

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А. Ф. ЗАМЛЛЕЕВ

ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ
В РОССИИ
XI–XX ВЕКОВ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИД. «ПЕТРОПОЛИС»

2019

УДК 1(091); 32; 930.85
ББК 87.3; 66.1(0); 71.1
326

Рецензенты:

доктор философских наук Н. И. Бесселенин (С.-Петербург);
доктор философских наук Ю. А. Бублин (Воронеж);
доктор философских наук Л. Е. Шапошников (Н. Новгород).

326 **Замалеев А. Ф.**
Философская мысль в России XI–XX ввон. – СПб.: ООО На-
дательский дом «Петрополис», 2019. – 480 с.

ISBN 978-5-9678-0675-5

Предлагаемое исследование охватывает концептуальную об-
ласть философской мысли в России, начиная с раннего средневеко-
вья и до настоящего времени. Показана общая панорама разви-
тия отечественного любознания в контексте влияния греко-ви-
зантйских и западноевропейских духовно-интеллектуальных
традиций. Особое внимание уделено проблеме взаимодействия
русской философии с религией, политикой, литературой.

Для широкого круга читателей.

УДК 1(091); 32; 930.85
ББК 87.3; 66.1(0); 71.1

ISBN 978-5-9678-0675-5

© А. Ф. Замалеев, 2015
© ИД «Петрополис», 2015

ВВЕДЕНИЕ

1. В отличие от Запада, Россия не создала полноценных философских систем, и все ее духовно-интеллектуальное творчество протекало в контексте влияния науки, литературы, искусства. Особенно глубоким было здесь воздействие православия, однако из этого не следует, что русская философская мысль тождественна с восточнохристианской религией. Говоря словами Гегеля, она, конечно, «может в категориях и понятиях религиозного способа представления осознать свои собственные формы»¹, но этого не скажешь о самом православии, которое отнюдь не склонно утаивать в содержании русской философии свое собственное содержание. Сущность религии выражается в установке на сакрализация бытия, возвышение и уникализацию веры, тогда как философия видит свою задачу в секуляризации познания, замене веры и откровения их антиподами – разумом и мышлением. В процессе духовной секуляризации совершается переход от теоцентризма к антропоцентризму, к признанию самодостаточности человеческого бытия. Так зарождается философский дискурс, сугубо философское вопрошание о мире и человеке.

2. Каждая национальная культура характеризуется собственным типом секуляризма. На Западе секуляризм стал реакцией на всеобщий диктат католицизма и его схоластики. Это вызвало к жизни широкое движение протестантизма. Последней, как известно, индивидуализировал богопознание, отвергнув многие таинства и узаконения исторического христианства. По словам

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. М., 1968. Т. 3. С. 335.

А. С. Хомякова, «протестантизм значит предьявление сомнения в существующем догмате; иными словами, отрицание догмата, как живого предания, короче: церковь»¹. В протестантизме во-обладало значение личного мнения, личного убеждения в делах веры. Мартин Лютер учил, что «Господь сделал нас *theodidacti*, т. е. „наученными Богом“ (*Носк.* 6, 45), и Сам, в соответствии с обетованьем своим, написал закон свой в наших сердцах»². Верующие умы возгорели жаждой духовной свободы. Священное Писание подвергалось самому щепетильному толкованию: началась эра улаковенного богословствования. Оставалось сделать один шаг, чтобы прийти к философии. И шаг этот был сделан: протестантизм, секуляризовавший разум, вывел из своего ложа блестящий пылкостью немощного любомудрия. Паяльником привел к возникновению атеистической антропологии, достигшей своей вершины в философии Людвиг Фейербаха.

В России секуляризм складывался на совершенно иной основе. Прежде всего, это обуславливалось положением самой православной церкви, которая в отличие от католицизма всегда находилась в зависимости от светской власти. Сперва князья, потом цари и императоры выступали в качестве «мирских перво-святейтелей», решительно вмешивались не только в управление духовными делами, но и определяли содержание богословских догматов. Достаточно вспомнить реформы царя Алексея Михайловича, повлекшие за собой полное изменение образных и вероисповедных форм православия. Оно, по существу, превратилось в «бытовое неповедничество» (С. Н. Трубецкой), подпавшее в зависимость от государства. Ни о какой религиозной свободе не могло быть и речи. Патриарх Иоанн, наставник малолетних царей Ивана и Петра, прямо заявлял: «Ах, де, государь, не знаю ни старым веры, ни новым, но еже что велит начальники, то и готов творити и слушати их во всемо»³. Церковь и власть действовали в одной упряжке:

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1993. С. 71.

² Лютер Мартин. Свобода христианина // Лютер Мартин. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 54.

³ Послание дьякона Федора сыну Максиму // Полное Апокалипсис. Псалтири и челоубитыи. СПб., 1994. С. 129.

*Власть царска веру охраняет,
Власть царску веру утверждает;
Свояко общество гнетум;
Одно словати расудок тщится,
Другое волю стерти стремится;
На пользу общую – рекум¹.*

В этих условиях, естественно, всякое движение политического протеста принимало характер *еремической* борьбы за «чистоту веры», возрождение святоотеческих и соборных преданий. Официальной церковности противопоставлялась духовная мистика. Первыми представителями этого *мыслительского* секуляризма были московские нестяжатели XV–XVI вв., едва ли не впервые на Руси пробудившие потребность в метафизических вопросах, в развитии «умного делания», философии. Позднее эта тенденция в полной мере была реализована в философии «русского духовного ренессанса» конца XIX – начала XX вв.

Помимо этого, секуляризационные тенденции порождались развитием научных знаний. В России не было сколько-нибудь устойчивой схоластической традиции, подчинявшей системную мысль интересам религии. Поэтому возникавшая наука искала опоры не в формулах откровения, а в самом разуме. Ломоносов откровенно насмехался над «католическими философами», «кои <...> дерзает по физике ильжевать непонятные чудеса Божие и самые страшные таинства христианские». Он, как и другие русские ученые, предпочитал мыслить по схеме деизма, устраняющего Бога из сферы природных и общественных явлений. Творец дал миру неизменные законы, и отныне этот мир не нуждается в божественном вмешательстве. Если же кто хочет знать о Вормонском владыке, пусть довольствуется «чтонием Священного писания и других книг душеполезных»². В результате научное мышление освобождалось от религиозной опеки

¹ Радичев А. И. *Вольность*. // Радичев А. И. *Избранные философские сочинения*. М., 1949. С. 424.

² Ломоносов М. В. *Первые основания металлургии, или рудничных дел*. // Ломоносов М. В. *Избранные философские произведения*. М., 1950. С. 432.

и превращалось в систему целостной секуляризованной натур-философии.

Таким образом, различие секуляризованных процессов в России и на Западе привело к возникновению разных форм, или типов, философии, и это дает ключ к построению историко-философской методологии.

3. Первым опытом исторической систематизации отечественного любомудрия стала «Русская философия» архимандрита Гавриила (В. Н. Воскресенского), вышедшая в Казани в 1840 г. Стали различие философии в зависимости от «степени образованности отечественной», «духа времени» и «направления умственных сил» общества, автор признавал за ней роль индикатора психологии и мироощущения народа. На основании своей философии германец представлялся Гавриилу идеалистом, неутомимым в поисках, но часто односторонним в «построении умственной теории». Напротив, англичанин «во всей деятельности ищет пользы, одинаково к тому употребляя и скептицизм <...> и материализм». Русский человек «богобоязлив, до бесконечности привержен вере, престолу и отечеству, послушен, неропителен и даже не деятельен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитр, непобедим в терпении, рассудителен, по отношению к любомудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, сообразимый с опытом»¹. Сущность русского ума – стремление сочетать рассудочность с вероубовностью, веру со знанием, что и придает особый колорит, настроенные русскому характеру. Основными деятелями русской мысли, по мнению Гавриила, всегда выступали духовные лица, занимавшие высшие места в церковной иерархии.

Вслед за Гавриилом и другие авторы стали признавать «характерной чертой» русской философии «разработку всеобъемлющего христианского мировоззрения»². Она противопоставлялась западноевропейской, прежде всего немецкой философии. «Основание западноевропейской философии, – писал А. Ф. Лосев, – ratio.

¹ Гавриил, архимандрит. Русская философия // Гавриил, архимандрит. История философии: В 6 ч. Казань, 1840. Ч. 6. С. 5.

² Лосев И. О. История русской философии. М., 1991. С. 516.

Русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь во многом заимствованных у античности, кладет в основание всего *Logos*. *Ratio* есть человеческое свойство и особенность; *Logos* метафизичен и божественен¹. Они столь существенно различны, что между ними нет «никакой реальной базы для синтеза»². Русский ум жаждет общения с Абсолютом, но сознает условность приближения к нему. Оттого он так «задыхается» в раздраженной атмосфере германского любомудрия, которое чуждо его «сознанию протыпанным на адекватное постижение Божества»³. С этим, по мнению В. В. Зеньковского, связано господство панморализма в русской философии, равнодушие к теории познания⁴. Православная методология хотела видеть в русской философии раздел богословия, отводя ей роль современной неосхоластики.

Впротивовес этому западная историкография решительно отказывала русской философии в самостоятельном развитии. Особенно резко это проявилось в трудах В. С. Соловьева и Г. Г. Шпета. Первый вообще отрицал какие бы то ни было «следы самостоятельной русской философии», ограничивая русский ум исключительно «восприимчивую способность», подражанием⁵. Сходным образом излагал историю русской философии Шпет, разделяя ее на «ученические» этапы «неовитализма», «школы

¹ Лосев А. Ф. Русская философия // Введенский А. Н., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки русской философии. Свердловск, 1991. С. 73. – В своих взглядах на русскую философию Лосев протестировал концептуализацией В. Ф. Эрн, который, противопоставляя *ratio* Запада и *Logos* Востока, считал, что русская философия изначально развивалась исключительно по второму пути, «как бесконечная творить в стихии рационализма, как теория только в стихии догматизма», т. е. божественности и предопределения. – См.: Эрн В. Ф. Борясь за *Logos*: (Опыты философские и критические) // Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 123.

² Шаховской Л. В. Письма о братстве // Эвюль: Исторический альманах. М.: СПб., 1992. Вып. 2. С. 256.

³ Карсавин Л. П. О сущности православия // Карсавин Л. П. Сочинения. М., 1993. С. 372.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 15.

⁵ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1: Философская публицистика. С. 345.

школы», «по пропискам», «по линейкам», «первые испытания», «первые ученики». Общий вывод его гласил: «Философское сознание как общественное сознание, философская культура, сама чистая философия как чистое знание и свободное искусство в России – дело будущего»¹. Причем оба – и Соловьев, и Шпет – ориентировались на западное понимание философии, беря за образец аристотель-гегелевский рационализм.

Аналогичных взглядов придерживался и А. И. Введенский. Считая русскую философию всецело заимствованной, он начало ее возводил к основанию Московского университета (1755). Ему казалось, что до этого в России не существовало никаких условий для появления философии. «В самом деле, – писал он, – не говоря уже о том, что в существовавших до той поры духовных академиях Москвы и Киева под именем философии преподавалась лишь безжизненная схоластика, не надо забывать, что эти учреждения не были устроены по типу высших учебных заведений и оказывали самое ничтожное влияние на развитие нашей образованности, так что они не могли дать России даже и формально-логическую подготовку к философскому мышлению, какую давала схоластика на Западе»².

Более лояльно высказывался о донетровской эпохе Э. Л. Радлов. Он констатировал наличие философского элемента в произведениях древнерусской книжности, возникших в ходе полемики носителей и нестяжателей, с одной стороны, и православной церкви с католичеством и лютеранством и разными сектами – с другой. Высочайшего мнения был Радлов и о духовных академиях Киева и Москвы: им, на его взгляд, «Россия обязана развитием научного и философского знания»³. Он пытался выделить и «национальные черты» древнерусского любомудрия, усматривая их прежде всего в «наклоне в сторону этико-религиозных вопросов и в мистическом их решении»⁴. Такое

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 33.

² Введенский А. И. Судьбы философии в России // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки русской философии. С. 28.

³ Радлов Э. Л. Очерки истории русской философии // Там же. С. 98.

⁴ Там же. С. 97.

положение, по мнению Радлова, сохранялось и во всей позднейшей русской философии.

К западнойской историографии примыкает и «Русская философия IX–XIX веков» А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова, написанная с марксистских позиций. Согласно их представлениям, русская философия свободна от всякого систематворчества, отвлеченного теоретизирования. Главным делом отечественных мыслителей было заимствование достижений «науки и философии западноевропейских народов» и включение их «в структуры национального происхождения». Поначалу это были теория естественного права и договорного происхождения государства, утопический социализм и антропологический материализм. На рубеже XIX–XX вв. все возрастающее влияние марксизма приводит к «коренной перестройке» русского философского мировоззрения. Отныне все «старые доктрины обнаруживают свою архаичность, и русская мысль устремилась «в направлении к диалектическому материализму, материалистическому объяснению истории и пролетарскому социализму»¹. Таким образом, в книге Галактионова и Никандрова прослеживаются в основном идеологические аспекты русской философии, вне связи с общими метафизическими и религиозными тенденциями.

4. За последние годы наметилась линия на «исправление» историографической ситуации. Во всяком случае, теперь едва ли кто решится рассматривать русскую философию под углом зрения эволюции и марксизму либо «встречи с православием»². Стало очевидно, что она объединяет «в одно целое весьма различные, подчас противоположные, аэстранные друг против друга идеи и концепции»³. Их сущность отнюдь не сводится к той или иной идеологической схеме, которая вносится в них соответствующими жизненными реалиями. Богатство философии не исчерпывается идеологическим выражением: мысль всегда сохраняет

¹ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 706, 707.

² Харужий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 257.

³ История философии: Запад-Россия-Восток. М., 1998. Кн. 3. С. 249 (автор раздела Н. В. Мотрошилова).

глубинные, неизведанные смыслы, остающиеся за скобками постигнутых вариаций. Вот почему история философии «никогда не может дать законченную неизменную картину, реально передающую действительный ход событий, так как эти давно былые события выступают в разные времена в разном освещении, так или иначе отражают современное исследовательское состояние научных знаний»¹. Поэтому в истории философии постоянно приходится возвращаться к старым идеям и системам, пересматривать сложившиеся историографические каноны и заново решать традиционные вопросы.

Не составляет исключения и русская философия, которая, как показывает историография, всякий раз обживаетея и возрождается в новой исторической перспективе, в соответствии с идеалами и стремлениями той или иной эпохи.

¹ Вернадский В. И. Кант и естествознание // Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 191.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКИХ КНИЖНИКОВ XI–XIII вв.

Глава 1

ЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ КИЕВСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И КРЕЩЕНИЕ РУСИ

Год 880-й. «И нача княжити Володимир в Киеве едино». Так повествует летописец о событии, открывающем новый этап в истории Древнерусского государства. Конечно, и до Владимира были могущественные князья, радевшие о славе «отчины своея», – Олег, Игорь, Святослав. Их ратным трудом, их подвигам Русь стала «ведома и слышима есть по семи четьрыми концами земли»¹. И все же время княжения Владимира Святославича носит особый характер: он не только объединил под своим началом восточнославянские племена («оваи миром, а невооруженыи мечом»), но также упрочил власть киевского «самодержца», его идеологический и политический статус.

Закономерным следствием этих преобразований явилось крещение Руси, свершившееся в 988 г.² Для правильной оценки

¹ Иларион. Слово о Законе и Благодати. М., 1894. С. 72.

² Принятию христианства, как известно, предшествовала языческая реформа Владимира Святославича. В летописи под 980 г. об этом сказано: «И постави (киевский князь. – А. Э.) кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна деревяна, а главу его серебряну, а ус алат, и Хорса, и Дажьбога,

этого события немаловажное значение имеет проблема источника русского христианства. Почему князь Владимир Святославич оставался на византийском православии? Решающую роль здесь сыграла направленность политики Константинополя на союз с Киевом. При этом составной частью имперской дипломатии была пропаганда церковного вероучения, с целью обращения в христианство «варварской» Руси. Политико-миссионерские усилия «второго Рима» способствовали тому, что в Киеве постепенно все более и более разрасталась прослойка «новых людей». Значительной христианизации подверглась княжеская дружина. В договоре Игоря с греками (945 г.) прямо констатируется религиозная расколотость окружения киевского князя. Там, в частности, отмечается, что если русская сторона нарушит «любовь», то «целю их крещенье приимах суть, да примуть мечь от Бога-воедерикитоли, осуженье на погибель в весь век в будущий; и елико их есть не крещено, да не имуть помощи от Бога ни от Перуна»¹. В Киеве имелась и соборная церковь святого Ильи, где отправляли богослужение местные христиане – паряти и казары.

В числе аргументов в пользу византийского православия особенно убедительным казался Владимиру и его «болгарам» пример княгини Ольги, крестившейся во время пребывания в Византии в 955 г. «Аще бы лих закон гречьской, – рассудили, по словам летописца, они, – то не бы баба твоя пришла, Ольга, яко бе мудрейши всех человек»². Обращение в христианство Ольги означало

и Стрибога, и Симаргла, и Мокошь. И яряху им, паритише я богы (Повесть временных лет: В 2 т. М.; Л., 1960. Ч. 1. С. 56). Все эти кушеры, за исключением Перуна, были главными покровителями разных восточно-славянских племён. Выделение варяжского дружинного бога войны Перуна символизировало зависимость последних от великокняжеской власти. Однако попытка Владимира Святославича опереться на традиционное язычество не принесла успеха, поскольку славяне, согласно одному древнему свидетельству, «не управляются одним человеком, но надровле живут в народовластии» (*Древний Космографический. Войны с готами // Древняя Русь в свете зарубежных источников: В 5 т. М., 2010. Т. 2: Византийские источники. С. 72*). Этот общественный строй, естественно, находил опору в их автохтонной религии, поэтому ни о какой поддержке ими политики государственной централизации не могло быть и речи.

¹ Повесть временных лет, С. 38.

² Там же. С. 75.

крупную победу византийской дипломатии. Не случайно этот акт был проведен под эгидой императора, который не только проводил ее «дары много, но и чарак ю дьяверию себе», сделал армянской православного монарха. Это не только резко возвышало титул русской княгини, но и выделяло Киевскую Русь среди других языческих государств того времени. В лице Ольги Византия осуществляла легализацию христианства на уровне великокняжеской власти.

Однако продолжение дела наталкивается на сильную языческую оппозицию, возглавляемую Святославом Игоревичем. Еще в Константинополе Ольга жаловалась патриарху: «Люды мои пагани и сын мой, дабы мя Бог съблывл от всякого зла». Хотя молодой великий князь не стал чинить препятствий ее миссионерской деятельности, сам тем не менее категорически отказался принять крещение («и участь и мати креститися, и не бржездше того ни во уши примати»¹). Не помогли и настойчивые уговоры. «Како аз хощю ни законом прияти един? – отвечал он матери. – А дружина моя сему смеяться начнуть». Ольга убеждала его, что, если он перейдет в новую веру, «вси имуть тоже створити». Святослав остался тверд и не отступил от своей линии. «Воля Божья да будет, – решила тогда княгиня, – аще Бог хощеть помилovati рода моего и земле русине, да выломити им на сердце обратитися к Богу, яко же и мне Бог дарова»¹.

Продуманный фрагмент из «Повести временных лет» свидетельствует о серьезных противоречиях в русском обществе той поры по вопросу о принятии христианства. Ольга представляла тех, кто ратовал за его введение на Русь, видя в этом залог упрочения позиции Киевской державы в системе международной европейской иерархии. Напротив, Святослав, отражая настроения великокняжеской дружины, выступал за сохранение язычества, с которым связывал величие и независимость страны. В противостоянии этих двух сил верх на целые три десятилетия одерживают «язычники».

После смерти Святослава дружинную партию возглавляет его сын, князь Владимир. Он во всем следует своему отцу: усмиряет «аратившеся» племена, воюет с «поганины», кося посматривает на «греков», в жертву языческим богам приносит христиан, избирая их по жребию. Но со временем государственный муж затмевает

¹ Там же. С. 46.

в нем воина, предводителя дружины. Владимир Святославич осознает необходимость христианизации Руси, чтобы освободить ее от пут раздираемых традиций и укрепить великокняжеской централизм. И он идет стезей, проторенной княгиней Ольгой.

На религиозную ориентацию киевского «самовластца» повлияли также отношения между государством и церковью в Византии и на Западе. А они были существенно различны. В период расцвета Древнерусского государства западная церковь вела активную борьбу за утверждение своего господства над светской властью. После распада империи Карла Великого в середине IX в. римские иерархи открыто провозглашают себя обладателями абсолютной власти. В соответствии с учением о «двух мечах», сформулированным еще Геласием I (V в.), они проповедают, что оба меча, духовный и светский, вручены Богом церкви и находятся в ее распоряжении; один употребляется для церкви, а другой самой церковью; один священством, другой королями и воинами, но по воле и усмотрению священства. С 844 г. император не принимал более участия в избрании пап, как это было раньше. Николай I (858–867) был первым из римских первосвященников, проводивших идею вселенской теократической монархии. Он прямо заявил претензию участвовать в учреждении любой епархии, в любой стране, стремился тем самым установить верховенство папства над властью любого государства. Папы распространили свои владения, распространили свою юрисдикцию на Италию, Испанию, Францию, Иллирию и Африку. Светская власть утрачивает свое бывшее значение. Папство становится единственным центром политической жизни.

Естественно, что Владимир, заботившийся прежде всего об укреплении и централизации великокняжеской власти, не мог испытывать влечения к западному христианству, хотя папы делали всё, чтобы влести Русь в орбиту собственного влияния. Так, Бенедикт VII при посредстве польского короля Мешко I пытался завязать отношения с Ярополком, княжившим в Киеве до 978 г. Неоднократно присылал Рим своих послов и к Владимиру. Под 988 г. в Никоновской летописи читаем: «Приходила послы от Рима от папы и мощи святых привнесша к Володимеру». Через три года снова «приидоша к Володимеру послы из Рима от папы с любовию и честью». В ответ Владимир посылал свое посольство, ибо под 944 г. в той же летописи сказано: «Того же лета послы

Владимировы приидоша в Киев, иже ходиша в Рим к папе». По прошествии шести лет опять «приидоша послы от папы римского и от королей чешских и утерских». В 1001 г. послал Владимир «гостей своих аки в послы» в Рим, других в Иерусалим, в Египет и в Вавилон осмотреть «чуждыи их и обычаи их»¹.

Таким образом, знаменитое «испытание веры», о котором повествует Начальная летопись, отнюдь не является благочестивой легендой, сочиненной древнерусским монахом в угоду церковному грекофильству. Владимир основательно познакомился со всеми главнейшими религиями, прежде чем остановил свой выбор на восточном христианстве. В этом случае он, несомненно, исходил из того, что в системе византийской государственности духовная власть занимала подчиненное положение, всецело зависела от императора. Последний не только держал в подчинении церковь, но и самовластно распоряжался ее делами, называя себя «поставленным от Бога епископом дел внешних». Он по личной инициативе назначал на церковные должности, созывал соборы и санкционировал постановления «отцов церкви». Нередко византийские императоры присваивали себе даже право устанавливать религиозные догматы.

От императора зависело также избрание константинопольского патриарха. С этой целью синод обязан был представить ему три кандидатуры; в случае недовольства кандидатами он мог выдвинуть четвертое лицо, которое беспрекословно принималось синодом. Само собой разумеется, что при таком положении дел император имел возможность сместить патриарха, если тот по каким-либо причинам начинал не удовлетворять его. Зависимость византийской церкви от светской власти не подлежала обсуждению. «Ничто не должно совершаться в святейшей церкви против воли и приказания императора», – говорил в VI в. патриарх Мина. Это убеждение сохранялось и в позднейшие времена. «Император, – сказано в одной византийской церковной хронике XII в., – является для церкви высшим господином и хранителем веры»².

Положение константинопольского монарха полностью соответствовало политическим стремлениям Владимира Святославича,

¹ Полное собрание русских летописей, издание Археологического комитета. СПб., 1862. Т. 9. С. 57, 64, 65, 68.

² Дильс В. Основные проблемы византийской истории. М., 1947. С. 71.

и поэтому он, решившись на новую идеологическую реформу, в интересах великокняжеской власти обратился к практике византийского царствующего дома.

Христианизация по православному обряду имела и то преимущество, что восточная церковь не связывала богослужение изысканным каноном. В этом отношении Константинополь решительно расходился с «ветхим» Римом, который придерживался ортодоксальной теории «трехъязычия», признавая «богодухновенными» только еврейский, греческий и латинский языки.

Критика «трехъязычной ереси» была начата еще первоучителями славян братьями Кириллом и Мефодием. В «Житии Кирилла Философа» рассказывается, что, когда просветитель прибыл в Венецию, католические епископы, папы и монахи выставляли против него обвинения в том, что он «сътворил новый словенский язык», т. е. создал славянскую азбуку и благодаря этому сделал возможной проповедь «слова Божия» на языке, о котором не заповедали ни апостолы, ни папы римские, ни великие богословы – Григорий, Иероним и Августин. Кирилл на это отвечал: «Не идет ли дождь от Бога на все равно? Или солнце также не светит ли на все? Ни ли не дышаем ли всею равною воздухом? И како вы не стыдите се, три языка языше тычю, а прочими языем, языком и племением слепом и глухом быти? Скажите ми: Бога твореше немощна, яко не могуща его дати, или ленива, яко не хотеша? Мы же рады языем довольны, книги умеще и Богу славу въздающе каждо своим языком. Яве же суть си: армяни, перси, авазги, ивери, сугди, готфы, обри, турси, иозари, аравлане, сгиты и инши мнози»¹.

¹ Климент Охридски. Житие Кирилла Философа // Климент Охридски. Собрание сочинений: В 3 т. София, 1973. Т. 3. С. 106. (Перевод: «Не на всех ли равно от Бога проливается дождь? Или солнце не так же ли светит на всех одинаково? И не одним ли воздухом дышим мы все? И как это вы не стыдитесь, выделяя только три языка, а прочие народы обречая на слепоту и глухоту?! Скажите мне: если рассуждать по-вашему, то не выходит ли, что Бог или немощен и не может дать письмо всем народам, или же просто ленив и не хочет этого? Но мы знаем немало народов, имеющих свои книги и воздающих Богу хвалу каждый своим языком. Это – армяне, персы, авазги, ивери, сасиды, готы, обры, турки, халары, аравлане, сгиты и множество языков».)

Но этот просветительский довод не убеждал фанатичных сторонников канонического трехязычия, продолжавших настаивать на запрещении славянского богослужения, что и было сделано под давлением папы Иоанна X на церковном соборе в Сплите в 924 г. В булле папы Иоанна XIII (967 г.) об утверждении прижского епископства особо оговаривалось, что богослужение должно производиться там «ни в коем случае не по образу болгарского народа, либо русского или на славянском языке, но в соответствии с папскими установлениями и распоряжениями <...> клириком, хорошо обученным в латинском языке»¹. Позднее, в 1059 г., папа Александр II запретил также употребление славянских писем для церковной литературы как «изобретенных неким еретиком Мефодием». Подобной же тактики неуязвительно придерживался папа Григорий VII (1073–1085). Когда чешский князь Вратислав, освободившись от уз немцовой зависимости, захотел восстановить славянское богослужение, об этом проводил аностолобийный папа и написал грозное письмо: «Не без основания угодно было всемогущему Богу, чтобы Священное Писание не было общим достоянием: если бы оно было доступно всему миру, то в конце концов к нему потеряли бы уважение и оно, будучи неправильно истолковано, повело бы к заблуждениям. Поэтому мы запрещаем в силу полномочий св. Петра совершение богослужения на славянском языке и предписываем тебе всеми силами противиться этой нечеловечности»². Жесткая и бескомпромиссная борьба папства против славянского богослужения была неразрывно связана с общей экспансией, предпринимавшейся западноевропейскими феодалами под флагом католической церкви с целью порабощения славянских народов, превращения их в покорных слуг римской курии.

Критика «трехязычной ереси» становится ключевым моментом древнерусской полемике против латинства. Вместе с тем княжеские реформаторы внесли существенные коррективы в защиту национального богослужения, сделав главный упор на «аностолоизацию» славянского языка, возведение его до уровня божественного. Эта тенденция отчетливо просматривается

¹ Цит. по: Радан Б. *Н. Папство и Русь в X–XV ввках*. М.; Л., 1969. С. 21.

² Там же. С. 23.

в «Повести временных лет». По мнению летописца, учителем славянского народа является апостол Павел, ибо он доходил до Иллирии, где первоначально жили славяне. «Тем же, – пишет книжник, – и словенску азыку учитель есть Павел, от него же азыки и ны есмо Русь, тем же и ны Руси учитель есть Павел, понеже учил есть азык словенск <...> А словенский и русский одно есть, от варяг бо прозвашася Русью, а первое беша словене; аще и поляне звахуся, но словенская речь бе. Поляни же прозвани беша, зане в поли седяху, а азык словенски един»¹.

Таким образом, если византийская церковь допускала отправление религиозного культа на любом «неканоническом» языке, то древнерусские реформаторы, со своей стороны, постарались возвысить славянский язык до уровня «богодухновенного», санкционированного православными богословием. В этом сказалось сознание ими величия Киевской Руси, ее культурных и исторических традиций. Но самое существенное заключается в том, что для них великокняжеские интересы стояли выше церковных и что христианству они с самого начала отводили служебную, подчиненную роль.

Таковы основные причины, побудившие Владимира Святославича принять христианство по византийскому обряду. Как уже говорилось выше, потребность в замене язычества церковным вероучением обуславливалась прежде всего необходимостью привести идеологические формы в соответствие с великокняжеским централизмом. Старая религия должна была уступить место новой, ибо она отражала демократический быт древнеславянского общества, быстро исчезавший под бурным натиском общегосударственной феодализации.

Однако между реформаторскими замыслами великокняжеской власти и их практической реализацией постоянно обозначается глубокий разрыв. Дело в том, что формирование древнерусской церковной организации происходит в период удельных княжений, и первым толчком к их образованию на Руси послужили действия самой великокняжеской власти. Решающий шаг в этом направлении делает сам Владимир Святославич, который по примеру отца на склоне своих лет делит Киевскую державу

¹ Повесть временных лет, С. 23.

между многочисленными сыновьями. Заново восстановить прежнее централизованное удастся Ярославу Мудрому, но и он завещает своим сыновьям поделить Русь между собой и владеть каждому своей отчиной. Так совершается переход от великокняжеского единодержавства к династическому князюшчеству, к удельному раздроблению Древнерусского государства. Именно династическая система не позволила преемникам крестителя Руси продолжить его церковную политику. При Владимире духовенство, завезенное из Византии, находилось в полной экономической зависимости от великого князя, поскольку в качестве источников своего обеспечения получало только десятину и церковные суды. Удельное раздробление страны привело к обособлению церкви от великокняжеской власти, появлению специфического церковного иммунитета, складывавшегося на основе и за счет светского законодательства. Киевские князья, находясь в постоянных распри с князьями удельными, нуждались в политической поддержке духовной власти. Чтобы привлечь ее на свою сторону, они нередко поручали ей собственные судебные-карательные функции и тем самым способствовали возникновению государственной юрисдикции древнерусского митрополита, которая не совпадала с кругом судебных полномочий константинопольских иерархов, но зато находила аналогию в нормах княжеского права, зафиксированных в «Русской правде» – выдающимся памятнике средневековой юридической мысли.

Об укреплении позиций древнерусской церкви, ее стремлении ограничить и даже ослабить великокняжеский централизм красноречиво говорят материалы домонгольской сфрагистики. Анализ основных тенденций в развитии типа митрополичьих булл данного периода показывает, что начальные его варианты отражают подчиненное положение главы русской церкви относительно византийского патриарха. Крещущая самостоятельность древнерусской иерархии сопоставляется с появлением на печатах личных национальных изображений святых митрополитов. Со времени Николая (1077–1089) эти изображения заменяются общеправославным символом – эмблемой Богородицы. Затем, во второй половине XII в., в легендах печатей возникает важное новшество, с тех пор ставшее обычным, – понятие «всех Русь», обозначавшее границы митрополичьей власти. Что же касается печатей киевских князей, то

они не отражали иерархического превосходства их владельцев над остальными русскими князьями, и эпитет «великий» равно усваивался князьями разных территорий¹.

Взаимные отношения светской власти и церкви в Киевской Руси характеризуются усилением церкви возвыситься над великокняжеской администрацией, стать связующим центром удельно-раздробленного государства. Это нашло свое концептуальное выражение в церковном учении о «богочудном властелине», основу которого составила идея родового, династического княжения. Церковь начинает внушать князьям, что только «духовное водительство» может доставить стране благополучие и мир, избавить ее от междоусобиц и уделных смут. Пропаганда этой идеологической доктрины, разработанной преимущественно киево-печерским монашеством, шла рука об руку с насажением мистицизма, широким потоком обрушившегося на Русь из Афона и других центров православной ортодоксии.

В процессе христианизации наряду с мистико-аскетическим течением в древнерусской мысли складывается и чисто «мирское» направление, выражавшее идеологию великокняжеской власти, умонастроение широких народных масс. В русле этого направления христианизация принимает форму адаптации к исторической и культурной жизни Древнерусского государства, приспособления к славяно-языческим духовным ценностям. Под влиянием язычества христианство становится все более «мирским», «обрядовым». Как справедливо констатирует в данной связи А. Я. Гуревич, «разные пласты – культуры народной, уходящей корнями в язычество, и античные верования и обычаи, и церковно-христианской – не просто осуществляли, но, пересекаясь, взаимодействовали в сознании средневековых людей»². Таким образом, говоря о сохранении славянского язычества в христианизированной Руси, следует вместе с тем видеть здесь не обычное «двоеверие», традиционно признаваемое исследователями, а мировоззренческий синкретизм, слияние народной религии и церковного христианства при определяющей роли первой.

¹ *Иван В. Л. Актовые печати Древней Руси: В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 22.*

² *Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 28.*

Подтверждением этого служат наиболее древние пласты теологии «Повести временных лет». Один из летописцев, как известно, вопреки евангельскому требованию не любить ни мира, ни того, что в мире, взывает весь мир управлению ангелов. Ангелы, рассуждает он, приставлены ко всякой твари: есть ангелы облаков и мглы, снега и грома, зимы и осени, весны и лета, – словом, ангелы состоят при каждой вещи, где бы она ни находилась: на земле, небесах или в тайной бездне». «Также, – резюмирует летописец, – ангел приставлен к которой убо земли, да соблюдают куколюду землю, аще суть и погани»¹. Иначе говоря, ангелы охраняют все страны – и христианские, и языческие. Так, уже в самом начале христианизации иноземоязыческая религиозная мысль Киевской Руси под влиянием славяно-русской языческой мифологии преодолевает православно-церковное отчуждение творного бытия от Божества: весь мир, все земли оживляются ангелохраняемыми, как и человек, получающий от Бога ангела на сохранение во все житие человеческое. Воздействие народного мировоззрения на понимание христианских вероисповедных догматов особенно впечатляюще проявилось в том, что на Руси одновременно с культом местных святых, сложившемся на почве родоплеменного идолопочитания, первостепенное значение приобретает культ Богородицы, в основу которого легли славянские представления о благодетельном женском существе, прародительнице славянского народа – Рожанице. Переориентация религиозного поклонения с культа Христа на культ Богородицы имела принципиальные следствия в развитии древнерусской мыслительности, ибо Богородица, в отличие от Христа, являвшегося «спасителем» только человеческой души, «спасает» весь мир и тем самым делает «творное бытие» сопричастным к святости и небесному блаженству. Природа, вообще мирское перестает быть источником греха и пороков соблазна. Древнерусский человек, опираясь на свое традиционное учение о добрых («белых») и злых («черных») богах, объявляет причиной греха, в противоположность византийской церковной доктрине, не плоть, не человеческие страсти, а ангелов «лукавого Сатаны». Он дуалист, но его дуализм своеобразен, он различает не просто дух и плоть,

¹ Повесть временных лет. С. 188–189.

а плотски-духовное и божественно-таинственное. Для него есть область человеческая и область божественная, и как человеческое состоит из двух частей: плоти и духа, так и божественное – из доброго и злого. Злое, овладевая человеком, подчиняет его какой-либо одной части; в этом случае он утрачивает только себе, забывал о других – близких по крови и обычаям. Напротив, доброе приводит к разумному удовлетворению потребностей духа и плоти, способствует равновесию человека, его благоденствию, счастью.

Под влиянием этой языческой этики древнерусский человек иначе осмысливает и само христианское благочестие: благочестивым он признает не того, кто проводит время в постах и молитвах, но того, кто добродетелен в жизни. «Слово о мытарствах», памятник XII в., относит к греховным именно нравственные преступления: ложь, клевету, зависть, гнев, гордость, насилье, коровство, блуд, скудность и немилосердие. «Аще бо и вся заповеди Божия исправити, – отмечается в нем, – а будем немилостивы и на ныщя немилосердны или на рабы своя, не подавающе им доволнаго одежня, пищи, делом насильяюще, немилыи бодами, – то о всех сих испытаема будет душа, истязана от изгудных босов». Таким образом, с точки зрения новообращенного древнерусского язычника, для спасения недостаточно одного аскетического следования заповедям Христа; первое место здесь занимает полезность, общественная значимость человеческих дел. Лишь перед теми откроются «врата небесная», уточняет «Слово», кто «в смысле и разуме» будет «о всем добре и ала», т. е. кто сознательно творит добрые дела, приносит благо ближнему, поскольку само введение добра – «злое есть съгрешение»¹.

Итак, христианизация не означала полного разрыва с традицией народного язычества. Напротив, источники свидетельствуют, что новая религия, заимствованная из Византии, воспринималась в мирской среде скорее призыву традиционного мировоззрения, более того, подвергалась переработке в соответствии с его принципами. Имело место сохранение язычества, сохранение, конечно, не полное, не абсолютное, в основном только его жизнеспособных черт, которых, однако, было вполне достаточно,

¹ Цит. по: Ковалевский М. И. Хрестоматия по русской истории. М.: Пг., 1914. С. 53, 54.

чтобы существовать в виде самостоятельной умственной струи в господствующей христианской идеологии, оказывать влияние на ее основные послышки и определения.

Исключительный интерес в данной связи представляет послание краковского епископа Матвея (XII в.) видному деятелю католической церкви Бернарду Клервоскому. По его словам, «народ же тот русский <...> Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает. Не желает упомянутый народ ни с греческой, ни с латинской церковью быть единообразным, но отличный от той и от другой, таинства ни одной из них не разделяет»¹. «Русские, – доносил также в Рим кардинал Д’Эли (XV в.), – в такой степени облизали свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение»².

Анализ этих высказываний приводит к выводу, что славянское язычество не только определяло специфику религиозности древнерусского народа, но и серьезнейшим образом видоизменяло важнейшие обрядовые формы и догматические законоположения церкви. Стало быть, усвоение христианства на Руси вовсе не препятствовало сохранению народной языческой мифологии, а значит, и эмпирического мироотношения, составлявшего ее существенный признак. По этой причине христианство в Киевской Руси усваивалось вначале, главным образом, со стороны своей внешней обрядности, поскольку именно последней характеризуется языческая религиозность. Позднее, с формированием церковно-монастырской организации и государственной юрисдикции митрополита, на Русь проникают нормы византийского церковного законодательства, но и они претерпевают на русской почве изменения под воздействием местного княжеского права.

Таким образом, национально-этническая культура интернационализируется на основе и в рамках собственной традиции. Замещение может и ускорить становление этой традиции, и

¹ Шавелев Н. И. Послание епископа краковского Матвея Бернарду Клервоскому об обращении русских // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. М., 1976. С. 114–115.

² Цит. по: Смирнов М. Ягелло-Яков-Владислав и первое соседство Литвы с Польшей. Одесса, 1868. С. 161.

задерживать его, но само по себе оно никогда не выступает в «чистом» виде, не создает разрыва в живой ткани исторической культуры.

Не составляет исключения и крещение Руси. Хотя введение христианства означало переход к качественно новой системе идеологических ценностей, тем не менее их практическая реализация, превращение в фактор политической и социальной жизни древнерусского общества совершались лишь по мере их «ослащивания», приспособления к историческим и духовным традициям восточнославянских племен.

Глава 2

ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОПОВЕДНИЧЕСТВА

1. Крещение Руси потребовало прежде всего организации «книжного дела», налаживания переводов церковной литературы на русский язык. Выполнение этой задачи было невозможно без развития просвещения, без повсеместного насаждения образованности. Приняв новую религию, Владимир Святославич не ограничился тем, что «начи ставити по городам церкви и попы», но приказал также «помати у нарочитые чадѣ дѣти и отдавати их на обученіе книжесом». Через два-три десятилетия обучение детей грамоте в Киевской Руси становится обычным делом. Успехи Владимира Святославича дали добрые всходы в князевне Ярослава Мудрого (1015–1054). Обилие «книжных людей» позволяло последнему создать при дворе своеобразную средневековую академию, слава о которой распространялась далеко за пределами Руси. Но переводов Ярослав составил целую библиотеку славянских церковно-учительных и богослужебных книг, которая была размещена в построенной им церкви святой Софии. В летописи под 1037 г. сказано: «И при семь нача вера хрестыанска плодитися и разширити, и черноризца почаша множитися, и монастыресе починаху быти. И бе Ярослав любн церковнымъ уставы, помы любаще по велику, написа же черноризце, и книгамъ прилежа, и почитал с часто в нощи и в дне. И собра цнще многы и прекладаше

от грек на словенское племо. И списаша книги многи, и ни же поумаше вернии люди наслаждаети учения божественнаго. Яко же бо се некто землю разореть, другой же посеять, ни же пожинавати и ядети пищу бескудну, – тако и сь. Отець бо сего Володимер землю взора и умилчи, рекше крещенемь просветити. Сь же насея книжными словесы сердца верных людей; а ны пожинаем учение приемлюще книжное¹.

Увлечение книжным делом не было для великого князя самоцелью; оно выступало составной частью его усилий, направленных на освобождение от византийской церковной опеки. В этом отчасти находит свое объяснение то, на первый взгляд, парадоксальное обстоятельство, что Ярославовы книжники, отбирая для перевода материал, обращались не к современной им византийской литературе, а преимущественно к авторам IV–VIII вв., к греческой церковной классике. Тут были церковные песнопения – каноны, стихиря, кондаки, гимны патриарха Софрония, Иоанна Дамаскина, Григория Нисского, сочинения Афанасия Александрийского, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, «Златоустуй», составленный в X в. в Болгарии при царе Симеоне. Большим разнообразием отличались и произведения исторического и естественнонаучного характера. Древнерусский читатель получил в свое распоряжение «Хроники» Григория Амартола, Иоанна Малалы и Георгия Синкелла, «Историю Иудейской войны» Иосифа Флавия, «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова, различные шестодневны, питерики, филологи, мшески, прологи, псалми. Не были забыты и апокрифы – народные религиозные книги, нередко оппозиционные господствующей церкви. В XI–XIII вв. в обращение на Руси находилось около 140 тысяч книг нескольких сот названий².

2. Среди Ярославовых книжников особо выделяется *Дукъ Жидьма*. В «Повести временных лет» под 1036 г. о нем сказано: «Иде Ярослав Новугороду, и постави сына своего Володимера Новугороде, епископа постави Жидьму»³. Летописец сообщает также, что он был оклеветан своим слугой Дудиком и подвергся

¹ *Повесть временных лет*. С. 102.

² См.: Садунов Б. В. Книга в России в X–XIII вв. М., 1978. С. 14.

³ *Повесть временных лет*. С. 101.

наказанию со стороны киевского митрополита Ефрема. Осуждение Луки Жидята состоялось при достаточно странных обстоятельствах. Дело в том, что «Русская правда» запрещала осматривать на свидетельство холопа, и нарушение Ефремом великокняжеского законодательства свидетельствует об особой пристрастности его к новгородскому владыке. Основания к тому имелись. Ефрем был учеником первого новгородского епископа Иоакима, который благословил его занять по себе святительское место. Но карьера грека не состоялась из-за вмешательства Ярослава; епископом стал Лука Жидята. Лишь после смерти великого князя Ефрем добился назначения в Византию на киевскую митрополию. Однако теперь он уже не просто сводил личные счёты со своим старым соперником, а упреждал на Руси византийское клановое, подорванное политикой Ярослава Мудрого. С этой же целью он заново секвтал церковь святой Софии, приравняв подневольную «службу» митрополита Илариона, возведенного в сан киевским князем без санкции константинопольского патриарха. «Монастырское сидение» Луки Жидята было прервано неожиданной кончиной Ефрема. Он вновь «прии стол свой в Новгороде и свою власть. Холоп Дудика новое наказание: «урелаша ему носа и руща отосекши». Умер Лука Жидята в 1059 г., пробыв в епископстве 23 года.

От древнерусского книжника осталось лишь одно «Поучение к братии», посвященное этико-социальным проблемам. Лука Жидята призывает всех быть правдивыми («не буди лъно на сердца, а лъно в устех»), заботиться о нищих и слугах («помогите и милуйте странника, и убогия, и томничаньши, и своим сиротам милостини будете»), избегать ссор, сквернословия и злословия («москолудство вам, братие, волено имети, ни молвити срамна слова, ни гнева на некаждь день имети, не похританся, не посмейся никакому же»). Его отличала также преимущественная ориентация на ветхозаветные регламентации, что было вообще характерно для древнерусского общества в первые десятилетия после крещения. В этом сказывалась содержательная близость религиозно-мировоззренческих принципов ветхозаветной системы и славяно-русского язычества. В самом деле, библейские тексты не содержат учения о загробной жизни, о подаянии праведникам и возмездия грешникам. Они не отвергают культа

предков, не внушают презрения к реальной, мирской жизни, к земным благам и радостям. Ад в Ветхом Завете – это обычное место захоронения умерших, могила. Несмотря на признание единого Бога, Завет целиком сохраняет веру в бытие других (чужих или чуждых) богов, и сам ветхозаветный Бог все еще мыслится в связи с материальным: он обнаруживает себя только посредством «чужда», природного знаменья. Все это в основных моментах совпадало с тем, во что верил и чем жил древнерусский язычник.

Новозаветные теологи решительно отбросили библейскую «материализацию» Творца. Бог, сказано в одном из посланий апостола Павла, создал мир, чтобы люди «через рассматривание творения» познали и прославили Его. Однако вышло иначе. Они осуетились в умопостигаемых сферах, и «славу неслезного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку». Вот почему Христос заповедал «ненавидеть Бога и разумы» и ненавидеть мир. «Не любите мира, – читаем в первом послании Иоанна, – ни того, что в мире, его любит мир, в том нет любви Отца» (1 Иоан. 2, 15). В прямой зависимости от этого взгляда на мир находится и символическое отношение к «закону». Не отвергая Ветхий Завет вообще, новозаветные теологи тем не менее отказываются признавать его «животворящим». «Писание, – констатирует апостол Павел, – всех заключало под грехом, дабы обетование верующим даже по вере в Иисуса Христа. А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою, но пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя» (Гал. 3, 22–25).

Древнерусское общество вовсе не было готово к такому утилитарному балансированию на острие столь утонченных эстетико-аскетических «различий», ибо его религиозное развитие в эпоху начавшейся христианизации как раз достигло уровня библейского «закона». Неудивительно, что оно прежде всего обратилось к «детоводителю ко Христу», а не к учению самого Сына Божия. Но такая «христианизация» фактически вела к реабилитации язычества, к стиранию вероисповедных различий между монотеизмом и политеизмом. Так в действительности и случилось, и Лука Жидята в своем «Поучении» лишь отразил

начавшееся обмирщение, омычивание христианства в Киевской Руси.

Богословское направление, представленное Лукой Жидатой, оказало существенное влияние на развитие древнерусского проповедничества. Благодаря своей обращенности к «новоконченным ребятам», христианам по крещению, но язычникам по мировосприятию, оно отчасти проникается потребностями практической жизни, проблемами светской политики. Однако это направление все же слабо «выходит из круга духовных предметов»¹, ему недостает общерусского кругозора, широты понимания тех задач, которые ставила перед собой великокняжеская власть. Оттого по мере ослабления последней оно все больше смыкается с удельно-княжеским местничеством, а его петуховатое теологизирование вырождается в обычное церковно-пастырское учительство, «знакомившее старое Москово нудейство с его бесчисленными формалистическими предписаниями о жертвоприношениях, очищениях и одеждах, и угрозами жесточайших кар за малейшее отступление от уставовленной обрядности»².

Отмеченные тенденции в развитии проповедничества новгородского епископа были отчетливо видны софийским книжникам, «преналиха насыщаюемси сладости книжыма». Ближайшие сподвижники Ярослава Мудрого сознают недостаточность абстрактно-теологического морализирования и становятся на путь прямого религиозно-идеологического обоснования политических интересов великокняжеской власти.

3. Непосредственная разработка новой идеологии государственного централизма и самобытности Киевской державы принадлежит киевскому митрополиту *Илариону*, крупнейшему мыслителю и публицисту отечественного Средневековья. Древность оставила нам чрезвычайно скудные сведения об этом выдающемся человеке. Все, что сохранилось летописей, занимает всего несколько строк. Под 1051 г. читаем: «Постави Ярослав Лариона митрополитом русина в святей Софыи, собрал епископы». И далее, рассказывая о происхождении названия Печерского монастыря, «Повесть

¹ Добролюбов Н. А. О степени участия народности в развитии русской литературы // Добролюбов Н. А. Собрание сочинений: В 9 т. М., Л., 1962. Т. 2. С. 243.

² Каллагер П. Ф. История русской педагогики. Пг., 1915. С. 10–11.

временных лет» продолжает: «Боголюбивому князю Ярославу любашю Берестовое и церковь ту сущую святых Апостол, и попы многы набдиши, в них же бе прелютер [свищеник], именемъ Ларикон, мужъ благ, книжен и постник. И хожаше с Берестоваго на Двѣр, на холм, где ныне ветхий монастырь Печерьскый, и ту молитву твореще, бе бо ту лесъ велик. Изкопа печеру малу, двусажену, и приходи с Берестоваго, отиваше часы и моляшеся ту Богу тайно. Посемъ же Богъ князю вложи в сердце, и постави и митрополитомъ в святей Софѣи, а си печерка тако стает¹. Илариконъ былъ первымъ русскимъ митрополитомъ, возведеннымъ в санъ безъ санкции константинопольскаго патріарха. Избрание его было приурочено къ завершению строительства новаго центра древнерусской митрополіи – Софѣи и знаменовало провозглашение независимости русской церкви отъ Константинополя.

Существуетъ предположеніе, что после смерти Ярослава Мудраго Илариконъ вынужденъ былъ оставить митрополію и принять в Печерскомъ монастырѣ схиму подъ именемъ Никона². На нашъ взглядъ, летописное описаніе похоронъ Ярослава Мудраго, где говорится только о «спасахъ» и не упоминается о митрополитѣ, позволяетъ считать, что в 1054 г. Илариконъ уже не было в живыхъ.

Не разрешенъ до конца и вопросъ о литературномъ наследіи своднижника Ярослава. До послѣдняго времени с его именемъ связывали лишь знаменитое «Слово о Законѣ и Благодати». Д. С. Лихачевъ высказалъ мысль о томъ, что Илариконъ могъ быть и авторомъ «Сказанія о распространеніи христіанства на Русю», на котораго, какъ полагаетъ исследователь, разнилось русское летописаніе. По его мнѣнію, «Сказаніе», состоящее изъ шести различныхъ произведеній, а именно: повѣствованія о крещеніи и кончинѣ Ольги, о первыхъ русскихъ мученикахъ – варягахъ-христіанахъ, о крещеніи Руси (включая «Речь философа» и «Похвалу Владимиру»), о князьяхъ Борисѣ и Глебѣ и обширной «Похвалѣ

¹ Повесть временныхъ лет. С. 104, 105. См. также: Овчинниковъ Г. К. Илариконъ-русскъ – виднѣющийся митрополитъ Древней Руси: Очерки жизни и творчества. М., 2011.

² Драссоловъ М. Д. Очерки по церковно-политической исторіи Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 181–182. Эта гипотеза была подвергнута обстоятельной критикѣ Д. С. Лихачевымъ в его книгѣ «Великое наследіе. Классическія произведенія Древней Руси» (М., 1975. С. 84).

Ярославу Мудрому» под 1037 г., – и идейно, и стилистически близко подходит к «Слову о Законе и Благодати» митрополита Илариона. В частности, полагает Д. С. Лихачев, и там, и здесь одинаково представлены отношение к языческой, дохристианской Руси, крещение Владимира и Киевской державы, характеристика Ярослава как последователя и продолжателя дела Владимира. «Отсюда, – пишет он, – сам собой напрашивается вывод, что автором обоих произведений было одно лицо – Иларион или тесный круг ярославовых князьков»¹.

Однако эта концепция не учитывает всех аспектов проблемы. Прежде всего, для Илариона, в отличие от автора «Сказание», как правильно отметил И. У. Будовниц, история Руси начиналась вовсе не с ее крещения. Для него старые русские князья, предшественники Владимира, – это не язычники-«невегласы», действовавшие в «доисторический» период, а «слабые государи, которые сделали свою землю языческой и знаменитой»². Кроме того, различны идеологические аспекты в повествованиях «Слова» и «Сказание» о выборе Владимиром новой религии. Иларион, сторонник великокняжеского единодержавия, упор делает на то, что Владимир «притече ко Христу токмо от благаго помысла и остроумия». Напротив, в «Сказание» особая роль в обращении княжеского князя к восточному православию отводится святителям – «болгарам» и «старцам»; именно они руководят «христианнем вера», оставляя на Владимиром право простого осуществления церковно-идеологической реформы. Наконец, едва ли правомерно упускать из виду то, что в «Сказание» Владимир назван «робичином», сыном рабыни. Между тем в «Слове» об этом не упоминается вовсе. Более того, Иларион, излагая библейскую историю Авраама и его сыновей Исаака и Измаила, одного из которых родила Сарра, а другого ее рабыня Агара, констатирует: лишь Исаак может быть наследником Авраама, поскольку «не имать бо наследовати сын рабыни сына свободныя». Нетрудно понять, что Иларион, умалчивая о «нижнем» происхождении Владимира, преследует цель добиться его канонизации. Но этого как раз не желал автор

¹ Лихачев Д. С. Волжское наследие. С. 64, 68.

² Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). М., 1960. С. 44.

«Сказание», представитель удельно-княжеской, боярской оппозиции. Он не только приравнивает деяния древнерусских языческих князей, но и низводит до их уровня самого крестителя Руси: после введения христианства, читаем в «Сказании», «книжише» Владимир не по «словесам книжником», а по «устроению отцы и дедише». Таким образом, более детальное сравнение идеологических ориентаций «Слова» и «Сказания» заставляет воздержаться от принятия вывода Д. С. Лихачева, хотя этим, конечно, не исчерпывается вопрос о поиске новых литературных трудов древнерусского мыслителя.

Бесспорно принадлежит Илариону «Слово о Законе и Благодати». Оно дает богатейший материал для характеристики религиозно-философских и социологических воззрений Ярославца-книжника. Киевский митрополит исходит из убеждения, что «Закон» и «Благодать», Ветхий Завет и Новый Завет полностью во всем противозаконосны и исключают друг друга: «Прже Закон, ты по томъ. Благодать, прже стана, ты по томъ. истина»¹. Это отнюдь не означает отсутствие какой бы то ни было связи между ними; Закон дан Богом на «приготованье Истины и Благодати», он – «средоточа бо и слуга <...> будущему веку». Другими словами, Иларион осмысливает соотношение Закона и Благодати в духе евангельского паулинизма: Ветхий Завет – это «детоводитель ко Христу», но не сама Истина; он оправдывает, но не спасает. Однако книжник не останавливается на новозаветном, мистико-религиозном различии Закона и Благодати. Он переводит вопрос на плоскости вероисповедной в плоскость социальную, решает вопросы не богословские, а церковные, государственные. Закон, с его точки зрения, разобщает народы, возышая одни и унижая другие, он свидетельствует о рабском состоянии человечества. Иное дело – Благодать. Она универсальна, всеобъемлюща и вследствие этого тождественна Истине, которая снимает односторонность закона и, подобно солнцу, равно светит всем людям, всем «книжкам». Закон был достоинством иудеев, благодать же дарована всему миру. Данным различием обусловлена ограниченность Ветхого Завета и бесконечная полнота Нового Завета. «И уже не грядется в Законе человечество, – пишет

¹ Иларион. Слово о Законе и Благодати. С. 32.

Иларии, – и в Благодети пространно ходить. Иудей бо при свече законныи делаху свое оправдание, христиани же при благодетельном солнци свое спасение ищють: яко иудеиство стеньми и законьми оправдаваше, а не съспасашеся; христиани же истинною и благодатию не оправдаются, но съспасаются. В иудеих бо оправдание, в христианиих же спасение. Яко оправдание в всемь мире есть, а спасение – в будущемь веце, иудей бо о земельныхъ веселехуся, христиани же о сущихъ на небесех. И то жеде оправдание иудейско съкупо бо завести ради, не бо ся простираше в иные языки, и токьмо в Иудей едином бо, христианиих же спасение благо и щедро простирая ся на все края земляныи¹. Какъ иудей, Иларии изъясняетъ в помятви ветхозаветного закона смыслъ законоприменительной правовой нормы, обычая, и по данной причине противопоставляетъ его евангельской истине, которая, на его взгляд, нераздельна с благодатию, составляетъ ее собственное содержание.

Истина выше споминутой пальмы, выше самого человечества; она обуславливаетъ «животворящее» бытие, рождаетъ спасение. Закону чуждо представление о высшемъ благо, свободе, онъ целикомъ погруженъ в быт, в суету земныхъ страстей. Онъ не облагораживаетъ, не очищаетъ, а только плодитъ зависть и тяжбы, гнев и преступления. Онъ веселитъ явнымъ, не ведая тайного, даетъ малое, не зная вечного. Закон – «работница Агара», благодать же – «свободница Сарра». Между ними явится промство, но вотъ общности, вотъ наследования: «иудеиство бо преста и Законъ отыде»². Для книжеского книжаника очевидно, что благодать, упраздняя законъ, приводитъ темъ самымъ к уничтожению рабства. Законъ сменяется благодатию, рабство –

¹ Там же. С. 40, 41. (Переводъ: «И уже не терпится человечество в Законе, а в Благодети свободно ходит. Иудей при свече Закона себе утверждал, христиане же при благодетельномъ солнци свое спасение ищють; иудей токьмо и Закономъ утверждалъ себя, а не спасался, христиани же Истиной и Благодатию не утверждаютъ себя, а спасаются. Оттого среди иудеи – самоупраждение, а у христиан – спасение. Какъ самоупраждение свершается в этомъ мире, такъ спасение – в будущемъ веке. Иудей только о земномъ рабствѣ, христиане же – о небесномъ. И къ тому же ихъ самоупраждение скупо отъ зависти, ибо оно не простирается на другие народы, а остается лишь для иудеи, тогда какъ спасение христианъ благо и щедро простирается на все края земляныи».)

² Там же. С. 46.

свободой. В этом – суть развития человеческой истории. Но Благодать не открываете том, кто пребывает в законе. Оттого Сына Божия, глашатая Истину, «своем <...> не призна, от аязк же прилет бысть»¹. Так Иларий с помощью аллегорического толкования ветхозаветных и евангельских текстов реабилитирует язычество, провозглашает языческие народы истинными воспреемниками учения Христа. «Лето бо бо, – утверждает он, – Благодати и Истине на новы люди шеняти! Не изливаете бо, по словеси Господыню, пина новаго, учения благодетельна, в мехи ветхы, обещавашьи в худестве. Аще ли то проскудуться мехи и вино прольется <...> Нъ ново учение – новы мехы, новы аязки, и обоє соблюдеться»².

Это суждение Илария ярко выявляет направление теоретических исканий Ярославских книжников на пути возвышения старой, языческой Руси, христианизации ее политической истории³. Согласно логике книжника, если закон противостоит благодати, искажает ее, то язычество, напротив, открыто истине, устремлено к ней. Вот почему достаточно было Благодати дойти до «языка русьскаго», как тотчас исчезли кашница, и «уже не закатаем бесом друг друга, нъ Христос за ны закатаем бысть»⁴. Иларий славословит Владимира, отаратившего Русь от «зablужденна идолския лета» и крестившего всех своих подданных – богатых и бедных, рабов и свободных, молодых и старых. Никто, замечает он, не посмел воспротивиться повелению великого князя, все приняли святое крещение: одни с любовью, другие – страхом кар, «языкоже бо благоверие его с властью съдержено»⁵.

Итак, единовластие, с точки зрения древнерусского мыслителя, служит опорой христианской вере, которая, в свою очередь, неразлучна с единовластием. Благодаря великокняжескому централизму восточное православие утвердилось на Руси; ему

¹ Там же. С. 58.

² Там же. С. 60. (Перевод: «Лето Благодати и Истине на новых людей воспитать! Не изливают, по слову Господню, вина нового – учения благодетельного – в мехи старые, обещавшие в худестве. Если проскудуют мехи, то вино прольется <...> Но новое учение – новые мехи, новые аязки, и соблюдены будут – оно и оно».)

³ В этом отношении примечателен факт помертного крещения при Ярославе Мудром в 1044 г. оставших княжеских князей языческого периода.

⁴ Там же. С. 62.

⁵ Там же. С. 78.

же оно обманно своим существованием. Следовательно, история Киевской державы – это прежде всего история ее «самодержавия»: от языческих влательинов Игоря и Святослава, «яже <...> мужествомъ и храбростемъ прослуша [прославились] – в странахъ многих, и победами и крепостно поминаются ныне и селуютъ»¹, до благоверных государей Владимира и Ярослава, просветивших Русь благодатнымъ учениемъ Христа и упрочивших ее мировую славу.

Таким образом, Иларионом всецело владела монархическая идея. В единодержавстве он видел главный залог единства и силы государства, его территориальной целостности. И он, несомненно, для своего времени был прав, ибо в условиях все расширяющегося раздробления страны, усиления удельно-княжеского сепаратизма борьба за сохранение национальной государственности могла вестись преимущественно в форме защиты великокняжеского централизма.

В свете этой общей задачи он осмысливал и введение христианства: оно должно было содействовать консолидации страны, стоять на страже общегосударственного централизма. Естественно, что Иларион, подобно Луке Жидите, был далек от официального, церковного православия, однако следует отметить, что если новгородский епископ больше склонялся к ветхозаветной религиозности, то митрополит шел от евангельской доктрины, но подчинял ее светской политике, превращал в идеологию централизованной власти.

Академик Н. К. Никольский, определяя место «Слова о Законе и Благодати» в эволюции древнерусского творчества, отмечал, что в сочинении Илариона «нет следов пессимизма и крайностей аскезы, нет следов учения о монашеском ангелоподобии как условия спасения»². Это верно. Вместе с тем, какие же аскезы

¹ Там же, С. 72.

² Цит. по: Рыба Н. И. Из истории русско-члских литературных связей древнейшего периода (О предполагаемых западнорусских источниках сочинений Илариона) // Труды отдела древнерусской литературы, Л., 1968, Т. 23, С. 83. – В приведенных автором рукописных заметках Н. К. Никольского подчеркивается также, что «отсутствие аскетизма (в „Слове“ Илариона. – А. Э.) не было случайным, но является выражением особого мировоззрения XI в., отражением которого можно себе в письменности». – Там же.

христианской теологии представлены в его сочинении? Ответ на вопрос находим в утверждении книжника, что любой христианин может стать сыном и причастником Бога. Значит ли это, что Иларий возмывает человека до «действительного» Сына Божия – Иисуса Христа? Безусловно. При этом он рассуждает так. Христос имеет два естества: божественное и человеческое. И человеком он был «по вычеловечению, а не призванию». Оттого по человечеству Христос – Сын Божий, и назван так за свои высокие деяния в плотском обличии. По Божеству же он – сам Бог, владыка и творец мира. Христос заповедал подражать себе, но в делах человеческих, а не божественных. «И тельма, – замечает Иларий, – помилова благиа Бог человеческия рода, яко и человекъ плътниа, крещенъма, благиама дела, сынове Богу и причастници Христу бывають»¹. Такой вывод мыслителя, и нельзя не заметить близости его рассуждений воззрениям арианства – религиозно-философского учения, возникшего в начале IV в. на почве христианства и осужденного на Никейском соборе 325 г.

Церковь никогда не прекращала борьбы с арианством. В нем самым важным было отрицание божественности Христа, признание его в качестве простого человека, прославившегося своими благими делами и возмеченного Богом. Столь последовательное обмирщение Христа имело целью принижение церковной иерархии, видевшей именно в божественности Сына Божия право на свое исключительное положение. Арий учил, что Христос состоит в свойстве со всеми людьми и есть один из числа их. Сыном Божиим он является не по истине, а по «причастию»: Бог выдалил его из всех сотворенных им существ за «непреложность и неизменность в добре» и даровал ему славу и благодать. «И мы можем сделаться сынами Божиими, – доказывал александрийский пресвитер, – Бог избрал Христа из всех прочих сынов потому, что любил в нем, что он не отвернется. Не потому Бог избрал его, что он по естеству имеет нечто особенное и не по какому-либо естественному отношению его к Богу, но потому, что, несмотря на изменимость своей природы, он через упражнение

¹ Иларий. Слово о Законе и Благодати. С. 48. (Перевод: «И так помилова благиа Бог человеческия рода, что теперь все люди во плоти, будучи прославлены крещением и благиама делами, становятся сынами Бога и причастниками Христа».)

себя в нравственной деятельности не уклонился к худому: так что если бы равную с этим силу показал Павел или Петр, то их усмирение ни мало не отличалось бы от его усмирения¹.

Сопоставление идей Иларiona и Ария убеждает, что древнерусский мыслитель в трактовке человеческой сущности Христа очень близко подходит к системе раннехристианского ересеучителя. Не отвергая в принципе сверхъестественного происхождения Сына Божия, он вслед за ним акцентирует внимание исключительно на его плотской природе и мирских деяниях, ограничивая божественное актом обрядового крещения. Столь очевидное сходство богословских позиций киевского митрополита и Ария проистекает из того, что оба они поднимали обмирщение, очеловечение мифического основателя христианской религии задачу борьбы светской власти с церковной автономией, с засильем духовных иерархов в политической и общественной жизни. Вместе с тем, кроме Иларiona в сторону арианства выражал и первую очередь антиимпериалистическим возмущением великокняжеской власти, ее противодействие империалистическим замыслам Константинополя.

Выступление Иларiona против «империализации» древнерусской церкви носило принципиальный характер. Аргументом для него служил только в том, что благодать, отвергая закон, прокламирует свободу. В контексте сложных и острых взаимоотношений Руси с Константинополем такое осмысление евангельской доктрины приобретало конкретное политическое значение, выдвигало на первый план независимость и самобытность Киевской державы, всех стран и всех народов. Отныне нет избранных, а есть равные, есть те, которые еще остаются в сетях рабства, и те, которые познали истину, сделались чуждыми людские, обрели новые идеи о назначении и ценности человека.

Иларiona протестует против низведения благодати до уровня закона, превращения христианства в средство порабощения человечества. Учение Христа, на его взгляд, освобождает от всякого гнета, в том числе религиозного. Закон плодит страх, истина рождает уверенность.

¹ Схожий А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 175.

Обращаясь с молитвой от имени русских людей к Богу, Иларион восклицает: «Аще и добрых дел не имеем, но многы ради милости твоея спаси ны. Мы бо людие твои и оице паствы твоеей, и стадо, еже пононачит пасты, исторг от пагубы идолослужения. Пастырю добрый, положивый душу за овице! Не остави нас, аще и еще блудим, не остави нас, аще и еще съгрешаема ти, аны новозупленни раби, во всем не угодяще Господу своему. Не възмутайся, аще и малое стадо, но рши к нам: не бойся, малое стадо, яко благозволит Отец ваш небесный дати вам царство»¹.

Таким образом, за богословской фразеологией ясно проступает оптимизм древнерусского книжника, его глубокая вера в великое будущее своего народа. Философско-социологическая мысль Киевской Руси обязана Илариону правильным выбором той мировоззренческой ориентации, в рамках которой получит развитие самостоятельная духовная традиция отечественного Средневековья.

Глава 3

ЦЕРКОВНО-МОНАСТЫРСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ

1. С середины XI в. в политической мысли Киевской Руси наряду с идеологией великокняжеского единодержавства возникает обусловленное феодальным раздроблением страны и развитием удельно-княжеского сепаратизма церковно-аскетическое направление. Его центром и главной опорой становится Печерский монастырь.

Основателем монастыря, согласно летописи, был «некий человек <...> от града Любча, побывавший в тогдашней Мекке

¹ Иларион. Слово о Законе и Благодати. С. 102. (Перевод: «Хоть и не имеем добрых дел, но ради многих милостей Твоих спаси нас, ибо мы люди Твои и овице паствы Твоей, и стадо, которое Ты исторг из пагубы идолослужения. Пастырю добрый, положивший душу за овицы свои! Не оставь нас, хоть мы еще и блудим, но оставь нас, хоть еще и согрешаем, как новозупленные рабы, не анающие как угождать Господину своему. Не возмущайся нами, Твоим малым стадом, но ошари нам: не бойся, малое стадо, Отец наш небесный благозволит дать нам царство».)

восточного христианства – Афон и принявший там постриг с именем Антоний. Затем он оставил Святую Гору и пришел в столичный град Киев. «От тебе мнози черныи быти ихуть», – напутствовали его афонские старцы. В Киеве Антоний в поисках прибежища долго ходил по разным обителям, но ни одна не пригласила его: «Богу не хоташе». Тогда он основал собственный скит – на месте бывшей «печеры» Илариона. Постепенно приходила братия. В 1038 г. «стадо словесных овец» насчитывало 12 человек. Через 40 лет в монастыре подвизались уже свыше 100 иноков. Быстро росло и его значение в религиозно-идеологической жизни древнерусского общества, о чем свидетельствует такой факт: с середины XI в. до нашествия монголо-татар около 80 печерских монахов получили епископские кафедры.

Таким образом, на Руси в процессе христианизации возникли две формы монастырского быта, представлявшие различные политические и теологические ориентации. Одна из них была упрощена реформой князя Владимира Святославича и выработалась на традиционных основах, определявших еще систему славяно-альтеческой религиозной организации. Другая зародилась в условиях распада централизованной власти и с «благословения Святая Гора» вылилась в православно-аскетическое подвижничество, распространявшееся позднее по всей церковной практике.

Печерский монастырь с самого начала превратился в важнейший книжный центр Киевской Руси. Студийский устав, принятый им, обязывал всех иноков примерно заниматься чтением. Много внимания уделялось в обители переводу и переписке книг. Этим делом занимались под началом «великоумного» Никона многие черноризцы, в частности, монах Иларион, который «баше бо и в книгах хытр шесте [сочинять], снх по вся дни и нощи писаше». Литературные пристрастия печерских подвижников в значительной мере определялись распадом христианства на православие и католичество, состоявшимся в 1054 г. Поэтому они своей главной задачей считали всемерное противодействие какам бы то ни было связям Руси с Западом, запрету и повсеместное насаждение местико-аскетической теологии византийской церкви.

Восточные богословы, руководствуясь запретением апостола Павла увлекаться «философиею и пустым обольщением», его указанием познавать Бога «по преданию человеческому, по стихиям

мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8), решительно отвергали всякое самобогатное мышление, всякий рационализм в делах веры. Они предавали осуждению светские науки, искореняли их высшее достижение – античную философию, доказывая, что к Богу ведет только один путь, и путь этот – созерцание собственной души.

Понятие о высшем существе, писал один из виднейших столпов послениколаевского христианства Афанасий Александрийский (293–373), прождено ей, и оттого она сама для себя делается путем, не со вне заимствуя, но в себе самой почерпая ведение и разумение о Боге-Слове. Именно врожденность идеи Бога исключает необходимость рассуждения о его бытии. Поэтому, согласно мнению Афанасия, не должно доискиваться, почему слово Божье не таково, как наше. Нельзя спрашивать также, где пребывает Бог, почему он – Бог, какова его сущность. «Кто отваживается на подобные исследования, – заявляет церковный автор, – тот болует <...> Лучше – недоумеваящим молчать и веровать, нежели не верить по причине недоумения¹. В своем «Житии Антония» он специально разбирает вопрос о том, каким образом приобретает «точное ведение» о Боге: посредством ли доказательства от разума или же с помощью действительной веры? На это богослов, полемизируя с «языческими философами», отвечает так: у христиан таинство боговедения не в мудрости человеческих умствованиях, но в силе благодатной веры. Язычники, ищущие доказательства бытия Бога от разума, не имеют веры. Вера, рассуждает Афанасий, происходит от душевного расположения, а диалектика – от искусства ее составителей. Поэтому в ком есть действительность веры, тот не нуждается ни в каких свидетельствах разума. Истина церкви – сама вера. Отец церкви отвергает всякую рассудочность, логику, исследование в сфере религии. Вера для него есть дело исключительно мистико-аскетического переживания. Она несовместима с учениями языческих философов.

С немалым интуитивизмом относился к античной традиции современник александрийского епископа Василий Великий (330–378). Основной труд богослова – «Беседы на Шестоднев». В нем разбирается библейская легенда о сотворении

¹ Афанасий Великий. Творения. Святотроицкая лавра, 1902. Ч. 2. С. 309.

мира. В трактате Василия разбросано множество сведений о том, как и чему учат философы, каковы их представления о природе и человеке. Однако все это он излагает с целью показать, что «излишество мирской мудрости принесет для них некогда приращение тяжкого осуждения за то, что, с такою осмотрительностью вникая в пустые предметы, произвольно слепотствовали в уразумении истинных». Избранный им метод критики «эллинских мудрецов» не отличается ни особой оригинальностью, ни тем более глубиной мысли. По мнению этого церковного писателя, языческие философы сами служат друг для друга «к собственному изложению». Так, например, хотя многие из них прибегают к вещественным началам, тем не менее одни причину вещей возводят к «стихиям мира», тогда как другие составляют природу из атомов, полагая, что великиньство и уничтожение тел зависит от их сцепления и разлучения. Но Василий, констатируя противоречивость античных учений, в то же время подчеркивает, что безотносительно к этому они одинаково ищут «сложную мысль, будто бы все пребывает без управления и устройства и приводится в движение как бы случайно»¹. Пример великих мыслителей, не сумевших «вспять» то, что в основании мира лежит «разумная причина», убеждает автора «Шестоднева» в беспомощности человеческого мудрствования. Он проводит принципиальное различие между философией древних и вероучением Христа. По его словам, церковная истина столь же предпочтительнее внешне-го любомудрия, сколь красота целомудренных жен – красоты «любодейной». В то же время Василий не отрицает узко-практических, обыденных познаний о природе, но категорически запрещает любопытствовать о ее сущности, тратить время на всякого рода умствования, которые, на его взгляд, всегда чреватны заблуждением.

Сходные воззрения проповедовал также Иоанн Златоуст (347–407), самый авторитетный и популярный представитель восточной патристики. Сочинения Златоуста во множестве переписывались на Руси, им подражали, признавая их образцом

¹ Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Василий Великий. Творения. М., 1845. Ч. 1. С. 4.

христианского красноречия. Все, что рассказывают о философах, утверждает Златоуст, является доказательством их тщеславия, дерзости и «детского ума». Он прежде всего стремится дискредитировать их морально. «Полезно ли, скажи мне, – вопрошает богослов, – шутиться человеческим порождением, как делал Стагирит? Какая польза смешиваться с матерями и сестрами, как установил предводитель Стоя философ Зенон?»¹ Исходя из подобных «аргументов», Златоуст осмеливает учения древних мыслителей, объявляет великими их рассуждения о богах. От своей паствы он требует одного: верить, что Бог есть, и не исследовать его сущности. Так, замечает отец церкви, я знаю, что Бог существует вечно, но каким образом, этого не знаю; знаю, что Он родил Сына, но как, этого не постигаю. За это нас упрекают и безумны. И справедливо! Однако в этом нет ничего постыдного. «Это безумно, – пишет Златоуст, – умнее всякой мудрости, ибо чего не могла достигнуть внешняя мудрость, то совершенно буйством о Христе; оно разогнало мрак Вселенной, оно явило свет ведения. Но что такое буйство о Христе? То, когда мы упрощаем собственные помыслы, поднимаящиеся безпрестанно, когда освобождаем и упрощаем свой ум от внешнего учения, чтобы тогда, когда нужно принимать Христово учение, он был ничем не занят и очищен для принятия божественных вещей»². Иосиф Златоуст наиболее полно выразил социальный индифферентизм восточного христианства, его отрицательное отношение к миру, науке, которое окончательно восторжествовало в византийской монастырской практике, бурно развившейся после поражения иконоборцев в середине IX в.

Иконоборчество родилось в VIII в. и отразило недовольство народных масс церковным деспотизмом, роскошью монастырей и духовенства. «Подобно тому, как протест против произвола императорских чиновников выражался в извержении императорских статуй, оплошная господствующей церкви издавна связывалась с отвержением икон»³. Вследствие своей исключительно антицерковной направленности иконоборческое движение

¹ Иосиф Златоуст. Слова и беседы на разные случаи. СПб., 1864. Т. 1. С. 163.

² Там же. С. 374–375.

³ История Византии: В 3 т. М., 1967. Т. 2. С. 82.

было использовано борющимися за власть прослойками светских эксплуататоров. Оно нашло поддержку и со стороны императорской власти, надевавшейся с его помощью укрепить свои политические позиции, подчинить себе церковь.

Главным противником иконоборчества являлось монашество. Оно воспротивилось решению собора 754 г., утвердившего положение о том, что иконопочитание – это установление Сатаны. Писать иконы Христа, Богоматери и святых – значит оскорблять их презренным эллинистическим искусством. Монашество смотрело на дело иначе. Борясь против икон была материально не выгодна монастырям. Отставив свои привилегии, монахи, несмотря на преследования и погромы, воспринимаемые императорами, твердо добились автономии от централизованного государства. Хотя приобщение ее им все-таки не удалось, тем не менее их сопротивление не осталось безуспешным: в 843 г. было торжественно восстановлено иконопочитание, и монастыри получили новый импульс к дальнейшему развитию и обогащению. Монастыри усваивают все пространство Восточной Римской империи. Основные их центры находились в Константинополе, Фессалониках, Афинах и в особенности на Афоне, Олимпе и Патре.

Усиление монашества означало также всплески противодействия церковных иерархов самоуправно византийских монархов. Так, патриарх Николай (X в.) заявлял, что если светская власть падает укал, противоречащий «божественному закону», то он не имеет никакой силы, поскольку исходит от безбожного властелина. Еще резче высказывался патриарх Керуларий (XI в.). Он вообще утверждал, что между патриархом и императором нет никакой разницы; более того, на его взгляд, высшие почести должны воздаваться прежде патриарху и лишь затем императору, ибо права главы церкви несравненно «божественнее» прав мирского самодержца.

В своем политическом соперничестве с византийскими императорами православная церковь опирается на сформулированный патриархом Фетием (IX в.) принцип безусловного «сохранения» законоположений и догматов, утвержденных на вселенских соборах. Он позволял ей надежно ограждать свои материальные интересы от притеснений светской власти, которая, как правило, склонна была рассматривать церковные и монастырские уделы

как собственные вогчины. Вместе с тем, этот принцип привел к утверждению монашеского религиозного консерватизма, распространявшегося не только на отношение к научным знаниям, но также и на богословское образование. Об этом со всей определенностью свидетельствует Анафематствование Иоанна Итала (XI в.). В нем открыто прозвучало осуждение светских наук, философии. Знаменитый византийский ученый обвинялся в том, что он слишком высоко ценит «так называемую мудрость языческих философов», вместо того чтобы «с чистым верою, в простоте сердца и от всей души» поклоняться Спасителю. Анафеме предавались все те, кто «дружескибно приемлют языческие науки и изучает их не для одного только образования себя, а следуют и преподаваемым в них ложным мнениям, принимая их за истинные»¹.

Таким образом, византийская церковь порывала с античной традицией, все более превращаясь, по отрывкам самих современников, в оплот «неразносительства», невежества. На этом фоне с особенной силой расцветает монастырская мистика, достигшая своего апогея в афонском исихазме. Провозгласив опорой богословия «умное делание», т. е. образное самоуглубление, молчаливничество², исихазм утвердил абсолютный дуализм божественного и мирского, разума и веры. Истинная вера мыслилась как оставление ума и мира, забвение внешних, тайное видение высших. Ничто земное не могло служить атрибутом божественного, бытие одного исключало бытие другого. Это были полностью противоположные и никак не соотносимые сущности.

¹ Анафематствование Иоанна Итала // Замыслов А. Ф., Овчинникова Е. А. Еретик и ортодокс: Очерки древнерусской духовности. Л., 1991. С. 196–198.

² Разъясняя суть такого «богословия», афонский монах Симеон Новый Богослов (949–1022) писал: «Имевший в себе свет Воскресшего Духа, не в силах бывая стерпеть зрелище Кго, падает на землю ниц, вливает и вопиет в ужасе и страхе великом, как увидевший и испытавший нечто такое, что выше остества, выше слова и разума. И бывает он падобен человеку, у которого от чего нибудь возгорелась внутренности огнем, от которого желтый и жемчужный пламени во мотиле терпеть, становится он весь намученным и совсем во немощи силы быть в себе». – Симеон Новый Богослов. Догматы и богословские главы // Добротолюбие: В 3-х. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. Т. 3. С. 26.

Эту мистическую идеологию и перенесли на Русь печерские старцы, оказавшие курс на поддержку феодального раздробления страны, разложение великокняжеского единодержавства.

2. Первым древнерусским подвижником, сознательно адаптировавшим к древнерусской действительности монастырскую ортодоксию Афона, был *Феодосий Печерский* (1030–1074). Именно он сформулировал важнейшие политические требования, определившие церковную линию в эпоху удельных княжений, и дал соответствующий идеал христианского праведника, положенный в основу религиозной пропаганды.

Сведения о Феодосии достаточно разнообразны и охватывают все периоды его жизни. Он происходил из состоятельной семьи, владевшей поместьем в одном из пригородных селений Киева. Вскоре после его рождения родители Феодосия переезжают по княжескому повелению на службу в Курск, где и проходит его мирские годы. Это были первые десятилетия христианизации Руси, когда особенно остро обозначился разлад между старым языческим бытом и новыми социальными идеалами, внушаемыми церковью. Древнерусское общество оказалось в состоянии двоеверия: в храмах исповедовали Троицу, в домах поклонялись кумирам; на словах слыли христианами, а на деле же оставались «погаными». Один из тогдашних ревнителей правой веры, обличая свою паству, горько сетовал: мы расстались с «заблужденною», но не пристали к «чистине», ибо и поныне еще смешиваете «чистию чистую молитву со проклятым молением идольским»¹. В этой обстановке совершается духовное развитие будущего печерского игумена. Он оказался на редкость восприимчивым к пришлому учению, чему немало способствовала его природная замкнутость, отчужденность, доводившая до патологии. Не случайно в христианстве его больше всего привлекала мысль оставить мир и все в мире. Он рос уединенно, ограничив свое существование исключительно религиозными интересами: «...ложаше по вся дни в церковь Божию, послушан божественных книг с всею вниманием, еще же и к детям играющим не приближашеся, яко же обычаи есть уным, но и гнушашеся играм их; одежда же его бе худя и

¹ Ковалевский М. И. Хрестоматия по русской истории. С. 86.

сплатана»¹. Родители всецело пытаются пристроить сына к какому-либо полезному занятию (дело нередко доходит даже до побоев), но безуспешно. Фанатизм отрока беспредельно; он с «радостью» переносит все злоключения, видя в них неисполненный Богом «дар» и обещание спасения.

Феодосию исполнилось 17 лет, когда умер его отец. Теперь он окончательно укрепляется в намерении принять иночество. Но немалых усилий стоит ему скрыться от матери, которая категорически воспретившись его планам. И вот, наконец, он осуществляет свое намерение: тайно прибывает в Киев и поселится в «двечерке» Антония. К тому времени в этой провинции уже двое: сам афонец и его первый сподвижник, «великодушный» Никон. Этот последний и постригает курского беглеца в монахи. Произошло это в 1032 г. Тридцать лет провел Феодосий в «трудах» и бдениях. Никогда не радел о своей плоти. Спал только сидя на стуле. Расу носил худую, из колючей шерсти. По ночам, когда налетали комары, выходил на «двечерку» и, обнажившись до пояса, сидел и прал лен до тех пор, пока тело его не бывало «покрылено» (окровавлено). Над тем смеялись «мнози несъмыслииши», однако он терпеливо сносил укусы и досаждала, помня о «великой награде» на небесах.

Монашеские «подвиги» Феодосия не прошли даром: в 1062 г. он избирается братией игуменом. Новый этап в жизни подвижника ознаменовывается прежде всего строительной деятельностью. При нем скромная обитель Антония преобразуется в многолюдный монастырь, воздвигаются основные храмовые постройки, кельи. Он входит в близкие отношения с киевским князем Изяславом, используя свое влияние на него для укрепления позиций печерского иночества. С этой же целью вводит в монастыре Студийский устав, сразу выделявший его среди других монашеских сообществ Древней Руси. Устав требовал от каждого черноризца полного отречения от всякой собственности, безоговорочного подчинения игумену, строжайшей дисциплины и участия в физическом труде.

Воспитывая братию в духе студийских предписаний, Феодосий составляет поучения, проповедует, проповеданные

¹ Житие Феодосия Печерского в Успенской обители XII–XIII вв. М., 1971. С. 74.

идею богобоязности монашества, исключительности «ангельского чина». В них красной нитью проходит противопоставление иноков мирянам: первые – наследники «чести неизреченная», вторые же – «временники» и «слава» их с «животом скончается». Лишь иноки идут «по пути Господню, ведущим» <...> в «породу», ибо они отвергли мир, оставили, по заповеди Христа, отца и мать, жену и детей, именина и села. Поэтому жизнь их – сплошная борьба с «суетностью», мирскими желаниями и влечениями. Их постоянно одолевают «бесы», мучают, разжигают похоть, заставляют страдать, мечтать о чувственных радостях. Феодосий призывает братию вооружиться постом и молитвой, познавать Бога рыцарством и послушанием. В «Почувствии о пользе душевной» он пишет: «Всправим, яко от сына, от своих обычай и от воли своих и вольнохвотимыя я <...> Да и еще любимыи мои, мои ны ся: подвижымыя и вольнохвотимыи мира и яко в мире»¹. Он требует от братии покаяния, полного ответа в делах и мыслях. С его точной зрения, монастырская жизнь – это своего рода горнило, сожлагающее с человека «ветхого Адама» и утверждающее его на стеле избранных – «воинов Христа». Поэтому их влияние должно распространяться не только на религиозную жизнь, но и на политические отношения, охватывая прежде всего светскую власть.

Согласно мнению Феодосия, мирские властелины не сохраняют, а только защищают «правосверие», стоят на страже церковных интересов. В своих посланиях к Иаислану он решительно ополчается как против иудаизма, так и особенно против латинства, «какже исполнилася наша земля алая тоя веры людий»². Это соответствовало истине. Выше уже говорилось о попытках римской курии закрепиться в Киевской Руси при Владимире Святославиче. Активизация папской дипломатии возрастает после разделения христианства и достигает апогея в последней четверти XI в. Внешним стимулом явились бурные события 1068–1069 гг. Как сообщает летопись, три брата, сыновья Ярослава Мудрого – Иаислав, Всеволод и Святослав,

¹ Феодосий Печерский. Литературное наследие // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 182. (Издание Н. П. Ермола).

² Там же. С. 171.

потерпев крупное поражение при первом серьезном столкновении с половцами, возвратились в свои владения: Изяслав и Всеволод в Киев, Святослав в Чернигов. Народное вече в Киеве потребовало от Изяслава организовать отпор врагам, но он от этого отказался. Вспыхнул бунт, был освобожден из заточения и провозглашен великим князем Всеволод Брячиславич. «Изяслав же бежа в Ляхы». Лишь несколько месяцев спустя, в 1069 г., он при поддержке своего племянника и кузена – короля Болеслава Смелого вернул себе киевский престол, подпав при этом под сильное воздействие католического духовенства. Это и побудило Феодосия обратиться к Изяславу с посланием, в котором проводится требование полного разрыва с Западом. Необходимость этого, по мнению проповедника, проистекает из того, что латиняне «неправдо веруют и нечисто живут». В подтверждение этого печерский игумен приводит длинный перечень их «протрешенных»: непочитание икон и святых мощей; крещение и одес погружение, а не в три; признание фальшивое – исхождение Святого Духа от Отца и от Сына, и т. п. Спасение для живущих в латинстве невозможно, и это должен знать Изяслав, который и сам чуть ли не «прияте неправедное ученье и веру развращену и исполнену мнзгья полуболия»¹. Чтобы переманить на свою сторону князя, сделать его послушным воле печерского иночества, он чернит латинство, ставя его ниже веры армянской, ниже ислама, ниже иудайзма.

Истинная вера – только православие, сохраняемое восточным монашеством. На Руси оно нашло прибежище в Печерской обители, и долг великокняжеской власти – всемерно содействовать его распространению и процветанию. Феодосий закладывает первый камень в основание церковной концепции «богоугодного властелина», занимающей господствующее положение в церковной идеологии домонгольского периода.

3. Дальнейшее развитие этой концепции связано с деятельностью *Нестора Летописца*, составителя знаменитой «Повести временных лет», в которой формулируется новая политическая

¹ *Феодосий Печерский. Послание о вере латинской // Понурко И. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 18.

доктрина удельной эпохи – династического княжения. Древнерусский летописец рассматривает историю в контексте противоборства добра и зла, Бога и Сатаны. Мир полон бесов – слуг дьявола, которые на все «злое посылаемы бывають». Им среди «злых людей». Они опаснее бесов: «Беси бо Бога боятся, а зод человек ни Бога боится, ни человек ся стыдит»¹. Оттого умножается в мире неправда, беззаконие. Люди без страха преступают церковные заповеди, забывают «человачье кресте». За это они получают от Бога всевозможные казни, «нахождения ратных». Разные беды ниспосылает Бог и на неправедных властелинов: «Аще бо князи правдини бывають в земли, то много отдаются согрешения земли; аще ли зли и лукави бывають, то больше зло наводит Бог на землю, понеже то глава есть земля»². Отсюда сам собой следовал вывод: выпавшие на долю Руси несчастья – «усобище многи и нашествие поганых» – суть «батога Бога, кара за «злонерые и «лукавство» правителей. Но Бог милостив: он казнит «землю и том самым приводит ее к чистине». «Да нахождения поганых и мучимы ими, – читаем в Начальной летописи, – владыку половаем, его же мы прогнавахом; прославлены бывше, не прославихом; почтены бывше, не почтохом; осветившися, не разумехом; куплены [т. е. крещены] бывше, не поработахом; породившися, не яко отца постыдехомся. Сограшихом, и казними осмы; яко же створихом, тако и стражихом: города вси опустоша, села опустоша; преидем поля, иде же пасомы беша стада коня, овцы и волове, все тыце ноне видим, мнози поростыше зярем жилища бывше»³. Волокнина, таким образом, всю ответственность за бедствия Руси на ее князей, «Повесть временных лет» со всей определенностью констатирует. Божье «блудение» и покровительство «слепце»

¹ Повесть временных лет. С. 92.

² Там же. С. 95.

³ Там же. С. 146. (Перевод: «Через нашествие поганых и мучения от них да половаем Владыку, которого мы прогнали. Мы прославлены были – и не прославили Его, почтены были – и не почтили Его, просветились – и не уразумели, наняты были – и не поработали, родились – и постыдились, как будто Он же Отец. Сограшили – и казнили. Как поступаем, так и страдаем: города все опустоши, села все облюдовали; обйдем поля, где ранее паслись стада коней, овцы и волы, и все бесплодным увидим; мнози заростыше зярем жилищем стали».)

княжеского, человеческого. Божье «блюденье» – причина всякого успеха. Оно необходимо и простому человеку, и князю. Никто не может обойтись без него. Заслужить же расположение Бога просто – надо избегнуть «бесовского наученья» и не нарушать установлений церкви. Бог всегда на стороне благочестивого князя.

Но что означает быть благочестивым князем? Ответ печерского книжника прост: он должен строить свои отношения на основе принципа династического княжения. Суть его – «каждо на держати отчину свою». Библейское обоснование этого принципа дано уже в самом начале «Повести временных лет». По потопу, рассуждает летописец, три сыновей Ноя разделили землю. Восток достался Саму. Он стал владеть Персией, Бактрией, Сирией, Мидией, Вавилоном, Индией, Финикией и другими странами той части земли. Хаму же достался юг: Египет, Эфиопия, Финиция, Ливия, Ликиония, Фригия, Вифиния, острова Крит, Сардиния, Кипр, река Нил. Шафету же достались северные страны и западные, в числе которых были также славянские. «Сим же и Хам и Афет, – отмечает книжник, – разделишише землю, жребьи поставише, не преступати никому же жребий братень, и живяхи каждо в своей части»¹. Таким образом, «Повесть временных лет» не только санкционировала удельно-династическое княжение, но и объявляла его единственно богоустановленной формой правления.

В нашей литературе неоднократно отмечалось, что целью составителя Начальной летописи была борьба за единство Киевского государства, стремление доказать всеми имеющимися средствами необходимость единения князей. Такое заключение, несомненно, верно, но оно нуждается в важном дополнении, а именно: центром сплочения древнерусских князей летописец признает не великокняжескую власть, а церковь. Эта провиденциалистская схема окрашивает собой все содержание домосковской церковной мысли.

4. Концепция «богоягодного властелина» входит в плоть и кровь монастырской идеологии. С наибольшей последовательностью она отразилась в «Киево-Печерском патерике», крупнейшем памятнике монастырской идеологии, составленном в течение

¹ Там же. С. 10.

XII–XIII вв. Начало ему положили записи владимирского епископа Симона и монаха Поликарпа, задавшихся целью возвеличить монастырь Феодосия, описав «дивные чудеса», которые творились в нем с самого его основания¹. Все персонажи патерики являются представителями аскетического подвижничества. Это «честники» Евстратий и Пимон, «затворники» Афанасий, Иоанн, Лаврентий, Никита, мученики целомудрия Иона и Моисей Угрити, «честиватели» Еразм и Федор, «бездельный» врач Агапит. Все они получают дар чудотворения. Они пророчествуют, умирают и воскресают из мертвых, изгоняют бесов, кормят голодающих. Как и в «Житии Феодосия Печерского», важным моментом скаланий памятника выступает противопоставление богодарованной веры человеческому разуму, мирским амбициям. Так, например, Агапит пострадает некоего «арменана родом и верою», который «хытр же бе врачевати, яко же не бысть прежде его»². Благодаря вере ему не только удается исцелить тех, кого тот признавал безнадежными, но и убедить его самого оставить «врачевания разумю» и принять иночество.

Таким образом, апология веры в «Киево-Печерском патерики» идет рука об руку с апологией монашества. В этом отношении особенно показательен рассказ о черниговском князе Святославе Давидовиче, постриженном в монахи под именем Николая Святонии в 1106 г. Его устами церковный автор откровенно заявляет: «Благодарю же Бога, яко свободил мя есть от мирския работы и сътворил мя есть слугу рабом своим, блаженным свмъ черноризцемъ». И еще: «Аще ни одинъ князь сего не сътворил преже мене, – предвождай да явлюся им: кто же ли поревнуеть сему и да възследует сему и мне»³. Здесь, как видим, со всей отчетливостью выявляется социальная сущность монашеской этики, ее глубокая связь с проблемами политики и идеологии и борьбой церкви за свою автономию, независимость от мирской власти.

¹ «Киево-Печерский патерик» дошел до нас в двух редакциях: Арсеньевской, составленной в Тури по инициативе епископа Арсения (1406), и Каспиевской, составленной монахом Киево-Печерского монастыря Каспиемом (1462).

² Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. М., 1999. С. 39.

³ Там же. С. 29, 30.

5. Мысль о единодержавстве как источнике всякого «нечестия» и мученичества обосновывалась и в житиях местного происхождения. Среди них главное место принадлежит «Сказанию о Борисе и Глебе», составленному в середине XI – начале XII вв. В основе жития лежит повествование об убийстве князей Бориса и Глеба их братом Святославом («Окаянием»). По мнению агнографа, корень зла – жажда последним абсолютного господства. Завладев киевский стол после смерти Владимира Святославича (1015 г.), он сразу начал помышлять о том, как «забить вся nasledники отца своего, а сам принимать один всю власть». Первыми жертвами его кровавых намерений как раз и стали Борис и Глеб. Дело, следовательно, заключалось в нарушении церковного принципа «отчины», ибо Святослав не удовлетворялся полученным по праву, но посягнул еще на чужое достоинство. Соответственным было и наказание: братоубийца, побежденный более удачливым и сильным соперником Ярославом, «пробеже лядскую землю, гоним гневомъ Божиимъ, и прибеже в пустыню межю чехы и лихы и ту испроверже живот свои глго, и принять мздыдне от Господа». Для лучшего наглядания в житии добавлено: «И есть мзгала его и до сего дне, и исходить от нее сырад глгои на покаланне человеком, да еще кто си сътворити, слыша таковая, си же приметъ и вщща сихъ»¹. Таким образом, осуждение Святослава сводывается не столько с его ужасной расправой над братьями, сколько с посягательством на санкционированный церковью общественный порядок.

Полными антиподами ему изображаются Борис и Глеб. Их поведение, образ мыслей, согласно агнографу, в полной мере отвечают идеалу «правоверия». Борис, например, имея под руками целое войско своего отца, не захотел пойти на брата, чтобы самому сесть на великое князюшине, хотя знал об уготованной ему Святославом участи. «Да аще крвь мою пролещю и на убийство мое потыщюся, – заявляет он, – мученик боудю Господу моему, аз бо не противался»². В слезах призывая Бога укрепить его силы и даже последние минуты посвящая

¹ Сказание и похвала Борису и Глебу // Успенский сборник XII–XIII вв. С. 54, 55. – См. также: Повесть временных лет. С. 98.

² Сказание и похвала Борису и Глебу. С. 44.

молитве, он, по схеме агнографа, мечтает лишь об одном: «убежати от прельсти жития сего лъстьнааго». Борису фактически навязывается чисто монашеское восприятие жизни, своего социального положения. На его примере древнерусский книжник оправдывает необходимость принижения мирской власти, подчинения ее диктату церкви. Это приводит к возрастанию дестабилизации страны в обстановке военной активности степняков и в конечном счете к падению Руси под ударами монголо-татарских полчищ.

Б. Жестокие иги, обрушившиеся на Русь, иссушили душу русского народа, повергло его в край рабства и погибели. С горечью писал, потрясенный трагедией своих соотечественников, владимирский епископ *Серапион*: «Мълножайша же братия и чада наша в плен ведени быша; села наша лядиною [лесом] поростюша, и величаштво наша смериси; красота наша цютыбе; богатство наше онемь [арагам] в корысть бысть; труд наш поганин наследоваша; земля наша иноплемениникомъ в достояние бысть <...> Не бысть казни, какъ бы преминула нас; и ныне беспрестани казними семы»¹. Вслед за *Нестором Летописцем* он трактует народные бедствия как исполненные Богом наказания за грехи, совершенные людьми.

О самом книжнике в летописях упоминается дважды. В первом случае под 1274 г. говорится: «В лето 6782 прииде митрополит Кирилъ изъ Кіева, прииде с собою архимандрита Печерскаго Серапиона, постави его епископомъ Ростову, Володиміюрю и Новгороду». А под следующим, 1275 г., сказано: «Того же лета преставися епископ Володимірьскіи Серапион, бе учителен и силен в божественномъ писании и положиша тело его в Володиміри, в церкви святая Богородица соборная»². Сохранилось пять поучений *Серапиона Владимірьскаго*. Четыре из них содержатся в одном из древнейших четких сборников – «Златой цепи» XIV в. Пятое поучение, наиболее интересное с точки зрения заключенных в нем бытовых реалий, дошло до нас в составе Паллаевского сборника XV в. Конечно, количество произведений, произнесенных

¹ Слово третье *Серапиона Владимірьскаго* // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. К. Гудий. М., 1973. С. 164.

² Спассонокская летопись // Полное собрание русских летописей. М., 2007. Т. 18. С. 74.

Серапионом, не исчерпывалось только этими поучениями. Их было гораздо больше, поскольку он сам не раз заявлял: «много глаголю вам», «многояждо глаголах вам», «всегда сою в ниву сердце ваших сема божественное» и т. д.

Основное содержание поучений книжника составляет резкая критика «беззаконий», т. е. всякого рода отступлений от норм поведения, продиктованных церковью. При этом, как и Нестор Летописец, Серапион признает объективным выражением морального несовершенства людей природные «знаменья». Кроме того, эти знаменья не просто свидетельствуют о «нестроенных» в обществе, но и таит в себе печальные предсказания ближайшего конца мира. Так, в поучении Серапиона «О казнях Божьих и о ратех» истинность евангельских слов – «и в последняя лета будут знаменья в солнце и в луне, и в звездах, и труси по местом и глады» – подкрепляется ссылкой на недавнее землетрясение, которое «своима очима видехом». Для проповедника это событие имеет универсальное значение, поскольку в нем он усматривает претворение божественной воли. Земля, рассуждает он, неподвижно утвержденная с начала веков, теперь, по Божьему повелению, движется и колеблется под тяжестью наших грехов; она не в силах выносить нашего беззакония. Мы не слушались Евангелия, апостолов, пророков, великих отцов церкви, благодаря которым была утверждена вера наша и изгнаны еретики. Мы продолжаем держаться «злых обычаев»: всякого грабленя, татьбы, разбой, сквернословия, лжи, клеветы и иных дел сатанинских. И вот Бог предупреждает нас знаменьями, землетрясением. Отныне он уже не говорит устами, но поучает делами. Скажут, что ведь и прежде были землетрясения. Да, были. А что бывало после? Не голод ли, не мор ли, не рати ли мнози? Мы, тем не менее, не покались, не оставили своей воли. Тогда «приде на ны язык немилостива, поустыниша Богу, и землю нашу пусты сътвориша, и грады наша плениша, и церкви святых разориша, отцы и братию нашу избиха: матери наша и сестры наша в поругание быша¹. Но даже этого оказалось недостаточно, чтобы мы перестали держаться беззакония.

¹ См.: Серапион Владимирский. О казнях Божьих и о ратех // Путьков Е. В. Серапион Владимирский, русский пророк XIII века. СПб., 1888. С. 83.

поэтому Бог триеннем земли снова напоминает о себе, чтобы удержать нас от еще большего гнева Господня.

Серапион ставит в один ряд явления природные и социальные: и те, и другие служат лишь материализацией волеизъявления Божества, преследующего собственные космические цели. Человек здесь – существо «спасаемое» и оттого исключительно страдательное, причем мера страданий обуславливается степенью его самобытности, свободой его действий. Поэтому чем покорнее он, чем менее индивидуализировано его сознание, тем ближе он к евангельскому идеалу, а следовательно, тем вероятнее благорасположение к нему верховного владыки.

Глава 4

СТАНОВЛЕНИЕ РАННЕГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

1. Усиление церкви в период феодальной раздробленности наталкивалось на сильную оппозицию широкой массы приверженцев язычества. Простой народ не допускал распада Киевской Руси, он признавал себя единым вопреки бесконечным распрям князей, вопреки церковной поддержке удельного сепаратизма. На этой почве возникает целый ряд народных восстаний, во главе которых нередко стоят волхвы, служители славяно-русского культа, представители жречества.

Так, в летописях под 1071 г. сказано: «В си же времена приде волхв, преллцих бесом; приижд бо Киеву, глаголюще, сице поведан людем, яко на пятое лето Днепру потеня вспати и землям преступати на ина места, яко стати Гречьскы земли на Руской, а Русьскы на Гречьскы, и прочим землям изменитися. Его же нечегласи послушаху, вернии же смеихуться, глаголюще ему: „Бес тобою играти на пагубу тебе“. Се же и бысть ему: в одну бо ночь бысть без вестя»¹. Летописная поляризация киевского общества на «нечегласов» и «верных» отражает не религиозные, а прежде всего социальные, классовые позиции. Это особенно

¹ Повесьтъ временныхъ летъ. С. 116–117.

хорошо видно из описания мятежа в Новгороде: «Сидь бо волхв встал при Глебе Новгороде; глаголетъ бо людем, творися акы Бог, и мнози прельсти, мало не всего града <...> И бысть мятежь в граде, и вси яша ему веру, и хотиху погубити епископа. Епископ же, взем крест и облекся в ризы, ста, рек: „Иже хощет веру яти волхву, то да идетъ за нь; аще ли веруетъ кто, то ко кресту да идетъ“¹. И разделишася надвое: князь бо Глеб и дружина его идоша и сташа у епископа, а людее вси идоша за волхва. И бысть мятежь велик межю ими»².

Совпадение интересов простого народа и волхвов было закономерным; и те, и другие одинаково ратовали за возврат к дохристианскому «золотому веку» с его общинной собственностью и политической централизацией. И хотя конечные цели волхвов и смердов разошлись, тем не менее народные симпатии на протяжении целых веков оставались за язычеством.

Все это, естественно, должно было привлекать во внимание те киевские князья, которые стремились к сохранению целостности страны. Уже Владимир Святославич, несмотря на свое «христоробие», вынужден был жить «по устроению отьчю и дедню». Ярослав Мудрый, также почитавший «ополье», требовал от своих князьков осмысления христианства, синкретизации его вероисповедных догм с национальным идеалом централизованной государственности.

С ростом противоречий между великокняжеской властью и церковью усиливалось и их идеологическое размежевание. Причем, если церковь брала ориентацию на ортодоксальный мистицизм, то великокняжеская власть все больше опиралась на морально-правовые и политические представления народного язычества.

2. Значительное развитие последняя тенденция получила в «Изборнике 1076 года», составленном «рукою грешнаго Ювана» для Святослава Ярославича. О самом составителе ничего не известно. Однако можно с полной уверенностью предположить, что он был воспитанником софийской школы и близко стоял к великокняжеской среде. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что книга его коренным образом отличается от перешедшего незадолго перед тем печерским книжником с болгарского

¹ Там же. С. 120.

оригинала «Изборника 1073 года», который целиком восходит к византийско-греческому архетипу, сборнику выдержек из патристических сочинений. Н. А. Мещерский, исследовавший взаимоотношение этих двух памятников, пришел к заключению, что сравнительно с «Изборником 1073 года» труд Иоанна обнаруживает следы основательной и глубокой адаптации к восточно-славянскому быту, культуре и речевой практике. Он пишет: «И эта языковая адаптация, что представляется наиболее существенным, идет в названном памятнике параллельно с весьма характерной идеологической правкой. Сравнение текстов, включенных в „Изборник 1076 г.», с их оригиналами неизменно показывает приспособление первых к потребностям и запросам читателей из числа светских, „мирских“ жителей Киевской Руси»¹.

