигенции, философов в первую очередь. Лосев был в их числе.

«Человек, — писал Лосев, начиная свою книгу «Философия имени», — для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем и живет он в глухонемой действительности. Если слово не действительно и имя не реально, не есть фактор самой действительности... тогда существуют только тьма и безумие и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные глухонемые чудовища. Однако мир не таков. И вот рассмотреть его как имя я и дерзаю в той книге»¹⁵.

«Философия имени» — вполне академическое произведение, в ней нет полемических выпадов, как в «Диалектике мифа», но в целом книга посвящена той же проблеме — миру личности, ее бытию, осмысленному бытию. После коммунистической революции проблема получила вдруг политическую окраску. Новые властители, стремясь укрепить свои позиции, прилагали все усилия к тому, чтобы отбить у народа историческую память. Традиционные географические названия заменялись на новые, то же самое происходило с личными именами. Исчезать стали Марьи и Дарьи, появились Ленины и Октябрины. Некто Петр Демидов обозвал себя «Лев Троцкий» (но, видимо, ненадолго!)¹⁶. Ныне это безумие нас миновало: Санкт-Петербург, Тверь, Нижний Новгород получили свои традиционные наименования, и личные имена никто не коверкает.

Вернемся, однако, к зловещей «справке». Самое гнусное в ней — обвинение в воинствующем юдофобстве. Цитат никаких, одна

«интерпретация». А люди моего поколения помнят злое слова Сталина, что активных антисемитов у нас расстреливают. Расстреливали антисемитов, а заодно и семитов. Следствие явно подводило Лосева под смертную казнь.

Приговор оказался более мягким: десять лет лагерей. В тюрьме и на строительстве Беломорканала Лосев провел около трех лет. Нашлись заступники (сестра Ленина М. Ульянова и жена Горького Е. Пешкова), и философ был освобожден. Но до смерти Сталина Лосев — выдающийся мыслитель и блестящий литератор — не мог выступать в печати. В Союз писателей его приняли накануне девяностолетия. Вскоре присудили Государственную премию — за многотомную «Историю античной эстетики».

Почему Лосев обратился к античности? Не только потому, что окружающая действительность бездуховна и безнравственна и нам следует вернуться к тому, с чего начинала мировая культура. Нет, Лосев как раз выступал против не критического отношения к древности (как в книге «Эстетика Возрождения» против излишних восторгов по поводу ренессансного рационализма). Античность — «детство человечества», ее культура слишком телесна, ее мифология примитивна, «относительна». Абсолютная мифология пришла с христианством, на родной земле, в родной культуре искал и находил Лосев свои идеалы. Именно поэтому в конце своей жизни он снова обратился к творчеству Соловьева.

Путь к признанию был тернист. В пятидесятые годы, когда началась подготовительная работа над нашей «Философской энциклопедией», был объявлен конкурс на ряд статей, имевших ключевое значение. Среди поступивших на тему «Диалектическая логика» выделялась одна, под девизом «Москвич». Автор вполне владел официальным жаргоном, но трактовал проблему глубже и оригинальнее, чем было принято в то время. В приложенном списке литературы упоминались работы всех членов жюри. И они дружно проголосовали за «Москвича». Вскрыли конверт — Лосев, в то время ходивший в ошельмованных. Премию ему дали, но статью не напечатали. В энциклопедии нет статьи «Диалектическая логика», потом появится «Логика диалектическая» — без подписи, но со значительным использованием лосевского материала.

А пока Алексей Федорович овладевал искусством «демагогической логики», без которой в те годы было нельзя. Я впервые увидел его в 1966 году (он уже мог меня только слышать). В серии «Философское наследие» готовился Платон, издательство устроило совещание по поводу вступительной статьи, написанной Лосевым. Редактор требовал от автора

критики «ошибок Платона». «Каких ошибок?» — «Но ведь Платон был идеалист!» Слепой старец, невозмутимо выслушивавший все благоглупости, вдруг взорвался, стукнул об пол палкой, на которую опирался. Успокоившись, ответил: «Ну и что? Умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм, вы знаете, кто это сказал?»

Ссылка на авторитеты порой помогала. В книге о символе Лосев процитировал даже одиозного Митина. Многие удивлялись, но поддержка влиятельного академика была обеспечена. «Я — не великомученик, а боец, мне подавай победу, а не посмертное почитание», — сказал он однажды. И выходил победителем в трудных ситуациях.

Такая ситуация сложилась в 1983 году при публикации долгожданной книги о Владимире Соловьеве. Я был в числе «внутренних» издательских рецензентов книги и знал, какие барьеры ей приходилось преодолевать. Прочитав в «Книжном обозрении» о ее выходе, позвонил автору, чтобы поздравить. К телефону, как обычно, подошла Аза Алибековна (ученица Лосева, ставшая его женой после кончины Валентины Михайловны), тон ее был нерадостным: кто-то кому-то что-то донес, и Госкомиздат распорядился весь тираж пустить под нож. Что делать?

По совету одного знатока закулисных дел Алексей Федорович обратился с жалобой на издательские инстанции к всесильному тогда Андропову. Знарок (своего имени он просил не называть) поговорил со знакомыми ему писателями, имена которых мне не сообщил, а те еще кое с кем, и вот результат — звонок из Госкомиздата: заместитель председателя просит профессора Лосева принять его в удобное для профессора время; в назначенный час является с дорогими дарами (художественными альбомами и визитной карточкой своего начальника, ругает издательство, которое якобы произвольно задержало книгу, выдвинув требования по доработке ее. Профессор волен учитывать эти требования, но книгу можно выпустить и так. Лосев обрадован, но, увы, преждевременно: «противная» сторона не дремлет, наносит контрудар; проходит несколько дней, кто-то кому-то звонит (или пишет), но заместитель председателя уже разговаривает (по телефону) ледяным тоном — книгу в таком виде выпускать нельзя. Опять влиятельные взаимоисключающие звонки с обеих сторон, и принято беспрецедентное в истории книжного дела соломоново решение: книгу выпустить, но в городах и за границей не продавать. Весь тираж философского произведения ушел в отдаленные районы страны (смертная казнь заменена ссылкой!). Затем начались «обратные перевозки»: из глубины «сибирских руд», таежных сел, горных аулов Кавказа, кишлаков

Казахстана возвращался «Соловьев» в столичный град Москву, где спекулянты продавали его со стократным увеличением цены. Но до читателя книга дошла.