«Изборник 1076 года» служил своеобразным пособием, справочником по вопросам христианского вероучения и морали. Он предназначался главным образом для тех, кто «не может чревать бытие, но хочет «покаяться и не пасть»². Иоанн Грешный с самого начала решительно отвергает учение о монашеском аскетизме подобии как условии спасения, которое проповедовали печерские старцы. Опираясь на евангельский тезис: «Ярем мое благо есть и бремя мое легко», он заявляет, что Христос не требует ничего, что было бы «тяжко» и «немощно». Однако необходимо нравственное обновление. И здесь недостаточно одной веры. Сама по себе вера – ничто. Можно сколько угодно говорить, что ты – «чадо Евангелия», и ничего не убеждать в этом. «Истинная бо вера, – пишет Иоанн, – дела искупается; имь же вера без дел мъртва есть, яко же и дела без веры»³. Но дела должны приносить благо. Так заповедал Бог. Потому начало всех добрых дел – «исчеташе книжное», знание. Оно должно быть осмысленным, точным; лишь «поразумевая убо истинные писания, правия есть имь»⁴. Таким образом, Иоанн вслед за митрополитом Иларионом проводит принцип духовного толкования «благодати», благодаря чему перед ним

¹ Мещерский Н. А. Взаимоотношения Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. статей. М., 1977. С. 94.

² Изборник 1076 г. М., 1965. С. 554.

³ Там же. С. 486–487.

⁴ Там же. С. 153.

открывается широкая возможность языческой эмпиризации «речений» Христа.

Он ставит вопрос так: «Что е воля Божия, что требует небесными царь от земляных?»¹ Хвалы? Но его величают ангелы. Поклонения? На то есть небесные силы. Нет, он хочет нашего спасения, потому «просить еже нам на поляю <...> просить бо милостины, желать кротости, любить мир»². Призыв любить мир Иоанн выводит из двойственной природы Христа: божественной и человеческой. Раз Сын Божий родился от женщины, значит, плоть не греховна, не греховен и мир. Соответственно изменяется его взгляд на благочестие. Благочестивым оказывается не тот, кто проводит время в постах и молитвах («дай телу елико же требуется»; «не влезаюган в молитве своеѣ»), но кто добродетелем в жизни, творит благо близкому. Это и есть путь истинны. Праведная вера обильнее прежде всего служить людям. Такова воля Всевышнего, таков завет Христа. И если «озого волю сътвори в мале, и он твою волю»³. Словом, Бог не действует над человеком, он ставит себя в равные с ним условия, добром отвечает на добро, алом – на ало. В Боге человек видит источник блага, Он оказывается для него соучастником его собственных свершений. Каков именно человек – таков и Бог. В этом суть моральной максимы Иоанна Грешного.

Фактически здесь дается языческое решение проблемы. Ведь именно язычник воспринимает своих богов антропоморфно, обуславливая между собой и ними взаимные обязательства. Тем самым проводится различие человеческого и божественного, исторического и вечного, чего нет в ортодоксальном христианстве, которое считает собственно человеческим в человеке только его душу, отрицая при этом плоть, мирское. А там, где такое различие есть, «но каждое слово Священного писания принается безусловно истинным», «основание в божественности Библии как бы заносится в саму Библию, и она утрачивает, по крайней мере исповедным образом, характер божественного откровения»⁴. Таким объективным последствием обмирщения «истинны» в «Изборнике 1076 года».

¹ Там же. С. 174–175.

² Там же. С. 175–176.

³ Там же. С. 176.

⁴ *Федербах Л.* Сущность христианства. М., 1965. С. 246–247.

Бог, согласно Иоанну, не требует того, что трудно. Это положение благодаря своей неортодоксальности займет видное место в учениях позднейших отечественных мыслителей, начиная с Владимира Мономаха и кончая Григорием Сковородой. Развивая свою мысль, Иоанн пишет: «Бог просит милостыни, которую и купятъся Царствие Божие». Милостыня же «не в величьи и мнзюмъ и малемъ дазньи лежит, нъ по силе дающаго и воemy сердцанью»¹. Другими словами, характер и содержание милостыни определяется социальным положением человека. Поэтому понятие милостыни у Иоанна многозначно. В одном случае оно означает заботу о близких вообще: «И то бо не мала милостыня, еже домашняя своя бес сьарбни, бес вьдыханна и бес плача створити»². В данной связи рассматривается и вопрос о нищих. Иоанн советует: поступай с ними так, как молния Бога поступать с тобой. Не возносися, будь равнымъ им. Ниши, как и оми, во всем «престеннаго», помни, что «большая часть мира сего и нищете естъ, требуетъ заботы и пропитанна. Этимъ определяется и задача великокняжеской власти, ее земное предназначение. Но и от «нищих» требуется почитание власти: «Князи бойся вьсоку силою своею; несть бо страх его пагуба души, нъ паче научишися от того и Бога боятися». «Небреженно же о властях – небреженно о самозм. Боже, – добавляет Иоанн Грешный. – Князь бо естъ Божии слуга и человеком, милостью и канью льнымъ»³.

Иоанн Грешный – прямой и решительный сторонник великокняжеского единодержавства. Он враждебно настроен к «богатым», противопоставляет их князю: последний справедлив, и суд его истинен, «богатым» же – сварливы и немилостивы. Видимо, княжеское боярство, не менее могущественное, чем новгородское, плохо мирилось с политической централизацией государства, которую проводил Святослав при активной поддержке городских низов. Конфликт князя с Феодором Печерским убеждает в том, что боярская оппозиция выступала в союзе с церковью. Это, однако, мало смущало Святослава, и он уверенно шел к намеченной цели. И если бы не его смерть в 1076 г., он наверняка стал

¹ Изборник 1076 г. С. 186.

² Там же. С. 190.

³ Там же. С. 242.

бы «самовластцем» Киевской Руси. Иоанн был для него тем же, чем митрополит Иларион для его отца – Ярослава Мудрого.

3. Дело Святослава продолжил его племянник Владимир Мономах (1053–1125), соединивший в себе крупного мыслителя и выдающегося государственного деятеля. Он также рассчитывал преодолеть феодальное раздробление путем усиления великокняжеской власти. Мономах созивал князья и церковь на удельные силы и поэтому исходил из церковной политической формулы: «каждо да держит стогну свое». Но уже на первом съезде древнерусских князей в Любече (1097 г.), будучи еще перемышльским и ростово-суздальским князем, он дополнил ее додумом: «отседе имемся в единое сердце, и бжедем Рускые землю», позволившим ему, как заметил Д. С. Лихачев, балансировать «между раздроблением и стремлением к единству»¹.

Добиваясь централизации светской власти, Владимир Мономах прежде всего рвался о смердах, простых трудящихся. Когда на съезде князей в Дебальцево (1103 г.) дружина Святослава стала доказывать, что весенний поход на половцев помогает смердам произвести пахоту, он отвечал: «Дивно ми, дружино, еже лошади жалуете, ае же кто ореть; а сего чему не промыслите, еже те начнете орати смерд, и приехав половчанин ударити и стрелом, а лошади его поиметь, а в село его ехати, иметь жену его и дети его, и все его имение? То лошади жаль, а самого не жаль ли?»²

Сей в 1113 г. на великое княжение, Владимир Мономах быстро прибрал к рукам феодальных владельцев и создал для них обстановку, обильную к понижению. Он в корне пресек малейшее неподчинение себе, распоряжался удельными князьями как своими подданными. Даже Новгород Великий, признававший только верховенство собственного вече, должен был принять от него посадника. Установление внутреннего мира и возвышение авторитета киевского князя позволили Мономаху направить общие усилия на борьбу со степняками. Русь при нем отдыхала от половецких нападений. Немалых успехов добился

¹ Лихачев Д. С. К вопросу о политической позиции Владимира Мономаха // Из истории феодальной России: Статьи в очерки. М., 1978. С. 36.

² Повесть временных лет. С. 183.

он и в укреплении международных позиций Древнерусского государства.

Мономах находился в сношениях со многими европейскими дворами. Сам он был женат на дочери англо-саксонского короля Гаральда; сын его Мстислав был женат на дочери шведского короля Инга Стеншельсона. Одна дочь была замужем за греческим царевичем Коломаном. Опираясь на брачные связи с византийским домом, Мономах вооруженной силой поддерживал права своего зятя на императорский трон.

Под старость, «сходя на санях», Владимир Мономах решает подвести итоги своей долгой жизни, полной жестоких битв и опасных приключений. Так появляется его знаменитое «Поучение», сохранившееся в составе Лаврентьевского списка «Повести временных лет».

Что же представляет собой сочинение Владимира Мономаха? «Да дети мои, — пишет он, — или ин кто, слышавъ съ грамотицею, не посомнеся, но ему же любя детей моих, а прियеть е в сердце свое, и не ленитися начнеть тако же и тружитися»¹. Таким образом, автор предвзначает свое «Поучение» не столько для семейного употребления, сколько для всеобщего наставления. В нем князь, исходя из личного опыта и размышлений, пытается выразить общественно полезный идеал человеческого бытия, который он противопоставляет церковным канонам. Еще Ф. И. Буслаев отмечал, что на сочинение Владимира Мономаха заметное влияние оказал «Изборник 1076 года»². Действительно, в текстах обоих памятников нетрудно найти сходные манеры и определения. И все же есть существенная разница во взглядах древнерусских книжников. Иоанн идет к язычеству от христианства, оттого главным для него является аллегоризация «духовное» прочтение евангельских заповедей. Мономах, напротив, всецело стоит на точке зрения язычества, проникнут его умонастроением. Само Божество у него слито с природой: «Заутренню отдаваше Богуи хвалу, — советует князь, — и потом солнцо въсходища, и узреше солнце, и прославити Бога с радостью»³.

¹ Владимир Мономах. Поучение // Повесть временных лет. С. 153.

² Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. С. 289–290.

³ Владимир Мономах. Поучение. С. 158.

Мономах во всем руководствуется житейской целесообразностью, аравым смыслом. Его «Поучение» – это прежде всего наставление главе государства, князю. Последний, по его мнению, должен помнить, что с властью возрастает ответственность и что долг его – всегда оставаться справедливым. Мера же справедливости – знание. Властелин должен уметь вес; в противном случае он во всем будет зависеть от «сильных», от собственных «отроков». «Его же умеючи, – наставляет Мономах, – того не забывайте доброго, а его же не умеючи, а тому ся учите». И добавляет: не ленитесь: «Леность бо всему мати; еже уметь, то забудеть, а еже не уметь, а тому ся не учите»¹. По сути дела, Мономах полемизирует с церковной концепцией «боготворного властелина». Не откровение, не правосерие, а только разум, знания делают князя справедливым и мудрым, способным противостоять врагам, держать в повиновении «сильных» – бояр и удельных владетелей. «Поучение» совершенно чужда мысль о «покорении» церкви, «духовном водительство». Оно полемизирует о начале крушения средневековых идеалов, зарождении новых воззрений на человеческую личность. «И сему чуду дивуемся, – пишет князь, – како от персти создав человека, како образи разоличениа в человеческих лицих, – аще и весь мир совокупити, не вси в един образ, но кый же своим лицю образом, по Божии мудрости»². Вместе с тем, уникальность, неповторимость каждого отдельного человека отнюдь не приводит к разобщению человечества; людей объединяет, сличивает природа, все то, что «дал Бог на угодые человеком, на спеди, на веселье»³. И самая их причастность к человеческому роду осознается ими не иначе, как через деятельную обращенность к миру, к земной жизни. «Поучение» отбрасывает христианский индивидуализм с его установкой на личное спасение, заменяя его идеей общепольного дела, служения мирским интересам. Труд для Владимира Мономаха – высшее мерило богоугодности человека.

¹ Там же. С. 106.

² Там же. (Перевод: «И тому чуду дивимся, как на земли создав человека, Бог сотворил столь различные образы человеческих лиц, так что даже если и всех людей собрать вместе, никто не окажется в один образ, но каждый будет со своим образом лица, по мудрости Божьей».)

³ Там же.

Позиция Владимира Мономаха в этом вопросе принципиально отличается от учения ортодоксального богословия. Церковное понимание труда непосредственно связано с отрицательным отношением христианства к миру. Подобно тому как предпочтение отдавалось жизни «в Боге» перед жизнью «в мире», точно так же созерцательное бытие признавалось более праведным, нежели деятельное. Такой взгляд находил оправдание в том, что сам «спаситель» человечества Христос никогда не занимался никаким трудом. Даже те богословы, которые ратовали за труд, рассматривали его исключительно с позиций аскетизма: он должен был служить умерщвлению плоти. Если же труд выходил за рамки религиозной задачи спасения души, он объявлялся вредным, уклоняющимся на земные интересы. Этим объясняется тот факт, что монашество, например, всегда отдавало предпочтение труду физическому перед трудом умственным.

Христианство, по словам Гегеля, отрицало значимость и науки, и права, и искусства, ибо «религиозный» разум пребывает «не здесь в нашем мире, а где-то в ином мире». По поводу дальнейшего духовного прогресса, выведшего средневековую философию из ее ограниченности, немецкий мыслитель замечает: «Но все поступательное движение культуры ведет к тому, чтобы снова восстановить веру в сей наш мир»¹. Однако представление о ценности земного, ставшее мировоззренческой основой культуры Возрождения, не исчезало и в Средние века. Оно пробивало себе дорогу везде – в скульптуре, иконописи, фольклоре. Пронизывало народное язычество, закреплялось в его обрядности, традициях, быте. «Без анализа язычества, – справедливо подчеркивает академик Б. А. Рыбаков, – мы не сможем понять идеологию славянских средневековых государств и, в частности, Киевской Руси. Лишь знание народных языческих традиций позволит нам правильно понять характер многих антицерковных движений Средневековья»². «Поучение» Владимира Мономаха – провозвестие, безусловно, антицерковное. Князь открыто противопоставляет свои богословские формулы теологическим

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М.: Л., 1985. Т. 8. С. 113.

² Рыбаков Б. А., *открыт*. Трестат, написанный на корабле // Наука и религия. 1978. № 6. С. 47.

схемам печерского иночества. Рассуждая о том, как «избави греков своих и царствия не лишитися», он прямо заявляет: «ни одиночество, ни чернечество, ни голоде не нужны для «спасения»; для этого достаточно трех дел, а именно: покаяния, слез и милостыни. «А Бога дела, – настаивает Мономах, – не ленитися, молю вы ся, не забывайте 3-х дел тех: не бо суть тяжка»¹. Все это он называет «малым делом», с помощью которого, на его взгляд, можно «удлучити милость Божья». Как видим, в «Почуении» проводится та же верноподданная концепция, что и в «Изборнике» 1078 года. Но в нем все доведено до логического завершения, нет «заповедных» фраз и противоречивых тезисов, столь характерных для сочинения Иоанна. Насколько строг князь в своих требованиях относительно мирских дел, настолько он свободен, раскован по отношению к делам церковным. Он отвергает пост, не приемлет монашество. Лучшая молитва для него – тайно произнесенное «Господи, помилуй». В вопросе о милостыне стоит на позициях предшественника. Да и покаяние трактует по-своему, в нейтральном для церкви смысле. Не к пощу зовет на исповедь, а сводит к простому обряду: советует перед сном («аще Бог умягчит сердце») испустить «слезы своя <...> о грехех своих» и совершить земные поклоны («а ли вы ся мчнеть не мочи, а трижды»). И еще рекомендуется одна покаянная формула; ее нетрудно и запомнить: «Яко же блудницю и разбойника и мытаря помиловал еси, тако и нас грешных помилуй». Этой формулой («меньше») и этими поклонами, уверяет Мономах, «человек побеждает дьявола», более того, – «что в день согрешити, а тем человек избавяеть»², получает отпущение греха.

Князь думает прежде всего о необременительности религии, займется об «удешевлении» культа (отсюда и его принцип: церковников «по силе любите и набдите»). В «Почуении» достаточно четко вырисовывается мысль о праве каждого человека лично определять меру собственной религиозности. «Аще не всего приимате, то половину»³, – заявляет Мономах. Им движут в данном случае соображения идеолога, главы государства, в совершенстве

¹ Владимир Мономах. Почуение. С. 155.

² Там же. С. 157.

³ Там же. С. 158.

постигнувшего тайну средневековой политики: хочешь быть властелином – ослабляй персоя. Пример Мономаха со всей очевидностью убеждает в бесспорности той истины, что в Средние века «черным крупным побуждением к развитию общественной мысли» и в Киевской Руси, и на Западе «исслужила борьба светской и духовной властей»¹. Свою антицерковную настроенность Владимир Мономах пытается обосновать теологически. В частности, он исключает необходимость какого бы то ни было посредничества между человеком и Богом. В «Поучениях», что особенно примечательно, больше говорится о Боге вообще, а не Бого-Отце, и почти не упоминается Христос. У Мономаха даже срывается фраза: «Господи бо наш не человек есть, но Бог всей Вселенны». Это Он сотворил все живое и видимое, «человека дела грешная». И не Сын Божий, а «Сам» претерпел «хуление, и ошление, и ударение»². Создается впечатление, что князю совершенно непонятно отношение Христа к Богу. Раз есть Всевышний, и именно он «на смерть ядися, животом ядуща и смертнью», тогда при чем же здесь Христос? Сам Мономах такого вопроса, разумеется, не ставит, но одно то, что он, хотя и в скрытой форме, обходит христологию Евангелия, даст достаточно основание видеть в нем своеобразного «арианца», продолжателя традиции митрополита Илариона. Тем самым получает убедительное подтверждение высказанное М. Н. Тихомировым предположение о широком распространении арианского учения в Киевской Руси, где с ним даже «приходилось <...> бороться»³.

¹ Плещинский Г. В. История русской общественной мысли. В 3 т. СПб., 1914. Т. 1. С. 150.

² Там же. С. 164.

³ Тихомиров М. Н. Русская культура X–XVIII веков. М., 1968. С. 134. – С критикой Владимира Мономаха, и особенно его воззрений на пост, выступил киевский митрополит Никифор. Отвечая, что пост «Стригиль нашего священна в душевное очищение души наших вламникл есть», он далее пишет: «Аще бо прывое Адам прарочець постил бы ся от древа разумного и заповедь старавел бы Владычню, то вторым Адам, Христос Бог наш, не требовал убо бы поста <...> Видиши ли, о князе мже благоверным, кротким, како пост основавше есть добродетели. Того ради въ всем мире, якоже солныце, восил есть» (Послания митрополита Никифора // Понятовский И. В. Апостольское наследие Древней Руси. XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 66). Дума, по мнению Никифора, состоит из

4. На примере «Поучения» Владимира Мономаха хорошо видно, как «ростки старого, дохристианского мировоззрения прорастали сквозь толщу религиозного сознания и разрушали его стройность, давая место новым внерелигиозным категориям»¹. Его идеи способствовали возникновению раннего гуманистической традиции в древнерусской книжности, получившей дальнейшее развитие в «Молении Даниила Заточника. Это сочинение, возникшее в первой четверти XIII в., сохранилось в двух основных редакциях, одну из которых принято называть «Словом», а другую – «Молением». О самом авторе не известно ничего. Мы не знаем, кем был древнерусский книжник, каково было его социальное положение. Б. А. Романов, например, считал его княжеским дружинником, дворянином XII–XIII вв. Напротив, А. П. Шапов и Н. К. Гудзий видели в нем простого холопа, осылаем при этом на защиту им «вищих». К такому же мнению склонялся Б. А. Рыбаков. Нам остается лишь согласиться с В. Г. Беллинским: «Кто бы ни был Даниил Заточник, можно заключить не без основания, что это была одна из тех личностей, которые на беду себе слишком умны, слишком дароваты, слишком много знают и, не умея протечь от людей своего превосходства, оскорбляют самодовольную посредственность; которых сердце болит и сдается ревностью по делам, чуждым им, которые говорят там, где лучше было бы помолчать, и молчат там, где выгодно говорить; словом, одна из тех личностей, которых снова люди хвалят и хоят, потом снимают со света и, наконец, уморивши, снова начинают хвалить»².

трех начал: словесного, яростного и желанного. Под словесным он разумеет человеческую (человеческую) мудрость. Словесное, отмечает интерпретит, весьма важно, но, возмывает нас к Богу, как Авраама и Исаака, словесное и губит нас, как погубило древних халдеи и двала. Поэтому человек должен особое внимание обращать на яростное, т. е. «к Богу ревность и сие на Боже враги мести», ибо только через яростное достигается желанное – участие сопричастия Богу. Никкофор завалит книга, что он по словесному велик, но мал и по яростному, но ему все же следует больше «к Богу взыну мести желанно и забыти мнх и о оном промышляти просветения, от него же силнее бывають Божен». – Там же, С. 68.

¹ Копреева Т. И. К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1972. Т. 27. С. 103.

² Беллинский В. Г. Статьи о народной поэзии // Беллинский В. Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1954. Т. 5. С. 361.

Даниил Заточник возвестил пробуждение личностного начала в древнерусской мысли, предав страстному осуждению всякую иерархизацию социального бытия, основанную на богатстве и власти. Человек интересен для него сам по себе – вне принадлежности к какому-либо сословию или занимаемой должности. Главным критерием общественной значимости человека выступает его ум. С прославления ума, мудрости и начинается «Молитвенное»: «Вострубим убо, братие, аки в златокованную трубу, в разум ума своего и начнем бить в серебрянные органы во известие мудрости, и ударим в бубны ума своего, поюще в богодухновенныя свирели, да восплачются в нас душеполезный помыслы»¹. Сама эта китиеватость манеры возвеличения ума выражала убеждение Даниила в том, что мудрость вообще уникальна, что о ней нельзя говорить просто – как о чем-то обычном, одномерном. Именно благодаря своей уникальности ум приобретает общезначимость, возвышая и прославляя истину.

Мудрость Даниил сопоставил с красотой, признавая то и другое опорой сердца. Разум украшает человека, наделяет его силой, превосходящей силу богатства. Умным или глупым может быть любой человек – и богатый, и нищий, но вот богатство само по себе еще не дарует мудрости. А потому, замечает Даниил, обращаясь к своему князю, «не лишн хлеба нища мудра, не возноси до облак богата немудра». Нищ, бо, а мудр, яко алато в калне [грязном] сосуде; а богатый человек бесмыслен, яко паволочито наголовне, соломы ниткано»².

Сознание просветляющей роли разума внушает Даниилу уверенность в превосходстве мудрого человека над всяким чинов, и прежде всего «ангельским». Он резко критикует монашество с позиций высокого представления о человеке, любящем жизнь, ее мирские блага. В образе жизни инок, на его взгляд, сконцентрировано все церковное «беззаконное» и тупоумство. По Даниилу, монах, истинно возлюбивший Бога, так же невероятен, как мертвец верхом на свинье, или смоква на дубе, или виноград на лиле. «Мнози бо, – пишет он, – отшедше мира сего

¹ Молитвенное Даниила Заточника // Хрестоматия по древней русской литературе. М., 1973. С. 138.

² Там же. С. 140.

во иноческая, и паки возвращаются на мирских житие, аки псы на своя блевотины и на мирское гонение; обходят села и дома славных мира сего, яко пси ласкосердия. Иде же брада и пиро-ве, ту черныца и черницы и беззаконие: ангельский имеет на себе образ, а блудной нрав; святительский имеет на себе сан, а обычаем похаблен¹. Оттого принять постриг для Даниила – то же, что солгать Богу. Ему же «вольте солгати, ни вышними играти», категорически заявляет автор «Моления».

Итак, Даниил Заточник – человек вполне верующий, он искренне исповедует религию Христа, но она для него – не предмет «нерассуждающей» веры, а синоним истины, составляющей ядро мудрости. С этой точки зрения, его религиозность лишена всякой официальности и близка к еретическим умонастроениям софийских книжников.

С высоким возрением на мудрость связаны и размышления Даниила о политической власти. Он выступает сторонником просвещенного («умного») единодержавства, являясь в этом отношении предтечей равнодворинских идеологов московской эпохи. «Луче, – пишет древнерусский мыслитель, – один смыслом, наче десяти владеющих грады властелин без ума². Истинно мудрость, по его мнению, дает право на самовластие, которое он признает необходимым для блага страны. «Книжке мои, господине! – восклицает он. – Яко же дуб крепится множествем корення, тако и град наш твою державою. Книжке мои, господине! Кораблю глава коренни, а ты, книжке, людям своим. Видех полцы без добра князя и рокох: велики зверя, а главы не имеют. Женам глава муж, а мужем князь, а князем Бог³. Но столь неограниченное самовластие, по Даниилу, если его не умирить мудростью, может легко послужить злобе и беззаконию, в особенности если при этом князь находится в руках «слухавых» советников.

¹ Там же. С. 145. *И перевод: «Многие, оставивше мир ради иночества, снова возвращаются в мирское житие, как псы на свои блевотины и на мирское гонение; обходят села и дома славных мира сего, как ласкосердые псы. Где свадьбы и пиры, там черныца и черницы; ангельский имеет на себе образ, а нрав блудной; святительский имеет на себе сан, а обычаем похаблен».*

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 141.

«Не корабль топит человека, — отмечает он, — но ветер тако же и ты, княже, не сам владения, в печаль введут те думы твои»¹.

Наряду с этим в «Мелении» фигурирует и «умудрый муж», «умный боярин». Н. М. Золотухина усматривает в этом наличие определенной тенденции ограничить самовластие². Однако ничего подобного, на наш взгляд, в трактате нет. «Думец» в представлении Даниила — лицо исключительно подчиненное, зависимое: он высказывает суждения, но не влияет на принятие решений. От него требуется лишь совет; честь же и слава всегда на стороне князя. «Да тем добро собирати мудрых», — утверждает Даниил Заточник. «Мужа мудра обрати, — пишет он в другом месте, — глаголи к нему и к тому прилепи сердце свое»³. Это наставление князю Даниил подкрепляет следующим выразительным противопоставлением умного и глупого: «Очи мудраго во главе, а безумнаго аки во тме ходит. Муж мудр смысленным друг, а несмысленным недруг. Сердце мудраго в дому плачевна, а безумных в дому пира. Мужа мудра на путь послал, мало ему наказан, а безумнаго послал, сам не обленяея поити. Лучше мы слышети прещения [упреки] мудрых, нежели наказания безумных»⁴. Таким образом, Даниил утверждает социальную значимость ума, ставя его на уровень не только этической, но и политической добродетели. Вместе с тем, он не допускает и мысли о разделении власти между князем и «думцами», оставаясь, подобно Владимиру Мономаху, приверженцем идеи единодержавства и централизации.

Даниил Заточник — типично княжеский человек, мыслитель чисто русский, воспитавший себя сам. Все, что он знал, он приобрел, обучаясь домашними средствами, путем чтения, самообразования. О себе он пишет: «Аз бо не во Афинах рестох, ни от философов научихся, но бых падая аки ичела по различным цветом и отгуду набирая сладость словесную и совокупляя мудрость, яко в мех воду морскую»⁵. Этот восходящий к византийской

¹ Там же. С. 140.

² Золотухина Н. М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. С. 26–27.

³ Меление Даниила Заточника. С. 143.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 140.

литературе образ пчелы, собирающей сладость книжную, стал выражением самобытности древнерусской мысли, ее глубокой и пересторонней связи с общечеловеческой духовной традицией.

Глава 5

У ИСТОКОВ ДРЕВНЕРУССКОГО РАЦИОНАЛИЗМА

1. Как было отмечено в предыдущих главах, противоборство церкви и великокняжеской власти в Киевской Руси становится политической предпосылкой развития антицерковной мысли, формирования светских тенденций в умственной жизни отечественного Средневековья. Важную роль здесь сыграло то, что Владимир Мономах поставил языческий мифос на пути богословской мистики, легализовав тем самым интерес древнерусских книжников к нехристианским воззрениям и прежде всего к античной традиции, к натурфилософии древних греков.

Какими же источниками они располагали при этом? С одной стороны, это были сочинения отцов церкви. Объясняется это тем, что восточная патристика наряду с традиционным антиаллиансизмом допускала отчасти обращение к классическому наследию, использование его главным образом в полемических целях.

Так, *Григорий Нисский* (IV в.) в своем «Великом огласительном слове» писал: «Не всем, приступающим к просвещению, приличен будет один и тот же образ научения, но по различию верований должно изменить оглашение, имея в виду одну и ту же цель наставления, но не одинаково пользоваться доказательствами. Ибо иными понятиями водятся иудействующие, и иными живущий в еллинизме. Да и аномей, и маркианиты, и последователи Валентина и Василида и прочие соимы заблуждающихся еретиков, водимые особыми понятиями, заставляют порознь вступать в борьбу с их мнением. Посему по роду болезни должно употреблять и способ врачевания. Не одним и тем же употребляем и многобожие еллина, и исверие иудей в едиnorodного Сына Божия, и не одним и тем же испровержаем обольстительные, замышленные басни заблудших еретиков относительно догматов. Ибо чем кто мог бы исправить Саволлия, то самое не принесет

пользы аномного, и борьба с манихеем бесполезна против иудея¹. Такой подход, по существу, означал легализацию интереса к нехристианской духовной традиции, к эллиническому наследию.

Важное место античная философия занимает в теологических построениях видного церковного идеолога периода иконоборчества *Исидора Дамаскина* (IX в.). Евангельская истина, на его взгляд, сама по себе не нуждается в доказательствах, но они необходимы для опровержения «нечестивых противников». Этот довод он использует для того, чтобы обратиться к аристотелевской силлогистике и на ее основе систематизировать христианское учение о Боге, сотворении мира и человеке. Ведь не обходится же художник без инструмента. И царяца пользуется услугами своих рабов. Поэтому и мы, заявляет Дамаскин, познаем истину, которую являют служителями истины, но отвергнем нечестие, жестокое владение ими, и не воспользуемся дурно хорошим, и не устроим искусства доказательства для обольщения простого. Но познаем ли Бог? С этого вопроса Дамаскин начинает изложение православной веры. «Кто хочет говорить или слушать о Боге, – пишет он, – тот должен знать, что не все, касательно Божества и его доказательства, невыразимо, но и не все удобовыразимо, не все непознаваемо, но и не все познаваемо; ибо иное значит познаваемое, а иное – выразимое словом, так как иное дело говорить, а другое – знать»². Эта антиномическая формула Дамаскина должна была примирить рациональное и мистическое начала в ортодоксальной теологии, преодолеть ее застарелую вражду к философии и логике.

Итак, Бог непостижим, не познаваем. Критикуя язычников, Дамаскин рассуждает: Бог один, и его нельзя мыслить иначе как существо совершенное. Допуская же многих богов, признаем и различие между ними. Ибо если они ничем не отличаются друг от друга, значит, есть одно, а не многие. Но коль скоро они различны, где же тогда совершенство, без которого нет Бога? Кроме того, продолжает Дамаскин, различие вводит противоборство,

¹ Цит. по: *Турский*, *архим.* *Порочен в догматическом богословии*. Варшава, 1927. С. 25.

² *Исидор Дамаскин. Точное изложение православной веры*. М., 1992. С. 4.

порождает борьбу. А это исключает сохранение тварей, мира вещей, материи. Необходимо поэтому либо считать Бога единым и совершенным, либо найти другое объяснение того, каким образом «могли враждебные между собою стихии, как то: огонь, вода, воздух, земля, соединиться для составления одного мира и пребывать в совершенной нераздельности». Но поскольку это невозможно, остается признать, что Божество едино и не имеет недостатков ни по благодати, ни по мудрости, ни по силе.

Далее, Бог, с точки зрения византийского теолога, прост и несложен, хотя человеческое представление о нем складывается из разного и различного: Он наделен и всемогуществом, и праведностью, и неограниченностью, и всеведением, и т. п. Однако ни одно из приписываемых ему свойств «не означает чего-либо сущностного, но указывает или то, что он не есть, или какое-либо отношение его к тому, что от него различно, или что-либо сопровождающее его природу, или – его действие»¹. Бог выступает как некая абсолютная полнота вечных благ.

Следовательно, простота есть субстанциальное определение Бога, и нет ничего, что могло бы выразить ее. По этой же причине Бог безыменен, и если ему приспосабливается то или иное именование, то делается это условно, подобно тому, что существует. Оттого в одних случаях именование бывает «отрицательным», выражающим «пресуществование», надвечность Творца, например: безначальный, невидимый. В других, напротив, они оказываются «утвердительными», свидетельствующими о Нем как о создателе всего сущего, первооднотельце; таковы: всемогущий, благодатный, премудрый и пр.² Таким образом, «философияция» христианства, предпринятая Иоанном Дамаскином в ходе полемики с иконоборцами, приводила к дуализации Божества, расчленению его на познаваемое и тайное. Это допускало применение методов рационального познания к объектам веры, обсуждение на языке разума теологических проблем.

2. Помимо переводной византийской литературы философские идеи несли на Русь и древнеболгарская книжность. Их освоение осуществлялось тем легче, что языком последней был

¹ Там же. С. 18.

² См.: Там же. С. 22.

тот же славянский, возникший на основе одного из южнотрансильских диалектов. Имевшиеся в X–XI вв. различия между ним и диалектами восточных славян были еще не настолько значительными, чтобы составить какое-либо препятствие для понимания текстов, созданных Кириллом и Мефодием и их преемниками в эпоху первого Болгарского царства. Эти тексты переходили на Русь до ее официального крещения, содействуя упрочению идеальных предпосылок религиозной реформы 988 г.

Из двух братьев-просветителей наибольший интерес к философии проявлял Кирилл-Константин (IX в.). Его духовное развитие во многом определялось западнославянской традицией, в особенности наследием Григория Богослова, которого он считал «изустью» – знала науку. В Магнаврской школе в Константинополе под руководством будущего патриарха Фотия и Льва Математика он обучился «диалектике и высшим философским учениям», освоил светские науки, искусства – риторику, астрономию, музыку и т. д. Обладая огромным даром оратора и полемиста, Кирилл-Константин начал еще юной принимать участие в многочисленных диспутах, защищая учение восточного христианства. Он состязался с иконоборцами и иудеями, вел бурные дебаты с последователями пророка Мухаммеда, страстно обличал «стрельяльщину» ересь римской курии. При этом Кирилл предпочтение отдавал разуму, а не вере, выступал больше как философ, а не теолог. Так, на упрек мусульманских богословов в том, что хотя христиане и держат закон Христов, однако в разных местах по-разному, отличаясь друг от друга, он отвечал: «Богъ нашъ яко и пучина есть морская <...> Сего ради неканина мнози»¹. Этот довод примечателен своей широтой, желанием понять чужую позицию, не отвергая ее как «долобоснуку». Он не только не видит ничего богопротивного в существовании различных путей и познанию единого Бога, но даже признает это самым верным способом для разномышленного человечества постичь истину. С его точки зрения, к Богу ближе тот, кто более просвещен; «а слабия разумом <...> непознают се...»². Творец, доказывал Кирилл, равно благодетельствовал всех людей

¹ Кирилл и Мефодий. Житие Кирилла Философа. С. 93.

² Там же.

одинаковой способностью к самосовершенствованию, поставив их между ангелами и животными. От животных их отличают высокий разум и речь, от ангелов – гнев и похоть. И кто к кому приблизится больше, к тем и приобщится – к высшим или низшим. Все зависит от образа жизни людей, их поведения. Таким образом, богопознание у Кирилла оказывается средством расширения человеческого знания, развития мирской мудрости. Его идеи закладывали фундамент просветительского движения на древнеболгарской почве, знаменуя начало секуляризации человеческого мышления.

Кирилл неустанно всю жизнь занимался философией, видя в ней средство разумения вещей божественных и человеческих, самосовершенствования личности. Итогом его усилий стала первая на славянском языке система философских категорий, включавшая также общие понятия, как естество, свойство, сущность, природа, Вселенная, закон, бытие, небытие, Бог, идея, вещь, мудрость, изображение, диалектика, философия и многие другие. Этим он несомненно обеспечил духовный взлет славянской культуры раннего Средневековья.

Возражения Кирилла приущи и определенные догадки о развитии, изменении вещей, человеческих установлений. В частности, отвечая на вопрос иудеев, почему христиане почитают только «новый завет» и отказываются признавать «ветхое», он говорит: «И Моисей же последи шана, написал закон, правяго не дрякя. Таконде и мы по сих образу ходиме¹. На его взгляд, Бог тем и «сохраняет» человека, что заботится о его разуме, предлагая великий раз все более и более совершенное знание о самом себе.

Кирилл-Константин особо подчеркивал недостаточность одной веры для постижения истины. Она должна быть проверена разумом, осознана им во всей своей полноте и объеме. «Огнь, – замечает он, – искушает алато и сребро, а человекь умомь отсекает лъжу от истинны². Но и разум, дарованный человеку Богом, не может обойтись без обогащения мирскими знаниями. Поэтому необходимо овладеть «шнсь-мом» – науками, литературой,

¹ Там же. С. 98. (Перевод: «И Моисей, написал новый закон, же предоризвался правового. Тем же путем идем и мы».)

² Там же. С. 101.

философией, которые помогают правильно прозреть закон Божий. С этим тезисом связана защита солунскими братьями национального богослужения, права каждого народа на создание письменности на родном языке.

Идейные традиции Кирилла и Мефодия были восприняты и развиты дальше их учениками и преемниками. Среди них особенно выделялись Климент Охридский, Константин Преславский и Иоанн Экзарх, создатель знаменитого «Шестоднев». Расцвет болгарской книжности приходится на время царя Симеона (864–927). По его указанию появляется ряд переводных сборников: «Законы судной людям», представлявший переработку для нужд болгарского общества византийской энциклопедии «Диалоги псевдо-Кесария» – сборник практических сведений по самым различным вопросам жизни и быта; «Златоструй» – собрание нравственно-религиозных поучений Иоанна Златоуста, предназначавшихся для духовного наставления. Тогда же был осуществлен перевод сборника научно-теоретического содержания, известного как «Изборник 1073 года». Он охватывал материал не только богословский и церковно-канонический; в нем имелись статьи по ботанике, зоологии, медицине, астрономии, грамматике и поэтике. Обсуждаются в «Изборнике» и проблемы философских категорий, которым посвящены два текста – «Максимова о различии сущего и естества по внешнему» и «Теодора Превратера Рилтуньского о техъ ждо», – сочинения церковных идеологов VII в.

Анализ категорий в «Изборнике 1073 года» начинается с понятия сущего. Им обозначается бытие простых существ, обладающих, по мнению авторов, одинаковым естеством. Под естеством же подразумевается то, что имеет движение. Стало быть, движение и есть атрибут всякого сотворенного Богом бытия («Все они в движении. Ничто вне движения»¹). Движение, со своей стороны, распадается на пять видов: разумный, словесный, спущающий, растительный и неодушевленный. Первый вид движения присущ естеству ангелов, сообщающихся между

¹ Изборник Симеона 1073 г. М., 1977. – Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983. С. 138. (Тексты Максима Исповедника и Теодора Превратера опубликованы в книге на языке оригинала и в переводе на современный русский язык.)

собой «посредством умов», второй – естеству людей, выражающих «словами и понятиями <...> перед остальными невидимые движения души», третий – неразумным существом, содержащим питавшую и растительную силу, четвертый – растениям и пятый – камням. Только последнему виду движения – неодушевленному – свойственно менять место и качество, причем и количественное, и качественное изменение понимается чисто механически – как нагревание и остывание и как перемещение с одного места на другое.

Далее в философском трактате Симеонова сборника выделяются категории особенного и единичного. Особенным называется то, что объединяет и подлежащее, и действие, т. е. представляет собой специфическое проявление сущего. В противоположность сущему, которое всегда обозначает нечто общее, особенное воплощает отличительный признак, случайное. Так, комментирует Теодор Превиттор, у всех людей общее – их бытие. Все мы живим, двигаемся, просто – существуем. Но у каждого из нас что-то свое – отечество, род, умение, труд и т. п., что мы называем случайным. Оно отличает нас от остальных людей. Скажем, Павел – человек, как и все люди, но по приведенным признакам отличается, как и каждый из нас, от других. Поэтому, если рассматривать только бытие, оно будет заключать сущность и существование, а наблюдая отличительные признаки, мы говорим уже об особенном. Следовательно, различие между сущностью и особенным есть сущностное различие. Сущность – это общее для многих, а особенное – свойства, отличающее частное от общего. Сущность творит особенное, особенное же не может выразить сущностное. И, кроме того, если одна сущность ничем не отличается от самой себя, то особенное имеет много отличий от самого себя. Эти отличия и составляют индивидуальное, которое единично и никак не делится на другое. Данная трактовка единичного обусловила смысловое «Исборничество» понятия различия; оно понимается как существующее во многих и разных видах. По различию определяется единичность вещи и, таким образом, выявляется специфика особенного и единичного как разных форм бытия сущего.

Итак, за исходный принцип систематизации философских категорий Максим Исповедник и Теодор Превиттер принимают

христианский догмат о сущностной непознаваемости Бога, вписал в него логические схемы философии Платона. Для них сущность и особенное различаются по природе: сущность неизменна, принадлежит к сфере божественного; напротив, особенное, будучи порождением сущности, «захватывает бытие частного, отдельного, существующего предмета». Интерес преславских книжников к категоричным структурам византийской теологии, несомненно, свидетельствует о высоком уровне развития теоретического мышления в средневековой Болгарии.

Деятельность царя Симеона не ограничивалась только организацией переводов византийских сборников; он был и автором оригинальных сочинений и, по-видимому, «Сказания о письменах», написанного псевдонимом Черноризец Храбр. В нем автор polemизирует с представителями болгарской знати и духовенства, отстаивавшими монопольное положение греческого языка как единственного языка богослужения и письменности. При этом в качестве аргумента развивается мысль о том, что греческие письмены создали египтяне-ахлены, а славянские – «святой муж». Примечательен и взгляд Симеона на отношения между народами, их культуру. С его точки зрения, Бог творит не один раз, а постоянно «яко все по ряду бывають от Бога, а не иногда», благодетельствуя народы то знаниями, то искусствами, то ремеслами. «Якоже си языка размыслиша, – пишет он, – тако и яриши, и обычаи, и уставы, и законы, и хитрости, на языцы, египетном же землемемерице, а персом и халдеом и асиреом – звездочетство, влехвение, врачевание, чарованка и все хитрость человека, жидовом же свитыя книги, в них же есть писано, яко Бог небо створи и земля, и вси яко на ней, и человека, и все по ряду, яко же пишеть, еллиним грамматикна, риторикна, философна¹. Это и сближает народы, делает их нужными, полезными друг другу.

¹ О письменех черноризца Храбра // *Долганов А. А.* Сборник статей в утраченной по старославянскому языку. М., 1976. С. 21. (Перевод: «Народы были разделены языки, то разделенными оказались и обычаи, уставы, законы и знания разных народов: египтянам досталось землемерие, а персам, халдеям и ассирийцам – звездочетство, волшебничество, чары и всякое знание человеческое, асиреям же – святые книги, в которых написано, как Бог сотворил небо и землю, и все, что на ней, и все по порядку, а грекам – грамматика, риторика, философия».)

«Сказание о письменах» явилось высочайшим выражением гуманистического пафоса кирилло-мефодиевской традиции, всей болгаро-славянской книжности. Отсюда становится понятным тот широкий взгляд на мир, на человека, которым отмечен «Шестоднев» Иоанна Экзарха (X в.). Этот трактат вводит читателя в атмосферу идейной борьбы, соперничества христианства с языческой философией, наследием античной эпохи. Проводя религиозное воззрение на происхождение бытия, Иоанн Экзарх подвергает критике Аристотеля за его учение о безначальности и бесконечности неба, возражает древним натурфилософам, представлявшим отдельное вещество как субстанциональную основу бытия. Вместе с тем, его собственная позиция в этом вопросе далека от новозаветно-церковной ортодоксии. В общем, она заключается в следующем: 1) бытие имеет свое начало от Бога; 2) бытие существует лишь в отношении с Богом; 3) бытие содержит свое основание в Боге; 4) бытие предполагает небытие; 5) бытие состоит из элементов; 6) бытие создает время¹. Здесь отчетливо выявляется традиционная конструкция: «Бог – небытие – бытие», причем анализ небытия дан философски, с сильным неоплатоническим оттенком. Она, во-первых, тождественно началу; Иоанн Экзарх придерживается мнения, согласно которому начало есть творение бытия из небытия. Затем он провозглашает аналогом небытия «мысль» Бога, сослаться на евангельское речение: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (*Иоан. 1, 1*). Следовательно, если небытие есть мысль Бога, то именно мысль, логос выступает носителем природной гармонии и целесообразности.

Так, обсуждая библейскую концепцию бытия, автор «Шестоднева» становится на путь теоретического освоения древнегреческой философии, в особенности учения Гераклита. Это ясно из того, что Иоанн Экзарх, провозглашая логос гармонизирующим принципом бытия, признает в то же время объективное существование противоположностей как причины совершающихся разрушительных и созидательных процессов. В мире, заявляет он, сопряжены вкупе самые различные стихии – мокрое и сухое,

¹ Вадим Я. Смышляев и провоздид на «бытие» според «Шестоднева» на Иоанн Экзарх // Философска мисъл. 1980. № 8. С. 91–97.

холодное и теплое, которые Бог объединял в единое творение и любовь. Сами по себе они губительны друг для друга, но лишь в том случае, если одна сущность в каком-то отношении превосходит другую; к примеру, огонь – враг воды, когда он превышает ее по силе, а вода побеждает огонь, когда она будет в большем количестве. Но надо, чтобы между стихиями не происходило борьба, так как это вызвало бы гибель всего остального. Их сохранение и гарантирует логос.

Воплощением божественного логоса в человеке является ум. Это разумная сила, проникающая непосредственно в природу вещей и постигающая их сущность. Иоанн Эскарих сравнивает его с царем: подобно последнему, он «сидит на высоком престоле и быстро понимает то, что слышит, а также то, что видит глаза, что происходит перед ним, постигает и различает природу всего, чтобы принять его разумно, если оно хорошо и полезно»¹. Ум опирается на чувства, которые воспринимает качества предметов и явлений окружающей действительности. На основе их он отбирает, перерабатывает, обобщает, разделяет и соединяет, воспроизводит и синтезирует, сохраняя лучшее и отбрасывая худшее. Ум ничего не дает полностью от себя, а принимает и обогащается тем, что получает внешне, и в отношении воспринимаемых вещей отражает то, что отмечено органами чувств. Отсюда, однако, было бы ошибкой заключить, будто ум всецело порабощен чувствами; он в состоянии абстрагироваться от вещей, создавать понятия, опираясь исключительно на воображение и память. Приведа рассуждения пророков о серафимах и керубимах, Иоанн Эскарих пишет, что для их описания мы нуждаемся не в органах чувств, а лишь в припоминании и воспроизведении в воображении того, что слышали, что Платон метко назвал воображаемым описанием. Такова позитивная часть гносеологии «Шестодневия», ставящего в общем плане задачу укрепления церковной теологии.

Итак, иерилло-мифодиевская традиция предоставляла древнерусским князьям возможность не только сразу включиться в орбиту идейных исканий византийской и западноевропейской

¹ Кривошапкин И., Дубчак И. Естествознание в средневековом Восточном Риме. София, 1985. С. 145.

раннегуманистической мысли, но и, сократив срок ученичества, быстро приобрести к самостоятельному духовному творчеству, опираясь до известной степени также на античное наследие.

3. Выдающимся представителем «античной» линии в древнерусской философии был *Климент Смолятич*, мыслитель, чья судьба во многом напоминает судьбу Иларiona. До своего посвящения в митрополиты, по мнению ряда исследователей, он был схимником Зарубского монастыря под Переяславлем. Князь Изяслав Мстиславич, овладев Киевом, решил на место грека Михаила поставить во главе русской церкви своего кандидата. Выбор пал на Климента Смолятича, которого он хотел утвердить в должности без послышки в Царьград к патриарху, собором «всей Русской земли», мотивируя это тем, что «от одного митрополитов посвящения чинятся напрасно великие убытки, а паче всего чрез сию патриархов в Руси власть цари греческие ищут над нами властвовать и повелевать, что противно нашей чести и пользы»¹. Против намерения Изяслава выступили дерзавшиеся византийской ориентации епископы Нестор Ростовский, Кольма Полоцкий, Нифонт Новгородский и Мануил Смоленский, требовавшие соблюдения установившейся практики поставления русского митрополита с благословления константинопольского патриарха. Но их протест успеха не имел, и Климент Смолятич в 1147 г. занял святительскую кафедру. Большую услугу оказал ему черниговский епископ Онуфрий, выступивший на соборе с речью, в которой доказывал, что русские епископы могут самостоятельно поставлять митрополита, поскольку в Киеве хранятся мощи святого папы Климента.

Презывание Климента Смолятича на митрополию не было гладким. Когда Изяслав в 1149 г. был изгнан с великого княжения, он с митрополитом Климом пошел с собором. В следующем году князь на короткое время вновь овладел Киевом, но вынужден был бежать в свой Владимир (Волынский). Лишь после того, как он в 1151 г. с помощью венгров опять вернул себе киевский стол, Климент Смолятич прочно водворился на митрополичьей кафедре и оставался на ней вплоть до смерти Изяслава,

¹ Рыбков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 204.

последовавшей в 1154 г. После этого он вынужден был уйти «на покой», и дальнейшая судьба его неизвестна. Прибывший из Византии митрополит Константин и епископы Мануил Смоленский и Кольма Полоцкий «испроведали Климову службу и ставление», т. е. упряднили все канонические распоряжения Климента Смоленска и уволили всех его ставленников.

В летописи о Клименте Смоленском сказано: «И бысть книжник и философ так, якоже в Русской земли не быше»¹. Кроме того, отмечается, что он «много писання пишася», т. е. был автором многих сочинений, однако до нас дошло только одно его «Послание пресвитеру Фоме, с дополнениями некоего Афанасия мнша». По мнению Е. Э. Гранстрем, Климент Смоленский был знаком с византийской образованностью, возможно, даже учился в Магнаврской академии в Константинополе². Это объясняет его философские пристрастия, вызвавшие редкое неудовольствие со стороны пресвитера Фомы, усмотревшего в «многознании» Климента Смоленского усложнение от божественных заповедей. Ясно, что здесь столкнулись две линии – печерская и софийская. «Речеша ми, – писал Климент Смоленский своему критику, – славшиися мнша, философ ся творя, а перше сам ся обличаеша: егда к тебе что писаша, но не писаша, ни писати имаша. А речеша ми, философеша пишеша, а то велми криво пишеша, а да оставь аз почитаема Писания, аз писаша от Омьра и от Аристотеля, и от Платона, иже во единьских шрех славно быша. Аще и писаша, но не к тебе, но во книжю, и к тому же нескоро»³. Как видим, Климент Смоленский не скрывает своих занятий философией, доказывая, что это не противоречит истинной вере. Напротив,

¹ Летопись по Ипатьевскому списку. СПб., 1871. С. 241.

² Гранстрем Е. Э. Почему митрополита Климента Смоленска назвали «философом»? // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 29–28.

³ Послание митрополита Климента Смоленского пресвитеру Фоме // Понятов И. В. Эпистолярное наследие Древней Руси. С. 124. (Перевод: «Говорить мне: „Славшиися ты, воображая на себя философа“. Но эти ты сам себя первым и обличаешь! Разве я что писал к тебе? Не писал же и не собирался писать. А ты говоришь: „Писаешь философию“. И еще криво говоришь, будто я оставил божественные писания. Я действительно писал о Омьро, Аристотеле и Платоне, этих славных мужах аллинского мира, но не к тебе, а во книжю, да и к тому же это было давно».)

ему кажется неелостью отказываться от разума при толковании Священного Писания. Никому не запрещено прилагать ум к божественным заповедям, заявляет митрополит. Необходимо «испытывать» их, чтобы все разуметь по истине. Библия не везде позитивна, поэтому надо читать ее не по букве, а искать в ней духовный смысл.

Примем духовного прочтения Библии, используемый Климентом Смолятичем, близок к аллегорическому методу Иларiona и служит той же цели – утвердить право разума на обсуждение теологических проблем. Так, комментируя слова Соломона «Премудрость создала себе храм», Климент Смолятич пишет: «Премудрость есть Божество, а храм человечество; аки во храм бо вселися в плоть, како приять от пречистой владычицы нашея Богородицы истинныи наша Христос Божь¹. Толкование имеет целью не только утвердить право разума, но также и реабилитировать мир, плотское существование. В этой сказке киевский мыслитель критикует аполливарию ересь, которая, очевидно, nasceu кождение среди пещерских мистиков. Ее последователи, замечает он, «стыдятся» рассуждать о совершенном плотском воплощении и вочеловечении Бога ради нашего спасения. Они признают безумием прилагать греховную плоть ко Христу, пришедшему в мир безгрешным и на угашение греховной силы, ибо не ведают того, что «Идеже Бог, то несть грехо»². Не подобно ли толкование Священного Писания, любезный Фома, ты называешь философией, вопрошает Климент Смолятич. Но ты забыл, брат, о словах Христа, сказанных им ученикам своим и апостолам: вам лишь дано ведать тайны Царства небесного, прочим же смертным – в притчах. А разве Христос отказывался понимать свои притчи? Я ведь просто хочу праведно и духовно постичь божественные заповеди. Самы отцы церкви «подобная ко Господьским словесем приложиха сказати и истолковати», признав тем самым, что это «мало полезно, и добро, и похвальное». Тут же книжник дополняет: «То не токма чюдна и славна, елма же та сама истинна»³.

¹ Там же. С. 125.

² Там же. С. 130.

³ Там же. С. 132.

Поэтому, продолжает киевский мыслитель, рассматривать велено нам и разуметь, как все образуется и содержится в мире силой Божьей. Посмотря на гребцов корабельных: ведь они, прежде чем узнать о погоде, испытывают силу ветра. Так же и астрологи, рассматривая восход звездный, предсказывают воздушные знамена. Не следует ли и нам, познавая величие Господа, обращать ум на рассмотрение дел его? И не только тех, что описаны в священных книгах, но и всей сотворенной им твари? «Да аще мы убо тварь суще Божия, – поясняет он, – от него сотвореную тварию действуем»¹.