Мне был презентован авторский экземпляр с выразительной надписью: «Дорогому Арсению Гулыге — праотцу, свидетелю мук рождения и чудотворному охранителю этой книги. 2.11.83. А. Лосев». Алексей Федорович придумывал дарственные надписи, а исполняла их Аза Алибековна.

Лосев не случайно обратился в конце жизни к творчеству Соловьева. Это было возвращение к истокам, к роднику, который всегда утолял духовную его жажду. Между Соловьевым и Лосевым целое поколение замечательных мыслителей, с жизнью и творчеством которых мы познакомились в первом приближении. Лосев всегда отмечал синтетический характер своего мировоззрения: «В моем мировоззрении синтезируется античный космос с его конечным пространством и — Эйнштейн, схоластика и неокантианство, монастырь и брак, утончение западного субъективизма с его математической и музыкальной стихией и — восточный паламитский онтологизм и т. д. и т. п.»¹⁷. Цитата взята из сугубо личного письма, но выражает суть дела: «русская идея» чужда партикуляризму, она сливает мировую культуру в единый общечеловеческий поток.

Примечания

¹ *Зеньковский В.* История русской философии. Париж, 1950. Т. 2. С. 378.

² *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 583.

³ Там же. С. 595.

⁴ Там же. С. 597.

⁵ Там же. С. 757.

⁶ Там же. С. 580.

⁷ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 1988. С. 169.

⁸ *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. С. 584.

⁹ Там же. С. 488.

¹⁰ Там же. С. 469.

¹¹ XVI съезд ВКП(б). Стенографический отчет. М.; Л., 1930. С. 775.

¹² Там же. С. 279.

¹³ *Горький М.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 26. С. 489.

¹⁴ Справка о роли профессора А. Ф. Лосева в антисоветском движении Ц Родина. 1990. № 10. С. 93–94. А. Евдокимов, передавший мне для опубликования этот документ, пожелал в свое время остаться неизвестным, сейчас его возражения сняты.

¹⁵ *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. С. 14. Осип Мандельштам посвятил имяславцам стихотворение:

И поныне на Афоне...

Об имяславии писали П. Флоренский (Имена //Опыты. М., 1990. С. 351–413), С. Булгаков (Философия имени. Париж, 1953). Недавно опубликована (в обратном переводе с немецкого) статья А. Лосева «Имяславие» (Вопр. философии. 1993. № 9).

¹⁶ «Известия», 8 января 1924 г. Вырезка из этой газеты сохранилась в архивной папке с рукописью П. Флоренского «Имена», служит как бы эпиграфом к работе.

¹⁷ *Лосев А. Ф.* Письма // Вопр. философии. 1989. № 7. С. 153.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Спасет ли мир красота?

В интеллигентской среде бытует афоризм: «Красота спасет мир». Откуда он? Соответствует ли он духу русской идеи? В. Соловьев приписал этот афоризм Достоевскому. Соловьеву никто не возражал. Более того, и сегодня его всячески поддерживают¹.

Уверенность в спасительной роли красоты — достояние века Просвещения. Кант увидел в красоте символ нравственно-добраго. Кантианец Шиллер с уверенностью сказал, что «путь к свободе ведет только через красоту». О спасительной роли красоты сказано было им в «Письмах об эстетическом воспитании человека»². Неужели Достоевский повторил Шиллера? В этом позволительно усомниться. Тем более что Шиллер несколько упростил Канта. Кант, как известно, различал два вида красоты: наряду с «чистой», формальной он признавал также «сопутствующую» красоту. Идеал существует только в «сопутствующей» красоте; красота букета цветов нравственной нагрузки не несет.

Достоевский понимал это и был крайне осмотрителен в формулировках. В романе «Идиот» действительно есть слова о красоте, спасающей мир. Их насмешливо передает смертельно больной Ипполит как якобы услышанную им мысль главного героя романа князя Мышкина; приписывает их князю и взбалмошная Аглая. Между тем сам князь выражается осторожнее. Увидев портрет красавицы Настасьи Филипповны, Мышкин восклицает: «Это гордое лицо, ужасно гордое, а вот не знаю, добра ли она? Ах, как бы добра! Все было бы спасено!» Спасает, следовательно, доброта. Трагедия происходит от избытка гордости и недостатка добра, красота в романе не спасает, а губит окружающий мир. В романе «Бесы» вершитель зла Петр Верховенский уверяет: «Я нигилист, но люблю красоту». И он не лжет: красоте может радоваться и порок, используя ее в своих целях. «...Будущий Антихрист будет пленять красотой. Помутятся источники нравственности в глазах людей...» — писал Достоевский в набросках к «Подростку»³.

Достоевский не верит Шиллеру: «Красота не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца

людей». Эти слова из романа «Братья Карамазовы» открывают более сложный подход к проблеме: сама по себе красота бессильна, а в руках дьявола и опасна. Существует, например, «красота лжи» («Сон смешного человека»), возможна «эстетическая вошь» («Преступление и наказание»).

Поэтому у нас не вызовет недоумения следующая черновая запись Достоевского (к роману «Идиот»): «Мир красотой спасется. Два образчика красоты»⁴. Спасительна только красота, спаянная с добром; взятая сама по себе, она может быть губительной.

Соловьев не всегда ясно чувствовал различие между двумя видами красоты. Впервые выражение «Мир спасет красота» Соловьев употребил в одной из речей о Достоевском в 1882 году, истолковав ее вполне в духе писателя. Семь лет спустя он поставил эти слова эпиграфом к статье «Красота в природе», где данная фраза оказалась не к месту, поскольку речь шла здесь только о чисто формальной красоте. В предисловии к своему последнему фундаментальному труду «Оправдание добра» (1897) Соловьев дал сокрушительную критику надежды на спасительную роль красоты самой по себе: «...в жизни есть смысл; культ силы и красоты невольно указывает нам, что этот смысл не заключается в силе и красоте, отвлеченно взятых, а может принадлежать им лишь при условии торжествующего добра»⁵.

XX век еще резче обнажил двойственность красоты: насилие спекулировало на красоте, Гитлер любил Вагнера. Сталин ценил балет. Эстетизация политики и политизация искусства — лозунги тоталитаризма. Современное искусство еще до победы тоталитаризма почувствовало шаткость позиций красоты, увидело в ней возможные антигуманные тенденции. Художники не хотели служить такого рода красоте. Дело доходило до эстетизации безобразного. Соловьев подметил эту тенденцию. «Странно кажется возлагать на красоту спасение мира, когда приходится спасать саму красоту от художественных и практических опытов, старающихся заменить идеально-прекрасное реально-безобразным»⁶. «Труп красоты» — такова характеристика творчества Пикассо, принадлежащая С. Булгакову. По сути дела, слова Булгакова могут быть отнесены к характеристике всего модернистского искусства.

Модернизм в своем безумном устремлении к формалистическим новациям не скрывал своего разрыва с красотой. «Искусства, которые больше не являются прекрасными» («Die nicht mehr schönen Künste») — так резюмировал более чем полувековой итог развития западного художественного творчества один из теоретиков модернизма (Одо

Марквард, 1968).

В наши дни ситуация меняется. Любопытно следующее признание одного из западных теоретиков, немецкого искусствоведа Шефера, в работе «Инновация и образование канона. Конец модернистского искусства» отметившего, что модернизм исчерпал свои возможности по части «инноваций»: «Идея инноваций пришла к своему естественному концу. Возможно теперь попятное движение, новое формирование канона, новая эстетика прекрасного»⁷.

За этим утверждением стоит проблема постсовременности, постмодерна. Термин родился в теории архитектуры, обобщившей новые веяния в градостроительстве. В 1977 году английский архитектор Ч. Дженкс выпустил книгу под названием «Язык постсовременной архитектуры», где показал, что наступила пора переоценки ценностей: новая архитектура черпает свои силы не в модернистских поисках рациональности; напротив, она стремится к непреходящему — к эстетическим результатам прошлых эпох.

Известна точная дата рождения постсовременной архитектуры: 15 июля 1973 года в американском городе Сент-Луисе был взорван квартал новых благоустроенных домов — воплощение самых прогрессивных идеалов современной архитектуры, в котором никто не хотел жить: слишком стерильно и монотонно выглядело все. В опустевших домах стали гнездиться преступники и от «образцового» квартала решили избавиться.

В Берлине мне показали жилой квартал, построенный по канонам новой архитектуры. Праздничное зрелище, радующее глаз гармонией форм и красок. Дома чем-то напоминают сооружение из детских кубиков, сочетающих стили прежних эпох, удивительно умело и соразмерно подобранных. Отсюда не хочется уходить. Жить в таком квартале не только удобно (все функциональные достижения современного жилища сохранены), но и прямо-таки весело.

Весьма характерна эволюция творчества австрийского писателя Петера Хандке. Он начинал как заядлый авангардист, не признававший ни сюжета, ни художественных образов, ни даже знаков препинания. А затем перешел вдруг к традиционному реалистическому искусству. Особенно интересна в этом плане его тетралогия с характерным названием «Медленное возвращение домой». Вторая ее часть называется «Уроки гряды Сент-Виктуар» и посвящена в основном творчеству Сезанна, полотна которого автор противопоставляет формалистическим изыскам, искажающим или убивающим красоту искусства. Хандке пишет: «... господствует мнение, что действительность — это скверные ситуации и

недобрые события, а искусство только тогда верно следует действительности, когда его главным предметом становится зло... Но почему я не могу больше это видеть, об этом слышать, об этом читать?..» Сезанн импонирует Хандке своим стремлением передать зримую красоту мира, «чистое, праведное».

Интерес Хандке к живописи показателен: именно в этой области искусства сильны противодействия новым устремлениям. Здесь также много говорят о постмодерне, но все это выливается лишь в новую сумятицу формальных приемов, оскорбляющих эстетическое чувство. Неудивительно поэтому призывы применить силу для возвращения искусства к красоте, призванной «спасти мир». Такое довелось мне услышать на собрании художественной интеллигенции в немецком городе Брауншвейге.

Но это уже чистая шигалевщина, украшенная «эстетическими» поправками *a la* Петр Верховенский, столь выразительно отвергнутая Достоевским. Петр Верховенский мечтал устроить в России смуту, а затем установить кровавый порядок. Печальнее всего, что в России нашлись «фанатики человеколюбия», которых не оттолкнуло такое «эстетическое препровождение времени» (слова П. Верховенского). Что из этого получилось, мы знаем.

Когда говорят о возврате к красоте, снова встает вопрос: какой должна быть эта красота? Допустим, что мы знаем абсолютные критерии красоты и можем оперировать ими. Послужит ли в этом случае красота базисом культуры, средством спасения не мира, а хотя бы души? Этому посвящен роман почитателя Достоевского, немецкого писателя Германа Гессе «Игра в бисер» (более точный перевод — «Игра искусственного жемчуга»). После Канта и Шиллера «игра» — синоним искусства, красоты. В романе для совершенствования жизни создана специальная «Провинция» — своего рода орден, где культивируются изоциренные варианты творчества как такового, ничем не связанного с жизненными потребностями, в виде игры искусственного жемчуга («стеклянных бус»). Магистр Ордена — Кнехт, заслуживший всеобщее признание, мастер игры высшего класса, в один прекрасный момент отказывается не только от своего положения, но и от дела своей жизни и идет в услужение человеку обыденному. Мораль очевидна: даже самая высокая игра (красота как таковая) не может дать удовлетворения человеку, не может «спасти» его. Нужны иные устои.

Вернемся, однако, к Достоевскому. Он не теряет веры в способность людей изменить к лучшему свою жизнь. Выше мы говорили о человеке, который «видел истину», видел ее во сне, стал горячим защитником

открывшегося ему идеала. Мир спасет не красота сама по себе и тем более не сила, а любовь.

«Бог есть любовь». Поэтому «христианство спасает мир и одно только может спасти...»⁸ — таково кредо Достоевского. Любовь — это бодрствующая, добивающаяся своих целей мораль. Для Достоевского (и других носителей русской идеи) мир спасается любовью, открывающей истину, творящей добро, формирующей красоту.