Свой вывод о том, что для познания Бога необходимо исследовать природу, мир, Климент Смолятич подкрепляет следующим соображением. Наш ум сам по себе не в состоянии открыть бытие Бога, ибо оно не врождено ему, не присуще изначально. Все, что знает ум, знает лишь благодаря чувствам; именно поэтому душа человека и словесная, и чувственная, наделена ощущениями. Но так все устроил Бог, ибо Он не захотел оставить человека в неведении о себе самом. Вот почему познание мира – ступень к Богу, и много пути нет. Это заявление Климента Смолятича противоречило пещерской теологии, всей новозаветной системе.

За исходный пункт Новый Завет принимает полноту мирского и божественного и на этом основывает отрицание чувственно-эмпирического содержания веры. Как уже отмечалось выше, апостол Павел категорически отвергал «рассматривание творений» как способ познания и прославления Бога. По его словам, люди, отрицавшие это, «заменили истину Божию ложью, и поклонялись и служили твари вместо Творца» (Рим. 1, 25). Отказ от мира, мирского в Новом Завете имеет целью утвердить веру в качестве единственного и неизменного принципа богопознания. Мир враждебен вере, потому что уничтожает в человеке «страх Божий», служит источником «изрешчатого ума», порождаящего исервие, скептицизм. Человек начинает спорить с Богом! «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» – гласно вопрошает апостол Павел. – Надлежи сказать ли сделавшему его: „Зачем ты меня так сделал?“ Но властен ли горшечник над глиною,

¹ Там же. С. 133.

чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим. 9, 20–21.) Новозаветный мистицизм своим острием направлен против человека, его свободы воли, ума. Апостол Павел равно протестует как против рационализации, так и эмпиризации веры; с его точки зрения, откровенно чужды и философия, и природа, поскольку та и другая заслоняют собой Бога, обращают человеческие помыслы на мирские деяния.

С этих позиций и критиковал Климент Смолятича пресвитер Фома, доказывавший, что митрополит ищет мирской славы. Конечно, не все так просто, как думал обличитель, и все же он был недалек от истины. Климент Смолятич, подобно Владимиру Мономаху, полемизировал с церковным воззрением на жизнь, защищал мирского человека. Для него характерна та же «скрывающаяся» секуляризация познания, которая отчетливо прослеживается в «Поучении великого князя».

Владимир Мономах поставил первую интеллектуальную плотину на пути церковно-богословской мистики, проникшей на Русь из Византии. Однако эмпирические принципы, сформулированные им, в большинстве своем не выходили из круга морально-практических пожеланий, освященных дохристианской языческой традицией, так как он, растворяя божественную премудрость в «вещях», оставлял язычески-олицетворенной и самую природу. Эмпиризм в этом случае должен был в перспективе утратить самостоятельное значение и мифологизироваться вновь. Владимир Мономах не смог применить к христианскому взгляду, отрицавшему духовное начало в природе. Между тем последовательное развитие этого взгляда приводило к признанию специфичности природного и божественного, той самой специфичности, которая в логическом выражении приобретала характер учения о двух истинах, вернее – о двух способах познания Божества: через «вещи» и через Слово Божье, «откровение». Это учение образует основание пантеистического рационализма, ставшего, как известно, формой развития научно-теоретических представлений в эпоху Средневековья. На Русь появление элементов рационалистического мышления связано прежде всего с именами Иларiona и Иоанна, но свое окончательное оформление оно получило в мировоззрении Климента

Смолитача, первого отечественного книжника, удостоенного звания философа.

Свое стремление освободить человеческую мысль из-под церковно-патристической опеки Климент Смолитач, как уже отмечалось, оправдывал тем, что Христос открыл тайны Царства небесного только своим апостолам, обыкновенным же смертным поведал о них в «притчах». Он закрывает глаза на Евангелие от Иоанна, где, в отличие от остальных Евангелий, сказано: «До-селе я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце» (Иоанн, 16, 25). Истина, согласно Клименту Смолитачу, дана в божественном откровении, однако постижение ее зависит от самого человека, его ума и способностей к наблюдению и рассуждению. Здесь вовсе не имеется в виду обычная рационализация положений христианской веры, которая определяла содержание теологической схоластики Запада; для Климента Смолитача на первом месте стоит оправдание самого разума, подчинение теологии требованиям логики и исследования. Поэтому хотя он говорит о двух способах познания Божества: «благо-годном» и «приточном», тем не менее реальное значение сохраняет только за последним. Это он объясняет тем, что благо-датное боговедение выражается в непосредственном откровении и доступно только святым, способным лицезреть Сына Божия. Простые же смертные приобретают знание о Боге приточным путем, который реализуется в интеллектуальной сфере, в акте разумного толкования божественных заповедей.

Какой же смысл вкладывает Климент Смолитач в понятие притчи? Что необходимо для разумного толкования божественных заповедей? Прежде всего – исследование мира, знание природы вещей. Лишь рассмотрение и разумение тварного бытия, согласно учению древнерусского мыслителя, делает возможным истинное осмысление Священного Писания. Другими словами, коль скоро мир свидетельствует о бытии Бога, то познание мира есть одновременно постижение его славы и величия. По этой причине Климент Смолитач акцентирует преимущественное внимание на чувственном познании, на связи души с ощущениями. Душа ума, но все, чем она обладает, доставляют ей чувства. Комментируя евангельскую притчу о самаритянке,

книжник пишет: «Что мя самарянынею, яко аще свята есть, или 5-ю мужи ея, или 6-мь?.. Самаряныня есть душа, а 5-ть муж ея 5 чувства, а шести мужь ея ум»¹. Чувства – опора души, ум – ее руководитель. Климент Смолятич возражал против мистико-аскетического противопоставления разума и чувства, ибо считал, что разум – это естественный опыт души в чувственном познании мира. Но разум и чувства не равнозначны; разум выше чувства. «И диктатор ум скажется»², – констатирует мыслитель. В разуме человеческая душа обретает свое земное бытие и устремляется к познанию мудрости Бога, сокрытой в тварях.

Таким образом, приточное богопознание – это шаг в сторону от типично религиозной концепции. Это различность философского пантеизма, в рамках которого происходили первоначальное накопление и систематизация внецерковных знаний в Киевской Руси. Само по себе это обстоятельство, конечно же, не уникально: таким был процесс оформления философского знания и на Западе. Здесь важно подчеркнуть другое: Киевская Русь совершала восхождение к вершинам философии в условиях все более усиливавшегося диктата церкви, враждебной всякой свободной мысли, призывающей лишь аскезу и мистицизм. Этим и объясняется некоторая чрезмерность религиозной формы древнерусской философии. Однако по своей сути, по внутренней тенденции она носила печать вольнодумства, отрицания ортодоксии и догматизма. Киевские книжники, как свидетельствует творческий опыт Климента Смолятича, умели находить пути к действительному знанию, к ценностям светской, мирской культуры.

Климент Смолятич был автором многих сочинений. О них мы узнаем из приписки к его «Посланику», принадлежащей, очевидно, Афанасию митру: «На последнемъ бо и глобокая старость написал есть 16 слов, яже чюдна и похвалы достоина, яже не суть предана церковьному прочтанию за величество разума и глубину съкровенных ради и дивных словес»³. Такова судьба литературного наследия киевского книжника: «не суть предана

¹ Там же. С. 133.

² Там же. С. 132.

³ Там же. С. 137.

церковному прочтанию» – значит, отвергнуто православием, осуждено на забвение. Но идеи Климента Смоленского продолжали жить, будоража умы современников, а позднее вдохновляя русских, украинских и белорусских книжников на трудный подвиг познания истины.

Глава 6

РАЗВИТИЕ МЕТОДОЛОГИИ СХОЛАСТИКИ

1. Рационалистические идеи Климента Смоленского оказали заметное влияние на методологию Кирилла Туровского, выдающегося книжника и гимнографа второй половины XII в. Современники сравнивали его со знаменитым церковным ктитием Иоанном Златоустом, называли «учителем нашим», «чаще всех воспоминаем на Руси». Его место в истории древнерусской мысли определяется, прежде всего, особой ролью в формировании рационалистической традиции.

Время жизни Кирилла (1130–1182) приходится на эпоху резкого падения политического значения Киева, феодализации великокняжеской власти. Русь окончательно распалась на ряд княжеств, число которых непрерывно увеличивалось. Все более античной характер принимали княжеские усобицы, ослаблявшие и разъединявшие силы народа перед лицом возрастающей угрозы иноземного нашествия. Попытка Андрея Боголюбского возродить традиции властной политики Владимира Мономаха завершилась трагедией: в 1174 г. он был убит заговорщиками-боярами. О месте Кирилла в этих событиях судить трудно: его переписка с князем-самовластьцем, а также «обличения» княжеского епископа Федора канули в Лету.

Из проложного сказания о Кирилле известно, что он был сыном богатых родителей, но не возлюбил тленной славы мира сего и построился в монахи. В обители усердно «работал на Бога», удручая свое тело постом и бдением. После этого он «вошел в стож» и затворился в нем, всецело предавшись молитвам и изучению божественных писаний. Так он прославился в своей стране, а потому, умаленный от князя и народа, возведен был

на епископский престол и посвящен митрополитом киевским во епископа города Турова, что близ Киева. Кириллу приписывается большое количество слов и поучений, однако подлинными его произведениями могут считаться лишь «Притча о душе и теле (сплеще и хромце)», «Повесть о беснечном царе и его мудром советнике», «Сказание о черноризчестемъ чину», а также восемь «слов» на различные темы.

Его мировоззрение находится в тесной связи с направлением Климентия Смолятича, хотя в период своего «столпничества» он, как показывает анализ указанных сочинений, испытал серьезное воздействие со стороны афоно-печерской идеологии. Так, согласно его первоначальным представлениям, марской человек не наследует «царства», поскольку он отягощен страстями и весь занятный грезом: «Нет места чистого в нем, но́е скверна». Оттого «душа его с Богомъ не смирилась», живет по собственной воле. Есть только один путь спасения – это «ангельское житие», монашество. Называя мир «разумным Египтом», Кирилл сравнивает удаление из него в монастырь с изгнанием израильтян из Египта, а избавление последних от рабства фараону с избавлением от рабства «мысленному фараону» – дьяволу. Вместе с тем иннок, по Кириллу, должен ясно отдавать себе отчет в том, ради чего он «отбегает» мира: желая ли «обещаннаго царства», или же любя «трехинный работы», или же будучи «смущасемъ» женой и детьми. Однако какие бы мотивы ни привели человека в монастырь, от него требуется одно – покорение и смиренномудрие. Только до монастыря, именуя Кирилл иннок, имел свою волю, но восприняв же ангельского образа всего себя покорил и покорение, не утратив и малого своеволия в сердце своем, дабы не умереть душой. Все это очень напоминает соответствующие рассуждения Феодосия Печерского, образу лишь органической преемственности.

Но есть и любопытные моменты в «столпнических» воззрениях будущего туровского епископа. В частности, он из противопоставления мирян иннокам выводит заключение о минимости воплощения Христа. На его взгляд, не мог принять образ человека тот, кто сам пожелал спасти человечество от скверны плотского существования. «Аще бо и нарицается Христос человеком, – пишет он, – то не образом, но притчею: не единого

бо подобия иметь человек Божия. Не сумнит бо ся Писание и ангелы человекы нарицати, – но словом, а не подобиемъ. Аще бо блазните отери, слышаше Моисей глаголюща: Рече Бог: Створим человека по образу нашему и подобаю, – и прилагаетъ к бесплотному телу, не имуща стройна разума, и есть ея ересь и доныне человекообразно глаголющимъ Бога, какъ никакъ не описается, ни меры качеству имать¹.

О ком здесь идет речь? О какой ереси говорится в процитированном отрывке? На наш взгляд, Кирилл имеет в виду распространенное среди книжников софийского направления арианское восприятие Христа как совершенного человека. Но весь парадокс состоит в том, что критик и сам далек от официальной церковности. Православное богословие отнюдь не отрицало воплощения Христа. Каноническое решение проблемы, сформулированное отцами церкви эпохи никейники, требует исходить из признания Христа в качестве вечного Бога иже ради нашего спасения плоти нам подобно приобщаясь и един от двою бысть сопротитных: Бог, той же сий человек <...> едино лице, едина ипостась». Напротив, Кирилл объявляет воплощение Бога средям, отрицая какое бы то ни было подобие Христа человеку. Это «притче», иносказание. Такой подход как раз и является тем самым «абсолютнейшим безумством», которое подверг резкому осуждению Климент Смолятич. Кирилл меньше всего думает о догматической строгости. Преследуя цель «замкнуть уста» арианствующим книжникам, он абсолютизирует (с точки зрения самой ортодоксальной теологии!) противоположность божественного и человеческого, непознаваемость Творца. Главная вина Ария ему видится в том, что он именвал о Христе «от своего ума, а не от святых книг», говорил то, что «сердце

¹ Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы, М.: Л., 1958, Т. 12, С. 344. (Перевод: «Хотя и называется Христос человеком, но не образом, а по притче: ни единого подобия не имеет человек Божия. Ведь Писание и ангелов называет человеком, однако лишь словом, а не подобием. Некоторые облажаются, слыша Моисей, говоряща: „Створим человека по образу нашему и подобаю“, – и прилагает к бесплотному телу, не имея стройного разума. И это есть ересь – рассуждать о человекообразности Бога, который никак не описуем и не имеет меры качеству».)

умаслив», вопреки сказанному пророками и апостолами. Самого ересучителя он называет безглавым зверем, оказавшим человеком, поном Канном, вторым Иудой, плотским демоном, перекладывшимся грешником, святой веры разорителем. Эти эпитеты доказывают, что арианство было действительной силой на древнерусской почве.

В монастырский период для Кирилла вообще не существовало проблемы познания, постижения божественной истины: она дана изначально в Откровениях, изложена в Священном Писании. Последнее он воспринимал исключительно с позиций афоне-печерского мистицизма, отрицая всякое исследование, логический анализ библейских текстов. Он то и дело повторяет: «не от своего сердца изволю словеса»; «ничто же бо от своего ума еже вписана». Не разум, но вера определяет «стабильное» устроение туровского подвижника.

Второй этап жизни Кирилла начинается с избрания его в епископы. Пастырская деятельность способствовала сращиванию его прежнего аскетизма, выработке иных мировоззренческих ориентаций. Новым в его убеждениях становится поиск моральных критериев жизнедеятельности человека. Это отчасти сближает его с Владимиром Мономахом, также пытавшимся выработать общезначимый идеал мирской личности. Но если князь шел от личного опыта, практики, то Кирилл никогда не выходил за рамки Священного Писания. Он так и не смог до конца довериться разуму и поэтому всегда искал опоры для собственных мыслей в евангельских заповедях.

Кирилл полагал, что все нужное для себя человек может получить из святых книг. Но божественные «словеса» не всегда явны, и не так-то легко обнаружить в них жизненно важное содержание. «Того ради, – пишет Кирилл, – молю вы, потщитесь прилежно почитать святая книги <...> Да не просто протеемъ языком пишемая глаголюще, но с рассмотрением вземлюще, потщитесь делом створати и»¹. Библия – источник истинного знания. Поскольку же оно дано в форме иносказаний, «притче»,

¹ Там же. С. 340. (Перевод: «Умалю вы, старайтесь прилежно читать святые книги <...> Не просто языком производемъ написашомъ, но пододдемъ ко всему с рассмотрением и постараемся умалитие обратити в дело».)

необходимо прибегать к разуму, к услугам ассоциативного мышления.

Вслед за Климентом Смолятичем туровский епископ обращается к аллегории, начинает широко пользоваться методом символического параллелизма, аналогии. Для литературной иллюстрации данного метода приведем небольшой отрывок из его «Слова на новую неделю после Пасхи»: «Ныне солнце, красуясь, к высоте взскаднеть и, радуясь, землю огревает, – владыко бо нам от гроба праведное солнце Христос и вся верующая ему славасть. Ныня луна с мышьяго съступивши стени, большому светилу честь подавает; – уже бо ветхий закон по писанию с субботыи преста и пророк Христу закону честь подаетъ <...> Днесь весна красуется, оживляюще земное естество, и бурянии ветри тако повесающе, плоды гобьзуютъ [делают], и земля, семена цвтающе, зеленую траву раскветъ. Весна убо красная есть вера Христова, иже крещениемъ поражаеъ человеческое пакы естество; бурянии же ветри – грехотворнии помысли, иже показаниемъ претворилъ на добродетель, душеполезнии плоды гобьзуютъ; а земля же естества нашего, аки семя слово Божие приемши и страхомъ его болящи присно, духъ спасения раскветъ»¹. Идея, заключенная в этих поэтических метафорах, преста: человеческие помысли, не пронизанные духовным началом, грешны и недобродетельны. Вера в Христа дает им новое основание; благодаря ей они не только очищаются сами, но и преобразуют «естество» человека, его земное, плотное существование.

Отныне Кирилл, по сути дела, проводит в аллегорической форме тот же взгляд на мирское, человеческое, какой развивали Владимир Мономах и Климент Смолятич. Поэтому трудно согласиться с И. П. Ереминным, доказывавшим, что книжник «никогда не подчинял текст Писания какой-либо определенной, строго продуманной богословской концепции» и что «свои аллегории Кирилл, скорее поэт, чем богослов, изобретал, руководствуясь не столько логическим анализом текста, сколько чувством, радостно вовлеченным в обстановку праздничного богослужения. Содержание их носит поэтически заыкий, цели-

¹ Творы Кирила Туровскаго // Мельникова А. А. Кирилл, епископ Туровскій: Житіє. Сповідь. Святотолк. Минск, 2000. С. 334–335.

ком на понятия не разложимый характер»¹. Вызывает возражение и оценка творчества Кирилла, данная А. С. Орловым. «Его произведения, – считает исследователь, – далеки от современной действительности, напыщенны, драматичны и инсценированы, главным образом вследствие искания во всех мелочах церковной и иноческой практики таинственного смысла и прообразов»². В обоих случаях проступает тенденция к «оцерковлению» литературного наследия древнерусского мыслителя, к подчеркиванию в нем преимущественно слабых черт, которые у него, бесспорно, имелись, как, впрочем, и у всякого другого средневекового книжника.

Аллегореза как метод познания почти совершенно не известна научному мышлению, ибо она возникла из чуждой самой науке потребности установить соответствие между божественной и человеческой истиной, теологией и философией. У истоков теологической аллегорезы стоит Филон Александрийский (I в.). Он искал из признания Троицы в качестве источника вечной и неизменной истины: надо лишь уметь читать между строк откровения и толковать священные книги. Созданные им «каноны», или правила, аллегория, обильные исключения буквального смысла везде, где он, во-первых, заключает в себе что-либо недостойное Божества (например, если Ему приписываются чувственные формы и свойства или страсти), во-вторых, где само Писание употребляет аллегорические образы или выражения, и, в-третьих, где этот смысл представляет неразрешимую трудность или противоречие. Скажем, если в Книге Чисел говорится, что «Бог не человек», а во Второзаконии Бог уподобляет себя человеку, то ясно, что Писание приспособляется здесь к «нормам» ума человеческого. Или Писание в одном случае говорит «всадишь», а в другом – «насадишь», употребляет слова и «насаждение», и «всаживание». По Филону, все это неспроста, ибо в «канонах» нет случайностей; все это – тайна и премудрость. Так, на его взгляд, осел в Библии означает бессловесную природу, тигр – страсть,

¹ *Бреман И. П.* Ораторское искусство Кирилла Туровского // *Бреман И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. С. 230.

² *Орлов А. В.* Курс лекций по древнерусской литературе. М.; Л., 1939. С. 84.

верблюд, сохраняющий в себе воду, – память, а овца своей простотой символизирует человеческий разум. С. Н. Трубецкой не без основания заметил, что аллегорический метод Филона является обратной стороной его веры в магическую вдохновенность Священного Писания¹.

Новозаветная теология в принципе исключала применение аллегоремы к евангельским текстам, поскольку за исходное начало богооткровенного знания принимала веру, а не разум. Апостол Павел предписывал не заниматься «бесными и родословными бесконечными, которые производят больше споры, нежели Божие наставление о вере» (1 Тим. 1, 4). И это не лишено оснований: аллегоризация в значительной мере способствовала разрушению перипетических структур, подчиненно религии контролирующей деятельности разума. Как бы ни была применителна аллегорема, она все же – инструмент познания. Не следует упускать из виду, что она отчасти улавливает отдельные аспекты целого, крупинцы истины, хотя в ее построениях превалирует связь образов, символических сопоставлений. Основа ее метода – аналогия, кажущаяся произвольной лишь на первый взгляд; в действительности, установившем ее управляет логика, ассоциативное мышление. Это не так просто выхватить и тем более – перевести на язык современных понятий. Мир средневекового книжника отличается от нашего, оттого и аналогии его неожиданны, их трудно схватить мыслью, понять внутреннее сращение соотносимых фигур. Но трудность не должна заслонять главное – аллегорический метод был в средневековой философии господствующим, а не побочным явлением, принадлежал к области реального знания, а не только теологии.

Обращение к этому методу Кирилла свидетельствует о его неудовлетворенности афоне-печерской доктриной, стремлении преодолеть мистико-аскетическое восприятие мирских ценностей. Как отмечалось выше, епископский период творчества дрепнерусского книжника ознаменовывается новым отношением к «честыству», коренным изменением прежнего представления о соотношении божественного и человеческого. Поворот

¹ Трубецкой С. Н. Филон и его предшественники // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 5. С. 869.

в его умонастроении обусловилась необходимостью выработать моральный критерий для светского человека. Сохранение пропасти между мирским и «ангельским» в конечном счете приводило к тому, что Христос низводился до уровня монастырского Бога. Тем самым совершалось сужение идеи Божества, ограничение Его силы и мудрости. Мир, человечество предоставлялись собственной участи, лишались небесного покровительства.

Отказав это, Кирилл круто меняет свою позицию, что нашло отражение в его «Слове о расслабленном». За основу он взял евангельскую притчу о человеке, находившемся в болезни 38 лет. В его интерпретации она принимает неузнаваемый вид. В Евангелии от Иоанна читаем: «Иисус, увидев его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: хочешь ли быть здоров? Большой отвечал ему: так, Господи; но не имею человека, который осушил бы меня в купальню, когда возмутится вода; когда же я прихожу, другой уже сидит прежде меня. Иисус говорит ему: встань, возьми постель свою и ходи. И он тотчас выдоровел, и взял постель свою, и пошел» (Иоанн. 5, 6–9). Кирилл использует этот евангельский эпизод для изображения широкой картины причастности Бога к мирской жизни, его служения человечеству. «Расслабленный», символизирующий последнее, говорит Христу, что не имеет человека, кто бы мог, не гнушась, послужить ему. «И си вся от уст расслабленного слышав, – пишет Кирилл, – благий наш врач Господь Иисус Христос отвещав к расслабленному: Что глаголаши: человека не имам? Аз тебе ради человек бых, – щедр и милостив, не съгнв обета моего въчеловечения <...> Тебе ради, бесплътн си, плътню обложихся, да всех душевныи и телесныи недуги исцелю. Тебе ради, невидим си ангельскимъ силам, всемъ человекомъ явихся; не хощю бо моего збрала и тлениа прелрети лежача, въ хощю и снасти и в разум истинный привести. И глаголаши: человека не имам! Аз бых человек, да Богомъ человека сътворю, рех бо: Боли будуть и сынове выпитяго вси. И кто ни мене верней служи тебе? Тебе всю тварь на работу створих, небо и земля тебе служитася¹.

¹ Литературное наследие Кирилла Туровского в Труды отдела древнерусской литературы. М.: Л., 1958. Т. 15. С. 333. (Перевод: «И все это услышав из уст расслабленного, благий наш врач Господь Иисус Христос отвещал ему: „Почему говориши: „Не имею человека“? Я ради тебя стал чело-

Близость рассуждений Кирилла к мировоззренческой схеме Владимира Мономаха очевидна: все, что сотворено Богом, назначено в услужение человеку. Поэтому принятие мира, любовь к нему не противоречат божественному замыслу, вытекают из него. Мир исцеляет телесные недуги человека, обеспечивает его земное существование. Но Кирилл идет дальше своего предшественника. Для него и само воплощение Бога – акт божественного служения человечеству. Пришествие Христа имеет целью избавление его от духовного недуга, дарование ему истины. Это не значит, что он прямо возвещает о ней и тем самым освобождает людей от всякого поиска, исследования, свободного выбора между добром и злом. Христос лишь открывает путь к истине, но не отнимает свободы воли. «Никого же бо Христос, – заявляет князьник, – к покаянию нужно влечь, но вещми разум дает, да от тех покаянием его, и в небесное вводит Царство»¹. Кирилл подчеркивает, что ум нуждается в строгом контроле, единственном руководстве; представленный же самому себе, он легко забывает о «разуме истинном», Боге и покоряется «чуждым удым», ощущениям: «не тако печашеся о души, яко же о телесе»². Человек перестает думать о тех бесконечных муках, которые уготованы грешникам на том свете. Он начинает возноситься, слыша доброе о себе, и страдать, узнавая худое; очами своими он сотворяет пакость, а обоняние его исполняется веческих желаний; устами он объедается, а руками немилостиво прибирает богатства. Чтобы избежать подобных «омерзений», человек, по мнению Кирилла, должен уравновесить собственный разум богостроительной истиной церкви, верой. Разум, дополненный верой, основанной на ней, есть «стройный разум»³.

водем, подрым и милостивым, не дабы своего обета воплощения «...» Ради тебя, будучи бесплотным, обложился плотью, дабы все исцелить от духовных и телесных недугов. Ради тебя, вендирный даже ангельскими силами, явился всем людям; ибо не хоту видеть свой образ в тлених лекацях, но хоту спасти его и в разум истинный привасти. А ты говориши: „Но ижею человека“. Я стал человеком и сотворю человека богом. Скажано вещь: боги да будут сыны Возвышного вои. И кто другой верней мене служат тебе? В работу тебе сотворил всю тварь, небо и земли служат тебе.)

¹ Там же. Т. 13. С. 350.

² Там же. С. 349.

³ Там же. С. 342.

Это понятие занимает центральное место в этико-религиозных построениях туrowsкого епископа. Оно выражает его стремление ограничить самостоятельность светской, мирской мудрости, нравственно христианизировав ее положительные принципы.

Итак, ни разума, ни веры самих по себе недостаточно для познания Бога. Кирилл объединяет то и другое вместе, сохраняя одновременно преобладающее значение за верой. Одно лишь «сглаженное» вещей может и не привести к Богу, потому надо прежде всего уверовать в Творца, а уже затем познавать его. *Ползавшая вера* – такова теологическая формула Кирилла, выдвигнутая им на основе патристических определений Климента Смолячича.

Ее аллегорическое истолкование он дает, опираясь на евангельскую притчу о Фоме. Эта притча присутствует во многих средневековых интерпретациях Евангелия. Среди учеников Иисуса был некий Фома, по прозвищу Ближник. Начем особенным он не выделялся, верил тому, что говорил учитель, и если сомневался в чем, молчал, не делился с другими. И вот учителя не стало. Когда он был распят на кресте и умер, не только Фома, но и остальные апостолы решали, что так и должно быть, ибо «они еще не знали из Писания, что ему надлежало воскреснуть из мертвых» (*Иоан. 20, 9*). Не желая искушать их веру, Христос, едва встав из гроба, пришел в дом, где они скрывались от иудеев, и показал им свои раны. Те сразу признали его за Сына Божия, за что удостоились принятия от него Духа Святого. Случилось же так, что дома в это время не было Фомы. Узнав от апостолов о воскресении Иисуса, он усомнился и сказал им, что, если не увидит на руках его ран от гвоздей и не вложит перста своего в раны от гвоздей, не поверит. Неверие Фомы сильно ошеломило Иисуса; целых восемь дней не являлся он пред очи пытливого ученика. А исполнив его желание, сказал ему: «Не будь неверующим, но верующим». И еще воскликнул: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (*Иоан. 20, 27*).

В интерпретации Кирилла притча о Фоме в основном сохраняет верность евангельскому оригиналу. Вместе с тем, у него свято-Иисусово осуждение апостола за испытание веры. Воскресший учитель говорит Фоме: «А тебе ли, не верующему мя, презреть? Ославай мя, яко сам аз осем <...> Веруй ми, Фома, и познай мя».

И древнерусский книжник замечает: «Фоминюма испытаниюмъ реберъ Господень обновися тварь: коснувшю бо ся ому рукою азъ, всемъ известно бысть телесное въстание [воскресение]»¹. Таким образом, Кирилл допускает разумение церковной истины, но исключительно в пределах откровения. Вера должна предшествовать разуму, направлять его поиски. В положенных вере заключена тайна, не познаваемая по существу. Тем не менее, во многих случаях она непременно требует пояснения. Для этого же есть только одно средство – призвать на помощь разум, который приобретается естественными усилиями самой личности и наиболее способен приблизиться к познанию Бога, постижению его славы и благодати. Нужно лишь, чтобы ему была определена истинная цель, основанная на вере. Разум способен двигаться в противоположных направлениях: вера удерживает его в границах богооткровенной нормы, преобразует его в духе евангельского смирения и послушания.

Философский принцип Кирилла «познавая верую», или, иначе, «верую и познаю», упрощал идею оправдания вероисповедных формул средствами логики, рационального мышления. В этом отношении позиция туrowsкого епископа в основных чертах совпадала с позицией Климента Схаластича: и тот и другой, рационализируя теологию, равно стремились защитить разум, отстоять его право на постижение истины. Тем самым они дали толчок развитию на Руси рационалистической традиции, которая приобретает законченное выражение в методологии московского мосифляинства и совпадает в основных чертах с исканиями западноевропейских схоластов.

2. В своих важнейших очертаниях схоластическая методология, как уже говорилось, сложилась в тристах вилантийского богослова Иованна Дамаскина. Суть ее заключалась в попытке логического синтеза античной философии и христианского вероучения, разума и веры. «Схоластика, – писал А. И. Герцен, – была и не вполне религиозна, и не вполне наукообразна; от шаткости в вере она искала силлогизмы, от шаткости в логике она искала верования; она предавала свой догмат самому шепетильному

¹ Литературное наследие Кирилла Туrowsкого // Труды отдела древнерусской литературы. М.: Л., 1967. Т. 13. С. 418, 419.

умствованием и предавала умствование самому буквальному пониманию догмата. Она одного боялась как огня: самобытности мысли; ей лишь бы чувствовать помочи Аристотеля или другого признанного руководителя¹. В самой Византии схоластическая мысль не получала церковной поддержки и была предана осуждению как ересь. Зато она нашла благоприятные условия для своего развития на католическом Западе. Толчком к этому послужили переводы сочинений Иоанна Дамаскина на латинский язык. Особую популярность приобрел его «Источник знания», во многом способствовавший обращению западноевропейских богословов к учениям Платона и Аристотеля.

Возникновение схоластики было обусловлено стремлением церкви поставить разум на службу вере, превратить философию в средство логического укрепления богословия. Вера не только задавала тон, но и заранее определяла конечный ответ, к которому должны были привести усилия разума. Для схоласта философствовать значило найти убедительные рациональные аргументы для тех или иных частей вероучения. Он не производил ничего своего, а лишь пользовался готовым материалом человеческой мыслительности, предварительно проведя его сквозь жесткое чистилище нормативного мышления. «И не скажу ничего, что исходило бы от меня самого» – эти слова Иоанна Дамаскина вполне могут быть поставлены в качестве эпиграфа ко всей истории средневековой философии.

И все же на этом основании было бы неверно отрицать какое бы то ни было значение схоластической методологии. Отсутствие оригинальности отнюдь не есть признак внешности. Схоластика не осталась бесполезной в умственном развитии человечества. Во-первых, она возродила утраченный в Средние века интерес к реальному, мирскому человеку и попыталась, насколько возможно, заняться проблемами его земного существования. Во-вторых, она произвела своеобразную переосмысленную античную наследия, упорядочила духовный арсенал древности, вызвав степень прикладной значимости различных учений, апробировав их теоретические достоинства. Конечно, она

¹ Гершен А. И. Письма об изучении природы // Гершен А. И. Сочинения: В 9 т. М., 1955. Т. 2. С. 232.

делала это с целью защитить официальную доктрину церкви, утвердить несомлемость ее вероисповедных догм. Тем не менее, без этой сложной и чрезвычайно трудной работы было бы немислимо и дальнейшее развитие самой философии.

Античная мысль зашла в тупик вследствие исключительной ориентации на открытые; она знала больше, чем понимала. Отсюда происходили противоречивость следующих одна за другой ее философских систем, недосказанность их важнейших основоположений. Эти обстоятельства вечно муштровала патристика, воспевав классическое любознудие как ложное и бесполозное. Отры церкви предали осуждению человеческий разум, и обращение к нему на века сделалось уделом еретиков и вольнодумцев. Первоначально и схоласты воспринимались в контексте этой антицерковной традиции, и им даже пришлось выдерживать бой с ортодоксальными теологами.

Итак, если первоначально отрицание философии символизировало протест христианства против социальных и моральных пороков античного строя, то затем оно служило средством защиты позиций церкви, сохранения ее господствующего положения в феодальном обществе. Оттого попытка схоластов опереться на философию, применить рациональные методы к решению богословских проблем осмысливается поначалу едва ли не как покушение на духовную власть, на ее привилегии и богатства. Но к обоюдному удовлетворению враждующих сторон конфликт вскоре был исчерпан, и перед лицом наступающего Просвещения схоласты и ортодоксы действовали уже в одном строю.

Однако в духовной жизни Средневековья их конфронтация не прошла бесследно. Поскольку объектом противоборства была философия, то победа схоластов знаменовала и победу философии, утверждала разум в качестве полноправного соавника веры. Благодаря им, хотя и большей частью помимо их собственного знания и воли, был окончательно упрочен авторитет логики и науки, и таким образом внесен в мир или, по крайней мере, подготовлен «ивной, чем у старой церкви, принцип, принцип мыслящего духа, самосознания разума»¹.

¹ Фейербах Л. История философии // Фейербах Л. Собрание произведений: В 3 т. М., 1967. Т. 1. С. 72.

Сказанное в равной степени относится и к равнеськоластической мысли Киевской Руси. Теологизация Кириллом Туровским пангенетического рационализма Климента Смолятича позволила отчасти легализовать разум в системе печерского богословия, придать мирской мудрости статус богоугодного знания. Правда, в эпоху монголо-татарского ига в древнерусской идеологии удерживаются преимущественно мистико-аскетические тенденции, заслонившие собой теологические новации князя-«длителесловаца». Продолжение дела Кирилла окажется актуальным лишь в период московской централизации, когда с новой силой оживут старые противоречия между духовной властью и государством, приобретет широкий размах антицерковное движение народных масс. Но этот хронологический момент не отменяет того, что знала история, конечно, не то, по своей форме, как история Запада, но она та же в развитии идей¹.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что западноевропейская схоластика, в отличие от древнерусской, логически систематизирована и индивидуализирована в соответствующем жанре. Кроме того, она выработала устойчивую номенклатуру понятий и категорий, восходящих к традиции античного и арабского философского мышления. Древнерусская мысль не достигла такого развития. Она нераздельна с проповедью, в ней отсутствует единообразный понятийный аппарат, преобладают свободно конструируемые аллегории и символизмы. Логическое начало в ней тесно переплетено с элементами художественно-образного и этико-бытового мировосприятия. Несомненно, эти различия существенны в рамках формально-исторических квалификаций, но они не имеют решающего значения в философско-теоретическом плане: и в древнерусской, и в западноевропейской средневековой мысли освоение методологии познания образует рационализм, поставленный на службу вере. И другой возможности сохранения философии тогда просто не существовало.

Наряду с этим есть одна особенность, которая принципиально отличает идейные традиции Руси и Запада. Хотя и киевские, и западные мыслители имели в виду интересы реальной

¹ Шелудяк Н. В. По поводу одной книги // Шелудяк Н. В. Сочинения: В 3 т. СПб., 1904. Т. 2. С. 438–439.

жизни, заботясь о введении мирских знаний в христианское вероучение, тем не менее политическая направленность их усилий была разной: первые, как правило, выступали на стороне светской, великокняжеской власти, поэтому их творчество носило в принципе антицерковный (антиконтрастный) характер; второе – содействовали упрочению папства и по этой причине были, естественно, представителями идеологической оппозиции государственной власти. Данное обстоятельство объясняет то, почему схоластика на Западе сыграла в основном отрицательную роль в области социальных отношений и была отброшена деятелями европейского Возрождения.

На Руси дело сложилось иначе. Московское возрождение не только не отвергло древнерусские философско-религиозные традиции, но именно на них опиралось в своей борьбе за централизацию и развитие русской государственности.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ МОСКОВСКОЙ ЭПОХИ (XIV–XVII вв.)

Глава 1

НАЧАЛО ОБЪЕДИНИТЕЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ И АПОФАТИКА ИСИХАЗМА

1. Некогда величественная Киевская Русь, рухнув под ударами батыевых полчищ, почти целое столетие пребывала в мрачном, трагическом существовании. По словам современника, «бысть убо тогда мнози тути, и скорби, и слез, и въздыхания, и страха, и трепета от всех злых, находящих на ны». Разрозненная и безвластная страна распалась на две части: Северо-Восточную, считавшуюся вассальным владением золотоордынского хана, и Юго-Западную, присоединенную к Литовскому государству.

Это на первых порах обуславливало возникновение двух самостоятельных центров объединения русских земель – великорусского в Москве и литовского в Вильно, противоборство между которыми продолжалось вплоть до середины XV в. Со смертью великого князя литовского Витовта (1430 г.) проявилась внутренняя слабость созданной Гедиминовичами политической системы, и Литва вынуждена была отказаться от общерусской программы, мечтая уже не о расширении, а только о сохранении

захваченных ею русских земель. Свою новую тактику она закрепляет обращением в католичество, болезненно отразившимся впоследствии на судьбах западнорусского православного населения.

Иначе складывалась ситуация в Московской Руси. Хотя традиционной политикой татар было обдумывать одного русского князя при помощи другого, чтобы не позволить никому из них укрепиться, тем не менее удача с самого начала оказалась на стороне московских князей. Существенную роль здесь сыграло то, что Иван Калита сумел войти в союз с церковью и перенести митрополию из Владимира, куда она была переведена после разорения Киева, в Москву и таким образом превратить незначительный дотатар город в средоточие всей государственной и церковной жизни Северо-Восточной Руси.

Великая победа войск Дмитрия Донского в Куликовской битве окончательно упрочила линию Москвы на объединение Руси, создание централизованного государства. Впереди еще были осуществительные нашествия Тохтамыша, Тамерлана, Едигея (соответственно 1382, 1395 и 1408 гг.) и других бесчисленных кочевых татарских орд. Были суровые, не менее разорительные столкновения с Литвой, стоившие многих жертв и страданий московскому люду. Но ничто уже не могло отменить возрождения Руси: оно все более становилось реальностью.

2. С особым вниманием следила за возвышением Москвы дремлющая Византия. Увлеченная перспективой подчинить своему влиянию русских князей, константинопольская патриархия – вопреки всяким церковным канонам – при живом еще митрополите Алексее назначила в 1375 г. главой московской церкви болгарина Киприана. Это, естественно, вызвало резкое недовольство князя Дмитрия Ивановича, и, когда Киприан прибыл в Москву, по словам Никоновской летописки, «не прия его и удалил в Киев. У него был свой преемник Алексеев – пош Михаил-Митый, который сразу после смерти митрополита в 1378 г. и занял святительскую кафедру. Чтобы придать делу официальный характер, Дмитрий Иванович направил его в Константинополь для патриаршего рукоположения, совершенно проигнорировав при этом права митрополита Киприана. Однако в пути с Михаилом-Митыем приключилось несчастье: почти достигнув

границ Византии, он внезапно разболелся и умер¹. Впрочем, даже если бы Михаил-Митяй и в полном здравии прибыл в столицу империи, маловероятно, чтобы ему удалось заполучить благословение вселенского первосвятителя. Будучи, по выражению Киприана, «человеком» в монашестве, он едва ли мог знать о происшедших в середине XIV в. глубинных переменах в идеологии восточнохристианской церкви, без чего, разумеется, было немислимо достижение поставленной цели.

Драматические события бурного тридцатилетия (1341–1371 гг.) поставили Византию на грань острейшего политического кризиса. Попытки жизнеспособных сил империи вывезти страну из тупика ни к чему не привели, и она всецело оказалась во власти внутренней реакции, неотвратимо приближавшей ее к гибели. В такой обстановке повсюду в Византии распространяются мистические настроения, выражающие стремление к созерцательности и уходу от жизни. Их высшим проявлением становится исихазм – аскетическое учение афонского монашества. Исходя из догматического постулата об абсолютной непознаваемости Бога, сторонники этого учения не только категорически отвергали «аристотелевы силлогизмы», т. е. эмпирические науки и философия, но и выступали за всемерное возвышение церкви, подчинение ей светской власти. Вопреки прочно сложившейся в Византии традиции признавать императора неколебимым столпом всех крещеных, защитником догматов Христа и наделять его божественными прерогативами, в исихастской среде проповедовались воззрения, согласно которым императорское достоинство Константинополя приобретено не самостоятельно, а получено по наследству от Древнего Рима.

В общеполитическом плане свои мистико-аскетические, микротриахские идеи исихазмы основывали на принципиальном различении сущности и действий Бога. Сущность, по их мнению, есть источник божественных действий; она – одна, тогда как действий много. Сущность непостижима ни для человеческого ума, ибо она неделима и проста; действия же познаваемы – вследствие их множественности и способности к разнообразию. Соответственно ничто

¹ Подробнее см.: *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе, Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 82–88.

сотворенное, служа действием Бога, не может происходить из его сущности, приобщаться к нему и сменяться с ним. В противном случае Бог не был бы непостижимым и непреступным, не был бы вообще Богом; тогда возникло бы множество равных и неравных богов. Тварь же, утверждали исихасты, всегда останется тварью, при всех своих духовных совершенствах. Она может быть «обожена», нетлена, бессмертна, может даже – по высочайшей любви Божьей – иметь общение с божественным существом, но не непосредственно, неслиянно, непреложно, не сама собой, а через благодать. Подобием этой благодати является божественный свет, воссиявший апостолам на горе Фавор, знаменую земное бытие Иисуса Христа. Отсюда следовало, что истинное богопознание состоит в созерцании божественного света, сократого в самом человеке. Для этого не требовалась никакая интеллектуальная усилка, никакая образованность. Достаточно было одной веры, которая, по мнению исихастов, возвращает «потерянное» – райское совершенство праотца Адама.

3. Этот обрядово-аскетический аспект исихазма раскрыл в своих сочинениях афонский монах *Григорий Синаит* (ум. в 1342 г.). Он учил, что «плотским», т. е. мирским, человеком всегда управляет чувственность, делающая его душу возделывающей и страстной. Поэтому для спасения необходимо искоренять душевные недуги и устремляться к вере. В вере человек непосредственно видит Бога и от Него получает божественные мысли. Вместо книг он имеет тогда дух, и сам Бог научает его «веданью», познанию тайного. Важным моментом укрепления веры выступают самонаблюдение, анализ помыслов души. Душа, по Синаиту, разделяется на три части: словесную, яростную и похотную. Каждой из них свойственны свои согрешения. Согрешения словесного суть ересь, хула, страсть; яростного – ненависть, злопачество, зависть; похотного – чревоугодничество, стужательство, любовь к славе. Их преодоление достигается с помощью усиленных молитв, воздержания от чувственных удовольствий и т. п. Особую группу согрешений словесного образуют помыслы души, или мысленные согрешения: прилог, сочетание, страсть и борение, проникающие в душу от ума, устремленного к познанию мира. Прилог – это такое согрешение, когда человек совершает тот или иной богопротивный поступок исключительно под влиянием внешнего

побудительного мотива («Се убо... не в нас есть»). Сочетание – это уже сознательное обожание мира, «изучение и собеседование с мирским по нашей собственной воле». Следовательно, с этого момента начинается отход человека от Бога. Страсть в качестве психологического состояния характеризуется тем, что человек не только согрешает сознательно, но и мечтает о таком согрешении: для него становится обычаем совершать богопротивные поступки. Борение, в свою очередь, означает приближение человека к своеобразному психологическому рубежу, заставляющему его размышлять о спасении. Если, анализируя свои прежние согрешения, человек признает себя заблуждавшимся, то приступает «кo убийству страсти». Но если под влиянием мирского он не обнаруживает в себе ничего греховного, тогда через слог («Слог же есть преклонение помысла ко страсти») он возвращается к своей прежней страсти, т. е. сознательному и мечтательному обожанию мира, и уже неотступно устремляется к действию, творит «само движение»¹. Таким образом, мысленные согрешения, рождающиеся на любви к чувственному миру, предваряют все другие греховные дела. Поэтому искоренение их, с точки зрения Симона, составляет жизненную задачу всякого человека, ибо лишь на чистую душу, свободную от земных помыслов, наливается Фаворский свет, сияние божественной славы.

Учение исихастов было критически встречено в образованных кругах византийского общества. В частности, против него выступили калабарийский монах Варлаам и его ученик Акиндин. Отступивая в богословской форме пантеистическое мирозерцание, они признавали тождественными сущность и действие Бога и отвергали на этом основании посредующее значение божественного света. Так, Акиндин писал, что Фаворский свет не был неизвестным, потому что был явлен. Это не истинный свет Божества, это свет не священный, но божественный, не вечный, потому что явился и исчез. «Он не выше ангелов, а ниже даже нашего мышления, потому что есть вещь неодушевленная»².

¹ Сочинения Григория Синаита // Рукописное отделение Библиотеки Академии наук. Шифр 17.9.6 (Томск. 29). Лл. 64–65.

² *Модест, иудей. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, сборник православного учения о Фаворском свете и о действиях Божьих.* Киев, 1860. С. 56.

Согласно варлаамитам, одно только знание – «свет необманимый», и кто имеет ум, очищенный добродетелью, тому вовсе не нужно просвещение свыше: все бессмертное заключено в нем самом и неотделимо от сущности Бога.

Последнюю точку в борьбе с варлаамитами поставил *Григорий Палама* (1296–1359), по имени которого исказим называем так же паламизмом. Византийский богослов признавал когнитивством познание Бога из чувственных вещей. Возводя в абсолют противоположность природного и божественного, он учил, что если Бог – естество, то все остальное не есть естество; если же каждое из остального – естество, то он (Бог) не есть естество, как он даже вообще не есть, если все другое суть. А потому Бог по сущности своему не может быть творцом мира; последний возникает вследствие простого его деяния – как результат «несотворенной энергии», хотя и исходящей от Божества, тем не менее отличной от него. Понятие несотворенной энергии полностью вытеснило Бога из сферы познания, постулируя неприложимость природных атрибутов к определению сущности сверхъестественного. Палама устанавливает виды различений божественной сущности и энергии. Прежде всего, они различаются как все непознаваемое и познаваемое. Далее: Божество неизменимо, а энергии дается названия. Наконец, божественная сущность проста, неделима и едина. Напротив, энергии, во-первых, многообразна и множественна, во-вторых, она делится, но не сама по себе, а в соответствии с силой нижележащих вещей. Из такого различения божественной сущности и энергии Палама приходил к выводу о невозможности что-либо знать о Боге, кроме Его существования. Неудивительно, что Палама был ярким противником рационализации теологии. Критикуя варлаамитов, он особенно ополчался против оправдания ими логики Аристотеля. В этом ему виделось позорное злодеяние апостола Павла, святых и духовных отцов церкви. Ведь Бог презрел премудрость века сего, «он унизил разум и набрал в последователи себе слабых умом и немощных, облагодетельствовал их верой. А вера не может «сопробывать вкупе» с разумом: разум порождает силлогизмы, вера же творит безмолвие. И одно из них отрицает другое. Ибо «безмолвие есть оставление ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших.

Это и есть истинное делание, восхождение к истинному созерцанию и велению Бога¹.

Палама, таким образом, придал богословскую завершенность византийской мистике, превратил ее в сложную систему апофатической, отрицательной теологии. Но наряду с этим он прославился и как церковный деятель, добившийся не только осуждения Варлаама и Акиндина на соборах 1347 и 1351 гг., но и провозглашения исихазма в качестве официальной идеологии Византийской империи. За это его причисляли к лику святых на соборе 1368 г.

4. Торжество исихазма, упрочившее позиции реакционных группировок, делало бесповоротным падение Византии. Тысячелетняя монархия, по сути дела, стала жертвой церковных споров, пренебрежных к расколу духовной и светской власти. Подпав после битвы при Марице (1371 г.) в вассальную зависимость от турок, она уже не смогла вернуть себе самостоятельность: история начала отсчет последних десятилетий Константинополя. Несмотря на это, византийская церковь принялась настойчиво внедрять новую, исихастскую идеологию в других православных странах, прежде всего в Болгарии, Сербии, Греции, рассчитывая, вероятно, безотчетливо к судьбе самой империи сохранить свое вселенское значение.

Не последнее место в этих планах отводилось и Руси, о чем как раз свидетельствовал факт столь спешного и крайне неосторожного назначения митрополитом в Москву Кириана. Понятно, что при таком положении дел расчет на рукоположение Михаила-Митяя не имел никакой реальной основы, и князь Дмитрий Иванович попросту перецензивал свои возможности, вводя в конфликт с константинопольским патриархом. Лишь печальный исход посольства Михаила-Митяя вынудил князя пойти на примирение с Кирианом, который не заставил себя долго ждать и уже в мае 1381 г. прибыл в Москву. Однако Кириан вовсе не думал о налаживании сотрудничества с великим князем. Он даже не посчитался с его волей, бежал в Тверь перед самым нашествием Тохтамыша на Москву. По наущению Кириана тверской князь

¹ Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1986. S. 111. – См. также: Прозоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // *Труды отдела древнерусской литературы*. Л., 1968. Т. 23. С. 86–108.

Михаил Александрович пошел на присягу кыпчукам, отправившись в Орду добывать себе ярлык на великое княжение. Но здесь он оба сильно проочитались: Тохтамыш не пошел ни на какие изменения и сохранил расстановку сил на Руси прежней. Князь Дмитрий Иванович, возмущенный вероломным поведением митрополита, в октябре 1382 г. изгнал его из Москвы, и Киприан вынужден был вернуться в Киев. Однако на этом московская карьера Киприана не кончилась. После смерти Дмитрия Донского его сын Василий Дмитриевич, желая поладить со своим могущественным тестем Витовтом, снова сажает митрополита на великорусскую кафедру. Умудренный опытом, Киприан отныне осторожен в делах и не спешит раскочевать своим положением. До самой своей кончины в 1406 г. он целых 16 лет оставался главой общерусской церкви, переживая всех своих врагов и покровителей.

О характере религиозных воззрений Киприана можно судить, прежде всего, на основании переписанных им мистических сочинений Иоанна Синайского и Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Первый из них, восточнохристианский аскет VII в., излагая в своей «Лестнице» ступени духовного восхождения, берет за основу отречение и уклонение от естественной земной жизни ради монашеской, называемой им «вышестепенной». Всех ступеней у него 30 – по числу лет Иисуса Христа до Его крещения, причем первые 23 посвящены грехам, остальные семь – добродетелям. Высшей добродетелью Иоанн называет смиренномудрие, трактуя его как предпосылку достижения «свещенного тела и души безмолвие»¹. Идеи Иоанна Синайского были восприняты афонскими и византийскими мистиками, использовавшими их для разработки нехельетской идеологии. Что касается Псевдо-Дионисия Ареопагита (VI в.), автора знаменитого трактата «О небесной иерархии», заключающего богословское обоснование феодального строя, то он разделял все небесные существа на три сферы: в первой находились херувимы и серафимы, которые «предстоят Богу теснее и без посредства прочих с Ним соединены»; во второй содержались высшего рода «власти, господства и силы»; в третьей же пребывал «чин ангелов и начал». Этот порядок неизменен, и никакой

¹ Прохоров Г. М. «Лестница» Иоанна Синайского // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1983. Т. 39. С. 253–258.

переход из одной сферы в другую невозможен. Отражением небесной иерархии служит иерархия земная, причем в ее системе главенствующая роль принадлежит церкви, поскольку она непосредственно наделена «отпечатками невидимого благочестия», а значит, и ближе к небесному престолу. В вопросах богопознания Пseudo-Димоний занимал последовательно апофатические позиции. С его точки зрения, «наиболее божественное познание Бога мы обретаем, познавая его неведением в превосходящем разум единении, когда наш ум, отрешившись от всего существующего и затем оставив самого себя, соединяется с пресветлыми лучами и оттуда, с того света, осиявается неизведанной бездной премудрости»¹. Учение Пseudo-Димонисия вошло в ответало политическим устремлениям духовной власти в Средние века. Оно в равной мере удовлетворяло и византийское монашество, мечтавшее об обособлении от государства, и римскую курию, добавившуюся господства в западноевропейском мире.

К этой линии политического искания принадлежал и митрополит Киприан. Во всех его сочинениях звучит тема о корпоративности монашеского сана, его полной правовой и моральной автономии. Монах, согласно Киприану, ни в чем не подобен обычному человеку. Поэтому ему запрещается совершать венчание, крещение и другие обряды, во время которых приходится вступать в общение с мирянами. Его место – только в монастыре, который во всем противоположен миру, общине. В своем стремлении отгородить монастырь от мира Киприан не останавливался даже перед запретом «чернцем селы владети и тамо частая происходения творити», т. е. создавать прибыль. Стяжание именней, на его взгляд, еще предано есть святыми отцие, оно пагубно для монастырского покоя и отрешенности. Но здесь он не был до конца последовательным и допускал компромиссное решение: монастырь может владеть любой собственностью, только управлять ею необходимо через посредника – мирянина. Реалии мирской жизни все же брали у него перевес над постулатами монашеской ортодоксии.