Космическая ответственность духа

*Дар напрасный, дар случайный;
Жизнь, зачем ты мне дана?..*

Кто из атеистов мог внятно ответить вопрошающему поэту? Случайно заброшенный на грешную Землю, человек без Бога мог помыслить лишь о чувственном благополучии, насладиться им и вернуться в небытие, откуда появился. Чем отличается такая жизнь от мимолетного существования бабочки-однодневки или дождевого червя, выползающего из мрака, чтобы засохнуть на солнце?

И вот было сказано: есть смысл в жизни каждой личности, личность не должна исчезнуть; вы не верите в бессмертие — добейтесь его, не сегодня, так завтра, не для себя, так для своих потомков; для начала перестаньте убивать друг друга, насильничать и обманывать, поймите друг друга, проникнитесь доверием, потом симпатией, потом любовью — творческой взаимосвязью людей, которая может быть сильнее смерти.

Любовь как космическое чувство, как сверхжизнь, вечная, лишенная брэнной телесности предсказана в книге «Феномен человека», что вышла из-под пера французского иезуита Тейяра де Шардена в годы, когда в Европе начинал разгораться пожар Второй мировой войны⁹. Как могли мы убедиться, творцы русской идеи ломали над этим голову задолго до Тейяра. Думали над тем, как слить воедино философию, науку, религию.

Если обобщить мыслительные результаты, достигнутые этим направлением русской идеалистической философии, их можно свести к трем программным требованиям:

1. Преодоление земного тяготения. Человек — космическое существо. Освоив Землю, он устремляется за ее пределы, становится фактором развития Вселенной, несет ответственность за судьбы мироздания.

2. Преодоление насилия и взаимного истребления. Космическая эра устраняет вражду в отношениях между людьми и войны между народами. Любовь обретает онтологический статус.

3. Преодоление смерти. Человек — не предел эволюции. Социально-космическое развитие приводит к возникновению нового типа мыслящих существ, человек превращается в «сверхчеловека», наделенного божественным бессмертием.

Это утопия, скажут нам. Но утопий не надо бояться. Мы живем в эпоху, когда утопии сбываются. Не только утопии зла и насилия, но и утопии добра и мира. Коммунистическая утопия предназначена была для избранных. Говорили о большинстве, называли себя большевиками, но большинство гнуло спину и жило в страхе. Русская утопия в отличие от коммунистической обращена ко всем, это формула всеобщего спасения. Это утопия всеединства.

И еще один признак русской утопии (русской идеи) — знание сливается с верой. Я уже признавался читателю, что воспитан был, к сожалению, в неверии. Но мне сызмальства прививали любовь к родной культуре; со временем я понял: основа ее религиозна, суть ее — поиски Бога, обретение его и вера. Без веры нельзя, и данная книга — мое исповедание веры, кредо ищущего, кредо верящего в благополучное завершение истории человечества, в его объединение и моральное очищение. Нас (человечество) ждет победа над злом и смертью, вечная жизнь добра.

Увы, так мыслят не все. Испорченные марксизмом умы, разуверившись в создании земного рая, мрачно глядят в будущее. Журнал «Наука и религия» посмертно опубликовал работу известного советского философа Э. В. Ильенкова «Космология духа»¹⁰, обнажившую с неожиданной стороны убеждения автора. Я знал, что в последние годы жизни Эвальд Васильевич увлекался Спинозой, но не предполагал, что дело зашло так далеко... Прочитанное могу охарактеризовать одним словом — гилозоизм. Эта позиция достойна внимания и уважения, уходит в древность. Нет материи без мышления, нет мышления без материи — так считали многие великие умы, и Спиноза ничего нового здесь не придумал. Неожиданным для меня было то, что Ильенков, который в моих глазах всегда был мэтром диалектики, вдруг повернулся спиной к Гегелю.

Философ безрадостно смотрит на мир, видя лишь «...грандиозный круговорот, не имеющий ни начала, ни конца, в котором мировая материя не утрачивает ни одного из имеющихся атрибутов, не приобретает ни одного нового, включает в себя, как в кольцо, все возможные «конечные»

циклы развития»¹¹. Атрибут — неотъемлемое свойство. Согласно Спинозе, мышление и протяженность — атрибуты субстанции (Бога). А человек? Для Спинозы человек — модус, нечто временное и случайное. Был — и нет его, может и вообще не быть.

Между тем «антропный принцип», утвердившийся в современной космологии, исходит из того, что необходимость появления человека была заложена в условиях «Большого взрыва», сотворившего нашу Вселенную. Вот почему более истинной, нежели гилозоизм, мне представляется иная философская теория, возникшая как антитеза ему: мир, природа, жизнь идут вперед, отвоевывая все новые и новые рубежи у косной материи. Был хаос, стал космос, возврата нет и быть не должно. Камень не мыслит, он обладает лишь потенцией мышления; возможность, правда, — часть действительности; после Гегеля нельзя их противопоставлять, но не видеть разницы тоже непозволительно.

Больше всего меня удручает та часть статьи Ильенкова, где речь идет о будущем, о конце истории и возврате к стартовой позиции. «...В какой-то очень высокой точке своего развития мыслящие существа, исполняя свой космологический долг и жертвуя собой, производят сознательно (выделено мной. — А. Г.) космическую катастрофу, вызывая процесс, ведущий к возрождению умирающих миров в виде космического облака...»¹² Меня такое «огненное омоложение» сущего не устраивает. Тем более что оно сейчас вполне возможно. И именно его необходимо избежать. В этом состоит космическая ответственность духа.

Космонавт В. И. Севастьянов, прокомментировавший работу Ильенкова, увидел в ней открытие и назвал его финализмом — в смысле «финита ля комедия»: спектакль окончен, ступайте по домам. Напомню, что есть иная, более традиционная трактовка финализма, восходящая к Аристотелю, как направленности развития, движения к высокой цели. Это куда почетнее для человечества, чем видеть в себе лишь «взрыватель», дающий начало обратному процессу, «лишь спусковой крючок».