Тем не менее, следует признавать, что именно Киприан сформулировал одну из первых в русской публицистике концепций.

¹ Святый Димоний Арсепитт о небесной иерархии. М., 1898. С. 24.

направленных против владения монастырей землями и составивших ядро подневнейшего вельможества¹.

Глава 2

ИДЕОЛОГИЯ САМОДЕРЖАВИЯ

1. Возглавленное московскими князьями «собирание Руси» позволило им сосредоточить в своих руках огромную политическую власть. Это отметили все иностранцы, побывавшие в России того времени. Например, о Василии III австрийский посол С. Герберштейн писал: «Властью, которую он имеет над своими подданными, он далеко превосходит всех монархов целого мира»². «Только он один и правит! – отмечал Г. Штаден. – Все, что ни прикажет он, – все исполняется, и все, что запретит, – действительно остается под запретом. Никто ему не перечит: ни духовные, ни мирские»³.

Однако путь к этому был непростым, и московским князьям, начиная с Дмитрия Ивановича, приходилось выдерживать мощное противодействие со стороны как родового боярства, так и церкви. В среде духовенства господствовало убеждение, что на Руси есть только один царь – византийский император: никто другой не может стать выше его по значению. И когда князь Василий Дмитриевич заявил митрополиту Каприану: «Мы имеем церковь, а не царя», – это точно дошло до константинопольского патриарха Алтония. В своей грамоте князю (1393 г.) он писал: «С огорчением слышу еще, что твоим благородием спаланы некоторые слова и о замочайшем и святом самодержавце-царе. Говорят, ты не позволяешь митрополиту помянуть божественное имя царя в диптихах, т. е. хочешь дела совершить невозможного и говоришь: „Мы-де имеем церковь, а царя не имеем и знать не хотим“». Это нехорошо. Святой царь занимает высшее место в церкви;

¹ См.: Калашова И. А. Об идеологических истоках вельможества в Феодалная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972. С. 141.

² Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 72.

³ Штаден Г. О. Москва Ивана Грозного. М., 1925. С. 113.

он не то что другие поместные князи и государя»¹. В такой обстановке московским князьям было крайне важно заручиться поддержкой хотя бы части духовенства.

Делу помогли «иностранцы» в самой церкви. Рост числа монастырей и усиленно церковной оккупации вызвали в массах широкие еретические выступления. В середине XIV в. в Новгородско-Псковской земле возникает ересь стригольников. Ее сердцевину составляла критика симонии – продажи церковных должностей. Стригольники видели в ней источник всяческого разврата и разложения духовного сословия. О полах и монахах они отзывались как о «оставленных по маде», которые «едят и пьют с пьяницами, и возмывать от них алата, и серебро, и перты, от живых и мертвых»². На этом основании они отказывались от церковных обрядов и таинства.

Новгородский архиепископ Геннадий приводит в своем Послании собору епископов (1490 г.) один любопытный эпизод. Призвал он как-то Захара-стригольника, который сам обвинял архиепископа в ереси («засает мя еретиком, а аз не еретик»), и «спечел его спрашивать: О чем ты так чинишь, что еси три годы не причащаеш? – И он ту свою ересь явил: А у кого, дед, ся причащати? Поны, дед, по маде ставлены, а митрополит, дед, и владыки по маде же ставлены. – И аз молвил: А се митрополита ставит не по маде. – И он молвил: Коли, дед, в Царьград ходил еси митрополит ставитися, и он, дед, патриарху денги давал: а ныне, дед, он безрор посулы дает тайно, а владыки, дед, митрополиту дают денги: ино, дед, у кого причащатися?»³. В наказание за такую ересь Геннадий изгнал Захара в монастырское заточение.

Помимо стригольников в Московской Руси с конца XV в. активизирует свою деятельность жидовствующее. Данное название шло от веры в богодухновенность исключительно Ветхого Завета; в Новом Завете они говорили «словредиво, хотяща Троице утайти». Среди отступивших в эту веру было много «от попов, и от дячков, и от простых людей». Участвовали

¹ Коваленский М. И. Хрестоматия по русской истории. С. 158.

² Источники по истории еретических движений XIV – начала XVI вв. // Калитова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955, С. 240.

³ Там же. С. 380.

в движении и высокопоставленные лица, вроде московского дьяка Федора Курцидина и его брата Ивана-Волка, а также купца Семена Кленова.

Учение жидовствующих выразилось в следующем. В-первых, они утверждали, что «иже святая Троица», ибо Христос еще не родился, а должен только родиться; тот же, кого христиане именуют Христом, «просто человек есть, а не Бог». Во-вторых, они отвергали иконы и прочие церковные реликвины, так как считали, что «не подобает поклоняться им от рук человеческих сотворенным вещам». В-третьих, хулили «ническое жителство», доказывая, что монахи «оставиша заповедь Божию, и пророческое, и евангельское, и апостольское писание, и самосмысленное и самоучением изобретоша себе житие, и держат предана человеческого». Наконец, в-четвертых, они стояли за веротерпимость и свободу религиозных мнений, «глаголю, яко не подобает осуждати ни еретика, ни же отступника»¹.

Вершиной еретических выступлений в Московской Руси явилось «новое учение» Феодосия Косого, провозгласившего равенство всех вер и всех народов. «Все веры, яко суть во всех языках, — говорил он, — яко вси люди едино суть у Бога, и татарове, и немцы, и прочие языци»². Сущность его воззрений определял последовательный антитринитариизм, сближавший московского ересучителя с западнорусскими реформаторами.

И строгольники, и жидовствующие, судя по всему, чувствовали себя на первых порах свободно, пользуясь покровительством великого князя. Известно, например, что Иван III знал, «которую держал протоиерей Алексей ересь и которую держал Федор Курцидин». Да и сам он, случалось, являлся «землей, небом и Богом сильным», что противоречило заповедям христианства.

Дополнительное подтверждение серьезных противоречий между церковными иерархами и великим князем содержится в Послании архиепископа Геннадия митрополиту Зосиме (1490). «Здесе, — сказано в нем, — приехал жидовини новокрещеной, Давидом зовут, а ныне христианин, да мне сказывал за столом во

¹ Иосиф Волоцкий. Присовитиель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1904. С. 48–54.

² Записки Оленинские. Послание многословное. Казань, 1880. С. XV.

все люди: понарядился, ден, есмь из Киева к Москве, ино ми, ден, помали жидове лаяти: „Събака, ден, ты ся куды нарядил? Князь, ден, великий на Москве церкви из града все выметал вон“; а скажывал то пред твоим сыном боярским пред Витком; ино каково то бесчередие и нечесть государству великому учинена¹. Ракументов, сказанное здесь – просто слухи, однако примечательно, что в центре их находился великий князь, выступающий гонителем официальной церкви.

Таким образом, ситуация оказывалась не очень благоприятной для церкви; необходимо было срочно принимать меры к исправлению положения. Одна часть духовенства думала сделать это путем коренной реформы церковной жизни, ограничения и вообще утраты монастырского стихания. Ее главной целью оставалось ограждение церкви от великокняжеской власти, сохранение удаленно-династической системы. Из этой среды вышло целое оппозиционное движение – нестяжательство, которое предлагало идеологические традиции Феодосия Печерского и Кирилла. Другая часть, ориентированная на создание национальной церкви, выступала в поддержку государственной централизации, взорывая «софийские» идеалы Илариона, Владимира Мономаха, Климентия Смолятича и других древнерусских мыслителей. Это были так называемые стяжатели во главе с Носифом Волоцким. Но выражая готовность стать на сторону великокняжеской власти, они требовали от нее гарантий в плане запрета вогнанных прав монастырей, неприкосновенности церковной собственности. С ними и связало свою судьбу московское единовластие.

2. Имя Носифа Волоцкого обыкновенно однозначно связывается с образом авторитарного ретрограда, отстаивающего идеологию абсолютизма и церковной ортодоксии. Так, Н. А. Бордяев писал о нем: «Я никогда не чувствовал никакой близости к этому типу московского бытового православия с государственной церковью, с обрядовенным, с благочестивым Иваном Грозным, с Домостроем, с приждей к мысли и знанию, с душевностью и полным отсутствием свободы, простора и дали. Этот мир в своих истоках связан с жестокой и, по-моему, роковой фигурой Носифа

¹ Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 129.

Волоцкого»¹. Однако в оценке этой личности особенно необходимым исторический подход. Недостаточно видеть в нем просто идеолога самодержавия – надо еще считаться с тем обстоятельством, что московское самодержавие по условиям своего времени так же, как и в Западной Европе, выступало предостанителем «образающей» нации в противовес раздробленности на мятежные вассальные государства»². Носиф Волоцкий и его последователи содействовали укреплению централизованной власти, без чего было немислимо сколько-нибудь быстрое развитие страны. И в интересах этой же власти они подыгали коронной риторике основополагающие догматы православия. Носифу принадлежат удивительная по своему полнодумству максима: «Не все, что сотворил Христос, подобает творить и нам, и чего не сотворил Христос, не творить нам». Тем самым, по существу, разрушалось само ядро средневекового мышления – его абсолютный императив подражания Христу. Носифлячество проводило идею равноценности евангельского и мирского, толкало человеческое сознание на путь духовного выбора, самоопределения. Оно сумело в идеологической форме реализовать тот предвозрожденческий капитал, который возник на Руси в послесултановскую эпоху.

Носиф Волоцкий родился около 1439–1440 гг. Двадцать лет от роду он принял постриг в Боровском монастыре, где под руководством знаменитого игумена Пафнутия прошел все ступени монашеского cursus. Девотный, богословски образованный, обладавший феноменальной памятью и «твердым и крепким умом, будущий «богомолец» московского князя быстро завоевал себе положение в обители, а после смерти Пафнутия его избрали настоятелем. Однако он недолго управлял монастырем. Задумав ввести новый, более строгий монастырский устав, Носиф сразу натолкнулся на решительное сопротивление братии и вынужден был отступить от игуменства. Он оставил Боровский монастырь и основал собственный в удельном княжестве Волоцком. Новая обитель получила широкую известность. Постриженниками Носифа

¹ Бердяев Н. А. Ответ протоперев С. Четверикову // Путь, № 50, Париж, 1936, С. 48.

² Энгельс Ф. О разложении феодализма и возникновении национальных государств // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Изд. 2-е, М., 1961, Т. 21, С. 441.

были «добрые люди от князей и бояр и от детей боярских и от торговых людей», ему покровительствовал сам удельный князь Борис Васильевич. Со смертью последнего в 1505 г. волоцкий игумен попал в чрезвычайно затруднительное положение. Княжество было разделено между сыновьями удельного князя Федором и Иваном. Монастырь оказался в уделе старшего сына, Федора, который начал притеснять иноков, угрожая им изгнанием из своей вотчины. Тогда Носиф, пользуясь феодальным правом закладничества, обратился за помощью к московскому государю. В феврале 1507 г. он послал грамоты Василию III и митрополиту Симону с просьбой избавить его братию от «удельного насильства». Акция имела успех: монастырь был принят под юрисдикцию великого князя. Самовольство Носифа вызвало гнев новгородского архиепископа Серапиона, под чьим духовным попечением он находился. Серапион отлучил его от церкви, мотивируя свое решение тем, что волоцкий игумен «отступил от небесного, а пришел к земному», т. е. пошел на службу к светскому правителю, стал на стороне московской централизации. По жалобе Носифа в 1509 г. в Москве был созван церковный собор, заседавший в присутствии Василия III. Собор снял с него отлучение и одновременно заочно осудил Серапиона. «За претикоборством двух иезуитских церковных деятелей, – отмечает А. А. Зимин, – легко угадывается борьба двух группировок в среде духовенства. Одна из них (воглавляемая волоцким игуменом) искала опоры в великокняжеской власти и была готова поддерживать ее единодержавные тенденции, другая (во главе с Серапионом) уверено отстаивала устремления самостоятельной церкви, выступившей утвердиться над великокняжеской властью и диктовать ей свои требования»¹.

В творчестве Носифа следует различать собственно «волоцкий» и «московский» переводы, которые не равнозначны в идейном и религиозно-философском отношении.

Особенностью первого периода было возвеличение Носифом монашества. В «Послании князю о пострижении человека» он заявлял, что господин не только не должен возбранить рабу своему «работать Господу Богу», но и обязан понуждать его на доброе

¹ Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV – XVI вв.). М., 1977. С. 88.

дела, «ище же на инокское жителство». Он объявлял пострижение вторым крещением, «иже вся грехи очищаются, яже от владеньства быша»¹. Кроме того, на этом этапе своей деятельности Носиф был сторонником теории превосходства церкви над светской властью. Царям, писал он в одном из своих ранних сочинений, надо служить с трепетом, «яко человеком», воспринявшим от Бога власть и могущим мучить и благодетельствовать людей «телесне, а не душевне». Царям подобает поклоняться и «воздавати им царьскую честь, а не божественную». Если же царь, властвуя над всеми, не может искоренить собственными «скверными страсти и грехи», значит, он «яко царь, но мучитель, слуга дьявола». «И ты убо, – заключал князьник, – такового царя или князя да не послушавши, на нечестие и лукавство приводиши тя, аще мучити, аще смертию претити»². Позднее на этот принцип широко опирались и последователи протопопа Аввакума, и «сопротивники петровских реформ во главе со Стефаном Яворским.

С переходом на сторону великого московского князя коренным образом изменились и взгляды Носифа на сущность и назначение царской власти. «Подобает же ти, благочестивый царю, – писал он Василию III, – всяко тщания и о благочестии имети и сущих под тобою от треволнения спасти, душевна и телесна, и душевное бо есть треволнение еретическое учение, телесное же есть треволнение – татыба и разбойничество, хищение, и неправда, и обиды, и прочая злая дела, яже убо телесне врежати, а не душевне»³. Носиф, как видно, проповедовал теперь прямо противоположное тому, что утверждал прежде. Московский государь, заявлял он, лишь «естеством» подобен человеку, «властиво же сана яко от Бога». Оттого ему должны подчиняться все христиане, в том числе и духовенство. Главное слово принадлежит самодержцу и в делах церковного управления, ибо он – «первый отметитель Христу на еретикане».

¹ Послания Носифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 150, 152.

² Носиф Волоцкий. Просветитель. С. 286–287.

³ Послания Носифа Волоцкого. С. 184. – В другом месте своего «Послания великому князю Василию на еретикане» Носиф Волоцкий пишет: «Сего ради слышите, царю и князи, и разумеете, яко от Бога дана бысть держава вам. Вас бо Бог в себе место избра на земли и на свой престол возвес, посади, милость и живот положи у вас». – Там же. С. 230.

Бог вручил ему все высшее – милость и суд, и церковное, и монастырское, и всего православного христианства власть и попечение. Значит, «царский суд святительским судом не посягается ни от кого». Более того, московский государь, доказывая Носифу, является главой «всех русских государем», и удельным князьям надлежит оказывать ему «должная покорения и послушания, работать ему по всей воли его и повелению его, яко Господени работающе, а не человеком»¹.

С целью обоснования своей концепции абсолютной монархии Носиф Волоцкий пошел по пути обмирщения самой христианской веры, придания ей статуса чисто идеологического учения. В философско-богословском плане это выразилось в категорическом различении понятий образа и подобия. Как известно, они лежат в основе библейского догмата о сотворении человека Богом. В святоотеческой литературе им также уделялось самое пристальное внимание, хотя их толкование отцами церкви было различным. Иоанн Златоуст, например, говорил, что образ Божий не касается существа человека, а лишь выражает идею начальствования человека над всеми живыми существами. Василий Великий видел образ Божий в разуме, которым одарен человек. Иоанн Дамаскин же считал, что и ангелу, и человеку принадлежит образ Божий по причине их разума, способности познания и свободного выбора. Вообще, по мнению отцов церкви, образ Божий заключается в разумности человека. А подобие – в том, что он при помощи Божьей и при посредстве своих трудов украшается добродетелями, так что вследствие греха остается образ, а подобие исчезает. Так учили Климент Александрийский, Василий Великий, Григорий Нисский, Исидор Пелусиот и др. Были и другие точки зрения. Например, Кирилл Александрийский считал, что образ и подобие – синонимы.

Мыслие Носифа не совпадает целиком ни с одним из этих толкований. Говоря о подобии, волоцкий игумен разумел отнюдь не «плотное» сходство человека с Богом. «Плоть бо, – писал он, – покрывало есть, създана и мертвена и видима, Бог невидимый и не създан и бессмертен». Поэтому подобным Богу

¹ Цит. по: Дамаскин М. Очерки общественного и государственного строя древней Руси. СПб., 1912. С. 391–392.

может быть лишь невидимое в человеке, а именно: душа, слово и дух. Душа есть ум, имея ему – отец. Душа же рождает слово, и слово это есть сын. А дух, имея нераздельное со словом пребывание в душе, исходит из нее и живет слова. «И якоже Отец и Сын и Дух Святой бессмертен и бесконечен, – подчеркивал Иосиф, – сице и человек, по образу и подобию Божию созданный, носить в себе Божие подобие: душу, слово и ум». А образ Божий – это «самовластное человека и обладательное»; как нет никого выше Бога, так на земле выше всех человек, ибо «всеми бо обладающа сътворил его Бог»¹.

Таким образом, проявлением богообразности человека, согласно мнению Иосифа Волоцкого, служит свобода воли. А раз так, то, значит, существенным атрибутом Бога должно выступать зло, поскольку оно сопряжено с наличием свободы воли, неотъемлемой от Творца. Проводя последовательно этот свой вывод, Иосиф разработал учение о «прехыщении и коварстве» Бога. Богу, рассуждал он, свойственно действовать не только премудростью, но и коварством. Само его воплощение – это акт обмана дьявола. На возражение еретиков, что мудрость не нуждается в коварстве, Иосиф приводил множество библейских примеров, доказывающих, на его взгляд, безусловное коварство Бога. «Сего ради, – отмечал он, – не подобает о сих коварствах же и прехыщениях смеяться, или съблажняться, или претьякаться, но веровати точною безмерной пучине Божия премудрости»².

И все же Иосиф не мог пройти мимо очевидного несоответствия между ветхозаветными и евангельскими предписаниями. Он хорошо понимал, что реальная политическая значимость теории божественного коварства зависит прежде всего от того, как будет осмыслена в ней проблема противоречий в Священном Писании. «Многоя бо в Писаниих видяется, яко съпротивляющеся друг другу, и овогда убо сице глаголють, овогда же иначе». Но это не так, заявлял книжник, и утверждающие подобное либо лишены способности к рассуждению, либо искажают тексты намеренно, либо же, наконец, просто невежды.

¹ Иосиф Волоцкий. Провозвестие, С. 89, 90.

² Там же. С. 144.

«Властное» и «разумное смотрение», с точки зрения Иосифа, убеждают, что они вовсе «не съпротивны себе, а zelo согласны». Противоречивыми тексты Священного Писания кажутся лишь по причине зависимости человеческих суждений от чувственного бытия: люди «не по воле Святого Духа разуметь божественная писания, но по воли плотские»¹. Следовательно, существуют два рода разумения истины: духовный и естественный. Первый способ нам недоступен, ибо «мы, плотяни суще, духовная мудрствовать не можем». Второй – человеческий – не дает полного знания о Боге; «сего ради всяк, хотяи обрести разум в Писаниих, николи же поставляети свой разум, яко добре»². Разум человека, говорил Иосиф, «художовен», т. е. отягощен мирскими страстями и естественными помыслами. Вместе с тем, Иосиф не отрицал противоречивости Библии. «И не токмо в Ветхом законе, – отмечал он, – но и в Новом такоже обращения и овогда тако, овогда же инако глаголюща, и съпротивляющихся себе мнзася нам»³. Объяснение он усматривал в том, что в Писании Бог предстает то человеком, то ангелом, то благим и праведным, то грешным и неверным, «якоже свидетельствует книга бытийская»⁴. Кроме того, источником противоречий Библии являлась, по Иосифу, двойственная природа самого Христа. Поскольку Бог-Сын, рассуждал книжник, есть чувственная реализация Бога-Отца, то он, во всем равный последнему, имеет тем не менее двойное естество: божественное и человеческое. Ибо единосущен Сын Отцу и единосущен матери, первому – по Божеству, второй – по человечеству. «Того ради, – отмечал Иосиф, – в двою познаваем естеству, в божественном и человеческом»⁵.

Христологические соображения Иосифа Волоцкого примечательны тем, что именно на их основе книжник провозгласил «человеческим преданием» само евангельское учение о Сыне Божьем. «Христос бо, – заявлял он, – не описан по Божеству, и не мощно есть ныне того зрети, разве егда приидеть в второе его

¹ Там же. С. 183.

² Там же. С. 187.

³ Там же. С. 193.

⁴ Там же. С. 212.

⁵ Там же. С. 232.

пришествие, но яко се есть образ его по человечеству»¹. Это значит, что все наши знания о божественном суть знания собственно человеческие и о человеческом и что человек действует исключительно под влиянием своей воли и разума.

На основе учения о двойственности содержания Священного Писания сложился политико-теологический рационализм Иосифа, выражающийся в требовании сообразовывать вероисповодные догматы с исторической действительностью, или, как говорил сам волоцкий игумен, руководствоваться только тем, что в свое время приемлемо. «Добре убо рекоша святлии отци, – подчеркивал он, – яко доброе, но в свое время приемлемо, на злое происходить, но от оубиства своего, но от нерасуждения приемлющих его»². Политико-теологический рационализм позволял Иосифу признавать богоугодными, необходимыми человеческие предания, т. е. учения либо отсутствующие в Священном Писании, либо отвергнутые им. По справедливому замечанию И. П. Еремина, он, как никто другой, умел подчинить теологическую литературу «задачам своей общественно-церковной деятельности, своей борьбы, и надо признать: его опытное перо никогда, как правило, не кланялось ему, выполняло любые поручения своего хозяина, нередко очень сложные и хлопотливые»³. Сделав акцент на земном, человеческом в Священном Писании, Иосиф склонился к признанию богоугодности мирского опыта и знаний. А это не только приводило к обмирщению теологии, но и придавало самому иосифлянству характер своеобразной, часто политической теории.

3. Наряду с иосифлянством в русской публицистике конца XV – первой трети XVI вв. возникло еще одно политическое учение, ставившее целью возвеличение московских государей. Это была теория «Москва – третий Рим» иконового старца Филофея

¹ Там же. С. 258. – Исходя из этого, Иосиф Волоцкий сформулировал свой знаменитый тезис о том, что не все, что делал Христос, подобает делать и нам, и наоборот, чего не делал Христос, нам подобает делать. «Христос убо образася, – писал он, – нам не подобает образоватися; Христос суботствовал, но нам не подобает суботствовать <...> Также и инокески образ Христос на себе не нося, но нам подобает сего носити. – Там же. С. 440–441.

² Там же. С. 188.

³ Еремин И. П. Иосиф Волоцкий как писатель // Письма Иосифа Волоцкого. С. 4.

(пер. пол. XVI в.). Зародыш этой теории первоначально содержался в сочинениях новгородского митрополита Зосимы, объявленного позднее еретиком. В предисловии к составленной им Паскалии (1492 г.), упомянув о создании царем Константином «града во свое имя <...> еще есть Царьград и иерусалим Новая Римь», он сравнивает с ним Владимира Киевского, крестившего Русь, и называет его «Вторым Константином». Но подлинным новым Константином оказывается в его изложении Иван III, о котором он пишет, что Бог ныне прославил в православии прославленного, благоверного и христорождиваго великаго князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, новаго царя Константина новому граду Константину – Москве и всей русской земли и иным многым землям государя. Здесь не просто проводится уподобление Ивана III византийскому императору, а Москва – столице его державы; для Зосимы главным было противопоставление и вытеснение старого центра православия новым, московским. При этом Зосима исходил из евангельского предсказания о том, что придут времена, когда первые будут последними, а последние – первыми. Свидетельством их наступления служило для него падение Константинополя в 1453 г.

Таким образом, перед нами предпосылка той самой идеи перехода мирового значения Византии на Русь, которую подымал на новую ступень развития старец Филофей Псковский. В своем «Послании к великому князю Василию» он писал: «И да восты твою державу, благочестивый царю, яко вся царства православных христианских веры соединяшея в твою едино царство един ты во всей воднобесной христианом царю»¹. В качестве довода он прибегал к утверждению, что римская церковь перестала быть истинной вследствие проникновения в нее аполлиналистской ереси, а церковь «второго Рима» – Константинополя – сокрушена инуками агарян – турками. Светоч православия отныне переместился в Москву, и царь русский сделаться его первой опорой и защитой. Соответственно Филофей ставил перед Василием III две основные задачи: во-первых, миссионерскую – призывать

¹ Филофей Псковский. Послание к великому князю Василию // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века, М., 1984, С. 436.

обратить в христианство те народы в его царстве, которые еще не полагают чюа себе право знамениа честнаго креста», и, вторых, церковную – советовал взять на себя заботу и управление духовными делами. «Не преступай, царю, – наставлял старец, – заповеди, еже положиша твои прадеды, великий Константин, и блаженный святой Владимир, и великий боголюбивый Ярослав, и прочии блаженнии святии, их же корень и до тебе»¹.

Стержнем теории Филофея явилась идея провиденциализма: все происходящее в жизни людей и народов определяется и свершается всевышней и всемогущей десницей Божьей; мощью и промыслом его возводятся на престолы цари и достигают своего величия, сопадают и разрушаются царства, процветают и гибнут народы. В истории человечества нет и не может быть ничего случайного. По сказительству пророков, которым открыт был промысел Божий, история человечества есть история мировых царств, чередующихся в порядке преемственности тех народов, которых Бог избирает орудием своих предначертаний. Круг исторических судеб человеческих закончится торжеством и гибелью трех мировых царств, трех Богом избранных народов; с гибелью последнего, третьего царства наступит конец мира, Страшный Суд. Два из этих царств уже пали: ветхий Рим, а за ним и Рим новый, так как изменили православию. С их падением единственным хранителем богооткровенной веры осталось царство Русское. Это царство – третий и последний Рим.

Итак, Москва представлялась Филофеем средоточием всего христианского мира, а великий князь московский – царем всех христиан. В его руках сосредоточивается вся полнота не только гражданской власти, но также и духовной. Он является «брадодержателем святых Божиих церквей, святая православная христианская вера содержателем». Подчеркивая исключительность возлагасмой на Василия III церковной ответственности, Филофей наставлял его: «Да аще добро устроиши свое царство – будиши сын света и гражданин вышнего Иерусалима, аюже выше ших ти и выше глаголюх: блуди и немли, благочестивый царю, яко вся христианская царства соидоша в твою единю, яко два Рима падоша, а третьей стоит, а четвертому не быти. Уже твою

¹ Там же. С. 428.

христианское царство ивем не останетом»¹. Старец решительно настраивал великого князя против проведения секуляризации церковных и монастырских земель, призывая его больше любить Бога, чем серебро и золото. Он лишь мимоходом останавливался на светских обязанностях московского государя – его прежде всего волновало могущество церкви, духовной иерархии. Таким образом, теория «Москва – третий Рим» выражала интересы и стремления не столько светской власти, сколько монашества, духовной фракции верхушки русского общества². А это шло вразрез с реальной политикой Василия III и особенно Ивана Грозного, опиравшихся на носифлянские постулаты.

4. Процесс «носифлянизации» церкви, начатый деятельностью волоколамского игумена, принял широкий размах при митрополитах Данииле (1522–1539) и Макарии (1481–1553). Даниил был учеником Иосифа Волоцкого. Благодаря своему тонкому уму, обходительности он сумел привлечь к себе внимание Василия III, часто посещавшего Волоколамский монастырь, где игуменствовал после смерти Иосифа Даниил. Найдя в его лице верного помощника, князь – в отступление от существовавшей тогда практики – поставил его в митрополиты собственной властью, без созыва собора. Уже с первых дней пребывания на митрополитском престоле Даниил активно принимается за церковные преобразования. Прежде всего он назначает тверским епископом Акакия, брата Иосифа Волоцкого, а в 1525 г. в сан волоконского епископа возводит племянника Иосифа – Василия Толоцкого. В следующем году он сменяет новгородского архиепископа, направив туда монаха Пафнутия-Боровского монастыря Макария, впоследствии московского митрополита. Даже на низших церковных должностях Даниил проводил сторонников носифлянской партии. Опираясь на поддержку своих ставленников, он повел решительную борьбу с «славянофильскими старцами», выражавшими идеалы консервативного боярства. В частности, ему удалось свергнуть таких представителей оппозиции, как Василий Патрикеев и Максим Грек.

¹ Там же. С. 440.

² См.: Гальберг А. Л. Идея «Москва – третий Рим» в сочинениях первой половины XVI в. // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1983. Т. 39. С. 143.

Известен Даниил и как писатель. Основное содержание его творчества заключается в проповеди «божественных писаний». Автор озабочен в первую очередь тем, чтобы утвердить в сознании паствы «истинное разумение» Евангелия и учений отцов церкви. Большой интерес представляет его собственные сочинения, раскрывающие моральное состояние духовного сословия. «Ныне же суть нещии от священных, – пишет он, – даже суть сии пресвитеры, и дьяконы, и подьяконы, и чтецы, и певцы, глумятся и играют в гусли, в домры, в смычки, к сему же и зернику, и шахматы, и тавломи, и в песнях босовских, и в болмерном и премногом шашестве, и всякое плотское мудрование и наслаждение паче духовных любяще, и тако себе и иным велик вред былающе¹. Резкой критике подвергал он и боярское сословие за его страсть к роскоши, царствам, шегольству. Ради всего этого, возмущается митрополит, люди идут на воровство, насилие, ябедничество и «иная бесчисленная злоба». И это не просто развращает нравы высшего общества, но и пагубно отражается на уме человека, убивает в нем склонность к труду, приобретению знаний. Своей критикой Даниил стремится показать необходимость усиления великокняжеской власти, ускорения процесса политической централизации Руси.

Особенно велика роль в обосновании идеологии московского самодержавия митрополита Макария, с именем которого связано возникновение двух крупнейших литературных памятников XVI в. – Четий-Миней и Степенной книги. В первом из них содержалась систематизация и обработка «всех книг чтимых, которые в Русской земле обретаются». Расположенные по месяцам, они должны были дать целую энциклопедию знаний, способных остановить «шатанные» нравы и утвердить народ в истинной вере. «Степенная книга царского родословия» преследовала цель исторического освящения политики объединения русских

¹ Поучение Даниила, митрополита всея Руси // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века, С. 524. (Перевод: «Ныне же волею из духовного сана – пресвитера, дьяконы, подьяканы, чтецы и певцы – глумятся и играют на гуслих, домрах и смычках, а также в кости, шахматы и шашки; и в песнях босовских, и в болмерном и премногом шашестве обретаются; и всякое плотское ухищрение и наслаждение больше духовного любяте; и так себе и другим великий вред наносите».)

земель в единое централизованное государство, утверждала и возмечивала институт единодержавства. Вся история России вылагалась здесь в форме книжеских житий, каждое из которых представлялось в виде «степени» (ступени) восходящей на небо лестницы, – подобной тем, какие являлись в видениях библейскому патриарху Иакову или святому Иоанну Лествичнику: «...Чудесная же о них повесть, их же елику возмогохом изобрести, и сии аде в кивзе сей степенями расчизены суть, и гравами объявлены и главами с титулами сказуемыя. Основывался на идеях Иосифа Волоцкого о богоутвержденности царской власти, составителя Степенной книги приравнивали московских государей к апостолам, объявляли святыми. «Иже существом телесным равен есть человеку царь, – указывалось в своде, – властью же достойнаго его величества прельчен вышнему иже над всеми Богу; не иметь бо высочайша себе на земле». Отсюда, естественно, вытекала необходимость «исправления» и русской истории – в таких масштабах, которых не знало старое летописание. Стремясь восславить всю династию киевско-владимирско-московских князей, Макарий и его редакторы смело вторгались в далекое прошлое, изменяя прежние характеристики действующих лиц или заменяя их совершенно новыми. Так, Владимир Святославич и Владимир Мономах названы в Степенной книге царями. От них высокая титулатура переносится на московских государей: Иаан III и Василий III – «государи и самодержцы всея Русии, а Иаан IV – «боговенчанный царь, самодержавный государь». Таким образом, Степенная книга являлась обобщением большой идеологической работы, направленной на укрепление русского централизованного государства¹.

5. В русле идей вольного игумена складывались и политические воззрения Иаана Грозного, для которого «Просветитель» Иосифа был настольной книгой. Отроческие воспоминания о правлении Избранной рады во главе с Адашевым и Сильвестром сделали его страстным противником ограниченной монархии. Странички и идеолог «православного истинного христианского самодержавства», он настойчиво проводил мысль о том, что Бог поручил

¹ См.: Васенко В. Г. «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в русской исторической письменности. СПб., 1904.

царю «владети» царством и его «стронти», т. е. быть владыкой над подданными и заботиться об устроении государства. От повиновения правителю зависит могущество страны: «Аще убо царю не повинуются подвластныя, нивогда же от междоусобиных браней престанут»¹. Отвечая сословно-представительный принцип, Грозный категорически утверждал, что российская земля «правитца» лишь своими государями, а не судьями и воеводами. Своих ближайших сотрудников, Сильвестра и Адашева, он обвинил в «похищении» царской власти. Это, на его взгляд, стало причиной всех бедствий, обрушившихся на Русь. Ибо всякая попытка бояр и вельмож захватить политическое руководство (именно царей царством владети²) ведет лишь к усобицам и чревата опасностью для целостности страны. Поэтому сильна только та держава, в которой царь единовластен.

Взгляды Грозного на единодержавство исключали какое бы то ни было совластие, ограничение воли монарха. «Мирскому бо, – утверждал он, – подобает мирская стронти, а иноку иноческий путь правити». Иноческая жизнь во всем противоположна светской жизни. Ее основой является равенство: «Ведь коли равно, ино то и братство, а коли не равно, которому братству быти? – ино то иноческого жития нет». Поэтому то, что терпимо в мирской среде, недопустимо в быту монахов. По словам Грозного, неравенство в монастырях чуждо христианству – «то Махметова прелесть», идет от ислама. «Ино то по тому же быти в Царствии небесном: кто адесе богат и велик, тот и там богат и велик будет? <...> Ино то ли путь спасения, что в черныцех боярин боярства не състрижет, а холоп холопства не забудет? Да како апостолово слово: „несть еллин и скиф, раб и свобод: все едино есте о Христе“? Да како едино, коли боярин по старому боярин, а холоп по старому холоп?»³

¹ Послания Ивана Грозного. М.: Л., 1961. С. 104.

² Там же. С. 179. (Перевод Я. С. Лурье: «Тогда уж и в Царствии небесном так же будет: кто адесе богат и могуществен, будет и там богат и могуществен?.. Это ли путь спасения, если и в монастыре боярин не сострижет боярства, а холоп не освободится от холопства? Как же будет с апостольским словом: „Нет ни еллина, ни скифа, ни раба, ни свободного, все едино во Христе“? Как же они едины, если боярин – по-старому боярин, а холоп – по-старому холоп?»)

Представленный Иваном Грозным идеал монашеской жизни восходит к общему комплексу раннехристианских воззрений, что допускает обликование его позиции с еретической традицией¹. Во всяком случае, несомненно один московский царь решительно стоял за полное разграничение светской и духовной власти. Царство и священство были для него антитезами, и именно на их противопоставлении он строил свою теорию единовластия. Духовные особы, писал он, спасают лишь души верующих, потому они могут быть наказываемы за свои мирские прегрешения. Царь же, напротив, заботится о благо всех своих подданных, действуя и страхом, и лапшиением, и обузданием. Его нельзя обвинять в преступлении, бесчестить. «И аще убо царю се прилично ли, – спрашивал Грозный, – илие бызному царю в ласку, обратити и другую? Се ли убо совершеннейшая заповедь? Како же царьство царь управит, аще сам без чести будет? Святителем же сие прилично – по сему разньству разумей святительству с царьством². Следовательно, царство выше священства, достойней его.

В рассуждениях московского самодержавца отчетливо проступает тенденция к секуляризации идеологии, выведению политических концепций и действий из-под церковной опеки. Руководствуясь идеей божественности самодержавия, он с полным основанием настаивал на неприменимости к самодержавцу каких бы то ни было ограничений, в том числе евангельских. Заповеди Христа нужны не для русских обладателей, кои суть помаланички Божии и вольны в делах своих и поступках, а для тех, кто презрел мир и ищет загробного воздаяния. Таким образом, Грозный прилагал к сфере политики доктрину «двух истин», интерпретируя ее на уровне социологии и морали.

Свои мысли о московском самодержавии, сформулированные в полемике с Андреем Курбским, Грозный использовал

¹ См.: Шмидт С. Ю. О послании Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь: (Постановка вопроса) // Труды отдела древнерусской литературы. М.: Л., 1969. Т. 24. С. 165.

² Послание Ивана Грозного. С. 27. (Перевод: «Прилично ли царю – если его будет по чести, подставлять и другую? Это ли совершеннейшая заповедь? Как же царь будет править царством, если допустит над собой бесчестие? А священникам так делать прилично – пойми же из этого разньству между царской и священнической властью».)

в дипломатической практике, борясь против пренебрежительного отношения западноевропейских правителей к русскому государству. Так, обращаясь к шведскому королю Иоганну III, отец которого – Густав Ваза – происходил не из королевского рода и вступил на шведский престол после свержения власти Дакии над Швецией, он писал: «А то правда истинная, а не ложь, что ты мужикий род, а не государьской». Иронизируя над тем, что «советники и вся земля» у него значились «в товарищах», а сам он у них в «головах, кабы староста в волостях», Грозный добавлял: «И тебе потому нельзя равняться с великими государи: в великих государьских тех обычаев не ведетца»¹.

В насмешливом тоне обращался он и к английской королеве Елизавете, подчеркивая ее зависимость от сословий, особенно от купеческого: «И мы чинили того, что ты на своем государьстве государыня и сама владеешь и своей государьской чести смотриши и своему государьству прибытка <...> Ажно у тебя мимо тебя люди владеют, и не только люди, но мужики торговаше»². О себе Грозный с гордостью говорил: «Народился семи Божиим повелением на царство <...> да и вырос на государстве»³.

Иван Грозный – одна из самых трагически противоречивых фигур в отечественной истории. Человек гениальной политической интуиции и чудовищной жестокости, трезвого расчета и необузданных страстей, великий радатель земли Русской и ее дерзкий поработитель – в нем отразились противоречия самой эпохи, мятущейся и зрелой, эпохи падения Средневековья и зарождения Нового времени. Умом он ждал в будущем, сердцем же привнес к прошлому. Он расстался с набожностью, осмелил попов и монахов, но возвеличил божественное, утвердил в качестве Бога себя, самодержца. И все же справедливо, что именно он, по словам Феофана Прокониючича, «прежнюю силу Российскую, раздиром уморщальную, союзом воскресил и оживил»⁴.

Итак, анализ политико-социологической доктрины псевдопатриста, взятой на вооружение московским государством, показывает,

¹ Там же. С. 153, 156–157.

² Там же. С. 142.

³ Там же. С. 210.

⁴ *Прокониючичу Феофан. Предисловие к добродетельному читателю в Книга устав морской*. СПб., 1720. С. 3.

что в ней на первом плане стояли идеологическое обоснование абсолютизма, защита централизации и самодержавия. Для своего времени это была позитивная программа, отвечающая насущным стремлениям российской действительности, всего восточнославянского сообщества. Конечно, это не означает, что на Руси тогда не существовало другого исхода. Как писал А. И. Герцен, Москва даже во времена Ивана Грозного могла еще пойти по пути господства сословий. И то, что успех вышел на долю единодержавства, объясняется не одними только политическими стремлениями венчавшегося на царство великого князя. Белотенительно к Ивану Грозному на Руси всегда устойчиво сохранялась тенденция к централизации. Ее поддерживали, по существу, все древнерусские мыслители. Среди них не было равнодушных к вопросу о форме власти. Победа посифляества явилась торжеством национальной идеи, лежавшей в основе московской политики.

Глава 3

НЕСТЯЖАТЕЛЬСТВО

1. Привнесенный митрополитом Каприаном на Русь византийский исканзм легко привился к московской монастырской идеологии, достигшей своего апогея в творчестве Нила Сорского (1433–1508). Он происходил из рода бояр Майковых и уже при жизни почитался «великим старцем». В юности будущий инок жил в Москве, занимаясь персидской богослужебных книг. Затем, приняв постриг в Кирилло-Белозерском монастыре, он совершил паломничество на Святую Гору, где познакомился с сочинениями византийских отшельников – Нила Синайского, Ефрема Сирина, Кассиана Римлянина, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и др. Но главным его кумиром становится Григорий Синаит. По возвращении с Афона Нил основывает собственный скит на реке Соре, ставший со временем центром монашеской аскезы и созерцательности. Духовное наследие старца велика: это, прежде всего, аскетический трактат «Предание ученикам», посвященный вопросам иноческого

самосовершенствования, а также несколько посланий к разным лицам.

Нил Сорский проповедовал своеобразный религиозный рационализм. Ветное дело, учил он, необходимо начинать с размышления («всех действующих мудрованию предварити»), так как «без мудрования и доброе на злобу бывает ради безвременства и безвремья»¹. Мудрование способствует очищению ума от помыслов, возникающих под воздействием реального мира. Источником помыслов служат чувства, благодаря которым в сердце человека вносится «образ прилучшагося», внешней действительности. Этот образ «объявляется» уму в форме «прилога», т. е., собственно, перичного ощущения. Ум может забыть «образ прилучшагося», оставить его без внимания. Но если он заинтересовывается тем, что «не в нас», тогда совершается «сочетание», или, иначе, удержание («приятие») мысли о внешнем объекте. Присовокупление же к ней волевого компонента приводит к «слезанию». В этом случае человек «выслено» вполне сложить в мысли своей тако быти, якоже глаголетъ: прииме помыслъ. Другими словами, ум наполняется «образом прилучшагося», «слезным помыслом» о нем. Последующим движением ума является «слезение», т. е. моральная оценка помысла, превращение его в источник деяния, поступка. Отныне в человеке прекращается всякая внутренняя борьба, исчезает сомнение, он окончательно утверждается в принятом решении. Слезение, наконец, переходит в «страсть», которая непосредственно руководит практической реализацией мысленного выбора. Страсть формирует нрав человека, его жизненные позиции. Такова логико-психологическая концепция Нила Сорского. Определяющим в ней является прилог, ибо, как считал сам автор, «черным вход, вторым вина бывает»². Поэтому от содержания прилога зависит поведение человека, направление его деятельности. Если это «образ прилучшагося», вера берет «бесовское», если же «страх Божий» – побеждает духовное. Мудрование как раз и заключается в отборе для ума благопотребных впечатлений, способных пробудить в нем мечтание о божественном, вечном.

¹ Нил Сорский. Прованье и устав // Памятники древней письменности и искусства. М., 1912. Вып. 178. С. 83.

² Там же. С. 18–21.

В данной связи Нил рассматривает и вопрос о Священном Писании как источнике богооткровенной истины. Потребность в этом вызывалась тем, что древнерусские переписчики книг, несмотря на исключительный шрот и старинным переводам церковных сочинений, вносили нередко под влиянием политических стремлений изменения и даже дополнения в Священное Писание. «Писания бо многа, но не вся божественно суть»¹, – доказывал Нил Сорский. Он призывал к вдумчивому отношению к церковным текстам, чтобы «не заблудити истиннаго пути». Ссылаясь на собственный опыт, «великий старец» разъяснял: «И начаше испити божественная писания: прежде заповеди Господня и толкование их и апостольская предания, та же и жития и учение святых отец – и тем внимаю. И яже согласно моему разуму и благоугождению Божию и к пользе души пришею себе и теми изучаю, и в тем живот и дыхание мое имею <...> И аще что думается творити ми, аще не обрещу то в Святых писаниех, отлагаю се на время, доидеже обрещу. Понеже по своей воли и по своему разуму не смею что творити. И аще кто духовною любовью прилепляется мне, та же советую делати»². Следовательно, Нил Сорский в вопросах познания божественной истины опирался на рационализм, ратуя за очищение ума от мирских страстей, приведение его в состояние непрерывной готовности к усвоению евангельских заповедей.

Как и все исихасты, Нил Сорский много рассуждал о делах телных, очищающих душу и просветляющих ум. Это излюбленное им видение мира представлял собой особый уровень мироощущения, характеризующийся осознанием тишеты

¹ Писания Нила Сорского // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 29. С. 140.

² Там же. С. 142. (Иерей: «Всего более испытываю божественные писания: прежде заповеди Господни и толкование их, затем жития и учение святых отец – внимаю к им. И если не противоречит прочитанное моему разуму и благоугождению Божию, принимаю это на пользу душе и тем изучаю, обретая жизнь и дыхание <...> А если мне случится совершить нечто, то не приступаю к делу до тех пор, пока не найду нужных наставлений о том в святых книгах. По своей же воле и разуму не смею ни к чему приступать. И кто с духовной любовью последует мне, так же поступать советую и им».)

мира, стремлением к внемирному воскресению, «жизни в Боге». Плач выражает понимание на полке реального бытия, но это понимание лишено значения, оно не включает в себе никакого эмпирического содержания и потому не нуждается в логическом обосновании. В плаче сосредоточено отрицательное чувство – страх, который и провозглашается началом истинного знания – Бога. Он в каком-то отношении эквивалентен рассуждению, представляя вместе с тем его отрицание. Как через рассуждение приходит разумение, так через плач утверждается благоразумие. Разумение есть раскрытие тайны, благоразумие – умолчание о ней, признание ее неподдаемости. Но неподдаемость, непостижимость не омрачают ум, напротив, уравнивают его, освобождая от словесных форм. Поэтому у Нила плач – то же, что молитва: он укрепляет в вере, плодит спасение.

Отдавая наибольшее предпочтение этико-теологическим вопросам аскетической жизни, Нил Сорский все же не чуждался реальной монастырской практики. Его целью была реформа монашества, и он связывал ее с воплощением идеалов нестяжания. Поэтому из трех видов иноческого жителства – отшельничества, скитничества и общежития – Нил признавал только средний путь: «с единым или многим с двумя братьями житие». Этот путь, с его точки зрения, во-первых, облегчал устройство монахов, во-вторых, позволял им помогать друг другу в борьбе с бесами и страстями. Нил Сорский совершенно определенно считал, что все нужное для себя монахи должны приобретать от трудов своих, не рассчитывая на дары и милостыни. Лишь в случае крайней нужды они могут принимать возможное милостыню, «всечасны ошавше лишнего». При таком взгляде на скитничество, естественно, не могло быть и речи о монастырском землевладении; последнее оказывалось источником опасной иноческой гордыни, влечения к мирской славе.

Таким образом, несмотря на свое скитническое уединение, Нил Сорский не чужался злободневных проблем, жил общими интересами своего века. Поэтому он выдвинул на церковном соборе 1503 г., созванном по инициативе великого князя Василия III, проект секуляризации монастырских земель, продиктованный всем духом его учения. Этим отказом от стяжания

он намеревался добиться аскетизации церкви, надеясь таким образом вывести ее из орбиты светского влияния, добиться освобождения от великокняжеской власти.

2. Последовательным сторонником монастырского нестяжания был также *Вассиан Патрикеев* (1470–1545), доводивший Василию III троюродным братом. За участие в династической борьбе его насильно постригли в монахи и сослали в Кирилло-Белозерский монастырь, рядом с которым находился скит Нила Сорского. Там он познакомился с «великим старцем» и стал его ревностным последователем. После смерти Нила Сорского он переехал в Симонов монастырь, где создал свои основные публицистические произведения, в том числе знаменитую Коричную книгу, ставшую мощным оружием против иосифлян.

Вассиан Патрикеев не был противником церковного землевладения вообще; он оспаривал лишь право монастырей на владение «солами». «Российския земли адешиае наши иначалица и чюдотворица, <...> – писал князь, – сол к своим монастырем не имали, но своих учеников учили по Еуангелию жити и по иноческому общашию. Поиже солд деревати епискупом и соборная церкви, нищих ради или убогих, и иное церковное богатство, а не иноком, ни монастырем по своему общашию¹. Стало быть, он вовсе не добивался ликвидации церковного землевладения и, нанося удар по монастырской собственности, преследовал единственную цель: убрать с пути иосифлян – своих главных политических противников.

Положившись с иосифлячеством, Вассиан выделял в нем наиболее уязвимые в плане общественного престижа моменты: сребролюбие и славолубие, положение монастырских крестьян и отношение к еретикам. Иосифляне, полагал он, осквернили «очеса разумная» и потому «чюдобре мудреуют» о заповедях Христа: «Аще бо с духовным мудрованьем и умным прилежаньем прочли бы бысте, дадана ея убо исправили быстес². Согласно Вассиану, иночество есть подражание «бесплотных жительство <...> полная немалость и отвержение естества, получена ради

¹ *Вассиан Патрикеев. Собрание писем старца* // Калюкова Н. А. Вассиан Патрикеев и его ученики. М.: Л., 1960. С. 213.

² *Вассиан Патрикеев. Слово ответно* // Там же. С. 264.

престывшихся»¹. Вслед за Нилом Сорским призывая монахов «бездельствовать и рукоделном своим и трудом житатию», он вместе с тем трактовал монашеское отречение от мира как отказ от «гражданства» вообще. «Небесному царю воини быхом, – рассуждал князь-инок, – волею горниа да мудростуиум, идеже царь наш. Гражданство бо, рече, наше на небесах есть. Да не останемся в земных улах»². Следовательно, отрицание Вассианом земного «гражданства» обусловлено его неприятием централизованной власти. Мечтая о сохранении удельной системы, он, по существу, проводил феодальный космополитизм реакционного боярства.

Идеологически заостренным был подход поэта к защите смердов. Резко осуждая бесчеловечную эксплуатацию крестьян в монастырских вотчинах, Вассиан Патрикеев писал о монахах, подразумевав при этом иосифлян: «Мы же единиче сребролюбием и несмыслием победеныи, живущиа братия наша убога в селах наших различным образом оскорбляем их, истязании неправедными обидяще их, и лость на лость и лихву на лихву [вздать на подать и процент на процент] на них налагаем, милость же нигде же и ним покажем; их же егда не возмогуть отдати лианы, от вынсий их обявляем без милости, коронку их и лошадку отъемше, сием же с женами и детьми далече от своих предел, аки северных, отгнаем; неших же и князьских власти предаше, истреблению конечному подложим»³. Споры нет, картина монастырского произвола, крестьянской нужды и бесправия нарисована Вассианом талантливо, ярко, с глубоким знанием реальной ситуации. Но, ради о монастырских смердах, он в то же время оставался совершенно равнодушным к судьбам остального крестьянства. «Крестьянский вопрос» имел для него чисто пропагандистское значение и не выходил за рамки антииосифлянской полемики⁴.

¹ Там же. С. 258.

² Там же. С. 262.

³ Там же. С. 258.

⁴ «Показ эксплуатации монастырских крестьян, – пишет Н. А. Казакова, – нужен был Вассиану как один из возможных примеров стожательской долготельности монастырей и отступления иноков от их обетов». – Казакова Н. А. Очерки русской общественной мысли: Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 136.

Столь же специфичной была его проповедь гуманного отношения к еретикам. Победившие нисифиты, преследуя инакомыслящих, не были особенно разборчивы в средствах. Они провозгласили, что «едино есть, молитвою и оружием убивати супротивляющийся закону Христову»¹, и не преминули воспользоваться своей формулой на практике: в городах то и дело стали возматываться костры для «очищения» душ грешников от еретического «зловония». Отстаивая право еретиков на «мыслость», Вассиан доказывал, что Сын Божий воплотился ради грешников, а потому не подобает убивать и еретиков. Это заключение он основывал на Евангелии с его заповедью любви и милосердия. Ни о каком свободомыслии, разумности, киваль-шмаке не помышлял. Еретик и в его глазах был человеком опасным, заслуживающим наказания: «Не убивати еретиков, глаголем, но или в темнице затворити их, или в заточение отсылати, откуда же не возможно прочее будет им кредити простешших»². Таким образом, «чистота» православия и для Вассиана стояла на первом плане: здесь он вполне складился со своими противниками. Защищая еретиков, он руководствовался не человеколюбием, не гуманизмом, а политической конъюнктурой, выгодами удельной оппозиции.

На церковном соборе 1531 г. Вассиан Патрикеев был обвинен в том, что он «сам сси мудрствовал, иных научал своему мудрованию, глагола такж плоть Господня до воскресения нетленная». Нестыжатель не возражал: «Аа, господине, как дотле говорил, так и ныне говорю – плоть Господня нетленна, до гроба и во гробе нетленна»³. Нисифиты интерпретировали его суждение в смысле отрицания им человеческой плоти Христа (плоть во Христе двою остоюству, Божества и человечества, но едино остоюство все Божество). Отсюда, по их мнению, следовало, что Сын Божий воплотился не «что истинно», а «что мечтанико», и что, следовательно, нет никакого воскресения мертвых. «И аще нетленна и бессмертна плоть, – спрашивали они на соборе, – како распяна, како прагвоудна, како кровь истече, како кошием прободесе, како умерьяна, како воскресе? Нетленное бо и бессмертное не умирает, и аще не умирает, то уже не воскреснет, но

¹ Вассиан Патрикеев. Слово о еретиках // Климов Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 274.

² Вассиан Патрикеев. Слово ответно // Там же. С. 271.

³ Вассиан Патрикеев. Слово о еретиках // Там же. С. 298.