Для Э. В. Ильенкова дух — это знание и умение. Он упустил из виду третью ипостась идеального — морально-ценностное измерение. «В марксизме нет ни грана морали» (не в смысле аморальности теории, а в плане ее самодостаточности). Мне приходилось часто слышать от него этот афоризм, который, как ему казалось, оправдывал гносеологически-практический подход к делу. Если есть правильная теория, то все в порядке. Когда я возражал ему и говорил что-то о непостижимом, о ценностях, в ответ получал иронический стишок:

*Двенадцать негритят купались в синем море,
Двенадцать негритят резвились на просторе.
Один из них утон, ему купили гроб,
И вот вам результат — одиннадцать негритят.*

Жизнь и смерть, считал он, — медицинский факт, не более того. Человек — модус. Ни атрибутом, ни тем более субстанцией ему не стать, даже если счет будет идти не на дюжины, а на миллионы и миллиарды человеческих жизней. Жизнь — форма существования белковых тел, обмен веществ с окружающей средой. Ничего сверх того.

В 1965 году в Тбилиси прошел Всесоюзный симпозиум по проблеме ценностей, на котором грузинские коллеги поставили вопрос о возможности аксиологии в пределах широко понимаемой философии марксизма. Московская делегация (за редкими исключениями) возражала. Ильенкова здесь не было, но его единомышленники рьяно отстаивали идею всемогущества и всеполноты знания: только несовершенством познавательного аппарата можно объяснить то, что в глазах иных людей предмет значит больше, чем он есть на самом деле.

Сегодня упоминание о ценностях может вызвать горькую усмешку. Какие там ценности, какие святыни после гражданской войны в Тбилиси, в ходе которой погиб законно избранный президент(?!), после кровавых событий в Осетии, Абхазии и Чечне? Разговоры о святынях и почитание святынь — разные вещи. Надо полагать, что Сталину приходилось пить «за все святое» — традиционный тост грузинского застолья, но это компрометирует не святыни, а только Сталина. И расстрел российского парламента — позор тем, кто наводил орудия, а не укор народному представительству. Никакая злая сила не может вытоптать побег добра.

Каждый человек — микрокосм, неповторимый духовный мир, который рушится вместе со смертью. Неужели ничего не переходит в макрокосм? Быть не может! Что-то нетленное продолжает жить в духовности народа и человечества, может исчезнуть только после гибели культуры. Увы, это реальная возможность. Как избежать ее? Человеческий ум давно задумался над изменением самой природы человека. Гердеру мерещились более совершенные существа — «ангелы», которые придут нам на смену. Сказано это было мимоходом и не оставило в философии заметного следа. А вот наши — Соловьев, Федоров, Циолковский — термин «сверхчеловек» истолковали как некую высокую цель мирового процесса, прежде всего как достижение индивидуального бессмертия (не души, а целостного

человека). Космос станет разумным, превратится в великое совершенство. Вернадский создал учение о ноосфере.

Если фантазировать о будущем, то плодотворна именно такая перспектива. Студентом будучи, в споре с преподавателем из озорства изрек я на семинаре (и получил за это двойку): Бог не причина, а результат развития. Я и не ведал, что проблема не нова: немецкие мистики утверждали, что Богу предшествовало некое темное, бесосновное и бессознательное первоначало; иные считали, что он не развернулся в своей полноте, что он «приидет», разольется повсюду и начнется тогда подлинная история.

Способность мыслить поистине божественна. Не менее божествен дар любви. Речь идет не только о половой любви, но о более всеобъемлющей способности преодолеть эгоизм как жизненный принцип. Императив любви пришел на смену ветхозаветным запретам, это был подлинный этический взрыв, создавший современную духовную жизнь, как некогда Большой взрыв создал Вселенную.

Осмысление космического значения новой этики пришло не сразу. Потребовалось почти две тысячи лет, чтобы понять подлинное ее содержание. Опять назову Соловьева и его ученика Флоренского. Первый к концу жизни осознал, что этика — центр подлинного философствования, второй указал на онтологический смысл любви. Для Спинозы любовь — «модус мышления», по Флоренскому любовь — не психологическое состояние, а «онтологический акт», нечто субстанциальное, «переход в новую действительность».

Циолковский понимал, что на пути к совершенству предстоит преодолеть опасный рубеж, чреватый возможностью самоуничтожения цивилизации (ядерную катастрофу). Пройти этот рубеж человечество сможет, только изменив свою нравственную природу, сделав этику любви всеобщим принципом поведения, превратив ее в онтологию человеческого бытия. А там, глядишь, изменится не только нравственная, но и физическая природа человека, преодоление эгоизма перерастет в преодоление смерти. Это из области фантазии, но лучше такая фантазия, чем бескрылое и безрадостное ожидание всеобщей катастрофы.

Рассуждения о неизбежности самоуничтожения человечества опасны и безнравственны. Они парализуют волю в критической ситуации. Пассивное ожидание страшного конца недостойно человека, — настаивал Бердяев. Говоря о космическом аспекте человеческого существования, он имел в виду противодействие атомному апокалипсису и прорыв в высшие сферы бытия. Пассивному ожиданию «конца света» Бердяев противопоставил

«активный эсхатологизм» как «оправдание» творчества человека. Ссылаясь на Н. Федорова, Бердяев писал, что конец мира есть дело богочеловеческое, что в него входят активность и творчество человека: человек не только претерпевает конец, но и уготовляет его. Конец есть не только разрушение мира и суд, но также просветление и преображение мира, как бы продолжение творения. Русский космизм — это не только теоретическое обоснование межпланетных путешествий. Другой, более важный аспект — ответственность за Космос, за созданную культуру, за грядущую ноосферу, которой суждено стать новым фактором развития Вселенной. Вся русская философия конца XIX — начала XX века космична, пронизана идеей всеединства, взаимной связи микро-и макрокосмоса. Религиозно-философский ренессанс и русский космизм — это одно и то же.

Позднее о космическом долге человечества заговорили на Западе. В одной из последних своих работ Макс Шелер пишет о порыве и прорыве духа в высшие сферы творчества, утверждая, что теизм делает это исходной точкой мирового процесса. Это значит: не Бог сотворил мир, а мир творит Бога. Я так понимаю Шелера, и это мне импонирует. Сначала Бог возникает в сознании человека как объект поклонения, как идеал, способный увлечь и преобразовать бытие, и бытие преобразуется «по образу и подобию» Бога; мы вовлечены в процесс своеобразного боготворчества, переделывая самих себя, сначала идеально, нравственно, а затем (неведомым пока способом) реально, онтологически.

Любовь как принцип бытия, преобразующий мир, — вот о чем мечтали русские космисты. Любовь и жизнь побеждают ненависть и смерть. Жизнь ищет все новые и новые, небывалые еще формы. Русский космизм — последнее слово философии. Больше ей сказать нечего. Мудрецы выполнили свою задачу. Теперь дело за политиками (чтобы государства не угрожали друг другу и всему человечеству), за военными (чтобы исчезло смертоносное оружие), за аграриями и промышленниками (чтобы накормить людей, дать им одежду и кров), за всеми людьми (чтобы почувствовать себя единой семьей).

Человечество — не «взрыватель» Вселенной, а участник космического созидательного процесса, именно для этого даны ему разум и любовь. Нет ничего позорнее сегодня, чем разжигать ненависть во имя узких эгоистических интересов — классовых, расовых и любых других. Двести лет назад Кант поставил главный вопрос своей философии: «Что такое человек?» Отвечая на него, послекантовская философия сформулировала целый веер ответов, один содержательнее другого. А тут нам говорят: «взрыватель», «спусковой крючок» адской машины атомного апокалипсиса.

Нет, все, что угодно, только не это!

Пессимистический спинозизм, окрашенный в ницшеанские тона («вечное возвращение»), — типичное порождение наших дней, когда рассеялся нравственный обман, развеян был рационалистический миф об ускоренной переделке общества на основе знания его законов, утопические проекты социальной гармонии через дисгармонию и насилие потерпели крах. Это — хороший урок, напоминание о космической ответственности духа. Впереди — не гибель человечества, а его преображение, восхождение на новую ступень бытия.

Новая Русь на древних устоях

Мне не хочется, чтобы эта книга выглядела как поминки по русской культуре. Постсовременность являет собой не похоронный звон, а благовест, возвещающий возрождение утраченного. Так и с русской идеей.

Сегодня родина в беде. Как и три с половиной века назад, Россия ввергнута в смуту. Народ бедствует, страна расчленена и подавлена иноземцами и мнимыми русскими (говорят и пишут по-русски, а мыслят и ведут себя, как враги России). В ходу иноземные деньги, на экране — чужая речь. Преступно расточаются наши богатства. Живем, как в условиях оккупации. Чего фашисты не добились силой оружия, навязано нам силой денег и антинациональной политикой. Люди озлоблены и развращены.

Уместно ли в этих условиях вспоминать о русской идее? Рассуждать о всемирном единении и космическом преображении человечества, когда повсюду льется кровь и многие живут за гранью нищеты? Какая там всемирная отзывчивость, когда не отзываются на призывы помочь в беде и восстановить справедливость!

И все же, кто во мраке ночи не стремится к солнечному свету? Я напомнил о смуте XVII века с тем, чтобы наглядно предстала и картина ее преодоления. Только силою национального единства и соборного согласия Россия выздоровела тогда и стала могучей державой. Так должно быть и теперь. Именно так понимал русскую идею И. Ильин. Он указал на актуальный патриотический смысл ее в современных условиях. До космического преображения человечества далеко, а спасти Россию нужно сегодня.

Спасти Россию могут только национальное возрождение и сплочение. Нас много. Мы — большинство в стране. Неужели нам не найти общую

программу действий? Мы — русские. Россия — это не только Великороссия, Малороссия и Белоруссия, но также и Новороссия, Червонная Русь, казачьи земли на юге и востоке, земли, освоенные русским трудом и не уступленные по договору другому государству (как была продана Аляска). Все территориальные акты коммунистов и посткоммунистов, искромсавшие Россию, незаконны и недействительны.

Русская нация полиэтнична, имеет много корней. Поэтому она так многочисленна. Русская нация вообще — не родство «по крови», важно здесь — не происхождение, а поведение, тип культуры. Русским можно не родиться, важно стать. Но вовсе не обязательно становиться. В России множество народов, но русских всегда отличала национальная терпимость, именно она превратила Россию в мощное государство, каким была наша страна в течение веков. Хватит болтать об отсталости России! Наша родина была цветущей страной, опорой европейской культуры. Кто кормил Европу хлебом? Кто дал Европе лучшую литературу? Кто спас Европу от нашествий Наполеона и Гитлера? Русских славил — в начале прошлого века немцы, французы — в середине нынешнего. Так проникнемся же гордостью за нашу родину, возлюбим ее, сделаем все для ее возрождения.

В русской идее нет ничего имперского, здесь нет стремления утвердить свою исключительность и покорить другие народы. Социальные порядки, насаждавшиеся Сталиным от имени русского народа и силою русского оружия, противоречили духу русской культуры и историческим традициям России. Пришла пора вернуться к истокам. Что нужно для этого?

Необходимо прежде всего возродить единое национальное самосознание, истребленное, задавленное, опозоренное и униженное коммунистами и посткоммунистами. Необходимо возродить уверенность русского народа в своих силах, в способность самим устроить свою жизнь, сохраняя и развивая собственную самобытность. Русская философская мысль, изгнанная на многие десятилетия из нашего обихода, возвращается к нам сегодня как путеводная звезда, призванная вывести нас из мрака и запустения. Не признавать ее значения сегодня невозможно. Задача состоит в более глубоком ее освоении и дальнейшем развитии.

Другая важнейшая задача — укрепить государство. Государство — воля нации, пробуждающая, организующая ее материальные и духовные силы. Самым большим пороком для государства является слабость. Россия всегда была сильна своим государством. На нас без конца нападали; отбивалось государство, оберегая независимость и свободу. Казаки раздвигали пределы русской земли. Но всегда сохраняли верность престолу

и вере, знали, что за их спиной стоит держава, оплот которой составляет русская нация. Русские не создавали колоний, не уничтожали местное население; возникали новые края с равными правами. Русскому государству по писаной истории — тысяча лет, на самом деле оно много старше. Наш долг перед предками — не допустить развала России, воссоздать национальную государственность.