всегда нетленно и бессмертно пребывает»¹. Вассман, конечно, не зашел так далеко в своем утверждении о нетленности плоти Сына Божия. Оспаривая ортодоксальное учение о двух природах Христа, он добивался лишь большой спиритуализации церковной теологии, усиления в ней мистического начала. При этом он действовал в духе византийского неохазмита, воспринятого им от Нила Сорского.

3. К московским восточникам примыкал и *Мавсим Грек* (Михаил Триполит, 1470–1556), афонский монах, прибывший на Русь в составе посольской делегации в 1518 г. Он родился в эвфесском городе Арте, в семье, хорошо известной греческой и итальянской интеллектуальной второй половине XV–XVI вв. Молодость Максима прошла в Италии, где он сотрудничал с такими видными гуманистами, как Иоанн Ласкарис, Анджелио Полициано, Пинко делла Мирандола, изучая филологические науки и литературу, переписывая греческие рукописи, принимая участие в работе венецианского издателя Альда Мануция. Под влиянием проповедей Савонаролы он еще сравнительно молодым человеком пострагивается в монахи и поселяется в католическом доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции. Здесь, «время довольно помногую похотью славянских ученых», Максим глубоко освоил богословие и античную философию, знание которой для доминиканских монахов признавалось обязательным; считалось, что философия нужна и для защиты веры от язычников, и для понимания трудных мест Священного Писания². В 1505 г. он неожиданно удаляется на Афон и становится монахом православного Ватопедского монастыря.

Трансформация Максима Грека из гуманиста в доминиканца, а затем в православного монаха дала некоторым исследователям повод считать его «человеком сомнительной моральной чистоты»³. Однако едва ли это справедливо; в ту эпоху так поступали многие: вспомним хотя бы аналогичные превращения Феофана Прокоповича, Симеона Будного, Стефана Яворского и др. Принятие той или иной веры в Средние века было необходимым способом адаптации к новой социальной реальности.

¹ Там же. С. 328.

² *Мавсим Грэк*. История и система средневекового миссохеранита. СПб., 1907. С. 526–527.

³ Залкин А. А. Россия на пороге нового времени: Очерки по политической истории России первой трети XVI в. М., 1972. С. 278.

В Ватопедском монастыре Максим Грек провел почти двенадцать лет, откуда он, в ответ на просьбу великого князя Василия III прислать на время книжного переводчика, прибыл в Москву. В России ему суждено было остаться до конца своих дней. Новая жизнь Максима Грека началась в самой благоприятной обстановке: он сразу приобрел известность как блестящий знаток христианского вероучения, к нему благоволил сам великий князь, посылавший ему «многоразличные брашна» от своей трапезы. Быстро овладев русским языком, он занимается переводом богослужбных книг, пишет небольшие сочинения, в основном справочного характера, о монастырях Афона, о католических орденах францисканцев и доминиканцев, отсылался с похвалой о их образе жизни, и т. д. Так прошло немногим более двух лет. В 1521 г. судьба Максима круто переменялась: он подвергся опале и был сослан в заточение в Иосифо-Волоколамский монастырь. Для обсуждения его дела дважды созывались церковные соборы – в 1525 и 1531 гг. Среди предъявленных ему обвинений особенно тяжкими были следующие: немание священнических писаний; осуждение поставления русских митрополитов без санкции константинопольского патриарха; отрицательное отношение к восточной политике русского государства, пособничество Турции.

По первому пункту следует заметить, что основания для такого упрека отчасти имелись: Максим Грек при переводе русских богослужбных книг заставлял своих сотрудников производить необходимые по греческим канонам исправления. Так, в частности, он столкнулся, по существу, с арианской трактовкой Христа в русском Часословце начала XVI в. и, естественно, «загладила» соответствующее место, предлагая здесь ошибку или небрежность переводчика¹. Ему и в голову не могло прийти, что такое

¹ Об этом он писал в своем «Исповедании православной веры»: «Благословити Христовую и во всех своих сочинениях, во всем славном мною переводе и при всех исправлениях божественных книг наших учу всякого человека правомудрствовать о воплощенном Божь-Слове, то есть, не называть Его только человеком, как это встречается в наших Часословах, но признавать совершенным Богом и совершенным человеком в одном Лице, единым Божь-человеческом» (Максим Грек, Сочинения в русском переводе: В 3 ч. Свято-Троицкая лавра, 1910. Ч. 2. С. 6).

понимание Сына Божия было достаточно традиционным на Руси и шло еще от Илариона Киевского. Поэтому на суде переводы Грека были расценены как искажение «богодуховенных» книг, чему, разумеется, резко воспротивился святгорский игнок. «Аще убо, – отвечал он, – или добр аз и прав есмь о православной вере, или развратен, судишицу и рассуду вселенскаго патриарха повинен есмь, а не святителю благоверная русская земля; грек бо аз и в гречестей земли и родився, и воспитан, и постригся в иноки. Сего же ради и греческия земли святителем повинен есмь, по беззастенчивым правилам и уставом святых собор¹».

Максим Грек явно пренебрегал фактом самостоятельности русской церкви, которую она обрела незадолго до падения Византии, в 1448 г. Тем самым подтверждалась и вторая его «ошибка»: осуждение поставленного русских митрополитов без санкции константинопольского патриарха, собором русских епископов и по желанию великого князя. Это было крупное достижение, сделавшее возможным ускоренное формирование московской государственности. Позиция Максима Грека в этом вопросе, безусловно, свидетельствовала о его принципиальных разногласиях с русской стороной.

Что касается обвинений в сношениях с Турцией, то здесь многое остается неизвестным: из следственных материалов нельзя вывести какое-либо однозначное заключение. Однако вряд ли верна гипотеза «об агитационной службе Максима Грека турецкому правительству», хотя ему «действительно принадлежали отдельные замечания в адрес русского правительства, в основе которых лежало его резко отрицательное отношение к идее русско-турецкого союза²». Таким образом, вопрос этот остается открытым, и на данном этапе развития науки он неразрешим.

За время своего «обрусения» в монастырских творениях, длившегося более тридцати лет, Максим Грек создал значительное литературное наследие, оказавшее глубокое воздействие на все стороны духовной жизни московского общества второй половины XVI в. и воспитавшее целое поколение восточнославянских книжников.

¹ *Максим Грек. Сочинения*. В 3 т. Казань, 1858. Ч. 1. С. 36.

² *Калашова Н. А.* Отрывки по истории русской общественной мысли. С. 220.

В соответствии с афонской традицией, которая определяла его теологические воззрения, Максим Грек стремился очистить церковное вероучение от мирских страстей и человеческих преданий. Прямая задача «дела тыны», т. е. «всёко преслушание и преступление божественных заповедей», он выдвигал в качестве моральной альтернативы учению о четырех добродетелях: мужестве, целомудрии и надежде и любви, «яже есть исполнение всему закону». При этом наибольшее значение придавалось мужеству, с которым он связывал представление о свободе воли.

Теме свободы воли святогорский инок посвящает несколько сочинений. В «Послании к новому князю» он осмысливает ее так: «Мы бо самовластии напачала от Создателя создани бываше, властии есмы своих дел и благих и лукавых, и никтоже над нами властитель разве создавшего нас, ни ангел, ни бес, ни звезда, ни зодий, ни планит, ни колесо фортуны, бемы изобретенный. Да не предцанымся без ума от учащих сны и проповедающих, замудренных латын и протордых немцев. Мы сами себе пинювыи бываем достигающих нас скорбех и лютых обстояний, преслушающе снискельных заповедей сотворишаго нас¹. Здесь интересно противопоставление свободы воли различным астрологическим учениям, проникшим на Русь на рубеже XV–XVI вв. Максим Грек пространно опровергает мнение тех, кто верит в «скозления звездные», видя в них причину «богатства и сана началственнаго» одних и «убожества и бождания и бесчестия» других. Для него все, чего добивается человек, исходит от «Содателя Отца», но достигается трудом и упорством самого человека.

Если полагаться на «звездозрительное художество», спрашивал Максим Грек, то как можно научить человека целомудрию и правде, чистоте и мужеству? Кроме того, вера в звездные «бываения» лишает всеовершенство и благости самого Бога, ибо, если звезды способны вызывать в жизни людей добро и злое, значит, сам их создатель – Бог – и есть «злым пинювыи и содетель». Но Максим Грек, в отличие от Иосифа Волоцкого, не смел даже подумать об этом. С его точки зрения, Бог творит только в силу своего совершенства, а оно несовместимо ни

¹ Максим Грек. Послание к новому князю // Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 250–251.

с каким злом. Иосиф Волоцкий, напротив, именно в «коварстве» Бога видел доказательство его силы и решимости творить добро. Перед нами, таким образом, два разных теологических подхода к обоснованию добра и зла, однако их объединяет то, что оба они были нацелены на признание свободы воли как неперемennого атрибута человеческой духовности. И это отражало воздействие ренессансной мысли, все более охватывавшей мировоззрение московских князьков.

В связи с критикой астрологии Максим Грек обращается к рассмотрению «окружных учений», т. е. наук о природе. На его взгляд, в них, так же как и в астрологии, «многочисленна некая предна и пагубна крытость», однако польза от них переносится «скверну». Он ставит науку по одну сторону, а христианскую веру – по другую, и каждой из них отводит свой предел, свое место в иерархии духовных ценностей.

Посредницей же между ними, их золотой серединой выступает философия. «Философская бо вещь, – отмечает Максим Грек, – священна вельми есть и поистине божественна без малого чего, о Боге бо и правде его и во вся преходящем непостижимом его промысле прилежнейше повествует, аще и не во всех поучает, зане божественнаго вдохновения, якоже божественный пророци, не причастна»¹. Стало быть, за философией признается определенная теологическая функция, заключающаяся в осмыслении божественного, в углублении интереса ко всему непостижимому, тайному.

Тем не менее философия, по Максиму, не может полностью заменить теологию, ибо ей недостает главного: простой, нерассуждающей веры. Философия порождена человеком и представляет собой возмущающее его свободного духа, устремляющегося к познанию высшего. Но дух разумен, он вообще есть ум, действующий «твориче», т. е. утверждающий свою истинность лишь в соответствии с бытием конечных вещей. Вот почему философское ведение возмущает «окружные учения», связывая воедино различное и многообразное, и в то же время приближает божественное, желая проникнуть в его сущность с помощью рассуждений, силлогизмов. Эти два полюса

¹ Цит. по: Грамов М. И. Максим Грек. М., 1983. С. 94.

философия с их достоинствами и недостатками, по мнению книжника, прежде всего выразили в своих учениках ее верховные создатели – Платон и Аристотель.

Констатируя существование противоположных тенденций в философии, Максим Грек ополчается главным образом против аристотелизма, вернее – не столько против него самого, сколько против католической доктрины, пытавшейся опереться на логическое учение Стагирита при разработке своих основных догматов. В «Слове на латинян», исходя из ортодоксально-православного тезиса о том, что, «если подвинуты нечто малейшее от учений веры, или пременить, превольных есть отрицание, и жизни вечной отпадение», он уверенно обвиняет западных богословие и в извращении христианской истины. На его взгляд, «латинстии сынове ко угождению аристотельского художества» не только люту раздрают «рину церкви, истванную от вышнего богословия», но и, пользуясь «диалектическими нужами и софисмами», извращают апостольскую истину. «И никакая в них догма крепка неощущется, – подчеркивал он, – ни человеческая, ни божественная, аще не аристотельския силлогизмы тем утвердят сию догму»¹. Принцип веры должен быть только один: разумною откровенное, не испытываю сокровенных.

В своих посланиях Максим Грек противопоставил два пути богопознания: один – внутренней церковной и богодарованной философии, которая наследовала традиции платонизма, и другой – внешнего диалектического ведения, основанного на определенных формальной логики. Истинным представлялся ему лишь первый путь. Праведники, доказывал он, познают Христа «верую токмо <...> и всякого художества словесна отбегают», они не смеют «ничтоже мудрствовати или рещи кроме, аже Священное писание предаде нам». Он резко осуждал несицилий, осмелившихся отступить от этого пути и избравших другой – путь рассуждения и логического доказательства. Он сравнивал их с латинянами, которые «много прельстилися внешними учительством». «Не подобает вам, – поучал Максим, – внимати их учением, аже переводити их на русский язык; берегитесь от них, ажеже от гангрены и злейшая коросты, аже хотите чиста

¹ Максим Грек. Слово на латинян // Там же. Ч. 1. С. 247.

пшеница, а не плелели обрести в день жатвы [если хотите спастись в день судный)]»¹.

Максим Грек оставался сугубо церковным ортодоксом, хотя это не повлекло за собой отрицания им внешних наук, философии. Для него были равно важны и разум, и вера, поскольку в разуме утверждается самовластие человека, а в вере – его любовь и надежда на Утешителя, творца и владыку мира. Этим он открывал широкий простор для обсуждения в рамках православного мирозерцания морально-этических и «окружничих», т. е. натурфилософских проблем.

4. Воздействием Максима Грека на умственное развитие Московской Руси было значительным; его школа служила своего рода литературным салоном, клубом, куда стекались все наиболее пытливые и ищущие умы. Здесь бывали Василий Патрикеев и Зиновий Отенский, Артемий Троицкий и Андрей Курбский; двое последних оказались позднее на Украине, где развернули бурную литературную деятельность в составе братского движения. Его советами, возможно, пользовался русский первопечатник Иван Федоров; во всяком случае, в послесловиях к его изданиям выявлены текстуально-стилистические совпадения с сочинениями Максима Грека².

В числе непосредственных сотрудников святитольского инокса были известные русские переводчики Нил Курлятьев, Михаил Медоварцев и Дмитрий Герасимов. Среди них особенно выделяется фигура последнего. Имя Герасимова хорошо известно в истории московской дипломатии; он состоял посланником при дворах шведском, датском, прусском, венском и римском. Знал несколько языков – предположительно немецкий, греческий, латинский и еврейский. В самом конце XV в. он под руководством новгородского архиепископа Геннадия занимался переводом книг Ветхого Завета. Тогда и появился – впервые на Руси – полный свод Библии, названный впоследствии вольным князем Константином Острожским. После прибытия в Москву Максима Грека Герасимов долгое время состоял при нем толмачом, затем переселился в Новгород, где остался служить у новгородского

¹ Максим Грек. Сочинения. Ч. 3. С. 232.

² Новгородский Е. Л. Иван Федоров. М., 1985. С. 33.

архиепископа Макария – будущего московского митрополита. Там же осуществил перевод с латинского Толковой иерархии Брунона, снабженной его собственным послесловием.

В своих воззрениях на мир Дмитрий Герасимов исходил из представления об ответственности человеческих познаний. «Всякий бо хитрец, – писал он, – своею хитрости имана отчасти весть, а никоме похвалится свершеною вся ведати. Аще ли кто похвалится вся ведати, снх лжет и истины в нем весть и всуе хвалится». Именно несовершенство знаний заставляет человека развивать свой ум, оттачивать способности, мастерство. Герасимов превалише всего ставит труд, знание каждым собственного дела. Он искренне восторгается многогранностью человеческого мастерства: «Яко же убо книжницы книжная ведат, по елику кому Бог подарует, воины воинская, в кораблех плавающих морская и пристоящих дел корабельных имена ведат <...> и прочии <...> кождо ведат своих хитростей имана»¹. Указан и признак подлинного мастерства: «Всякую вещь мера красит». Соба же Герасимов называл «скальстником», подчеркивая этим свое европейское восприятие образованности.

5. Последним крупным представителем московского нестяжательства был *Артемий Троицкий*. Даты жизни его неизвестны. По всей видимости, примерно в конце 30-х – начале 40-х годов XVI в. он принял монашество и первоначально жил в Псковском Петерском монастыре. Оттуда он переселился в воложские пустыни, где познакомился с учением Нила Сорского. Слава об умном, начитанном монахе и притом человеке строгой жизни дошла до Ивана Грозного, который назначил Артемия игуменом Троицкой обители. Царь часто приглашал его к себе, и они «межи себя говорили есмо, как писано в книгах быти иноком». Однако игуменом он оставался недолго и вскоре перебрался в Белозеро. По свидетельству близкого знавшего его князя Андрея Курбского, уход его из Троицкого монастыря состоялся по причине «многого ради митоме лобостязательных монахов», обвинивших его в самых различных ересях. Среди них, в частности, были такие: когда ездил в ливонский город Нейгауза, «тамо

¹ Кошкин Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI – начала XVII вв. Л., 1976. С. 81–83.

веру их восхвалял; неохотно отзывался о книге Иосифа Волоцкого «Провесветителя»; не признавал справедливым осуждение собором и сожжение Федора Курштина и других новгородских еретиков. В 1553 г. Артемий был сослан на вечное заточение в Соловецкий монастырь, откуда ему, несмотря на все строгости, удалось бежать в Литву. В этот период своей жизни он выступал активным защитником «правоверия» в борьбе с «клеторскими учителями», протестантизмом. От Артемия до нас дошло 14 посланий. В числе его корреспондентов были царь Иван IV, князь Андрей Курбский, Симон Будный и др.

Артемий Троицкий, пожалуй, более других идеологов нестяжательства занимался проблемами морали, социальной жизни. В каждом человеке, на его взгляд, изначально присутствует наклонность к добру. Ее видимым образом является любовь к ближнему. Это самая естественная добродетель, под влиянием которой творится все благое дела в мире. «Злоба же или страсть не суть естественная, она возникает вследствие умаления добродетели, подобно тому как возникает болезнь при оскудении здоровья или наступает тьма при отшествии света. Причина зла – сам человек; злое убо Бог ни сотвори, ни соудя¹. В отличие от всех живых существ человек – единственный, кого божественное провидение предоставляло самому себе, даровав ему самовластие. Свобода воли служит источником либо любви к ближнему, либо человеческой злобы.

Артемий критиковал взгляды тех мыслителей-книжников, которые, исходя из учения о самовластии, признавали естественными все пороки и страсти человека. Он рассматривал страсть как извращение естества, происходящее от нашего избрания. По его словам, «естеством в нас семя чадородия ради, мы же превозмозжем то на блуд; естеством в нас ярость на змия, превращаем же ту на ближнего; естеством в нас ревность на добродетели, мы же на зло ренуем; естеством души, еже славы желати, но вышняя, а не низнешняя суетна в нас есть»². Следовательно, по самовластию человека совершается переход

¹ Артемий Троицкий. Послания // Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 1304.

² Там же.

естественного в нем в свою противоположность, добра – в блуд. Артемий универсализирует понятие блуда, трактуя его как «всепалишино» в словах или же в вещах. Но вместе с тем он не устремляется к ограничению свободы воли, что было характерно для Нила Сорского; с точки зрения Артемия, необходима лишь мера ее претворения, которая дается божественным Писанием.

Однако само по себе чтение божественных книг еще не гарантирует меры; они должны быть поняты разумно. В противном случае человек перестает различать меру, и тогда начинается «еретический блуд». «Всегда ересь, – писал Артемий Ивану Грозному, – и прелесть бесовская и житие растленно провинише от еже не ведати известно разум божественных писаниих»¹. Разбирая вопрос о их правильном разумении, Артемий сформулировал учение об истинном и ложном разуме.

Разум, по Артемию, тричастен. Он включает в себя плотское, душевное и духовное. Соответственно каждый человек «человечно» предстает в трех лицах. «От плотского убо лица егда глаголет человек, ничтоже разветуает от скота и подобная. И яко от душевного глаголет, и ничто есть ино под солнцем благо в всем пошешении человеку, токмо ясти и пити. И яко от лица духовного глаголет, лучше есть поити в дом плача, нежели в дом шира»². Отсюда ясно, что истинной является только духовная часть человеческого разума, ибо объект ее рассмотрения – божественное, тайное. И первое место в ней принадлежит вере, которая влечет за собой страх Божий. Под воздействием этого страха в человеке пробуждается осознанное желание действовать в соответствии с церковными заповедями. Таким образом, в нем рождается духовный разум, во всем имеющий свидетельство от божественных писаний и, следовательно, ни в чем не могущий быть «скрытнее» им. Духовный разум вообще заглушает действие остальных частей ума и благодаря этому приводит человека к богооснованности. Если же человек не упражняет себя в вере, не испытывает своих

¹ Там же. Стб. 1384.

² Там же. Стб. 1313. (Перевод: «Когда плотская часть ума говорит в человека, ничем не отличается он тогда от скота и подобного. Когда же говорит душевная часть, ничто под солнцем не представляется человеку благом, кроме ястья и еды. Но когда заговорит в нем духовная часть ума, тогда лучше идти в дом плача, нежели в дом шира».)

помышлений и, не ведая страха Божия, не заботится об исполнении «заповедей Спасовых», тогда в нем перевес берет душевная часть ума и укрепляется «суетный разум» – заблуждения прагов христианства. Признак суетного разума – несогласие мыслей с божественными писаниями.

Категорически размежевывая истинный (божественный) и ложный (мирской) разум, Артемий резко ополчался против каково бы то ни было увлечения науками. В послании к Симону Будному он заявлял: «И пакы о науке писал еси, як бы мнози язики имети учителем добро. Но не в словесах, рече апостол, Царство Божие, но в силе добрых дел <...> Се бо обретаем мнози научены во всех язицех напротиви стоящих правых веры и в нечестиях и хулы и различных ереси уклонившихся. И якожего пользова их многое учение. Нашаче бо такози прельщают красноречием многим, сами прежде прельстившися <...> По чистоте бо ума якожего разумевает божественная тайноучение, а не по человеческим наукам. Очищает же еи ум съхранением Христовых заповедей <...> Может бо истинное слово просветити и умудрити в благое правым сердцем без грамматикна и риторикна»¹.

И все же, несмотря на то что Артемий превыше всего ставил «богодуховное знание», веру, в его взглядах немало исторически-конкретного, рационального. Как мыслитель он не ограничивался лишь пределами мистической аскезы, но постоянно прорывался в область психологии и этики. Здесь он чувствовал себя не менее уверенно, чем в аскетической теологии. О многом он рассуждал даже оригинально, хотя опорой ему во всем служил Нил Сорский.

¹ Там же. Стб. 1324–1325. (Перевод: «И еще о науке писал ты, что хорошо бы учиться у многих народов. Но не в словах, говорит апостол, Царство Божье, а в силе добрых дел <...> Ведь вот много многих учившихся в разных странах и ставших противниками правой веры, уклонившихся в различные ереси. И ничем же помогло им многое учение. К тому же нижше они больше всего прельщают своим красноречием других, прежде прельстившись сами <...> Каждый разумевает божественное тайноучение по чистоте ума своего, а не с помощью человеческих наук. Очищается же ум хранением Христовых заповедей <...> Может истинное слово [Божье] просветить и умудрить на благое правым сердцем без всякой грамматикна и риторикна».)

6. В связи со сказанным возникает вопрос: правомерно ли считать инокам «типично предвозрожденческим явлением», как это делают некоторые исследователи?¹ Ответ едва ли может быть положительным. Для этого инокам слишком отягощен персональностью, неси, как вериги, отрицание всего земного, светского. Странники «умного делания» могли прибегать к разуму, могли даже оправдывать богословские «разномыслия», но при этом они «отстаивали не право разума на икономислие, а радикальные понятия евангельский запрет судить и осуждать»². А это совсем не то же, что защита свободы мысли, оставленной стержню ренессансного созвония. Конечно, публицисты-нестыкатели способствовали пробуждению в русском обществе интереса к чистой духовности, к внутреннему миру личности. Они ратовали за самоусовершенствование, осознанное стремление к высшему благу. Это отличало их от нисифилин, всецело преданных «земным вещам». Однако в самом подходе инокастов к проблемам морали всегда преобладал нераскопеченный момент, они вообще сводили нравственное к религиозному, больше заботясь о церковной истине, нежели о человеке. Поэтому они оставались представителями средневекового мышления.

Глава 4

СВЕТСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ

1. Как мы видели, основную массу древнерусских мыслителей-книжников составляли лица духовного звания. В этом нет ничего удивительного: «книжное учение» в Средние века было доступно в основном служителям церкви, монахам. Сама принадлежность к «ангельскому чину» считалась верхом совершенной жизни. Носиф Волоцкий в «Провсвительеле» писал: «Ведь никто из мирян, кроме божественных апостолов и святых мучеников, не сотворил чудес <...> Но все чудеса и знаменья сотворили

¹ Лихачев Д. С. Культура Руси времена Андрея Рублева и Ефимия Премудрого. М.; Л., 1962. С. 84.

² Аверинцев С. С. Византизм и Русь: Два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 234.

превратившиеся в боговские отцы наши, воспевающие иноческий образ»¹. Однако начавшиеся секуляризационные процессы выдвигают на поприще умственной жизни деятелей светского происхождения – князей, дипломатов, воинов. На первых порах их было еще немного, но уже семнадцатое столетие ознаменовывается появлением новых общественных сил, подготовивших европеизацию России.

2. Среди тех, кто стоял у истоков этого процесса, выделяется прежде всего фигура Федора Ивановича Карпова (кон. XV – перв. пол. XVI вв.), видного дипломата и публициста Московской Руси, решительно выступившего за признание «иноческих наук», мотивируя это стыдом перед иностранцами («срамоты для иностранцев»). Главное место он отводил «астроному» – науке права, в особенности выделяя при этом Аристотеля². «Всак град и всяко царство, по Аристотелю, – доказывал он, – управитися немать от начальник в правде и известными законы праведными, а не трыпением»³. Если народ вынужден «под трыпением жити», значит, «святые сложены суть законы, обычаи святые и благые уставы разрушены, и в царствех, в начальствех, во градах смилительство человек живет без чину»⁴. «Самодержавство», согласно Карпову, обязано в первую очередь искоренить социальный произвол, порожденный господством «трьпения». Царь должен во всем добиваться «общей пользы»; только ради этого он может «блудящих и врекующих грешник понудити <...> на согласие благых гроею закона и правды <...> казнями подутити, и прещениа обличити, и от лихости на добро царскими воспоминаниаи приводити»⁵. Карпов, как видим, не отделял «правду» от «грозы»; в его

¹ *Иосиф Волоцкий. Прокормитель*. М., 1993. С. 291–292.

² Как установлено, Федор Карпов дважды ссылается на 10-ю книгу «Никомаховой этики» античного мыслителя. Подробнее об этом см.: Калбачев А. И. «Правда» Федора Карпова // *Общество и государство феодальной России: Сб. статей, посвященный 70-летию акад. Л. В. Черепнина*. М., 1975. С. 141–150.

³ Карпов Ф. И. *Послание митрополиту Даниилу // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века*. М., 1984. С. 510–512.

⁴ Там же. С. 508.

⁵ Там же. С. 512.

представлении, справедливость находит свое выражение в равенстве всех граждан перед «законом», поэтому «закон» оказывается и «справдой», и «страхом» одновременно: все дело лишь в том, по отношению к кому он применяется – к «добрым подвластным» или же к «злым». Разомируя свои обобщения, Карпов заключал: «В сем смертном мире всегда будут илии меж добрых смешаны, и всегда добрии постражут сиротства от злых. Сего ради законом быти нужда бе, да тех страхом человеческая дерзость запретится, и опасно будет мева неключимых [подданных] неключество. Того ради даны законы, да не кто сильнее вся вламожеть»¹. Таким образом, основной пафос сочинения Карпова направлен на подчинение всенной власти, всенного человека закону как высшему мерилу справедливости и истины. Там, где царит закон, нет места насилью и «терпению» – такова ключевая посылка московского князя.

3. Идеям Карпова созвучны взгляды другого светского мыслителя московской эпохи – *Ивана Семеновича Пересветова* (перв. пол. XVI в.). Будучи русским по происхождению, он много лет прожил в Великом княжестве Литовском, состоя в числе «королевских дворни», из которых обычно рекрутировалась наемная гвардия польского короля. В 1539 г. Пересветов приехал в Москву и стал «воиншином» великого князя. Правительство малолетнего Ивана IV пожаловало ему поместье и разрешило организовать мастерскую по выделке особых («македонского образца») щитов. Но это предприятие не имело успеха, и Пересветов тяжело пострадал от боярского своеволия. Десятилетние «хождение по мукам» убедили его в необходимости коренных государственных преобразований. Он пишет несколько челобитных, в которых излагает свою программу, и подает их в 1549 г. царю Ивану Грозному.

Ключевая идея челобитных Пересветова – это необходимость «грозы» в управлении государством. «Не можно царю без грозы царства дерзнуть», – заявлял он. Более того, на его взгляд, «без таковыя грозы правды в царство не можно ввести»². Следовательно,

¹ Там же. С. 514.

² *Пересветов И. С. Сказание о Магмете-салтане // Пересветов И. С. Сочинения. М.; Л., 1956. С. 267.*

«гроза» – это способ восстановления «справды» («закон»), поправной боярами и вельможами. Бояре, утверждал Пересветов, повинны во всех обидах и порабощениях, чинимых в государстве. В подтверждение своей правоты он ссылался на правление последнего византийского императора Константина, который «вельможам своим волю дал и сердце им веселил, они же о том радовались и ничто свое богатство збирали, а земля и царство плакало и в бедах купалоси»¹. Если царь кроток и смирен, то царство его скудеет, и наоборот: если он грозен и мудр, то царство его расширяется и слава о нем растет по всем землям. С живыми вельможами на Московскую Русь Пересветов писал: «Которая земля порабощена, в той земле все ало сотворается: татба, разбой, обиды, всему царству оскужение великое»². В таком царстве, добавлял князь, «люди не храбры и к бою против недруга не смеют: порабощенный бо человек сраму не боится, а чти [чести] себе не добывает»³.

Несмотря на резкое осуждение боярского своеволия, Пересветов всецело мыслит категориями феодальной логики, добиваясь лишь заметы приближенных царя. Идеальным правителем ему представлялся турецкий султан Мухаммед II. Он правит вместе с ближайшими советниками, с Думой. Ни одно дело он не начинает без того, чтобы не «помыслил <...> с пашаи мудраими»⁴. Магмет-султан, по словам Пересветова, «великую правду во царство свое ввел», наместничества с кормленными заменил сбором доходов в казну, назначив вельможам жалованье. Каждому городу дал «юлатной» суд, а судьям выдал «юнгити судебный, по чему им юнгити и правити». Сила его – в верных «юничанах», которых он также содержит на жалованье. Имя он велик и славен, в них – его гроза и мудрость. Не так на Руси: «Вельможи русского царя сами богатеют и ленивеют, а царство оскужают его, и тем ему слуги называются, что цветно и конно и людно выежают на службу его, а крепко за веру христианскую не стоят и люто против недруга смертною игрою не играют, тем Богу лют и государю»⁵. Для Пересветова характерен гуманистический

¹ Там же. С. 268.

² Пересветов И. С. Большая челобитная // Там же. С. 181.

³ Пересветов И. С. Сказание о князях // Там же. С. 229.

⁴ Там же. С. 147.

⁵ Пересветов И. С. Сказание о царе Константине // Там же. С. 174–176.

взгляд на религию. Не отвергая веры как таковой, он в то же время выступает против церковного провиденциализма. «Бог любит правду лучше всего», – заявляет книжник. Следовательно, истинная вера – это «справда», и Бог помогает только тем, кто стремится ввести ее в жизнь.

Иди по пути признания первенства «справды» над верой, Пересветов доходил до крайних границ отрицания веры. Он со всей решительностью утверждал, что византийцы, которые «Евангелие чли, а князя слушали, а воли Божия не творили»¹, оказались менее угодны Господу, нежели магометане-турки, не имевшие истинной веры, но творившие «справду». Духом свободомыслия и реформаторства пронизанно заявление Пересветова о русском царстве: «Чтобы к той истинной вере христианской да правда турецкая, што бы с князи ангелы беседовали»².

Ум проницательней всякой «породы» – эта гуманистическая мысль пронизывает челобитные публициста-книжника. Она находится в преемственной связи с политическими концепциями светских книжников древнерусской эпохи, таких как Владимир Мономах, Даниил Заточник. В этом отношении они были прямыми предшественниками Пересветова.

4. Из всех светских мыслителей времени правления Ивана Грозного самым значительным, несомненно, является князь Андрей Михайлович Курбский (1528–1583). Ему было 36 лет, когда он, спасаясь от немилости царя, бежал в Польшу. До этого он был видным воеводой, участвовал во многих походах, в том числе в завоевании Казани. Выступив на стороне боярской «Избранной рады», возглавлявшейся протопопом Сильвестром и Адашевным, Курбский оказался в стане противников существующего политического режима. Но оппозиция была словесная, и ему не оставалось ничего другого, как избрать участь «утеслодца», эмигранта. Около 20 лет прожил князь на чужбине, так и оставшись в душе убежденным москвитом, «в странстве пребывающу между чюдными тязкими и зело негостеприимными, и к тому в средах различных развращением». Хотя он получил от короля Сигизмунда Августа немалые земельные угодья на Волыни и в Литве, тем не менее

¹ Там же. С. 181.

² Пересветов Н. С. Сказание о Магомете-сультане // Там же. С. 195.

никогда не чувствовал себя вполне владельцем-вотчинником, поскольку права его на поместья не были утверждены Большим сеймом – высшей судебной инстанцией Речи Посполитой. Ему приходилось вести бесконечные тяжбы с соседями-феодалами, и тяжбам присоединились семейные неурядицы, так что, по словам одного современника, он, живя на Волыни, все время «бых объят жалостно и стеснаем отовсюду унынием»¹.

Однако, несмотря ни на что, Курбский едва ли не с первых дней эмиграции посвящает себя литературно-переводческой деятельности². В своем имении Малаяновичи он собрал большую библиотеку латинских, греческих, славянских и польских книг. «Аз же не токмо Василия Великого всю книгу купих, – делился он в одном из своих писем, – но и иных некоторых учителей наших: все оперы книги Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Кирилла Александрийского, Иоанна Дамаскина и крошечку некую ново з гречех на латынске преложившую, zelo потребную и премудрую»³. Знал Курбский и сочинения идеологов реформационного движения – Лютера, Цвингли, Кальвина. Наконец, ему хорошо были известны издания Франциска Скорины, о которых он писал, что они «переведены <...> с препорочных книг иудейских и что Библия Лютером перевод согласующ по всему Скориным Библием»⁴.

Перу Курбского принадлежат как оригинальные сочинения, так и многочисленные переводы из святоотеческой классики, в частности творений Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, а также латинских учителей – Тертуллиана, Иеронима, Амвросия Медиоланского. Из античных авторитетов он переводил Цицерона. В числе его оригинальных работ наиболее известна «История о великом князе Московском», которая, по словам Н. А. Добролюбова, «первая написана отчасти уже под влиянием западных идей; ее Россия отирадновала начало своего избавления от восточного гнета и узкой односторонности

¹ *Открытое З. Кисель А. М. Курбский*. Киев, 1872. С. 14–15.

² См.: *Белкина Н. П. Материалы и указатели переводных трудов А. М. Курбского // Древнерусская литература: Источниковедение: Сборник научных трудов*. Л., 1984. С. 115–136.

³ *Сочинения князя Курбского // Русская историческая библиотека*. СПб., 1914. Т. 31. С. 417.

⁴ Там же. С. 402–403.

понятий»¹. В своем сочинении Курбский выступил как решительный защитник сословной монархии. Царь, с его точки зрения, должен править государством «не токмо по совету всех синклитов, но и всенародно»². Неограниченное самодержавие противоречит сущности христианского вероучения: самодержец подобен древнему отступнику Ситане, забывшему, что «сотворенне есть», и возомнившему себя богоравным по мудрости. Свой взгляд на «христианского царя» беглый боярин достаточно полно выразил в следующих словах: «Царь же, аще и почтен царством, а дарованн которых от Бога не получил, должен искати добраго и полезнаго совета не токмо у советников, но и у всенародных человек, понеже дар духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной; ибо не зрит Бог на могущество и гордость, но на правоту сердечную, и дает дары, сиречь елико кто вместит добрым произволением»³. В подтверждение своей правоты Курбский ссылается не на отцов церкви, а на республиканца и стоика Цицерона. «Зри, о царю, со прележанием, – писал он, обращаясь к Ивану Грозному, – аще поганские философы, по естественному закону, достигли такуюю правду и разумность, со дивною мудростию между собой»⁴. К этим идеям опального князя восходит вся позднейшая традиция русского политического либерализма.

Много внимания уделял Курбский и проблеме грамотности, просвещения в Московской Руси. Некоторые, негодювал он, утверждают, что «нештотроба книгам много учитися, повоеж в книгах заходятся человеки, сиречь безумекот, або в ересь упадають». «Откуда сидевая тиета нам?» – с возмущением спрашивал он.

¹ Добрылюбов Н. А. О степени участия народности в развитии русской литературы // Добрылюбов Н. А. Сочинения: В 9 т. М.: Л., 1962. Т. 2. С. 247.

² Сочинения князя Курбского, С. 211.

³ Там же. С. 214–215.

⁴ Там же. С. 145–146. – У Цицерона же он находит и оправдание своей повальной «чужбине»: Курбский посылает московскому самодержцу две главы переведенных им «Стоицких парадоксов» римского мыслителя, сопроводив их следующим комментарием: «А писал [Цицерон] той ответ к нещрогам своим, аще учарише оть илютантам и илютантам, тому подобно, яко твое величество нас, убогих, не можуще выдержати лютости твоего гонения, стрелыиное нас идалече стрелыиное огненными сиянованиями [повторили] твою тушу и вину» (Курбский А. М. Третье послание Ивану Грозному // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 96).

По его мнению, отрицательное отношение к философии, наукам, вообще культ «богодарованной» нерассуждающей веры есть следствие забвения «справадливий» отцов церкви, отступления от их заповедей. «Древние учителя были наши, – пояснял конекник, – во обоих научены и искусны, сиречь во внешних учюных философских и во священных писаниих <...> А мы неискусны и учитися ленивы, и вопрошати о неведомых горди и презорни, и аще мало нечто навыкнем, мнися уже все умети, и сего ради аще что в Писаниих обрящем неведомо, порытм и растленем, яко ся нам видят, а ведущих не хошем вопрошати, а ни поучитися хотим, но простерты лежим, ленивостю и глупостю погружомы»¹.

Курбский принимал активное участие в культурно-просветительном кружке польских феодалов. Их деятельность была направлена, главным образом, на отражение западно-русского православия от влияния польских иезуитов. Последние, желая добиться ослабления «русской веры», повсеместно учреждали школы и коллегии, где могли бесплатно обучаться все желающие. Преподавание в них велось на самом высоком уровне, в соответствии с общеевропейской традицией. В то время как немногочисленные православные школы, открывавшиеся при церковных «братствах», давали детям преимущественно знание «божественных и священных писаний», воспитанники иезуитских коллегий наряду с богословием приобретали глубокие познания в различных светских науках, музыке, овладевали языками². Неудивительно, что к иезуитам

¹ Архивский А. С. К изучению древнерусской литературы: Очерки и исследования. СПб., 1888. С. 119.

² Не довольствуясь этим, иезуиты устраивали публичные диспуты, стремясь дискредитировать в глазах православных их историческую веру. Эти диспуты, собиравшие многочисленных слушателей, проводились со всем блеском красноречия и ораторского искусства. «Имь есть обычай, – писал Курбский, – аще искусныи сплюскавами поганских философов, смешавши их с учюностию своею, истинно евангельской софистической сопротавляти и преноудь аистотельскую раскрети, а чюмо же на таковых нападают и сопротав тех возстают, которые зброи оружия от Священного писаниа аще и имеют, а действовати ими не умеют и сопротавлятися врагам неискущи». Князь Андрей советовал православным не поддаваться иезуитской «мелочности» и возмещи избегати споров с ними о «проблематической Троице» – «ако бо свардныи и упрямыи». – Там же.

толпами стекались любители просвещения, в том числе из православных фамилий, для которых пребывание в их коллегиях чаще всего оборачивалось переходом в католичество и разрывом со своей родиной.

Члены ученого кружка Курбского, куда входили князь Константин Острожский и Михаил Оболенский, старец Артемий Троицкий и его ученик Марк Сарытолкин, а также московский первопечатник Иван Федоров, прекрасно сознавали, что противодействовать иезуитам можно лишь на почве широкого развития знаний и образованности. С этой целью они в 1580 г. заводят училище в Остроге с преподаванием в нем не только богословских дисциплин, но и «свободных наук». По такому же образцу в конце XVI в. возникают православные учебные заведения во Львове, Минске, Бресте и Могилеве. Особенно больших успехов достигла Львовская школа, и Петр Могила, основывая училище в Киеве, именно оттуда пригласил для него учителей. В 1632 г. это училище было преобразовано в Киево-Могиланскую академию, ставшую первым высшим учебным заведением в восточнославянском обществе. Таким образом, Курбский, стоявший у истоков этого процесса, может с полным основанием считаться предтечей русского просветительства.

В изгнании он много занимался переводами святоотеческой классики, освоив латинский и греческий языки, «якбы могла преложити на свой язык, что еще не преложено: иже наших учителей чуждые наслаждаются, а мы гладом духовным таям, на свои яряще»¹. Свои переводы Курбский снабжал полениями («словами»), представлявшими собой своеобразные историко-философские комментарии к соответствующим текстам.

Вот, например, его «слово» об уме. «Ум человеческий, – пишет мыслитель-изгнанник, – мудрые на двое разделяют. Едину часть зрительным нарицают, который к чувствум начесом имеет, но о Боге помышляет и о безплотных силах мечтает <...> А другую часть ума делательным нарицают, который чувством

¹ Kurbskij A. Nowyj Margarit. Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift. Lfg. 1–5. Gießen, 1976–1977. S. 5 v.

близкайшим, и помыслы сердечные, яко чрез послы внутренних чувств приносимые, рассуждает, и управляет, и в дело проводить повелевает¹. Стало быть, ум, согласно Курбскому, – это соединение божественного и чувственного, притом соединение механическое, не скрепленное какой бы то ни было внутренней силой, и потому легко распадающееся. Божественная часть ума, помышляющая о Боге и других невидимых силах, вследствие своей оторванности от ощущений составляет область «мечтаний» и в качестве таковой непригодна человеку в его конкретной практической деятельности. Ей служит «делательная», чувственная часть ума, ибо как раз результатом дела и чувства является возникновение разума – «мысленного». В этом смысле разум естествен по происхождению, и человек лишь благодаря ему обладает свободой воли, направляющей его действия.

Заявляя о противоположности природного и божественного, Курбский не отступал от православно-церковной доктрины. Однако, делая вывод о качественном раздвоении ума в силу наличия двух разных объектов познания, гносеологически не связанных между собой, он тем самым упреждал в древнерусской философии теорию двойственной истины.

Идею о естественности разума Курбский разнил в «сказах» об уровнях и частях души. «Три бывает части зрима [в душе], – пишет он, – ими же живот наш содержится; колеблющаяся, всех низжайшая к вещи телесней присаждена; чувствительная ж в животных бессловесных высшее место имеет, их же выделение естества ведет ко долу, в человекех же среднее; мысленная же во человекех наивышша и предостонивша. Ко всякому же убо животу належит свое свойственное движение. К колеблющему движению растительное. К чувственному по месту движение, рекше, им же бывает с место на место движим. К мысленному же животу и разумному движению волюе и самовластнее по естеству, а того

¹ Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы. С. 114. (Перевод: «Ум человеческий мудрый разделяет на две части. Одну часть называют зрительной, она не имеет ничего общего с чувствами, а только помышляет о боге и мечтает о бесплотных силах <...> А другую часть называют делательной, она связана с чувствами, рассуждает и управляет, претворяя в дела сердечные помыслы, рассуждаемые внутренними чувствами».)

ради человек по естеству самовластный и волю имеет по естеству ему приданую»¹.

Эта замечательная в своем роде попытка восточнославянского книжника доказать естественность разума основана на философских дефинициях Аристотеля. Стагирит исходил из признания единства и нераздельности души и тела. На его взгляд, тело без присущей ему души еще не может быть реальным телом, а лишь бытием тела в возможности. Поэтому нельзя спрашивать, представляют ли душа и тело разное или одно, ибо они – и разное и одно вместе, одним в своих противоположностях и противоположностями в своем единстве. Данным свойством определяется развитие жизни: на первой ступени характерным ее признаком является питание, содействующее росту и размножению; на второй – способность организма к перемещению; а на последней, высшей ступени она выражается в мышлении. Соответственно этим ступеням жизни Аристотель намечает три специфических части души: душа питающая, которой наделяны растения; душа чувствующая, которой обладают животные; душа разумная, принадлежащая исключительно человеку с его способностью к отвлеченному, абстрактному мышлению.

В отличие от античного мыслителя Курбский не обуславливал развитие «мысленного» степенью развития души. Разум у него возникает в процессе самовластного человеческого действия. Кроме того, Курбский не отождествлял мысленное и духовное. У Аристотеля они в конечном счете совпадают, образуя на высшем этапе развития души качественно новое духовное состояние – человеческий интеллект. Курбский, напротив, противопоставлял их, констатируя различие причин, определяющих их происхождение. Он не мог принять суждения

¹ Там же. С. 115. *(Перевод: «Три части бывают зримы в душе, имея соприкосновение к нашей жизни: колеблющаяся, наиболее близкая к телесным вещам; чувствительная, занимающая вышнее место в жизни животных, оттого возделение естества движет над ними; в человеке же это – среднее; наконец, мысленная часть – наимыштная и предостойнейшая в человеке. Всякой жизни свойственно особое движение: движению колеблющейся части – рост, чувственной – перемени места, мысленного и разумного – движение воляное и самовластное по естеству, поэтому и человек самовластен по естеству и волю имеет по естеству приданую».)*

Аристотеля в «всечисленном» виде, оставалась на почве христианского вероучения, наделявшего душу только человека. В то же время внесенная им «поправка» в концепцию Стагирита имела благотворные последствия для восточнославянской философии: она, во-первых, освобождала аристотелизм от мифологических черт, во-вторых, позволяла развить тему о двух истинах, который сыграл важную роль в становлении отечественного просвещения XVII – начала XVIII вв.

Интересен «эскиз» о логике, помещенный им на полях перевода «Диалектики» Иоанна Дамаскина. Курбский был не вполне доволен творением отца царя, поскольку считал, что оно написано слишком «кратко». Действительно, этот труд византийского автора по своему содержанию сильно отличался от соответствующих латинских учебных пособий. Он состоял из ряда глав, раскрывающих основные философские понятия: существенного и случайного, сходства и различия, количества и качества, рода и вида, простого и лица, и т. д., однако очень слабо был представлен раздел о силлогизмах. Дамаскин давал определение силлогизма, его состава, говорил о различном положении логических терминов и различных видах силлогизмов. Курбского это не устраивало, поскольку для него учение о силлогизмах составляло самую суть логики. О последней он писал, что она «учит не мерзани слогиа [силлогизма] складати, чем правду и истину от лжи и потвари разделити». Вместе с тем, подчёркивал Курбский, не все силлогизмы защищают истину; иные и «сопротив правды глаголют». Тем не менее знать их необходимо, чтобы бороться с противниками истины, указывая на их логические промахи и упущения. Поэтому он дополнил раздел о силлогизмах выписками из логического трактата Иоанна Свангенберга, мыслителя XIII в. В результате перевод приобрел законченную форму. Свой «эскиз» о логике Курбский заканчивает словами: «Все потреба ведати, да не всему верати, но точно правде и истине»¹.

5. Вхождение светских мыслителей в мир духовно-интеллектуального творчества способствовало формированию нового

¹ Харламович К. Новая библиографическая находка: переводная статья кн. А. М. Курбского «От друкъ диалектики Иоанна Свангенберга о силлогизме и силлогизма». Киев, 1906. С. 12–14.

крута идей и представлений, которых не знала средневековая Русь. Это создавало почву для развития секуляризма, не только раскалывавшего традиционное православие на противоборствующие группировки, но и возмещавшего зарождающиеся интереса к ценностям и реалиям мирской жизни.

Глава 5

ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ: РУССКАЯ ДУХОВНОСТЬ НА ПЕРЕПУТЬЕ

1. После присоединения Украины к России (1654 г.) явственно обозначилась потребность в церковной реформе. За столетия разрозненного существования между московским и западнорусским православием сложилось немало различий в обрядах и поведении. Однако формальное «превосходство» было на стороне западнорусской церкви: она всегда оставалась под юрисдикцией константинопольского патриарха. Это служило как бы гарантом ее посленской значимости. Напротив, московская церковь, достигшая с падением Византии полной независимости, все более трансформировалась в поместное образование, произраставшее «новшанам» и «уклоненшам» от общеправославных традиций. Еще в послании восточных иерархов первому московскому патриарху Иову отмечалось: «Праведно есть нам востребовать всякую новшану ради церковных ограждений, ибо мы видим, что новшны всегда были шиною смытений и разлучений в церкви; надлежит последовать уставам святых отец и признать то, чему мы от них научились без всякого приложения или умаления. Все святые озагрились от одного духа и установили полезное; что они анафеме предадут, то и мы проклинаем; что они подвергли анафематству, то и мы анафематствуем; что они отлучили, то и мы отлучим. Пусть православная великая Россия ко всем будет согласна со вселенскими патриархами»¹. Воссоединение с Украиной позволило реализовать это пожелание, и Москва решительно принялась за церковные преобразования.

¹ *Бессов А. А. Патриарх Никон, его жизнь и общественная деятельность.* СПб., 1891. С. 44.

Так было положено начало религиозному расколу, легшему глубокой травмой на российскую ментальность. На одном поле выступили действующие реформаторы во главе с патриархом Никоном, на другом – суровые аналогеты «древлеосточеских преданий», протидидогельствующие «буйные» протопопом Аввакумом. Оба они происходили из нижегородских пределов. Судьба разными путями свела их в Москве, где первый из них стал архимандритом Новоспасского монастыря, а другой – протопопом при Казанском соборе. Им удалось заручиться поддержкой царского духовника Стефана Вонифатьева, который ввел их в кружок ревнителей благочестия. Члены этого кружка составляли своеобразную духовную элиту и пользовались расположением со стороны самого «тщайшего и благовернейшего» царя Алексея Михайловича. Они ратовали за оздоровление церковного быта, исправление богослужебных книг по древним рукописям, искоренение языческих обычаев в русском обществе.

Наибольшего успеха добился Никон, сумевший войти в полное доверие к московскому самодержавию. В 1649 г. он принял сан митрополита новгородского, а через три года, после смерти патриарха Иосифа, к огромной радости ревнителей, взошел на святительскую кафедру. Наследство ему досталось самое тяжелое. Константинопольский патриарх Павсий в 1652 г. с озабоченностью писал ему: «До нас дошло, что в ваших церковных чинах есть еще кое-какие различия, не согласные с нашей восточной церковью; удивляемся, что ты о них не спрашиваешь. Желаем, чтобы все это исправилось»¹. Никон решил разобраться с ситуацией сам и направил своего келаря Арсения Суханова в Константинополь и другие восточные патриархии для ознакомления с православными исповеданиями.

Из всех «иностранцев» русской церкви особенно бросались в глаза беспорядочность и небрежность богослужения. По словам современника, духовенство отправляло службу «с безразличием», уклоняясь в еретическое «многогласие»². Все делалось

¹ Там же. С. 51.

² В 1636 г. нижегородские священники писали в челобитвой патриарху Иосифу, что в церквях укрепилось «чело пещору пение, не по правилам святых отец <...> говорят голосом в пять и в шесть и более со всяким небрежением». – Цит. по: Русское православие: Вели история. М., 1989. С. 186.

одновременно: священник читал свое, дьячок – свое, хор пел свое. При этом каждый старался заглушить другого, и в церкви «шум и козлогласование <...> бываше странно зело». Зато служба становилась непродолжительной, а между тем все, положенное уставом, вычитывалось и произносилось без пропусков. Для устранения этого ненормального явления при патриархе Иосифе в 1651 г. созывается собор, на котором было постановлено «чети во святых Божиих церквах чинно и безмисечно, на Москве и по всем градам, единогласно, на вечерних и на павечерницах, и на заутренях, псалмы и псалтырь говорить в один голос»¹. Но никаких результатов это не дало, ибо прихожане просто переставали ходить в те церкви, где вводилось единогласие².

Кроме того, москвиты крестились двумя перстами вместо трех, Сына Божия именовали *Иисусом*, полагая, что дополнительное «ие» отторгает его от Господа, поясным поклонам предпочитали коленные, аллилуйю пели сутубую, а не трегубую, и т. д. Все это и начал исправлять Никон. Первым делом он разошел по всем московским церквам и монастырям «память», в которой указывалось, что «ие подобает метания творити на колени, но в поже бы вам власть поклоны, еще же и тремя персты бы есте крестились»³. Затем последовало истребление икон, отличавшихся от старинных греческих образов «отческаго предания». Самое печальное состояло в том, что «иконную новизну», вышедшую в реалистической манере западноевропейской живописи, осуждали и ревнители благочестия. «Пашут Спасов образ Еммануила, – возмущался Авакум, – лице одуловито, уста червленная, власы кудрявыя, руки и мыщцы толстыя, персты надутые, тако же и у ног бедра и лыста толстыя,

¹ Голосов А. Церковная жизнь на Руси в половине XVII века и изображение ее в записках Павла Алеппского. Житомир, 1916. С. 159.

² В 1651 г. митрополит гавриловский поп Иван повелел царю Алексею Михайловичу: «Говорил-де ему николаевский поп Прокофей, где с ним не сойдется: заводите-де вы, князья, ересь новую – единогласное поение в людех в церкви учите, а мы-де прежде сего в церкви сего не учили, а учили их в тайне. И говорилал-де поп Прокофей: беса-де в себе имате и вы все князие» (Калмыков В. Ф. История русской педагогики. Пг., 1915. С. 96).

³ Путешественский сборник: Автографы сочинений Авакума и Епифания. Л., 1978. С. 23.