Какую форму правления нам избрать? Есть среди нас сторонники монархического строя, о преимуществах которого сказано в начале книги. Есть сторонники социалистического выбора, убежденные в том, что после 1917 года ошибочно был избран путь насилия, а направление указано верно. Есть народоправцы, сторонники демократии. Не станем в спорах растрчивать силы, сейчас главное — национальное сплочение в духе той соборности, которую вынашивали теоретики русской идеи. В конце концов внешние формы государства не определяют его сущность. Последняя проявляется в том, как государство оберегает национальные интересы, действует ли оно на пользу или во вред народу. Нищий народ — укор правительству. Пусть народ сам решит вопрос, какую форму правления установить в России, как управлять страной.

Гражданином России является каждый, кто связал себя с судьбой родины, кто считает себя россиянином независимо от национальности, родного языка и вероисповедания, кто, достигнув совершеннолетия, назвал себя россиянином. Наши соотечественники за рубежом при их желании обладают всеми правами граждан России.

Россия — не националистическое и не нацистское государство. Все нации равны, ни одна не имеет преимущественных прав на территории России. Каждая нация имеет право развивать свою культуру, иметь школы на родном языке, прессу, литературу, театр. Но не более того: государство должно быть единым, делиться по территориальному признаку (области или губернии).

Русское государство не вмешивалось в частную жизнь. Подобное вмешательство называется тоталитаризмом и заведено было у нас Лениным, Троцким, Сталиным. Но государство и не просто цепной пес у порога, лишь охраняющий спокойствие дома, как считают либералы. Государство разумно устраивает общественную жизнь: регулирует экономику, проявляет заботу о занятости, обеспеченности, здоровье населения, его просвещении. Государство охраняет собственность — частную, общинную, общенациональную (все три вида собственности имеют право на существование, каждая должна выявить свои преимущества).

Православная религия — стержень русской культуры. Православная церковь — единственный социальный институт, оставшийся в России неизменным на протяжении тысячи лет. Без веры нельзя: обожествляют вождей и материальные блага, мнимые русские насаждают эту псевдоверу. Истинно русский человек, даже атеист (двум поколениям русских людей прививали безбожие), тянется к национальным святыням, а следовательно, и к православию. Русская идея укоренена в православии, но говорит философским языком, а поэтому доступна человеку рационалистически мыслящему.

Век двадцатый оказался губительным для России. Большевизм и борьба с фашизмом оплачены в первую очередь русской кровью. Нынешний сатанизм — тяжелейшая беда, но путь к спасению обозначен. Если верить О. Шпенглеру, XXI век принадлежит христианству Достоевского. Таков путь нашей надежды, надежды на возвращение к духовным истокам.

Примечания

¹ См.: Розенблюм Л. М. Красота спасет мир // Вопр. литературы. 1991. № 11–12. С. 142–180). Статья импонирует богатством приведенных текстов Достоевского и истолкованием их в духе христианского миропонимания. Однако ряд существенных обстоятельств нуждается в уточнении.

² Шиллер Ф. Собр. соч. М., 1957. Т. 6. С. 254.

³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 363.

⁴ Там же. Т. 9. С. 222.

⁵ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 89.

⁶ Там же. Т. 2. С. 351.

⁷ Simon-Schäffer K. Innovation und Kanonbildung Oder das Ende der modernen Kunst // Ästhetische Erfahrung und das Wesen der Kunst. Bern; Stuttgart, 1984. S. 55.

⁸ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 185.

⁹ После войны другой католический мыслитель Романо Гвардини, размышляя о судьбах личности, предсказывал ей в будущем преодоление индивидуализма и утверждение полной «солидарности с самим делом и соседями по работе... Чувство товарищества... может и должно... быть понято как знамение будущего. Если это товарищество будет осмыслено исходя из личности, оно станет великим позитивным началом» (см.: Гвардини Р. Конец нового времени // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 200–201). По сути дела, здесь сформулирована давняя русская идея соборности. В. Кожин тонко подметил, что подобная идея нашла выражение в творчестве русских поэтов середины XX века Н. Заболоцкого и А. Твардовского (см.: Кожин В. В. Русская поэзия середины XX века как откровение о «конце нового времени» // Волшебная гора. 1994. № 2. С. 142–150). Гвардини, как известно, является великим знатоком и ценителем Достоевского.

¹⁰ Ильенков Э. В. Космология духа // Наука и религия. 1988. № 8. С. 4–8; № 9. С. 5–9.

¹¹ Там же. № 8. С. 6.

¹² Там же. № 9. С. 5.

иллюстрации



Андрей Рублев. Троица.



Николай Карамзин.



Александр Пушкин.



Федор Тютчев.



Алексей Хомяков.



Ивановская площадь в Московском Кремле.

С картины Э. Гертнера. 1839 г.



Открытие памятника Пушкину в Москве.

С наброска М. Чехова. 1880 г.



У стен Святогорского монастыря.

Фото Н. Алексева.



Федор Достоевский.

С картины В. Перова. 1872 г.

- Всемирная ответственность. Пушкин
положительное подтверждение
Этой мысли.

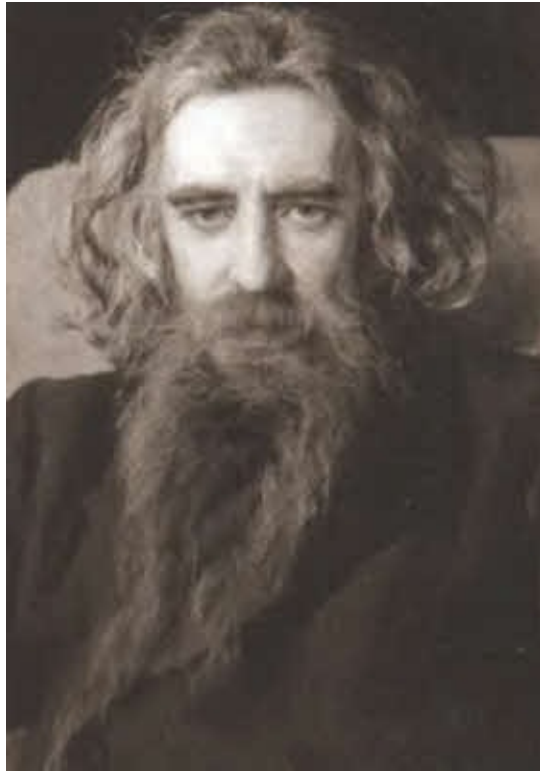
Относительно того, что такое Пушкин
и почему он так важен для нас, это
вопрос, который не имеет однозначного
ответа. Пушкин — это человек, который
иногда превосходит себя. — Шош

Шош — не идеал, но это идеал, который
мы должны стремиться к нему.