и весь яко немцы брочат и толст учивен, лише сабли той при бодре не написано¹. Все иконы нового письма, собранные по-всему, в том числе и в знатных домах, по распоряжению Никона истреблялись; сопротивлялся же этому ждало «примерное наказание»². Действия патриарха вызвали открытое недовольство не только у духовенства; брожение умов захватало и народные массы. Тем не менее, реформы продолжались: было введено церковное «единогласие»; отменено написание имени «Исус»; вместо «трисоставного» (восьмиконечного) креста с изображением распятия утверждается «одночастный» – четырехконечный. За Никоном прочно устанавливается слава «ишша антихристовая», вероступника.

2. Уже «память» патриарха вызвала настоящий переполох в стане ревнителей благочестия. По словам Аввакума, «мы, сошедшие со отца, задумались; видим, яко зима хочет быти: сердце озябло и ноги задрожали». Полагая, что Никон самозвнствует, они решили искать управы на него у царя Алексея Михайловича, которому и передали подготовленные Аввакумом вместе с Даниилом Костромским выписки из божественных книг о перестроении и иконах. В «Житии» Аввакума по этому поводу сказано: «Много писано было, он же не веет, где скрыл их, мнит ми ся – Никону отдал». И действительно, ревнители сразу почувствовали жесткую руку «собинного друга» царя. Прежде всего лишился своей должности Стефан Вонифатьев. Вслед за ним был расстрижен и сослан в Кольский острог Иван Неронов. «Посем меня взяли от воеводинаго Бориса Нелединской со стрельцами, – пишет Аввакум. – Человек со мною шестьдесят выдле: их в тюрьму отвели, а меня на патриархове дворе на чеп посадили ночью»³. Так началась почти тридцатилетняя эпоха невозвратных мук и мытарств неукротимого протестона, взошедшего на костер в страстную пятницу, 14 апреля 1682 г.

Кто-то Чаадыев заметил: «Нет ничего важнее первых испытанных нами впечатлений». Это особенно верно по отношению

¹ Памятники истории старообрядчества XVII в. // Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т. 39. Кн. 1. Вып. 1. Стб. 282–283.

² Рудницкая В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1965. С. 100.

³ Пустозерский сборник. С. 23, 24.

к Аввакуму. Еще в детстве его поразила смерть. Даже много лет спустя он почти физически ощущал охватывавший его тогда ужас: «...и в той ноши вставаше, пред образом плакавше довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть». С тех пор Аввакум воспринимал жизнь под знаком смерти, и ничто для него не обладало истинной реальностью, кроме самой смерти. Все мирское отошло на второй план: «Аз же вся сия Христа ради змениях, яко умереть, поминаю смерть, яко вся сия мимо идет». В самом христианстве только воскресение Христа он принял всем сердцем; в этом было его единственное утешение. «Надежда моя Христос!» – говаривал Аввакум любознательствовавшим о его вере. С годами вера в Христа трансформировалась у него в апостольское служение. Аввакум выработал непоколебимое убеждение, что ему даровано слыше насталять и исцелять людей – духовно и телесно. Он сравнивал себя с Иоанном Златоустом, уговаривал апостола Павлу. Ему часто бывало «Боже приснощное», и свои «видения» Аввакум описывал ярко, натуралистично. Он и сам «завлялся» другим во сне. Ему ни при каких обстоятельствах не могло прийти в голову, что он мог ошибаться, учесть вовсе не тому, что необходимо для спасения.

Поэтому Аввакум не терпел никакого ослушания и подавлял любую искру неповиновения и вольновыясlenia в своих ближних. «Ты, бытие патриарх, – писал он „чаду драгому“ – боярыне Морозовой из далесного Пустозерка, – указывашешь мне, как нас, детей духовных, управлять во Царству небесному. Ох, уны, горе! бедная, бедная моя духовная власть! Уж мне баба указываест, как мне пасти Христово стадо! Сама в грязи, а иных очищает; сама слепая, а зрячим путь указываест! Обрадумься! Веть ты не ведаешь, что клуещишь!»¹

Особенно доставалось от него дякону Федору, с которым он расхаживал по многим богословским вопросам, в частности в толковании Троицы. «Федка, а Федка, – негодовал протопоп на своего духовного сына, – по твоему учению надоба, единое лице и единый состав и образ! Ох! бедный сын, собака косяя, дурак страдный!»

¹ Жизнь протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Архангельск, 1990. С. 153–154.

Если не знаешь в книгах силы, и ты спроси бабы поселники. Скажи-де, государыня, о святой Троице, Троице-де что есть¹.

Суть этого упрека обуславливалась тем, что Федор отрицал плотское бытие Христа. На его взгляд, «Бог-Слово», воплотившись, ни в чем не изменил своей сущности и всегда оставался Божеством; даже рождение его было иное: «Ухом-де дева <...> во чрево вниде и боком вниде». В своих «тетратках» он утверждал: «Самым-де существом Сам-Слово на землю сниде во чрево дева; и тогда пострада, во гробе с плотью, Божество существом бе; и то же время, когда во гробе лежа, яко спя, во аде Божество с душою на-гою без плоти существом бе; и на престоле со Отцом существом»². Именно из сущностного тождества Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа Федор выводил свое понимание Троицы как «единицы». Он уподоблял Троицу некоему «драгоценному камню», который невозможно расщепить («не пресеком»), но который «имый в себе три црета, или три блистания»: лучи разные, а «образ» всегда один и тот же. Это напоминало монофизитство – ересь раннехристианской эпохи. На Руси нечто подобное проповедовал князь-инок Вассиан Патрикеев, осужденный на церковном соборе 1531 г.

В учении Федора протопопа Авакума особенно задевало то, что он называл слепцами тех, которые «снят бо-де <...> Божество плотики быти и качество и количество имети; коебыде ипостаси расщечено-де ипшуют быти»³. В первую очередь это касалось его самого, и он тотчас выступил против своего духовного сына, доказывая истинность разделения «единого существа» («естества») Троицы на три равнозначные части: Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа. Это он называл «Трисущной Троицей», утверждая раздельноличность каждой из божественных ипостасей. В доказательство этого Авакум приводил пример с Маврийским дубом: «Три ангела сидят в равенстве святых образов, еже есть всем трем едиа образ по равенству <...> три солнца незаходяща, три света присносныюща». На равенства ипостасей он выводил учение о «трех царях небесных», которое наложил в послания и Игнатию Солонечскому: «Не прснадает бо

¹ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 639.

² Там же. Стб. 618.

³ Там же. Стб. 588.

Отец в Сына, ниже Сын во Отца, также и Дух Святой, соловянни Игватий. И веруи трииусную Троицу, несекомую секи по равенству, небось, одина на три существа, также естества, и образы три равны»¹.

«Распятие» Троицы позволяло Авакуму разделить Христа плотью. С этой точки зрения его намерение не противоречило православию. Но он перебирал в акцентах: немочеловечие превращал в очеловечие. Христос – Бог по существу и человек по воплощению). Он, «плотнотосец», родился человеческим образом, только при этом «мгновенно дверью пройде, а не разрушил печатя». «Федор, веть ты дурак! как того не смыслишь!» – потешался протопоп над его «ухом» и «боком». Сам он с невероятной напильностью (а может, иллитерским реализмом!) подтверждение своей правоты усматривал в «мысле» Богородицы: «Не бывает у двя млеко, дождже с мужем во чреве не лживет». «У Пречистая Матери Господни и у Деви, – писал Авакум, – млеко баветь. Егда родила Бога-человека без болезни, на руках ея возлежаша, сосал титочки Свет наш. Потом и хлебец стал есть, и мед, и млеко, и рыбку, да и все ел за спассие наше. И вино пиаше, да не как, веть, мы – обьядением и пьянством, – нет, но благонскуево дая потребная плоти. Большая же в посте пребываша»². Христос и умер, как все люди, приняв крестные муки и завещав этим образ жизни для всего человечества. Подобная «материализация» боговоплощения служила вполне определенной цели – признанию неизменности человеческих страданий на земле. Эти страдания, по мнению Авакума, особенно возрастут в «последние времена», когда наступит пришествие Антихриста.

¹ Там же, Стб. 625. – Идея «распятия» Троицы была подвергнута критике еще Максимом Греком, который писал, что «божественная сущность есть несекова и ивлению <...> этим обозначается бессмертие, разумность и самовластие души» (Максим Грек. Сочинения в русском переводе: В 3 т. Троице-Сергиева лавра, 1911. Ч. 3, С. 139). Соответственно, П. А. Флоренский, называя учение Авакума «трафикизмом», объявлял его «удовольствием людоубийства», содержащим «бессознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу» (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной философии в двенадцати письмах. М., 1914. С. 636). См. об этом также: Волына И. Протопоп Авакум и начало раскола. М., 2010. С. 521–522.

² Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 620–621.

В раннем старообрядчестве утвердилась теория чувственного Антихриста. Ее создателями были западнорусские полемисты, в частности Стефан Зиланний, который, защищая православие от нападок католической церкви, провозгласил царя римского живым Антихристом. Учение Стефана Зиланния проникло в Московскую Русь, найдя в расколынической среде самых ярых приверженцев. Однако применение его к действительности вызвало серьезные расхождения между старообрядцами. Так, дьякон Федор, наиболее последовательно выразивший этот взгляд, прямо заявлял: «Во время се – ни царя, ни святителя. Един бысть православный царь на земли остался, да и того, не принимавшего себе, заладники еретицы <...> угасили <...> и свели по тьму многая прелестие»¹. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович – это два «рога антихристовы». Федор призывал чуждаться священников никонианского рукоположения (это есть часть антихристовы), а священников дониконианского поstellungen принимать лишь в том случае, если они отворачиваются от поповедений и исповедуют старую веру.

Аввакум не был столь решителен в понимании чувственного Антихриста. Прежде всего, на его взгляд, Антихрист живет не на Руси, не на русского рода. Он даже выгораживал Никона – своего злейшего врага: «А Никон, веть, не последний антихрист, так, пши антихристов, бабо <...> б, плутишка, ишик в земли нашей. А котарам, в лодибетом кружо уваяше, по книгам смотрят, и дни, седмицы разделяюще, толкуют, антихристом последним Никоном называют, то все плутия, а не Свнтим Духом рассуужденно»². Кроме того, Аввакум полагал, что Антихрист будет царь, а не патриарх. Естественно, сразу возникала аналогия с царем Алексеем Михайловичем, и многие сторонники старой веры склонны были считать ее истинной. Аввакум же опять-таки не разделял подобного мнения. Царя Алексея Михайловича он называл «пособителем» Никона («Никон побеждать учил, а Алексей пособлять испотиха»), упрекал в мучительствах, казнях, однако всегда смиренно просил его и призывал на него благословение.

¹ Попова И. В. Улицин Пустыньской земляной тюрьмы // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 247.

² Бородин А. К. Протокол Аввакум: Очерк по истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900. Приложение. С. 23.

«Аще и мучит мя, – говорил протопоп, – но царь бо то есть <...> Не от царя нам мука сия, но грех ради наших от Бога дьяволу поущено салобити нас»¹. Последняя (литая) челобитная Аввакума к царю заканчивается воспрощающей фразой: «Не хотелось было мне в тебе некрепкодушна твое: вель ты всецелски будем вместе, не иныи, ино тамо увидимся, Бог изволит»². Не мог он ослабить печалью Антихриста царя русского, государя Святой Руси!

Зато в каждом «чужеземце», прибывавшем «из Рима, в каждом «прелагателе», являвшемся «от грека, Аввакуму чудились «чужии антихристовы», богоборцы. Это они «квадувакт аспидовым ядом» своего развращенного ума князей русских, бояр и прочих «еретик и убийца». Поэтому чувствительный Антихрист представлялся ему еще не отдельным лицом, а целым классом, состоявшим, враздобиным народу, его духовности. Аввакум остро чувствовал зарождение европеизации России и предвещал ей апокалиптические страдания. Поэтому для него защита старой веры была не просто религиозной задачей; в ней он видел охранение *русскости*, с которой связывал и существование самого православия.

Обращаясь к царю Алексею Михайловичу, протопоп взывал: «Вдохни-твое по старому, как при Стефане бывало, добренько, и рцы по рускому языку: „Господи, помилуй мя, грешнаго!“ А кирьелейсон-от оставь: так слышны говорят, плкнь на ния! Ты вель, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не уншкэй сво и в церкви, и в дому, и в пословицах. Как нас Христос научил, так подобает говорить. Любит нас Бог не меньше греком; предал нам и грамоту нашим языком Кириллом святым и братом его. Чого же нам еще хочется лучше твое? Разве языка ангельского? Да нет, иныи не дадут, до общего воскресения»³.

Таким образом, вера и язык народа неразделимы. Русская вера вся претворена в русском языке. И всем другим народам Бог дал свой язык, свою грамоту, чтобы она, не смешивая молитвы, могли славословить Творца. Для этого вовсе не требуется

¹ Пустозерский сборник. С. 53.

² Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. С. 144.

³ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 475.

знание наук и философии, к которым так тяготеет «римская вера». Поэтому православие всегда отдаст предпочтение скорее «чужеземцу, <...> нежели премудрости внешних философов». Где Платон, где Пифагор, где Аристотель? «Всех сии мудры быша и во ад угодиша»¹, – удовлетворенно констатирует Аввакум.

В соответствии с этим убеждением он изучал и своих «черных»: «Не ищите риториски и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, познавите, понеже ритор и философ не может быти христианином»². Он хотел, чтобы «стадо Христово» сохраняло «простоту ума» и «чистоту сердца». «Единоко, Единоко, – строжил он некую провинившуюся деку, – почему гордаго беса не отраниша от себя? Высокие науки ищеща, от низ же падают Богом неоскорыени, аки листки <...> Дурька, дурька, дуриши! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Грамматику и риториску Васильев, и Златоустов, и Афанасьев разум обдержал. К тому же и диалектиску, и философику, и что потребно, – то в церковь взяли, а что не потребно, – то под гору лопаткою сбросили. А ты кто, чаде немощная?.. Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе близко, а бы тебе опичал волосье за грамматику ту»³.

Подобные запреты мало служили благому делу. Во имя «отеческих преданий» воздвигалась непроницаемая стена отчуждения между разумом и верой, наукой и богословием, которая аслоняла от старообрядцев горизонты человеческого мышления и прогресса.

¹ Там же. Стб. 388.

² Там же. Стб. 547.

³ Житие протоиерея Аввакума, изд. святыи капицкыи. С. 231.

ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Глава 1

КНЕВО-МОГИЛЯНСКИЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ

1. Русское Просвещение охватывает период с середины XVII до первой трети XIX вв., когда за «словом» последовало «дело» – восстание декабристов. Это было время европеизации России, время «открытых заимствований гуманных принципов»¹. Секуляризм, затронувший все стороны духовной жизни, пробудил интерес к науке и философии, освободил мышление от застарелых вериг церковности и ортодоксии. Россия впервые обратила свой взор на преклоняемый прежде Запад, встретив с его стороны сочувствие и внимание к своим цивилизационным устремлениям. Сперва через Украину и Польшу, а затем через Германию и Францию начинают проникать тоны научных познаний и образованности, под влиянием которых складывается неведомая дотоле «Российская Европа», порывающая со своим византийским прошлым.

Это способствовало появлению новой генерации людей – интеллигенции, озабоченной стремлением «проскрасить и осмыслить» Россию, поставить ее вровень с великими западными державами. В первом поколении она едва ли не целиком состояла

¹ Водовозовский Алексей, Западное влияние в новой русской литературе. М., 1906. С. 69.

из «киевских нехаетов» – вдучников Киево-Могилянской академии. По характеру своей образованности они еще оставались на пеще схоластицированного аристотелизма, однако этого было достаточно, чтобы не только осознать значение разума, но и увериться в целесообразной его ценности¹. Через схоластицированный аристотелизм зарождающаяся русская интеллигенция воспринимает и усваивает философские основания европейской цивилизации, воплощением которых в эпоху Просвещения было вольтерьянство.

2. Что представлял собой схоластицированный аристотелизм? Это был своеобразный синтез христианского неоплатонизма с учением Стагирита. Его разработкой занимались такие выдающиеся профессора академии, как *Носиф Кононович-Горбацкий* (†–1653), *Инокентий Гизель* (1600–1683), *Стефан Яворский* (1658–1723), *Феофан Прокопович* (1681–1736) и др. В настоящее время выявлено 172 курса философии и 127 курсов риторики, прочитанных в разные годы в стенах этого учебного заведения². Здесь высоко ценили античного мыслителя, но при этом относились к нему без особого шовинизма. «Мы должны следовать Аристотелю, но не слепо», – учил Носиф Кроковский. Критерий истины – не авторитет, но логика, разум. «Логика, – писал Носиф Кононович-Горбацкий, – наилучшая мать изучающих истину. С ее необъятных и плодородных нив мы извлекаем и усваиваем рациональные знания»³. В логике они видели средство развития и совершенствования ума. Поэтому всякое незнание сводилось к неведению логики.

Соответственно, возвышение разума ослабляло позиции веры. Киевские профессора прославились своим либеральным отношением к религии. В молодости многие из них ради «чужеземия науку»

¹ Давид Давидовский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990. С. 142.

² См.: Стерляк И. М., Лыткин В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.

³ Цит. по: Загора И. В. Киево-Могилянская академия и польская культура конца XVII – начала XVIII в. // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современности: Сб. науч. трудов. Киев, 1984. С. 28.

переходили и в унию, и в католицизм, но видя в этом никакой замены православия. О Боге они рассуждали в абстрактных категориях: видели в нем не столько Творца, личностное начало, сколько несовершенный разум, «безначальную вину» (причину) и даже природу и субстанцию. Наличие пантеистической тенденции закрепляло представление об активной, деятельной материи. «Материя, – отмечал Коновалов-Горбачев, – не пассивна, как считал Аристотель, а активна, ибо из нее выделяются все формы <...> Вся материя – это субстанция действия»¹.

В воззрениях Киевских профессоров на материю отчетливо выявлялись две тенденции. Во-первых, рассмотрение движения как общего свойства материи. Почти во всех философских курсах утверждалось, что без основательного понимания движения нельзя познать и всего остального, что совершается в природе. Движение, говорилось в одном из них, представляет собой как бы общую жизнь всего мира. Во-вторых, осознание единства и неуничтожимости материи. Мысль об этом пронизывает курс Стефана Яворского «*Agonium philosophicum*» («Философское состязание»), прочитанный им в Киево-Могилянской академии в 1693–1694 гг.

Яворский обосновывал единство материи тем, что она обладает тягой к формам; не будь этого, материя так бы и осталась в своей первоискусности, лишенной каких бы то ни было свойств или атрибутов. Форма «овещняет» материю, позволяет ей переходить из состояния субстратности в состояние телесности. Однако в этом проявляется и ограничивающее начало: материя как бы ущемляется в своих потенциях, сдвигается в жестких пределах. Но поскольку материя сама есть «мать форм, субстрат изменений», ее невозможно свести к раз навсегда установленным формам. Присущая материи внутренняя активность заставляет ее порождать все новые и новые формы, что служит причиной уничтожения одних тел и возникновения других. Противоречие лежит в основе существования материи. Сама материя, помысел Яворский, есть первый корень и причина разрушения природных тел. Ибо емкость материи полностью не удовлетворяется

¹ *Василь В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. Киев, 1978. С. 28.

одной формой, которую она имеет. Обладая ею, она испытывает склонность и к другим формам. Поэтому любые формы могут наполняться материей, получая ее при разрушении тел. Непосредственным и ближайшим образом это разрушение возникает из борьбы противоположных качеств, которые «взаимно толкают и диспозируют материю к иным и иным формам»¹. Именно неуничтожимая тяга материи к формам делает ее нерожденной и вечной. Отсюда Яворский вполне обоснованно заключал, что все природные следствия надлежит объяснять природными же причинами.

Основательно разрабатывались книжками профессорами, теория познания. Однако они еще не отделяли гносеологию от психологии. Более всего здесь заслуживает рассмотрения «Трактат о душе» Гизеля, которого за обширную ученость и тонкость ума величали «Аристотелем». Исходя из представления о неразторжимости материи и формы, он признавал душу совокупностью материи и формы. Душа, на его взгляд, – это форма органического тела, начало, благодаря которому мы живем, чувствуем, движемся и существуем. К человеческой природе относятся все физические свойства человеческого тела, которые тождественны свойствам природных веществ. Поэтому она управляется общими законами природы. Душа проявляет себя с помощью пяти сил, или потенций: вегетативной, чувственной, разумной, потенция стремления и пространственного перемещения. Исходная потенция – вегетативная, она приводится в действие прожженным организму телом – источником движения. Чувственная душа – «многовидная», поскольку представляет собой определенное отражение, уподобление и изображение чувственных объектов, благодаря которым чувственные потенция, сами по себе индифферентные, определяются при восприятии того или иного объекта. В то же время чувственные потенции лежат в основе всех остальных потенций, в том числе разумной. Чувства Гизель разделил на внешние и внутренние. Внешние суть зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; их действия детерминированы соответствующими природными объектами, средой. К структуре внутреннего чувства относятся «общее чувство», фантазия,

¹ Там же. С. 31.

оценивающая способность, память, рассуждение. Общее чувство расширяет ощущения и объекты внешних чувств. Фантазия позволяет эти ощущения и объекты свести к различным образам. Оценка как ступень познания предполагает сравнительное сопоставление воспринятых образов (например, волк для ягнчика – существо вредное). Память восстанавливает прежде бывшее. Наконец, способность рассуждения, отличающая человека от всех других живых существ, дает возможность трансформировать чувства в интеллект, т. е. осознанное знание. С этой точки зрения рассуждение есть познание сущего как такового, наиболее общей основы, абстрагируемой от сущего материального и духовного, сотворенного и несотворенного, общего и единичного, естественного и сверхъестественного, субстанции и акциденции. Таким образом, Гизель выделял сферу интеллектуально-сущего, которое не тождественно божественно-сущему и подлежит ведению разума, а не веры. Тем самым открывалась перспектива развития профессиональной философии.

Киевские профессора закладывали фундамент нового мировоззрения, свободного от церковности и мистики. Оно нашло себе самую благодатную почву в Московской Руси: под его влиянием «в самый короткий срок все мировоззрение высшего русского общества было секуляризировано»¹.

Неудивительно, что выученики Киево-Могилянской академии были среди тех, кто оказался двигателем русского Просвещения. Они приглашались всюду, где только возникала нужда в грамотных, знающих людях. Без них не двигалась с места ни одна реформа – ни церковная, ни гражданская, ни политическая. Так, на волне украинизации, Россия расставалась со своим средневековьем и приближалась к европейской цивилизации. Этим она в немалой степени обязана таким замечательным представителям западнорусской учености, как Елифанний Славинский и Симеон Полоцкий.

3. Киевский перомонах *Елифанний Славинский* (?–1675) был приглашен в Москву царем Алексеем Михайловичем «ради научения славяно-русского народа детей еллинскому насаждению».

¹ *Малков В. В. Очерки по истории русской культуры: В 2 ч. СПб., 1897. Ч. 2. С. 224.*

Это был высокообразованнейший книжник. Современники называли его не только «мужем многоискусным в философии и филологии», но и «опасным претолковником» греческого, латинского и польского языков. Славиницкому покровительствовал сам патриарх Никон.

Главным занятием ученого книжника были переводы и издание богослужебных книг. При его участии вышли «Служебник» (1655) и «Скрижали» (1658), вызвавшие резкое недовольство старообрядцев. В 1663 г. он выпустил Библию, представлявшую собой переиздание Острожской Библии, с незначительными исправлениями и поновлениями текста. Его переводы патристики составили целый том «Почтенный отец церкви» (1665). Переводил Славиницкий и светских авторов: из древних – Фукидида и Плиния, из новых – Андрея Везалия, Эразма Роттердамского и Иоганна Блеу. Помимо этого он подготовил «Триглосон» – греко-славянско-латинский словарь, включавший около 7000 слов. Для своего времени это был уникальный лексикографический труд, пользовавшийся большой популярностью у современников и потомков. Всего Славиницкому принадлежит более 150 сочинений, переводных и оригинальных. К последним следует отнести и 60 слов-проповедей, раскрывающих его социальные и философские взгляды.

Отличительной особенностью Славиницкого было то, что он ко всему примерял критерий добра и зла. «Лестный мир, т. е. реальная жизнь, представлялся ему идолу скорби и печали: и вой больше плача, немели веселия, больше рыдания, немели ликования, больше сетования, немели утешения, больше брани, немели мира, больше митежа, немели покоя, больше бесчестия, немели чести, больше убожества, немели богатства, больше горести, немели сладости. Отсюда следовало, что мир бессмыслен и лежит во зле.

В центре моральной философии Славиницкого – метафизика зла. Русский мыслитель откуда не вытологизировал зло, как это делали манихеи. Последних он упрекал за то, что они, рассуждая об извечном и самостоятельном существовании «благого» и «злого» начал, олицетворявших, с одной стороны, Бога, а с другой – Сатану, «баснословят», будто «мир сей от злаго начала, сиречь лукаваго ангела создан быти». Считая

зло принадлежностью не «естества», а «дела», Славиницкий различал два вида алас: «Единое убо свойственно алое, другое же мнимое алое». «Свойственное» ало – проступки, совершаемые самим человеком, т. е. свое ало; это «есть всяка неправда, всяко законопреступление, всяк грех». «Мнимое ало» – напротив, «ею мнению человеческому глаголется алое»; сюда относятся «вразие нашествие», «градия борение», «именей тиета», «губительство смертоносное», «глад человекогубительный», «недуг телесный», «всяка азва и рана». Оно насылается «грех ради наших на ны, в исправление наше», а потому может быть названо «человеконикалительным». Без «временения на лучшее» каждого отдельного человека немисливо обновление мира. А для этого необходимо «спытанье писаний», «поучение смерти», безмолвие и покаяние. Но Славиницкий не ограничивался привычными рецептами искusstского «умного делания». Он приспособлял к ним в качестве главной средства «греческое учение», которое считал воплощением не только высшей мудрости, но и высшего блага. «О како велика естъ благо ясная учения греческаго луча, – восклицал мыслитель, – ою же мрачная невидимая тьма разрушится, восток и запад озарится, север и юг просвещается и вся вселенна облистана бываесть»¹. По мнению Славиницкого, человек, исполнившийся «греческого учения», уподобляется Богу. Таким образом, перед нами типично просветительская схема: ало не в мире, а в делах человеческих, и путь к изменению, преобразованию мира лежит через духовное совершенствование личности. Какое «микрокосмо», такое и «макрокосмо». Все зависит, в конечном счете, от степени просвещенности и образованности общества.

4. Важная значительная была роль в истории русского Просвещения Симеона Полоцкого (1629–1680). Первоначально он получил образование в Киево-Могилянской академии, а затем – в иезуитской Вилленской коллегии. Постригшись в монахи, несколько лет состоял учителем британской школы в Полоцке. Оттуда в 1664 г. по приглашению царя Алексея Михайловича прибыл в Москву на должность наставника царских детей.

¹ Елеонкина А. С. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М., 1990. С. 67, 68, 72.

Через год в Заиконоспасском монастыре он учредил специальную школу, в которой молодые подьячие Тайного приказа обучались латыни, грамматике, поэтике, риторике и даже философии. Ему принадлежит огромное литературное наследие, большей частью оставшееся в рукописях. Широко известны его поэтические своды «Вертоград многоцветный» и «Рифмологикон»; это настоящие энциклопедии по всем отраслям тогдашних знаний. Заслуживает упоминания и книга «Жезл правления», посвященная обличению расколочителей Никиты Пустосвята и сына Лазаря. В ней Симеон с западническим высокомерием подверг осуждению самоучки-староверы, как и вообще всю русскую «поученную» культуру.

Творчество Симеона Полоцкого проникнуто жаждой просвещения и образованности. В соответствии с духом своего времени он наивысшим выражением разума признавал Священное Писание, подчеркивая его нравственно-обновляющую сущность. Вместе с тем, с его точки зрения, для всякого человека необходимы «свободные» науки, настаивающие его в житейских делах. Лишь в единстве с ними вера способна привести к мудрости. Мудрость же добродетельна: «Елма же мудрость в ум некий вселится, ко правым делом муж Богом строится». Ее нравственной константой всегда выступает «правость», благо. Симеон осуждал тех образованных людей, которые не делятся с другими своими знаниями. По его мнению, «знающе правду, и о ней молчати, есть алато в землю тщство законати»¹. Только приобщая других к наукам, человек умножает собственные познания.

Мудрому противопоставит невежда, ибо он – «кинг неискусный» и подобен сово, рассуждающей о солнце. Невежда к тому же еще обязательно злой человек. В афоризме «Слова неслушание» Симеон писал, что у безобразного слона и горбоного воробьяда есть привычка при входе в чистую воду, до того как они начнут пить, «первое ногами оную возмутити». Делают они это, чтобы не видеть в воде своего «челешка». И далее заключал: «Подобные людие акие прешинити слова обыкшана и книг не читати»².

¹ Полоцкий Симеон. Стихотворения // Памятники литературы Древней Руси: XVII в. М., 1994. Кн. 3. С. 124.

Книга не только учит благородству и мудрости; она открывает глаза на мир, делает осмысленным само его существование. Образ «книга-мир», восходящий к теологии Августина, постоянно вдохновлял Симеона Полоцкого, позволяя ему всесторонне разрабатывать свою просветительскую программу.

*Мир сей преукрашенный – книга есть велика,
 еще словом назвали вселенских владыка,
 Пять листов просторных в ней ся обретают,
 где чюдна писмена в себе заключают.
 Первый же лист есть небо, на нем же светила,
 яко писмена, Божия крепость положила.
 Второй лист есть стипный под небом высоко,
 в нем яко писание, силу да зрим око.
 Третий лист преширокий аер морем звать,
 на нем дождь, снег, облаки и пшавы читать,
 Четвертый лист – сомя водный в ней ся обретает,
 в том живших множество удобь ся читает.
 Последний лист есть земля с деревьями, с травами,
 с крушцы и с животными, яко с писменами.
 В сей книге есть возможно комуждо читать,
 коль велик, иже оу изволи создати,
 И коль силен есть, могой оу утвердити,
 ни на чем же основу ся положитьи;
 И колыки премудр есть, иже управляет
 вся сущая, и тайны вселенския знает.
 Ту книгу читающе, рцем вси: слава тебе,
 о человеколюбче, царствуй на небе¹.*

Так он писал в «Вертограде многоцветном». Учение Симеона о мире как книге вело к всесторонней реабилитации энциклопедических знаний. Его сочинения были насыщены самыми разнообразными сведениями по географии, зоологии, астрономии, в них разъяснялись научные термины и пропагандировались идеи античных мыслителей.

¹ Цит. по: Волченко А. М. Слово и знание в эстетике Симеона Полоцкого // Труды отдела древнерусской литературы. М.: Л., 1970. Т. 25. С. 239.

Осмысление мудрости имело для Симеона и практическое значение. Он пристально следил за московской политикой, стремился внести свою лепту в управление государством. Идеал князя – просвещенный монарх, персонифицированный в образе московского государя. Этот монарх во всем противоположен «тирану» – правителю жестокому и неправедному. От него «вера права исходит, оттого церковь должна всецело подчиняться ему и видеть в нем своего первого повелителя и заступника. С верой просвещенный монарх соединяет мудрость, он равно велик в философии и богословии.

Симеон не забывал, что мудрость без «справды» может обернуться алом и свергнуть людей в дучину бедствий. Поэтому истинно мудрый царь должен охранять правду, опираться на силу закона:

*...есть добродетель властей:
правду хранить, блюсти аи напостей
Подчиненных и чести даяти достойным,
а не алато смотреть!*¹

Из рассуждений Симеона Полоцкого видно, что он примыкал к той линии русской политической философии, которая была представлена разведворонскими идеологами Федором Карповым и Иваном Пересветовым. Конечно, он мог и не знать своих предшественников, но, как и они, ратовал за правовое ограничение самодержавной власти, о чем свидетельствует его утверждение теории просвещенного монарха.

Царь, с его точки зрения, должен править «справедно, свято, щедро, божественно», ибо ему подражают остальные, а «через святость царя и людие святие». Принципы подражания царю, несмотря на содержащееся в нем требование полного подчинения самодержавной власти, выражал надежду Симеона Полоцкого на признание равенства между «людьми» и «начальными», подданными и правителями. Правомерность такого обобщения несомненна, ибо для него самодержавная власть сохраняла право на существование лишь постольку, поскольку исключала

¹ *Полочский Симеон. Стихотворения*. С. 114.

возможность тирании и деспотизма. «Кто есть царь и кто тиран, хочешь ли знать?» – спрашивал Симеон в одном из своих сочинений и отвечал: «Аристотеля книги потишнее читати»¹. Это был совет просветителя, убежденного в действенности слова, могуществе и силе человеческого разума.

5. Начавшаяся европеизация открыла доступ в Россию и иностранцам. Это были люди разных профессий – от механиков до прачей, и среди них яркой звездой выступал ученый хорват *Юрий Крижанич* (1617–1683), внесший крупный вклад в развитие отечественного любознания. В Москву книжник прибыл в 1659 г., охваченный жюдой восточноевропейского возрождения. Он пытался заинтересовать своими планами царя Алексея Михайловича и его окружение, но вскоре был заподозрен в прокатолической деятельности и сослан в Тобольск, где пробыл пятнадцать лет². Здесь им был написан замечательный трактат «Политика, или Разговоры о владательстве». После освобождения Крижанич выехал в Литву, где в одном из доминиканских монастырей в Вильно принял монашество. Там же появилась и его последняя книга «Historia de Sibiria», написанная на латинском языке.

Трактат «Политика» разделяется на три части: «О благе», «О силе» и «О мудрости». Их объединяет одна общая идея – возвышение России как главного центра и оплота мирового славинства. Это дало основание исследователям считать его предшественником славянофильства³.

Рассуждая о благе, Крижанич на первый план выдвигал вопрос о развитии земледелия, ремесел и торговли. Именно они составляют источник богатства страны. Наряду с этим он к богатству государства отнес и многолюдство населения: не тот король богатче, у кого больше золота, а тот, у кого больше людей.

¹ Там же, С. 129.

² См.: *Пузанов А. И. Юрий Крижанич: Очерк жизни и творчества*. М., 1994; *Асудач Е. М., Асудач М. М., Гербер Л. П. Тобольская эпоха Юрия Крижанича*. Томск, 2006.

³ Так, например, В. И. Пичета пишет, что «славянская идея <...> становится основой его мировоззрения» (*Пичета В. И. Юрий Крижанич и его отношение к Русскому государству // Славянский сборник*. М., 1947. С. 212).

Сила же государства зиждется на справедливых законах. Но главное внимание в трактате уделяется мудрости, на том основании, что, как писал Крижанич, «сейчас пришло время нашему народу учиться наукам»¹. Он решительно осуждал тех, кто, отвергая знания («но наука, а хлеб вам нужен»), пытался возложить на учение ответственность за всякого рода ереси. По мнению Крижанича, ереси – это прежде всего плоды невежества. Разве не от глухих, безграмотных крестьян, спрашивал он, пошла ересь, вызвавшая «чужеземный церковный раскол»? На деле как раз именно благодаря мудрости искореняются ереси, а из-за невежества и среди неграмотных людей ереси и суеверия широко пускают свои корни. В просвещенных же странах ерси и возникают ереси, то исключительно «из-за ложной мудрости, угождающей плотским похотям и страстям. Подлинная мудрость никого никогда не портит и не вводит в заблуждение, она необходима всем – и простым людям, и правителям.

В своих суждениях о мудрости Крижанич отходил от средневекового разграничения разума и веры, рассматривая ее как систему знаний «о настоящих вещах», а именно: о Боге, о небе, о земле, о человеческих нравах, о законопорядке и прочих важных и необходимых вещах. Знание означает понимание причин вещей, и человек, обладающий таким знанием, по праву считается «растителем мудрости» – философом. Следуя традициям аристотелизма, Крижанич выделял главные и второстепенные причины. Первые – это творец, материал, форма и цель, соответственно: творческая, материальная, формальная и конечная причины. Вторые – орудия, условия и им подобные; эти суть производящие или содействующие причины. Философия есть познание причин; там, где причина неизвестна, она постигается через следствия. Таким образом, «философствовать или мудрствовать – это не что иное, как думать о причинах всяких вещей и выделять то, отчего, из чего, каким образом и для чего происходит то или это»².

Мудрость Крижанич разделял на две части: духовную и мирскую. Духовная мудрость суть богословие, которое имеет свои

¹ Крижанич Юрий. Политика, М., 1997, С. 136.

² Там же, С. 143.

«подразделения», однако Крижанич предпочитал не касаться этой темы, помня о необходимости благоразумия и осторожности. Мирская мудрость представлялась ему «в виде рисунка», состоящего из трех «ветвей»: философии, математики и механики. Механика включает «руководящее ремесло», земледелие и торговлю. Математика («длинное учение») объединяет музыку, арифметику, геометрию и астрономию. Состав философии более сложен: сюда входит, во-первых, логика, распадающаяся, в свою очередь, на грамматику, диалектику, риторику и поэтику; во-вторых, физика, собирающая «врачевание» и изучение разных видимых вещей; наконец, в-третьих, этика, имеющая в своем составе еще три самостоятельных науки: идеологику, или науку о личной нравственности, экономику – науку о хозяйстве, и политику, или, иначе, «королевскую мудрость», которая учит справедливо и достойно управлять народами, городами и странами. Как видно, Крижанич в целом придерживался традиционного представления о философии как науке наук и искусстве искусства.

Особое значение ученый хорват придавал политике, считая ее госпожой всех наук, поскольку от нее зависит общее благо. При этом он отвергал макиавеллизм, называя создателя этой теории сыном дьявола, а само его учение – псевдополитикой. Две максимы, на его взгляд, скрепляют политику: «Познай самого себя» и «Не верь чужестранцам». Самопознание у Крижанича служит этносоциальным принципом: здесь подразумевалось познание «природы, нрава и состояния» народа, пределов и богатства государства. В славянском характере его прежде всего сторчала «основание» – любовь ко всему чужому, иностранному. «Эта смертоносная чума, – писал он, – заразила весь наш народ. Ведь не счастье убытков и потерь, которые весь наш народ (до Дуная и за Дунаем) терпит из-за чужобесия»¹. Для Крижанича политическое самопознание сводилось к национальному самоопределению, основанному на развитии промышленности и просвещения.

Отсюда позитивно его критическое отношение к системе крепостничества. Крижанича возмущало то, что труд в России

¹ Там же. С. 195.

закрепощен и крестьяне не могут свободно распоряжаться принадлежащим им имуществом. Государство, на его взгляд, должно всесторонне заботиться о процветании народа, его безопасности, чтобы все жила, как подобает свободным гражданам, пользовалась и наслаждалась своим имуществом. Однако здесь он не был до конца последовательным и допускал кабальное рабство и рабство дворовых людей. Поясняя, что это – «за деньги купленные рабы», Крижанич сводил вопрос к добровольной самопродаже, оправдывая последнее ссылкой на философский принцип свободы воли.

Содержание политической мудрости включает выбор наилучшей формы правления. Крижанич подробно рассматривал «самовластье» – монархию, «борское правление» – аристократию и «общевластье» – демократию. По его мнению, демократия ведет к анархии, ибо там каждый стремится стать государем. Аристократия возмущает только немногих, что уже само по себе является несправедливостью. Поэтому Крижанич высказывался за «самовластье», полагая, что хотя монархия и может превратиться в тиранию, однако это легче исправить, чем другие системы: «Для этого не надо ничего, кроме желания одного человека»¹. Он выделял следующие преимущества монархической власти: во-первых, при самовластье лучше соблюдается всеобщая справедливость; во-вторых, при нем легче и лучше сохраняется покой и согласие в народе; в-третьих, этот способ правления лучше оберегает от опасностей; наконец, в-четвертых, – и это самое главное, – самовластье подобно власти Божьей. «Ведь Бог, – констатирует Крижанич, – первый и подлинный самовладелец всего света. А всякий истинный [или полновластный] король является в своем королевстве вторым после Бога самовладельцем и Божьим наместником»². Стало быть, только при абсолютной монархии возможно проведение в стране всех необходимых преобразований.

В теории политической мудрости Крижанича сохраняли силу доводы религиозного порядка, ссылка на Священное Писание и сочинения отцов церкви; но над всем этим возмущалась

¹ Там же. С. 295.

² Там же. С. 288.

идея общего блага и всеобщей справедливости, которая была воспринята идеологией русского Просвещения.

Глава 2

ИДЕОЛОГИЯ «УЧЕНОЙ ДРУЖИНЫ»

1. Секуляризационные процессы, ознаменовавшие поворот России к Западу, стали основой петровских преобразований. В деятельности великого реформатора первоочередное место занимали два главных момента: укрепление абсолютизма и европеизация России. В принципе, это были взаимоисключающие тенденции: Запад, прошедший через Реформацию и войны, бурно расставался со своим абсолютистским прошлым, утверждая республиканские и демократические традиции. Россия, напротив, еще только предстояло развивать свои средневековые уклады, и среди них главный – двоицарствие. Противостояние светской и духовной власти давно стало тормозом на пути социальных и политических преобразований. Оно раздробляло общественные силы, сталкивало их в ожесточенной и непримиримой борьбе. Вместе с тем, было очевидно, что для достижения прогресса необходимо усиление не церковной, а именно светской, государственной власти. На практике это означало возникновение абсолютизма. В свою очередь, абсолютизм нуждался в новой идеологии, которая разрубила бы и другой узел средневековья – господство православия. Сам Петр I явно тяготел к протестантизму. Однако победила общая ориентация на Запад – европеизация. Так завязался новый узел российской истории – абсолютизм и европеизм, распутывать который пришлось уже в XIX и XX столетиях.

Противоречивость этих тенденций отразилась в творчестве идеологов «Ученой дружине» Петра I – Феофана Прокоповича и Василия Татищева: если первый из них сделался ярким апологетом абсолютизма, то второй, напротив, стал пропагандистом европеизма, идеологом западничества.

2. *Феофан Прокопович* (1681–1736) был человеком высочайшей образованности и таланта. Он начал свое образование в Кюньо-Мюльбангской академии, но затем перешел в унику и стал студентом

коллегии св. Афанасия в Риме. В этом учебном заведении готовились католические миссионеры для православных стран. Здесь проходил обучение Ипатий Поцей, мигрантор Брестской Унии (1596), оторвавшей от православной церкви большую часть Украины и Белорусии. Выпускником коллегии был также Юрий Крижанич, хлопотавший перед царем Алексеем Михайловичем о создании Всеславянского единства под сенью римской курии. Вероятно, подобная деятельность была уготована и Прокоповичу. Благодаря своим недожженным способностям он сумел быстро выдвинуться вперед и удостоиться внимания самого папы Климента XI. В октябре 1701 г. состоялась публичная защита диссертации Прокоповичем, и ученый совет, минуя степень магистра, сразу присудил ему степень доктора богословия. Это было знаком высокого доверия, и оно оказывалось неспроста. Но случилось нечто такое, чего не ожидал никто. В ночь на 28 октября 1701 г. ювеношенный доктор тайно бежал из Рима и отправился пешком и путешеством по Западной Европе. Через год он возвратился в Киев, снова перешел в православие и приступил к чтению лекций по риторике и философии в академии. Карьера его продвигалась успешно: в 28 лет он уже префект академии, т. е. второе лицо после ректора. Знакомство и сближение с Петром I, посетившим в честь Полтавской победы (1709) Киев, предопределило всю дальнейшую судьбу киевского профессора. В 1715 г. царь вызвал его в Москву для подготовки церковной реформы. Итогом деятельности Прокоповича стал знаменитый «Духовный регламент» (1721), утвердивший отмену патриаршества и переход к синодальной церкви. О трактате Прокоповича с искренней похвалой отзывался Вольтер.

А) *Мировоззрение.* По характеру своих воззрений Прокопович явно тяготел к деизму. Это сближало его с Гизелем. Он рассматривал мир как целостную и самодостаточную систему. Бог, согласно его концепции, при создании мира сохранил порядок, который наиболее соответствует природе. В нем нет ничего, что не относилось бы к телам, движущимся на основании их собственной сущности и природной причинности. Так было изначально установлено Богом, который «сам себе не противоречит и законы свои, единжды утвержденные, никак

не отменяет¹. Он сам себя связал законами и не вмешивается в дела мира. В нем и малейшее не может быть отнесено к чуду: есть только то, что уже познано и что предстоит еще познать. Как все просветители, Проконювич выше всего ставил культ наук, светских знаний. В своем «Восговении» он прямо заявил, что если ученый, защищающий движение Земли, может привести в доказательство своего мнения достоверные физические и математические доводы, то Библия, в которой говорится о движении Солнца, не может служить для него препятствием, ибо ее следует понимать «не в буквальном, но в аллегорическом смысле»².

Вслед за Аристотелем глава «Ученой дружины» различал теоретические и практические науки. Цель теоретических наук – получение истинного знания о природе и свойствах вещей. Практические науки также стремятся к достижению объективных знаний, однако их главное назначение – сочетание теоретических знаний с «действием», практикой. Знать и не знать, говорил он, означает не только умозрительное познание, но и деятельное употребление. Практика выступает критерием полезности теории, обуславливая ее соответствие запросам жизни. Вместе с тем, Проконювич находил недостаточным критерий практики для осмысления истинности теории. Теория не охватывается целиком практикой; будучи суммой многих знаний, она существует в каком-то всякого способа действовании. Для проверки теории необходимо обращение к логике. Знание законов и операций мышления способствует достижению правильности

¹ Проконювичу Ф. Рассуждение о пользе и вредности людей святых и угодников Божиих, в которых петухах нетленно почитавших. М., 1786. С. 85.

² В своих лекциях, которые он читал в академии, Феофан Проконювич часто касался «неправильности» Библии. «Обратите внимание на то, – говорил он своим слушателям, – что Солнце и Луна называются здесь великими светилами, хотя Луна, как учат и со всей определенностью утверждает математика, меньше всех планет, за исключением Меркурия. Однако из-за того, что она является ближайшей соседней Земли, кажется нам большею, чем другие, и одного только Солнца меньше. Следовательно, Моисей говорит не согласно с опытами астрономов, а в соответствии с общим языковым обычаем, как то чаще всего делает и другие ошибки Священное писание». – Цит. по: Вичик В. М. Феофан Проконювич. М., 1977. С. 42.

вывода. Логика освобождает разум от ложных взглядов и пустой веры и превращает его в подвижный инструмент познания мира и человека. От Феофана Прокоповича философия русского Просвещения наследовала четко выраженный натурфилософский интерес, который окончательно закрепился в творчестве Ломоносова.

В «Духовном регламенте». В контексте мировоззренческой секуляризации формировались и социально-политические взгляды идеолога петровских преобразований. Уже в первых его проповедях заключало прославление Петра I как создателя новой России: русский государь «деревянную обрете Россию, а сотвори алатуку», и сделано сие «не серебром куваческим, а Марсомым железом». 6 апреля 1718 г. он произнес свое знаменитое «Слово о власти и чести царской», вышедшее ближайшим отношением к суду над царевичем Алексеем. В нем проповедник поставил себе цель доказать божественную сущность самодержавной власти: она «от Бога устроена и мечем водружена и противится ей есть грех на самого Бога». Наиболее упорными противниками царского самодержавия объявлялись «богословы», т. е. духовные иерархи, которые «чужду власть мирскую не только не за дело Божию имеют, но и в мерзость именуют». Всем было очевидно, что стрелы эти метались в Стефана Яворского, митрополита патриаршего престола. Вывод напрашивался сам собой: необходимо упразднить патриаршество, скреплявшее церковную оппозицию. Эта антипатриаршая программа была изложена Феофаном в «Духовном регламенте» (1721) и «Правде воли монаршей» (1722), которые получили статус государственных законодательных актов.

Превосходство монархии, согласно Прокоповичу, подтверждается общен историческим опытом человечества. На его взгляд, монархическая форма правления является наилучшей, потому что ею управлялись и управляются народы в своем большинстве как в прошлом, так и в настоящем, и ней их привели не просто «умствования философияне, но сама всюд, самое искусство и нужды». Власть монарха есть «верховная, высочайшая и крайняя власть», не подлежащая никаким законам человеческим. Титул «царское Величество» означает абсолютное превосходство над всеми другими как во власти политической, так и в чести. Монарх соединяет в себе законодательную и судебную власти.

и долг подданных – «без престолюбия и роптания» выполнять его указы, законы и повеления. Народ своей воли не имеет, он отпает ее полностью монарху при его избрании. Стало быть, монарх обладает властью на основе общественного договора. Отсюда вытекают обязанности государя: «Двояк ради вин наипаче бывають достойны цари: 1) аще врагов державы своей побеждают, 2) аще добро творят подданным своим, хранящие правду, на честь возводящие достойных, недостойных же низлагающие тихостью, кротостью и любовью повелевающие и, словом решив, аще так царствуют, да царствия их ради блаженную жизнь имеют людем»¹. Таким образом, высшая цель государства – благо народа («всенародная польза»), которое достигнимо лишь при монархическом правлении.

Богатый материал для подкрепления своих абсолютистских воззрений Феофан Прокопович находил в отечественных древностях. Вся история России представлялась ему сплошной борьбой за централизацию, создание единой государственности. Мыслитель считал, что только в результате раздробленности, усобиц и ослабления Россия подпала под монголо-татарское иго, поддержалась нашествию немецких рыцарей, шведских, польских, литовских князей и королей, которые ее «как разметанную махину (стыдно вспомнить) тиранским владением топтать начали». Прокопович высоко оценивал объединительную деятельность московских князей, их «собиранно Русю». С особым шквалом он относился к Ивану Грозному, который, «чюмная истинную вину смертоносная болезнь», «прежнюю силу российскую, раздором умерщвленную, совном воскресил и оживил»². Когда же Русь снова пришла к единению, превратилась в единое государство («как бы срослась в единое тело»), тогда она не только «швед своя нога подвергла» всех прежних врагов, но и «приняла под крылья свои» новые народы и царства.

В сочинении Феофана Прокоповича прямо говорилось о недопустимости никакой самостоятельной силы, не только противостоящей, но даже просто стоящей рядом с самодержавием.

¹ Прокопович Ф. Правда воли монаршей // Прокопович Ф. Сочинения. М., Л., 1961. С. 40.

² Прокопович Ф. Предисловие к добродетельному читателю // Книга устав морской. СПб., 1720. С. 3.

Двоевластие в лице царя и патриарха может иметь страшные последствия для целостности и спокойствия государства, особенно из-за возможности вовлечения народа в политические распри. «Ибо простой народ, – писал Феофан, – не ведает, како разлучити власть духовная от самодержавной, но великою высочайшего пастыря [патриарха] честию и славом удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй государь, самодержцу равносильный или больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собою народ тако умышленати обыкше¹. Если же случится какое «нестроение», народ больше верит патриарху, нежели царю, и за него идет «испортовати и бунтовати». Подобными фактами, отмечает Феофан, полна история Византии и Рима. Патриаршество приняло русской церкви «папезский дух». И чтобы искоренить этот дух, необходимо ввести единого правителя духовного и ввести соборное управление церковью, наподобие других ведомств и учреждений централизованного монархического государства. Только тогда церковь будет способствовать общему благу, заботиться о просвещении и воспитании народа.

Важное место в «Духовном регламенте» отводилось борьбе с многочисленными суевериями, бытовавшими в русском обществе². Их существование объяснялось невежеством духовных пастырей, отсталостью России от Запада. «Когда нет света учения, – говорилось в нем, – нельзя быть доброму церкви поведению и нельзя не быть нестроению и многим смеха достойным суевериям, еще же и раздорам и прелобудным ересем <...> И есть ли посмотрим чрез истории, или чрез зрительные трубки, на мимошедшие века, увидим все худшее в темных, немелки в светлых учеником временах³. Таким образом, назначение «Духовного регламента» выходило за пределы критики церкви и обоснования абсолютной монархии; в нем настойчиво звучала нота просвещенного европеизма, охватывавшего весь спектр преобразовательных планов Петра I.

3. Самобытным и ярким представителем «Ученой дружины» был *Восильий Никитич Татищев* (1686–1750), выдающийся

¹ Духовный регламент // Законодательство Петра I. М., 1997. С. 545.

² См.: Лавров А. С. Колдовство и религия в России, 1700–1740 гг. М., 2000.

³ Духовный регламент. С. 561.

ученый и государственный деятель. Помимо многотомной «Истории Российской с самых древнейших времен», навсегда вписавшей его имя в русскую науку, его перу принадлежит ряд сочинений философско-политического характера: «Произвольное и согласное рассуждение и мнение собранного шляхетства русского о правлении государственным» (1730), «Разговор дву приятелей о пользе науки и училищам» (1733), «Духовная моему сыну» (1734) и др.

А) «Философия» Татищева. Плеканов ставил Татищева во главе «града просветителей», имея в виду его крупные заслуги в формировании идеологии западничества. В духовной сфере западничество означало разрыв с православно-церковным мировоззрением и переход на позиции секуляризованного мышления. В нем проявились самые разнородные идейные и теоретические тенденции. Для западничества была характерна установка на соревновательность культур, и протекционность старообрядческо-московскому отрицанию великой инкультуры. Оно несло с собой вероисповедный наддифференцизм, раскрепощало самосознание личности: отныне мерой человечности становилось не уподобление Богу, а самосовершенствование, сотворение собственной личности.

Татищев с самого начала склонялся к антропологической интерпретации просветительской философии. «Наука главная есть, чтоб человек мог себя познать»¹, – утверждал он. Самопознание – это основа всякого благополучия. Средоточие познавательной деятельности служит душа, которая нераздельна и бессмертна. Татищев отвергал платонь-христианское учение о тричастии души. На его взгляд, оно противоречит принципу простоты, составляющему сущность божественного. Он признавал только «орудия, или силы», души, канонами считал ум и волю. Ум есть основное обретение знаний, его содержание не может быть врожденным; оно постоянно изменяется, совершенствуется. Специфику ума определяют четыре «действия»: фантазия, память, смысл и суждение. Несмотря на важную роль каждого из них, первостепенное значение имеет суждение. «Того ради

¹ Татищев В. Н. Разговор дву приятелей о пользе науки и училищам // Татищев В. Н. Избранные произведения. Л., 1979. С. 51.