Набросок речи Достоевского на Пушкинских торжествах.



Константин Леонтьев.



Владимир Соловьев.



Н. Федоров. В. Соловьев и Л. Толстой.

С рисунка Л. Пастернака.



Павел Флоренский.

СТОЛПЪ И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

опытъ православной еодиницы
въ двѣнадцати письмахъ

святца Павла Флоренскаго

Въ 4хъ рублѣхъ. Изданъ въ Москвѣ.
Св. Григорій Миситъ.



МОСКВА
1914.

Титульный листъ главнаго произведенія П. Флоренскаго.



П. Флоренский и С. Булгаков. С картины М. Нестерова.



Над вечным покоем.

С картины И. Левитана



Василий Розанов.



Николай Бердяев.



Болшевик.

С картины В. Кустодиева.



Богоматерь Умиление злых сердец.

С картины К. Петрова-Водкина.



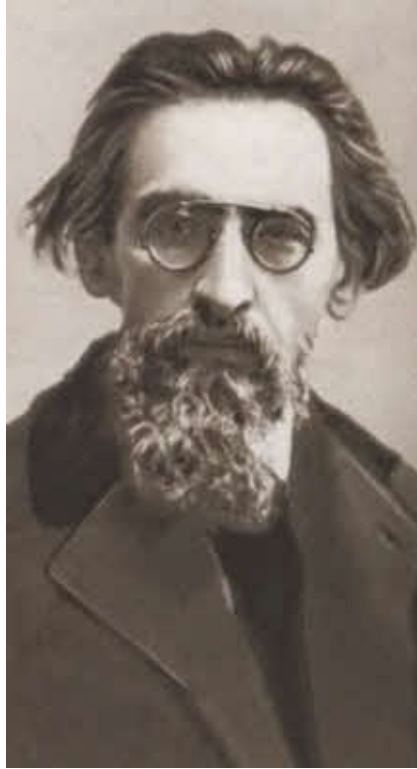
Сергей Гулаков.



Алексей Лосев.



Борис Вышеславцев.



Лев Карсавин.



Семен Франк.



Николай Лосский.



Иван Ильин.

С картины М. Нестерова.



Памятник Федору Достоевскому.

Скульптор С. Меркуров. Фото В. Миненкова.



Алексей Лосев в своем рабочем кабинете на Старом Арбате.



Арсений Гулыга произносит «Слово о Лосеве».



Церковь Михаила Архангела в Тропареве.

Любимый храм Арсения Гульги, глядя на который, он писал настоящую книгу.

Фото К. Петрова.

INFO

Гулыга А. В.
Г 94 Творцы русской идеи. — М.: Молодая гвардия, 2006. —
316[4] с.: ил. — (Жизнь замечат. людей: Сер. биогр.; Вып. 1013).

ISBN 5-235-02878-3

УДК 1(470)(092)
ББК 87.3(2)6

Гулыга Арсений Владимирович
ТВОРЦЫ РУССКОЙ ИДЕИ

Главный редактор *А. В. Петров*
Редактор *А. П. Житнухин*
Художественный редактор *Н. С. Штефан*
Технический редактор *Н. И. Михайлова*
Корректоры *Л. С. Барышникова, Т. И. Маляренко, Т. В. Рахманина*

Лицензия ЛР № 040224 от 02.06.97 г.

Сдано в набор 02.12.2005. Подписано в печать 17.05.2006.
Формат 84x108/32. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Гарнитура «Таймс». Усл. печ. л. 16,8+0,84 вкл. Тираж 5000 экз.
Заказ 63855.

Издательство АО «Молодая гвардия». Адрес издательства:
127994, Москва, Сущевская ул., 21. Internet: <http://mg.gvardiya.ru>
E-mail: dsel@gvardiya.ru

Типография АО «Молодая гвардия». Адрес типографии:
127994, Москва, Сущевская ул., 21

СТАРЕЙШАЯ РОССИЙСКАЯ КНИЖНАЯ СЕРИЯ ЖИЗНЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

Уже изданы и готовятся к печати:

В. Булатов «АДМИРАЛ КУЗНЕЦОВ»
Ж.-К. Птифис «ЖЕЛЕЗНАЯ МАСКА»
О. Семенова «ЮЛИАН СЕМЕНОВ»
К. Мейер «ШОСТАКОВИЧ»
И. Лукьянова «КОРНЕЙ ЧУКОВСКИЙ»
Ф. Блюш «РИШЕЛЬЕ»
И. Курукин «БИРОН»
В. Томсинов «СПЕРАНСКИЙ»
Н. Ашукин, Р. Щербаков «БРЮСОВ»
А. Карпов «ЮРИЙ ДОЛГОРУКИЙ»
М. де Декер «МОНЕ»
Р. Медведев «АНДРОПОВ»
И. Клулас «ЛОРЕНЦО ВЕЛИКОЛЕПНЫЙ»
М. Гейзер «МАРШАК»
М. Брион «ДЮРЕР»
А. Варламов «А. Н. ТОЛСТОЙ»
Д. Эрибон «МИШЕЛЬ ФУКО»
Б. Григорьев «КАРЛ XII»

notes

Примечания

1

Примечания и комментарии находятся в конце каждого раздела.

С 2005 года И. А. Ильин и его жена покоятся на родине. — *Ред.*

В 1929–1930 годы ОГТО на Северном Кавказе и в Закавказье ликвидированы контрреволюционные организации имяславцев (свыше 300 человек участников), проводившие подготовку к вооруженному выступлению против соввласти под лозунгом «борьбы с Антихристом». При аресте оказывали вооруженное сопротивление.