наиболее о исправлении и приведении в порядок суждений принадлежать человеку нужно¹. Воля же формирует влечения человека, его страсти. Для сохранения гармонии души необходимо, чтобы ум властвовал над волей, сберегал ее от пагубных стремлений. Только при этом условии «щастие ум расждает», т. е. приводит к душевной «спокойности», умиротворению.

Татищевский антропологизм оригинально преломился и в его классификации наук, которая не имеет аналогов в истории философии. Он исходил из морального разделения, выделяя науки нужные, полезные, щегольские (или «унысоляжские»), любопытные (или «тщетные») и «средительные». К первой группе относятся «речесник» (язык), «домоведство» (экономика), медицина, юриспруденция, логика и богословие. Относительно последней сказано: «Что же свойств или обстоятельств Божинх касается, то наш ум не в состоянии о том внятно разуметь, да и нужды нет, ибо довольно, что я знаю и верю его быть всех вещей Творца»². Полезные науки суть те, которые прежде всего связаны с определенным родом занятий человека и потому подразделяются по профессиональному признаку; к ним принадлежит грамматика, иностранные языки, математика, история, география, ботаника и т. д. Сфера щегольских наук охватывает такие знания, как поэзия, музыка, живопись, танцы, вольтежирование. Татищев причислял эти науки к обычным ремеслам и замечал, что знание их во всех отношениях полезно. Зато совершенно бесполезны человеку любопытные, или тщетные, науки (астрология, алхимия, хиромантия и проч.) и тем более вредительные (некромантия, чернокнижество). Занятия ими должны быть предметом телесных наказаний.

«Философия» Татищев рассматривал в качестве науки наук, в которой синтезируется опытное знание. Она не только полезна, но и нужна вера, и запрещающая философию либо сами невежды, либо подобно «аломоварным церковнослужителям» сознательно стремятся удержать в невежестве и рабстве народ.

Б) *Теория «всеприимного умопросвещения».* Татищев не отделял философию от культурной эволюции человечества, которую

¹ Там же. С. 58.

² Там же. С. 90.

он схематизировал в теории «всемирного умопросвещения». В основе этой теории лежала идея того, что все приключения и деяния, которые совершаются в жизни, «от ума или глупости происходят»¹. Ум для Титищева – «генеральное понятие», определяющее сущность философии. В отличие от глупости, которая никогда не выступает «особым существом» человека, ум, напротив, принадлежит к важнейшим силам души, обуславливающим возможность достижения счастья. Оттого «умопросвещение», т. е. собственно, развитие ума, превращение его путем просвещения в разум, составляет цель и назначение истинной образованности.

Титищев выделял три этапа «всемирного умопросвещения»: первый – создание письменности, второй – пришествие Христа и третий – «обретение тиснения книг, книгопечатание. Характерно первый этап, мыслитель прежде всего обращал внимание на то, что люди в начале своего существования жили по естественному закону, который был при сотворении Адама ему и его наследникам вложен. Тогда все держалось одной только памятью. Но так как она не у всех была одинаково «твердая», то со временем мало кто мог «правильно и порядочно» пересказать доставшиеся от предков правила и законы. Поэтому «первое просвещение ума» было положено обретением «письма». Письменность не только достоверно закрепляла человеческие познания, но и способствовала развитию правильного законодательства. Первым законом был «закон письменный», переданный через Моисея еврейскому народу. Точно так же у других народов, пребывавших в глубочайшей темноте неведения и невежества, по обретении письменности явились люди, которые начали законы сочинять и, на лучшее наставляя, «лучи малого сияния и благоразумия им открывать»: в Персии это был Зороастр, в Египте – Осарис, в Греции – Минос, в Риме – Янус и Нума Помпилий. «Влия потопа», отмечал Титищев, обрели свои письмены и законы китайцы.

Аналогичным образом протекал процесс «умопросвещения» и в России. Ссылаясь на «Русскую правду» – памятник правовой мысли древнерусской эпохи, Титищев доказывал, что обретение русскими «письма» также было тесно связано с необходимостью

¹ Титищев В. И. История Российская: В 7 т. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 92.

письменного закрепления положений существующего закона. Вместе с тем, закон для Татищева – это не просто выражение политических реалий, но и основа развития культуры, становления цивилизации. Будучи западником по своим убеждениям, русский мыслитель, естественно, ориентировался на движение России по европейскому пути, и этим определялось осмысление им отечественного процесса «всеземного умпросвещения».

Второй этап в истории человечества, как было сказано, Татищев связывал с пришествием Христа. Дохристианский мир погружал в «мерзость» языческого куларождения. Учение Христа, с одной стороны, привнесло с собой «душевное спасение, царство небесное и вечная блага», а с другой – благодаря ему «все науки стали возрастать и умножаться, идолопоклонство же и суеверие исчезать». Однако и здесь не обошлось без «мерзкого зловерия» и злоключений, в чем главным образом повинна церковь. Так, говоря о западной церкви, Татищев с возмущением писал о преследованиях «высокого ума и науки людей», а также сожжениях «многих древних и полезных» книг. Все это вызывало в «просвещенния ума препятствия» и привело к тому, что «едва не повсюду науки, нужные человеку, погибли». «Оное время, – заключал русский мыслитель, – ученые время мрачное именуют»¹.

К наибольшему бедам, протекшим от церкви, он относил политическое властолюбие, присущее не только «римским архиепископам», но и «некоторым нашим митрополитом и патриархом», которые «от гордости и властолюбия противобожного» возомнили, что «якобы духовная власть выше государственной». Впрочем, все это Татищев находил в «предсказаниях» самого Христа, и потому «писанные книги» он рассматривал как средство полного преодоления негативного воздействия церкви на развитие «всеземного умпросвещения».

Апология книгопочтения относится к лучшим страницам сочинений Татищева. В этом случае он поклонялся идеей одновременного, соравного приобщения России и Запада к вершинам человеческого разума. Писанные книги, отмечал он, было

¹ Татищев В. И. Разговор дву приятелей о пользе науки и училищам. С. 73.

обретено «лишь в 15-м сте лет». У нас оно появилось при «Исааке Первом и Великом – Иване Грозном. Следовательно, «мы не велики пред прочими в том усовелии. Изобретение книгопечатания открыло широкий простор для совершенствования разума. Татищев самым решительным образом опровергал мнения противников «умнопресвещения», доказывавших, что «чим народ простас, тем покорнее и к правлению способнее, а от бунтов и смутений безопаснее». Подобные рассуждения, на его взгляд, исходят как раз от невежд и глупцов, не познавших пользы наук. Между тем именно науки, создавая благо, устраняют почву для великих бунтов. Пример тому – Европа: там науки процветают, но «бунты неизвестны». И наоборот, «турецкий народ пред всеми в науках оскудевает, но и в бунтах преизобилует». Сходным образом обстоит дело в России: «никогда никаких бунтов от благоразумных людей начинания не имела» и «редко какой шайхтан в такую мерзость вмешался; если же в России и случались бунты, то виновниками их были «более подлость, яко Болотников и Боловня холодаи, Зарушкой и Ралии казаки, а потом стрельцы и черня, все по самой подлости и невежеству»¹. Несмотря ни на какие внешние, политические «чуждые», просвещенные, культура придает целесообразный характер общественно-историческому процессу, умножают богатство и славу государства.

Политическая философия Татищева не просто выражала ориентацию на западный идеал; ее отличительной чертой было именно своего рода «выпрямление» культурно-исторического процесса, выделение в нем той общечеловеческой меты, которая уравнивает народы и нации. В схеме Татищева нет противопоставления культур; все культуры для него едины по своей сущности и различаются лишь уровнем развития. Если Запад достиг более высокой культуры, это не свидетельствует о каком-то особом превосходстве его народов, а лишь указывает на более раннее приобретение их и наукам и философии. Россия уготована та же будущность; без этого она не вырастет из теней невежества и суеверий. Но ей необходимо политическое обновление, необходим разрыв с традиционной духовностью, основанной на извращенной вере, на чистой церковности. Татищев полагал,

¹ Там же. С. 83–84.

что главная задача состоит в создании культуры, всецело сосредоточенной на светской власти, воплощающей ее духовные константы. Таким образом, в государстве претворился культурный идеал, выработанный в процессе развития «умнопрояснения» народа.

В) *Учение о государстве*. Понятен интерес Татищева к проблеме государства. Подобно большинству западноевропейских мыслителей эпохи Просвещения, он придерживался договорной теории происхождения светской власти. Согласно его учению, человек «по естеству» обладает свободой воли; она ему «только нужна и полезна, что ни одно благополучие ей сравниться не может»; «человек, лишенный воли есть невольник». Но воля полезна, если она употребляется с разумом и рассуждением. Именно разум убеждает нас в том, что «человеку и в лучшем возрасте и разуму на себя одного надеяться не безопасно, и потому видим, что воле человека положена узда неволи для его же пользы¹. Эта «вторая, свободная, воля», вытекающая из «нужды» и основанная на «договоре», как раз служит причиной возникновения государства и разнообразия его форм.

Хотя Татищев был сторонником монархического устройства России, однако вовсе не считал при этом монархию единственно возможной формой правления. На его взгляд, каждый народ, «разсмотря положение места, пространство владения и состояние людей», избирает такую систему, которая наиболее приемлема для общенародного благополучия. «Например, – писал он, – в единственных градах или весьма тесных областях, где всем коляевам домов вскоре собраться можно, в таком демократия с пользою употребиться может, а в великой области уже весьма неудобна. В области хотя из нескольких градов состоящей, но от нападения неприятельских безопасной, как то на островах и пр. может аристократическое быть полезно, а особливо если народ учением просиянен и законы хранить без принуждения прилежит, тамо так строго смотрения и жесткого страха не требуется. Великие и пространные государства, для многих соседей завидующих, оные ни которым из объявленных правиться не может, особливо где народ не довольно учением просиянен и

¹ Там же. С. 121.

за страх, а не из благосравния или познания пользы и вреда закон хранит, в таковых не иначе, как само- или единовластие потребно¹. Россия, естественно, подпадала под действие третьего принципа и потому не могла быть никакой иной, кроме как монархической. Вместе с тем, Татищев предлагал «ушистые», которые существенно ограничивали монархию. В частности, он предусматривал создание двух палат: «Вышнего правления» из 21 человека и «другого правительства» для занятых «делами внутренней анономии» из 100 человек. В верхней палате сосредоточивалась основная сфера законодательной деятельности, что фактически низводило монархическую власть до уровня отправления чисто исполнительных функций.

Соответственно, на первый план выдвигалась проблема общих принципов законодотворчества, или, по терминологии Татищева, «законописи». Для русского мыслителя не составляло тайны то, что само по себе существование законов еще не гарантировало их исполнения. Поэтому независимо от того, кто и как издаст гражданские законы, должны соблюдаться некоторые общезначимые условия, равно обязательные для всякой власти. Таких условий Татищев устанавливал четыре. Во-первых, «чтоб закон явитен и всем подданным явдумителен был». Он должен быть написан на том «речении», которым говорит «большая часть общенародная», без всякого витийства и иноязычных слов. И притом «всякий закон что короче, то явнтнее». Во-вторых, законы должны быть выполнимы. Татищев и в теории, и на практике ратовал за смягчение существующего законодательства: «Воздаяния за добро и злодеяния чтоб умеренные и делам достойные предписаны были, ибо неумеренные казни разрушают тем закон, что от сжаления принуждени будет наказаня уменьшать и закон сами судии нарушат, а у подданных безстрастие родится». В-третьих, «чтоб законы один другому ни в чем противен не был, дабы как судящие, так и судящиеся не имели случая законы по своим прихотям толковать и тем коварством законы скрытно нарушать». Наконец, в-четвертых, Татищев

¹ Татищев В. И. Произвольное и согласие рассуждение и мнение собранного иллектета русского о правлении государственным // Там же. С. 147.

сформулировал демократическое требование, «дабы всякой закон всем немедленно явен и известен был, ибо, кто, не зная закона, преступит, тот по закону своему осужден быть не может»¹. Подумать же о своевременном и широком объявлении законов обязанно правительство, которое несет ответственность за общественное благо.

Не обходил Титищев и вопрос о соотношении закона и обычая. Он признавал, что обычай обычаю – рознь. Не все в прошлом было только темным и варварским. До Бориса Годунова «в Русии крестьянство было все вольное». Он же сделал их крепостными, заставив народ «вольноваться». Следовательно, таким «пременением» древних обычаев иногда немалый вред наносится. Однако не все обычаи таковы, и где польза общия требует, там не нужно на древность и обычаи смотреть; надо смело идти на обновление и преобразования.

Титищев во многом мыслил иначе, нежели Феофан Прокопович: он смотрел не в прошлое, а в будущее, видел Россию единой с Европой, не тиранической, а легитимной и просвещенной. Прокопович попросту шел за Петром I, не утруждая себя самобытным «мудрованием»; он думал и поступал так, как хотел того сам монарх. Титищев представлял совершенно другим: в нем не было и тени раболепия перед властью. Высоко ценил Петра, его всеохватные деяния, он все же выше всего ставил закон и благо «общепородия».

Глава 3

ВОЛЬФИАНСТВО И РАЗРАБОТКА ПРОБЛЕМ МЕТАФИЗИКИ

1. Как отмечалось выше, схоластицированный аристотелизм (восточнославянский перипатетизм) стал каналом, который обуславливал возможность влияния на русскую философию метафизики вольфианства. Это была система религиозной онтологии, разработанная немецким мыслителем Христианом Вольфом

¹ Титищев В. Н. Разговор дву правителей... С. 126.

(1679–1754), «королем философии» Запада. Первые упоминания о нем встречаются уже у Татищева. В частности, в своем «Лексиконе Российском» историк сообщает о намерении Петра I сделать его президентом основанной им Академии наук. Хотя сам Вольф, сославшись на возраст, не решился сменить привычную обстановку в уютном Марбурге, однако он направил в Петербург своего выдающегося ученика – Георга Вильфрингера, который целых шесть лет прослужил в императорской Académie des Sciences в качестве профессора логики, метафизики и морали, усердно содействуя распространению учения своего наставника.

Чем объясняется то, что из всех философских систем Запада в России XVIII в. получает господство именно вольфианство? Почему, скажем, это не была философия Декарта, которой серьезно увлекались еще киево-могилянские профессора, а Ломоносов ставил ее даже выше аристотелизма. Весь вопрос заключался в православном контексте, определявшем восприятие западноевропейской философии. В этом отношении картезианство оказывалось наиболее уязвимым, поскольку оно субъективизировало идею Бога, признавая источником веры не божественное откровение, а сам факт существования человека, и притом подтверждаемый исключительно способностью мышления: *Cogito ergo sum*. «Только из того, что я существую, – пишет Декарт, – и имею идею совершенного существа, или Бога, следует с полнейшей ясностью, что Бог тоже существует»¹. Более того, он утверждает, что нет никакого различия между тем, как человек познает себя и как познает Бога: «Я разумею того Бога, которого представляю»². Вследствие такого подхода к богопознанию совершенно выпадает из поля зрения природа, материя. Природа и мышление провозглашаются разными существами, разными субстанциями, остающимися в вечной дуалистической расщепленности. Мышление углубляется в самое себя, свободно витая в бестелесных высях, природа же лишается всех красок бытия, пребывая в тоскливом однообразии своих количественных

¹ Фансер Кюмо. История новой философии. Декарт: его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1894. С. 335.

² Там же. С. 338.

соотношений. Конечно, в этом была и своя положительная сторона; во всяком случае, восприятие мира поддавалось определенным механическим характеристикам. Но на основании этого нельзя было возвыситься до понятия жизни, которое, по православным представлениям, предполагает непрерывное бытие реального, объективного Бога, выводимого не из самоотрицающего разума, а, напротив, обуславливающего собой истинность и достоверность самого разума. Картезианский же Бог, огражденный щитом мыслящего субъекта, мало чем отличался от Бога средневековых схоластов, придававших божественный смысл «всякой логически построенной нелепости»¹.

На этом фоне преимущества философии Вольфа казались особенно очевидными. Прежде всего, это касается его метафизики. Характеризуя ее, немецкий философ пишет, что она не представляет никакой угрозы для христианской религии; «более того, – продолжает он, – я с удивлением увидел, что мое учение может сослужить хорошую службу истинным Откровениям для их защиты против врагов Евангелия»².

Сам он следующим образом определял основные принципы своей философии.

Во-первых, все, что существует, должно иметь достаточное основание, почему оно существует³. Важность этого закона была доказана Лейбницем, которого Вольф считал своим учителем. Все существующее в силу достаточного основания служит одновременно причиной бытия других вещей; в этом случае оно называется сущностью (*Wesen*). Сущность вещи состоит в том, что она возможна определенным способом, благодаря чему вещь обретает свои основные свойства, а именно: необходимости, вечности, неизменности. Если в ее сущности что-то изменяется, она перестает быть прежней вещью, ибо невозможно, чтобы, кроме своей сущности, вещь получила еще сущность другой и при этом

¹ Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Сочинения: В 9 т. М., 1955, Т. 2, С. 254.

² Вольф К. Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2004. С. 237.

³ Там же. С. 242.

осталась той же самой вещью¹. Вольф обозначает сущностную однозначность вещи термином «место вещи», подразумеывая под этим также ее сосуществование с другими вещами.

Во-вторых, в метафизике Вольфа устанавливается строгое различие между мыслями о «вещах вне нас» и «в нас». В реальности первых нас убеждает опыт. Кроме того, видя вещи вне нас, например, алмаза, ледяной, мы, с одной стороны, отличаем их от самих себя, а с другой – усматриваем их бытие в нас как бытие нашего сознания, т. е. своих мыслей. Но сознание не тождественно мышлению. «Откуда и возникает, – пишет Вольф, – ошибочное мнение картезианцев, будто сознание составляет всю сущность души и в ней не может происходить ничего иного, чего мы не сознаем². Правильнее же было бы считать, что сущность души определяет мышление, а сознание, давая материал мышлению, заключает в мыслями и вещи вне нас, т. е. реальный мир. Из этого следует, что сознание какой-то своей определенной частью регулируется внешними вещами, по отношению к которым оно является производным, т. е. не обладающим самостоятельным существованием.

В-третьих, Вольф, установив факт безусловной реальности «вещей вне нас», исследует их соотношение друг с другом, руководствуясь правилом, согласно которому в познании природы нельзя принимать «ничего, кроме того, что основано на несомненных опытах³. Опыт же показывает, что в мире находится множество составных вещей, существующих одновременно, хотя одни из них «предшествуют другим, а другие приходят вслед за ними и, таким образом, одно следует за другим⁴. Тем не менее, все они так или иначе обоснованы друг в друге. Оттого «природа не делает скачков», в ней все соразмерно, а потому «всегда сохраняется одинаковое количество силы⁵. Однако возникает вопрос: откуда в ней берется предустановленная гармония, познать которую пытался еще Лейбниц? По мнению Вольфа, она может быть либо результатом действия самой природы, либо привноситься извне. Но природа не обладает самостоятельной

¹ Там же. С. 244.

² Там же. С. 260.

³ Там же. С. 270.

⁴ Там же. С. 280.

⁵ Там же. С. 297.

сущностью, ибо если каждая отдельная вещь имеет свое основание в другой вещи, то и все вещи в мире находятся в зависимости друг от друга. Следовательно, полагает философ, природа не содержит в себе самой достаточного основания для своего самостоятельного существования. Поэтому для нее необходима другая сущность, которая была бы самостоятельной и могла бы гарантировать ей постоянство и пребывание. Эта самостоятельная сущность должна быть *первой*, т. е. не имеющей в себе ничего другого, и *последней* – в смысле невозможности после нее возникновения чего-то иного, еще более совершенного. Она должна отличаться как от мира и его элементов, так и от нашей души. И нет в ней-то ни раз и «следует искать основание действительности обоих»¹. Как нетрудно догадаться, такой самостоятельной сущностью является только Бог.

Таким образом, теолого-метафизическая концепция Вольфа представляет собой развитие христианской онтологии в аспекте теодицеи: Бог сотворил лучший из возможных миров и наделил его всем, что необходимо для общего блага. Эта сторона вольфовского учения приобрела важное значение для обоснования просветительского мировоззрения, которое стремилось совместить богословие и натурфилософию на принципах предустановленной гармонии. Приобретя огромную популярность в Германии, вольфианство распространилось по всей Европе, достигнув и пределов России. Здесь учение немецкого философа способствовало разработке проблем метафизики, адептами которой выступили такие видные отечественные мыслители XVIII в., как Тетлов, Аничков, Козельский.

2. Одним из первых русских пропагандистов учения Вольфа был *Григорий Николаевич Тетлов* (1717–1779). Он происходил из семьи истопника, но благодаря острому уму и талантам сумел «выйти в люди» и со временем стать даже сенатором, советником академической канцелярии. Известность в качестве философа ему принес философский трактат под названием «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут», опубликованный им в 1751 г.

¹ Там же. С. 327.

Теплов воспринял от Вольфа его разделение познания на три рода – историческое, философское и математическое. Однако он предлагал «новое изъяснение» философии, отличавшееся от вольфгангского. Немецкий ученый определял философию как науку «всех возможных вещей, как и почему они возможны»¹. Соответственно, метафизика рассматривалась им как познание возможности *всего* вообще. Для Теплова это определение философии казалось «очень темно и сомнительно». «Сия самая правда, – писал он, – но обратно сказать не можем, чтоб все то, что есть познание возможного, поколику есть или быть может, было философией»². По его мнению, познание возможного отнюдь не ограничивается только философией; этим занимаются и другие науки. Следовательно, определение должно исключать дублирование, перенесение предмета одного рода познания на другой, или их отождествление. Более строгой Теплову представлялась другая дефиниция: «Философия есть наука такая, в которой через рассуждение и заключение от известных вещей знаем неизвестное», поскольку эта дефиниция позволяет «сказать и обратно, что все знание, в котором мы через рассуждение и заключение от известных вещей знаем неизвестное, называется философией»³. Это свойство обратимого определения, на его взгляд, характеризует философию и отличает ее от других родов познания: исторического и математического.

Историческое познание беспричинно; оно не ведет, «для чего сие так, а не инако сделалось или кажется»⁴. Это происходит оттого, что историческое познание опирается на чувства и опыт, которые не знания дают человеку, а только удостоверят («уверяют») его в том или ином факте. Оно не способно определить истинность или ложность сущностей. Поэтому «кто знает по исторически, тот не знает, да только верит»⁵. Как видно, под

¹ Цит. по: Крушин Г. И. Философия Хр. Вольфа в контексте проблематики Нового времени // Философский вестн. СПб., 1998. Вып. 3. С. 58.

² Теплов Г. И. Знание, касающееся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужоюстранных книг читать не могут // Там же. С. 248.

³ Там же. С. 249.

⁴ Там же. С. 226.

⁵ Там же. С. 228–229.

историческим познанием Тейхов разумел познание чувственное, эмпирическое, и этот нюанс необходимо иметь в виду, чтобы не запутаться в его терминологических тонкостях. Если опыт заставляет только верить, а не знать, то ясно, что возвыситься в познании можно лишь с помощью философского рассуждения, логики.

Однако и философия, даже в союзе с историческим познанием, еще не гарантирует истины, которая нераздельна с пользой. Для этого необходимо, чтобы оба она соединились с познанием математическим. Последний род познания, опираясь на знание достоверности явления и его причины, совершает «измерение» данного явления или действия его причины. Другими словами, на уровне математического познания постигается практическое значение вещи, ее красота и мера. Таким образом, один род познания, дополнив другой, вместе создает единую науку о бытии, т. е. метафизику.

Метафизика, будучи результатом «стройственного» познания, ищет бытие, или Ена, не просто в вещах, которые скоротечны и переходны, но «в разуме самом»¹. Отсюда вытекает необходимость перерождения бытия. На первом месте стоит все, что пребывает. Но так как всякая вещь должна иметь свое начало «от другой ей подобной или неподобной», то «должны мы будем прийти до вещи всех вещей превосходящей», т. е. до Бога. Идея Бога позволяет Тейхову сделать еще один шаг по пути конкретизации понятия бытия. Бог пребывает вечно, «хотя его нет» – нет в смысле очевидности, доступности восприятию. Но такое бытие, или пребывание, «нам знакомо»: «Например, все циркулы, градусы и прочие разделения астрономические на небе. Ничего такого в действительности нет, это лишь допущения ума, однако все принимают их за реальность. В разной мере это касается познания вещей. Мы видим, что они отличаются друг от друга, а значит, имеют в себе нечто особенное для своего вечного пребывания. Это особенное выражает существо вещи, делает вещь тем, что она есть. Отделить его от вещи можно только в мысли, но не физически, не реально. Сущность вещей неизменна по своей природе, она не может одновременно быть или не быть. «Быть и не

¹ Там же. С. 227.

быть, – писал Тетлов, – они два понятия такие, которые одно от другого разрушаются и уничтожаются вовсе¹. Поэтому всякая вещь имеет такое бытие, какова ее сущность. А сущность вещей «особенна» – индивидуальна и неизотерима.

В то же время сущность вещи необязательно находится только в самой вещи. Тетлов говорит о двойном пребывании вещей: «Одни все то в себе самих ищут, что к пребыванию их нужно, другие занимают к своему совершенному пребыванию от других вещей». Так, сущность дерева, по мнению Тетлова, дана в нем самом, а потому оно не нуждается в посторонней опоре. Напротив, камень имеет в себе только то, что непосредственно свидетельствует о нем, как о камне. Все же другие свойства, которые мы можем связать с ним, заимствованы от чего-то другого, постороннего самому камню. «Долготы, например, мы не можем видеть, – пояснял Тетлов, – ежели не видим меры, сделанной из какой-либо материи. Движения видеть также не можем, ежели причина посторонняя не придет, которая бы привела тело в движение»².

Из различения собственной и привнесенной сущности философ выводил такое свойство бытия, как «взаимность» (*Relatio*), или взаимодействие. Оно постигается только в мышлении, не входя в содержание чувственного познания. Взаимодействие сопряжено с небытием, которое, однако, не есть просто ничто, но столь же реально (истинно) для ума, как и само бытие. Даже тогда, пояснял Тетлов, когда «один говорит про бытие, а другой про ничто, а однако ж оба они представляют свои понятия так, как бытия, хотя одно подлинно бытие, а другое подлинно небытие и ничто. Только та разница, что одно понятие представляет нам действительно нечто вне нашей души, а другое не представляет ничего»³. С этой точки зрения, свойством небытия является лишение, т. е. отсутствие в вещи чего-то такого, что необходимо для ее «совершенства», полноты бытия. Соответственно, принадлежит «взаимности», лишение как неполнота бытия соотносится с понятиями возможности и действительности,

¹ Там же. С. 267.

² Там же. С. 268–269.

³ Там же. С. 273.

необходимости и случайности, перемены (движения) и времени. Время же есть тот узел, который соединяет бытие и небытие, позволяя вещи быть или не быть. Из этого следует, что всякая вещь самостоятельна и не может быть равной другой или себе в разные отрезки времени. «Тождество вещи, – полагал Тешлов, – состоит только в разуме, а в две философское тожес не находится»¹. Высшим гарантом бытия является разум Бога, в котором «предвечно» пребывают все сущности, без всякой «сукцессии», перемены.

3. Не отличался родовойностью происхождения и *Дмитрий Сергеевич Аничков* (1733–1788): он был сыном подьячего и поэтому мог рассчитывать только на семинарское образование. Однако открытие Московского университета перевернуло его судьбу: ему представалась возможность оказаться в числе первых его студентов, а впоследствии и трудиться там профессором математики, логики и этики. Философские значения имеют две его авторские речи: «Слово о свойствах познания человеческого» (1770) и «Слово о невещественности души человеческой и на оной происходящем бессмертии» (1777). Заслуживает также упоминания диссертация мыслителя «Рассуждение из натуральной богословия о начале и происхождении натурального богослужения» (1769). Это была первая русская работа по философии религии.

Особенностью мышления Аничкова было то, что он метафизично предпосылал гносеологию. «Ум наш действует в нас подобно арифметике»², – писал он. Однако идеи, которыми ум оперирует, являются не врожденными, как полагают «картезиане», а возникают путем «отвлечения», т. е. обособления в уме соответствующих природных свойств, «примечаемых» ощущениями. Только после этого начинается «арифметика» ума: комбинирование различных отвлечений и выведение новых истин. Вся деятельность ума, т. е., собственно, познавательный процесс, распадается на три стадии: понятия, рассуждения и умствования. Понятие – это умственная локализация («инвенция») того

¹ Там же. С. 282.

² Аничков Д. С. Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предостерегающих ум смертного от разных заблуждений // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2 т. М., 1962. Т. 1. С. 137.

движения или впечатления, которое «от вещей <...> до наших чувств <...> доходит». Понимание «всёма должно отличать» от движения, возбужденного в телесном органе. «Ибо часто случается, – отмечал Авириков, – что мы немало не чувствуем того, что видим глазами, когда мысль наша объята бывает другими предметами»¹. Следовательно, понимание носит доминантный характер, возводя в понятие только тот чувственный образ, который овладевает воображением человека. Но несмотря на капризательное отношение ума к ощущениям, их первичность не подлежит сомнению: «...не в нашей воле состоит, чтоб, какое ни захотели, такое и могли бы произвести чувствование»². Всякое понятие рождается от перемен, производимых в нас внешними предметами.

Чтобы ощущения не вводили нас в заблуждение, надо знать «правила для чувств». Во-первых, они должны быть ни в чем не «спорядженными»: слепой не может рассуждать о цветах, а большой горючкой – о вкусе. Во-вторых, должно учитываться расстояние между чувствами и воспринимаемыми объектами, чтобы, например, солнце не считать размером с тарелку. Наконец, в-третьих, следует принимать в расчет состояние среды, в которой находится тело: если нарушается ее «однобразие», то и «самое изображение предмета искажается отменно»³, т. е. измененным. Лишь долгие наблюдения и память способны удержать истинное представление о предмете и сделать его истинным рассуждением.

Рассуждение, или мышление, отнюдь не является «всеглашным» свойством ума; это лишь его отличительный признак. Оно сводится к сравнению и сопоставлению понятий, обусловленному сознанием пользы. Поэтому чем лучше человек знает самого себя, свои нужды и потребности, тем быстрее развивается его способность рассуждения.

Но рассуждение не останавливается на сопоставлении понятий о вещах. Оно способно прогрессировать, направляя ум на познание сущности и причин вещей. Тем самым совершается его

¹ Там же. С. 141.

² Там же. С. 142.

³ Там же. С. 146–147.

переход в «умствование», т. е. философствование вообще. Именно умствование, по мнению Амичкова, приводит к метафизике. В то же время он, в отличие от Тейлора, понимал метафизику не как онтологию, а как пневматологию – учение о душе. Находя «несомнительным» союз души и тела, Амичков считал неудовлетворительным решение этого вопроса в философии, прежде всего в картезианстве и лейбнице-вольфианстве. Так, ему представлялось ошибочным декартовское понимание роли Божества как «виновника» всяческих движений в несообщающихся между собой душе и теле. Если это так, к чему тогда сам их союз? «Какую нужду душа имеет в теле, и обратно, телу – какая надобность обстоит в душе?» Далее, согласившись с картезианством, на его взгляд, мы должны будем признать бесполезными все нравственные законы, поскольку «самые беззакония, содержащее тело, по сему положению, в силу души не могли бы причисляемы быть, когда она не действует на тело»¹. В таком случае вся ответственность ложится на творца всего сущего – Бога.

Стать же критически относился Амичков к лейбнице-вольфовской системе. В ней душа («духовная машина») и тело («материальная машина») в качестве самостоятельных монад-субстанций непрерывно и независимо друг от друга производят приущие им свойства. Эти свойства находятся в гармонии («согласии») между собой, которая предустановлена Богом. Амичков также находил, что подобный взгляд ведет к ложным заключениям. Ведь «если действительно тело было бы способно производить движения независимо от души, в силу одного строения телесного, тогда «душа не имела бы воли пресекать внешние действия и движения телесные, естественно происходящие, или не в силах находилась делать оным препону». Равным образом оказалось бы строжайше детерминированным само познание вещей, ибо над всем довлела бы внешняя необходимость, а не свободная воля человека. Без нее же не бывает никакого познания. Наконец, в «системе предустановленного согласия» Амичков не находил ответа на главный вопрос: «Какая она есть сила, которая управляет телом, чтоб оно производило движения,

¹ Амичков Д. С. Слово о разных способах, телесной души с телом взаимодействующих // Там же. С. 175.

сообразные желаниям душевным?» Одарена она разумом или нет? Если одарена, значит, это разумная душа, т. е. Бог. Если, напротив, не одарена, то «все внешние действия человеческие ничем не различуют от скотских». Отсюда, согласно Аничкову, следовало, что учение Лейбница и его последователей «философским почтено быть не может, поволику основания и начала, на коих они утверждают свои мнения, сомнительные и произвольные»¹.

Иным было отношение Аничкова к «аристотелиско-схоластической» философии, которую он называл «системой физическою итечением». В данном случае имелось в виду признание схоластиком воздействия телесной сущности человека на его духовный строй, при сохранении полного и глубокого различия души и тела. Справедливыми здесь он считал три момента: во-первых, учение о душе как форме, или виде, человеческого тела, во-вторых, признание свободы воли и, в-третьих, положение о бессмертии души. Исходя из этого, Аничков разработал свою пневматологию.

Душа, согласно его воззрениям, есть предмет умоствования – как философского, так и богословского. Богословие подходит к душе «живше», берет ее в аспекте соотношения с Творцом. Напротив, философия рассуждает о душе в союзе с телом, как разными сущностями одного и того же человека. Тело есть сущее, делимое на части, и каждая его малейшая частица также подвержена делению, «толко не до бесконечности». Предел делению тела полагает Бог, сотворяя первоэлементы бытия. Подобием Бога является душа – «сущее простое, такое, которое на части делиться не может, но токмо имеет сведение о себе самом»². Следовательно, сущность души выражается в самопознании, способном расширяться до познания вещей. Эта способность и есть разум, т. е. сила мышления, умоствования. Благодаря мышлению человек как бы свертывает мир в клубок понятий, сохраняемых такой силой души, как память. С памятью связана свобода воли, способная не только творить благо, но и «иреступать» пределы

¹ Там же. С. 177–178, 179, 181.

² Аничков Д. С. Слово о неовещности души человеческой и во оней превосходящем ее бессмертии // Мысли о душе: Русская метафизика XVIII века. СПб., 1996. С. 96.

разума. Это «бесмерное» воля сдерживается совестью, представляющей собой нравственный коррелят ума.

Такова, с точки зрения Аничкова, структура души, и то, что она обладает особыми свойствами, отличающими ее от тела, позволяет видеть в ней нечто такое, что имеет и особую форму бытия. Она не может быть «временной»; тогда «вотще» (напрасны) были бы все наши труды, добродетели, обязанности. Ни во что обратилась бы наша мечта о благе, недостижимая в сем мире. Жизнь лишилась бы всякого смысла. Чтобы избежать этого, остается одно – признать бессмертные души: «Но как в сей жизни, – писал философ, – никто того верховного блага не находит, то всеконечно, оное сохраняется для нас в будущей жизни, почему и душам нашим, без сомнения, должно быть бессмертными»¹. Из слов Аничкова видно, как трудно раставалось поколение просветителей с идеалами средневековья, лишь помалу, шаг за шагом утверждались на столе калькулятивства и секуляризма.

4. Русская метафизика, представленная трудами Топлева и Аничкова, обрела во второй половине XVIII в. соответствующие онтологические и гносеологические свершения; ее окончательная отделка стала делом третьего представителя этого направления – *Иоанна Павловича Козельского* (1728–1794). Своё обучение он начал сперва в Киевской духовной академии, однако, не окончив ее, перешел в Петербургский университет, где под руководством Ломоносова и Рихмана приобрел основательные познания в естественных науках. Некоторое время преподавал в Инженерной артиллерийской академии, откуда перешел в Сенат, дослужившись там до звания надворного советника. Основные труды Козельского посвящены математике, механике, фортификации. Он называл их «предложениями»: «Арифметические предложения» (1764), «Механические предложения» (два издания: 1764, 1787). Сюда же примыкает его трактат «Философические предложения» (1768), посвященный проблемам гносеологии и метафизики.

Козельский был убежден, что науки в его время достигли такой степени, когда, «в рассуждении нужд человеческих и

¹ Там же. С. 107.

в рассуждении сил человеческого разума, немного что важного изобретать можно». Поэтому, на его взгляд, главное внимание должно быть обращено не столько на познание, сколько на учение, «упражнение в полезных знаниях»¹. С этим связан был его интерес к «расположению наук», их классификации.

Подобно Теплову, Козельский принимал вольфганское разделение человеческого познания на три рода: историческое, философское и математическое. Первый род познания состоит в простой констатации наличного факта или явления (например, «когда мы видим в народе мало добродетелей»), последний – в его «измерении», т. е. выявлении свойства и отношений («когда мы заключаем, что чем больше будет в народе, с одной стороны, самовольства, а с другой – угнетения, то тем меньше будет в нем добродетелей, а тем больше пороков»). Промежуточное положение между ними занимает философия, которая имеет дело с познанием причин и сущностей вещей. В этом смысле она «содержит в себе все науки»², но не как внутреннее состояние, а как возможность, способную претвориться в соответствующие «математические» формы.

Философия, согласно Козельскому, делится на две части: теоретическую и практическую. Теоретическая философия способствует исправлению нашего разума и познанию истины, служащей к укреплению добродетели. Она включает в себя логику и метафизику. Логика, во-первых, исследует познавательные силы человеческой души, а именно чувства, рассуждения и усмотрения, а во-вторых, показывает «устройство тех сил и испытанию истине». Чувство Козельский отождествляет с понятием, усмотривая суть последнего в различении осмысленных вещей. Соответственно, качество понятия зависит от характера представляемых этих вещей в мыслях; оно «бывает ясное, темное, известное, неизвестное, полное, неполное». Из сопоставления («снесения») понятий образуется рассуждение, которое выражается в предложении. В данной связи Козельский критиковал Гельвеция за совпадение у него понятия и рассуждения. Понятие, отмечал он,

¹ Козельский Я. П. Философические предложения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1. С. 416.

² Там же. С. 428.

закрепляется в слове, а рассуждение – в предложении. Следовательно, познание есть восхождение, а не редуцирование мысли. Слово схватывает лишь частный образ, тогда как в предложении дается «свойства, приличествующие многим образам»¹. Отсюда видно, что Коэльский не отделал грамматику от логики, что, впрочем, вообще было свойственно просветительской философии. Переходя к третьей силе души – умствования, он излагал теорию силлогизма, рассматривая ее как систему доказательства. Таким образом, умствование, наряду с опытом, опирающимся на чувства, создавало модус логики.

Предмет же метафизики составляет общие понятия. Она разделяется на онтологику, т. е. знание вещей вообще, и психологику – науку о душе. Коэльский сразу оговаривается, что он ни к чему не будет предлагать богословский критерий. На его взгляд, это «важнейшее и не сходное с силами разума дело», а потому и «покушаться на непонятное умам нашим, кажется, нестатие»². Русский мыслитель предпочитал действовать в секулярном пространстве, демонстрируя приверженность к необременительному делу.

Онтология есть наука о бытии вещей. Вещи же суть все возможное – реально или потенциально. Условие возможности – непротиворечивость: если А происходит от В, оно не может быть от С. Бытие вещей подтверждено действием или страданием. Действие – это такая перемена в вещах, которая обуславливается внутренними причинами, страдание – воздействием плуки. Однако при всех изменениях сохраняется сущность вещи; иначе она бы просто погибла. Эта сущность – материя, или субстанция. В сочетании с определенными свойствами материя становится телом. Тело со временем исчезает, уничтожается, материя пребывает вечно. Поэтому Коэльский вслед за Вольфом утверждал, что «в натуре не является ничего скачками или без причины»³. В ней все совершается равномерно, в соответствии с «вечерными» (неизменными) законами. Это служило гарантом сохранения бытия.

¹ Там же. С. 429, 431.

² Там же. С. 417.

³ Там же. С. 462.

По сходной методологии анализируется и психология. Она исследует способности, или силы, души. Душа есть метафизическое существо, одаренное волей и разумом. Воля сопряжена с моральными действиями: ей свойственно желать того, что она почитает за доброе, и отвращаться от того, что ей кажется худым. В свою очередь, добро и зло разделяются на «естественное» и «нравственное»: в первом случае они зависят от действий природы, во втором – от человеческих нравов. Особым свойством воли является страсть, но она не относится к ее сущности: «Страсти, сколько из опытов известно, можно умерить человеку, а свойство воли умалить никто не может». К собственным же свойствам воли Козельский относил радость, как состояние «высшей приятности», любовь, как «желание благополучия», и стыд, «как печаль о том, что мы почитаем вредящим нашу славу»¹. При неумеренном употреблении эти свойства способны перерасти в страсть, которая подвластна только воле и в случае необходимости может быть подавлена ею.

Сущность разума определяется действием трех главных сил: воображения, т. е. способности отвлечения от непосредственных вещей, «выдумываемые» – изобретения новых понятий, и памяти, удерживающей в разуме приобретенные знания. На их основе развивается ум, доставляющий душе «генеральные понятия», т. е. общие идеи. В этом смысле ум, или умение, выступает как высшая сила разума. «Ум, – писал Козельский, – от разума отличается, как слово „уметь“ от слова „разуметь“, т. е. когда кто умеет какое дело, то это будет большая степень его знания, нежели как когда он только его разумет»². Оттого именно ум сочетает разум и волю, образуя единство души.

Метафизика Козельского имела преимущественно пропедевтический характер, и это органично связывало ее с практической философией, которая составляла вторую часть общей философии. Практическая философия устанавливает правила «искусства благополучия». Она разделяется на юриспруденцию и политику, причем, на его взгляд, политика стоит ближе всего к метафизике. В юриспруденции он видел чисто прикладную

¹ Там же. С. 454–455.

² Там же. С. 462.

дисциплину, занятую в основном реестрированным «должносте» человека, его обязанностями по отношению к самому себе и к другим людям. Познание же политики сходно с познанием природы. При этом, подобно Крижаничу и Татищеву, Козельский решительно отвергал макиавеллизм. Он признавал «слабой» политику, в которой «отдается на жертву один или несколько человек, будто для спасения множества». Это не политика, а недостаток политики, завладал мыслитель. На его взгляд, политика должна не разобщать людей, а укреплять благополучие общества, его нравы и добродетели. «Политика, – писал Козельский, – есть наука производить праведные намерения самыми способнейшими и праведными средствами в действос»¹. Она как бы «выглаживает», «полирует» социальность, делая ее удобной для существования человека.

Козельский различал два вида политики: один – касающийся «во каждого человека особе», другой – «во начальствующих особе. В своей первой иности политика есть «такое искусство в человеке, когда он во всей своей жизни поступает безобидно, добродетельно, следовательно, и любезно в рассуждении других людей». Но добиться этого можно, лишь развивая в себе соответствующие качества. Они отчасти зависят от врожденного темперамента, но в большей степени формируются окружающей средой и воспитанием. Разумный человек почитает доброе и отворачивается от худого. Всякое иное действие подлежит осуждению. Тогда в обществе утвердятся порядок и правильное искание благополучия. Второй род политики относится к компетенции власти. Начальствующим особам имется в обязанность управлять своими подчиненными так, чтобы те их любили и почитали. Для этого им необходимо всемерно заботиться о процветании государства и его «внуженной» безопасности. Здесь существенное значение имеет не только «хорошее вооруженное состояние», но и «доброе и справедливое <...> обхождение с другими народами»². Такое сочетание добродетели и силы, полагал Козельский, позволяет одним народам находить путь к широкой взаимности и полезному

¹ Там же. С. 503.

² Там же. С. 523, 541.

общению, а других удерживает от чрезмерных притязаний и опрометчивых действий.

Особая проблема политики – долговечность государства. По мнению Козельского, она во многом зависит от формы правления. Его симпатии были явно на стороне республиканской системы. Он возражал Монтескье, который утверждал, что республика приемлема лишь для малых государств, тогда как уделом больших является монархия. В «самовластных правлениях», отмечал Козельский, «трудно или не можно» воспитать добродетельных граждан. Это под силу лишь республиканской форме, направленной на «соединение особенной пользы для каждого человека с общою пользою всех»¹. Тем самым она превосходит монархию. Однако мыслитель допускал и возможность «совершенной» монархии, при которой государь правит на основе «справедливых законов» и при помощи специально подобранных – с учетом «качества разума, качества духа и качества сердца – советников. Идеальный правитель, согласно Козельскому, обязан почитать «за наилучшее для себя утверждение» поступать в соответствии с советами простых подданных, ибо только «чрез сия редкую и от всего рода человеческого заслуживающую благодарность добродетель» можно прослыть «беспримырым государем»². Эта «совершенная монархия» напоминает политические идеалы Симеона Полоцкого и Татищева.

Козельский не до конца определился в своем выборе между республикой и монархией, но важно то, что он плюрализировал представления о путях развития российской государственности, развеял иллюзию неисторичности ее с монархическим правлением.

5. Кроме вольфизмства, определенное влияние на развитие русской метафизики оказало масонство. Оно возникло в 30–40-е годы XVIII в., ознаменовав дворянско-интеллигентский протест против формирующейся синодальной церковности. После реформ Петра I круто изменилось положение русского православия. Духовенство лишилось многих своих привилегий, утратила силу тайная исповедь. «Дело власти» становится выше

¹ Там же. С. 528.

² Там же. С. 524.

«слова веры». В такой обстановке церковь быстро теряла черты своей бывшей оппозиционности, превращаясь в послушное орудие государственной политики.

С этого момента и зарождается русское масонство, воспринявшее традиции западноевропейского розенкрейцеровства. Оно вообрало в себя многих видных деятелей отечественного Просвещения, таких как Н. В. Лопухин, М. М. Щербатов, Н. И. Новиков, Н. Ф. Гамалей, А. П. Сумароков и др. Масонами были и многие декабристы.

Особенность масонства заключалась в учении о внутренней церкви. Согласно этому учению, истинная религия не может быть ограничена какими бы то ни было пределами – географическими, обрядовыми, догматическими и т. д. Она потому и истинна, что одинакова для всего человечества. Отсюда само название – всеобщая церковь, название, по праву принадлежавшее только «церкви высшей, невидимой, внутренней». Роль же «внешней», официальной церкви масоны усматривали преимущественно в том, что она может стать «приготовлением <...> к истинному свободному каменщицеству [масонству], так как оно есть лестница к высочайшей мудрости сокровенной»¹. От церковной соборности и духовному индивидуализму – таков был программный лозунг масонства.

Выдвижение на первый план начала личности вело за собой признание общего равенства людей. Основное различие между ними состоит только в добродетели. Ни положение, ни богатство, ни другие достоинства не дают права на превосходство и возвышение над другими. Равенство – первый закон масонства.

*Не будь породой здесь ницеласлен,
Ни вышанством своих чинов;
У нас и царь со всеми равен,
И нет ласкающих рабов»².*

¹ Лопухин Н. В. О внутренней церкви и о различных видах единого пути истины, также и о путях ложных // Рукописное отделение Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Р. II. Оп. 3. № 65. Л. 12.

² Маслов В. Ф. Рукопись интеллигенции и масонство: От Петра I до наших дней. М., 1997. С. 68.

Так звучит один из масонских гимнов. Моральное учение масонов сводилось к четырем пунктам: 1) познай самого себя; 2) убей ала; 3) стремись к добру; 4) ищи в самом себе истину. Эти максимы прочно привились к русскому морализаторству, стигнув ему славу «безмиздности» и «идеализма».

Главенство личностного начала в вере обусловило и своеобразие метафизики масонства. В основе ее лежит идея тварности бытия. Природа имеет свой источник в Боге, но она суть не тождества. Масоны, как и все мистики, были противниками пантеизма. Мир, с их точки зрения, отражает лишь благодать и величие Бога; во всем остальном он предоставлен собственной участи. Несмотря на это, ему не грозит уничтожение. Он бесконечен – хотя не «назад», а «вперед». Бог же бесконечен «и обе стороны». Причина сохранения бытия – универсальная симпатия, которая содержит мир в единстве и целостности. Взаимное притяжение, или магнетизм – вот что движет миром. Говоря о всеобщем действии «магнетического голода», масоны утверждали: «Все разделенное жаждет и стремится по непреодолимому симпатическому своему влечению к половине своей». В то же время каждое существо в мире имеет не только свое особое место, но и свой образ действий, свое предназначение. И нет ничего, что было бы бесполезно. Единственная разница между ними – это то, что одни существа достигают свое предназначение и действуют самостоятельно, другие – «страдательные», подчиняясь внешней силе. Оттого бытие нераздельно, и это стимулирует симпатические влечения. В русле идеи бесконечности бытия рождался и вопрос о смерти. Масоны признавали человека «смешанным существом», имея в виду наличие в нем духа и плоти. Дух – от Бога, плоть – от перети. Из познания Бога и мира рождается душа, которая соединяет дух и плоть. Это единство неуничтожимо, и человек после смерти воскреснет «в теле», хотя оно и «истончается», принимает невидимые формы. Как сказано в одном масонском тексте, тела будут «состоять из тонкой материи, которая не воспринимается <...> органами чувств»¹. Таким образом, масонская метафизика, иерархизировав бытие, превращала мир

¹ Арзамаскин В. В. Философия взгляда русского масонства. Екатеринбург, 1995. С. 144.

в место встречи Бога и человека, уравнивая их в право на бесконечное существование.

Глава 4

НАТУРФИЛОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

1. Под влиянием вольфианства разрабатывал свою натурфилософию Михаил Вильгельмович Ломоносов (1711–1765), ученый и мыслитель, направивший логику своего сильного ума на познание «мира вещей», природы. Будучи учеником немецкого философа, он всегда с почтением относился к своему наставнику. В 1746 г. вышла в его собственном переводе «Вольфианская экспериментальная физика», в которой отмечалось, что автор этого сочинения «всегда пребудет достойн чтеня, а особливо ради истинного и порядочного расположения мыслей»¹. Вместе с тем, Ломоносов всегда отличался предельной самостоятельностью в своих суждениях, созная свое превосходство над философскими кумирами Запада. В письме к Л. Эйлеру (1748), сообщая о своих новых открытиях, он прямо заявлял, что все это «по большей части противоположно взглядам, принятым великими мужами»². Из числа последних он выделял Декарта, одного лишь Декарта, но не столько за его учение, сколько за критику Аристотеля. «Славный и первый из новых философов Картезий, – писал Ломоносов, – осмелился Аристотелю философию опровергнуть и учить по своему мнению и замыслу. Мы, кроме других его заслуг, особливо за то благодарны, что тем ученых людей ободрил против Аристотеля, против себя самого и против прочих философов в правде спорить и тем самым открыл дорогу к вольному философствованию и к вольному науку приращению»³.

По своей методологии Ломоносов был философом-деистом, исповедующим теорию двойственной истины. Его привлекал

¹ Ломоносов М. В. Из «Вольфианской экспериментальной физики». Посвящение к Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. М., 1960. С. 123.

² Ломоносов М. В. Письмо к Л. Эйлеру // Там же. С. 156.

³ Ломоносов М. В. Из «Вольфианской экспериментальной физики». С. 125.

пример отцов церкви – Василия Великого и Иоанна Дамаскина, которые стремились «к объяснению и отвращению мнимого между ними (верой и знанием, – А. З.) междуусобия». Создатель, писал ученый, дал роду человеческому две книги: одна – это видимый сей мир, им созданный, другая – Священное Писание. В первой книге Он показал свое величество, во второй – свою волю. Мир веры и мир знаний ни в чем не противоречат и не вытесняют друг друга, а потому «грех воевать между ними плеведа и раздоры»¹. Таким образом, Ломоносов основывал познание мира на принципах секуляризма и свободы мышления.

В центре его натурфилософии находится понятие материи. «Материя есть та, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»². Она не сводится к веществу, телесности, как полагали западноевропейские мыслители XVII–XVIII вв. Материя, на его взгляд, превращается в тело, только обретая форму. Сама же по себе она состоит из «нечувствительных частиц», корпускул или атомов, которые на основании рассуждения и опыта оказываются неделимыми далее на известные нам части. В их неделимости – залог того, что природа самым крепким образом держится своих законов. Даже малейшее в ней не может быть причислено к чудесам. Корпускулы пребывают в постоянном движении, подчиняясь механическим законам. Благодаря движению они сцепляются друг с другом, образуя тела. Сущность тел заключается в протяжении и силе инерции. С конечным протяжением связана фигура тела, его форма. Поскольку никак не противящие нельзя представить себе без фигуры, то, следовательно, материя из себя самой порождает форму, а не привносит ее со стороны. Сила инерции выполняет другую роль: она обеспечивает телам их «несоприкасаемость», т. е. особое место в пространстве. Все, что есть и происходит в телах, целиком зависит от их сущности, т. е. материи. Ломоносов различал два вида материи: собственную и постороннюю. «Материя собственная есть та, из которой состоит тело, а посторонней называется та, которая наполняет промежутки

¹ Ломоносов М. В. Явление Венеры на солнце... // Там же. С. 356, 358.

² Ломоносов М. В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств // Там же. С. 98.

тела, не заполненные собственной материей»¹. Никакого абсолютно пустого пространства не существует: мир заполнен целиком и представляет собой сочетание двух родов материи. Все изменения, происходящие в мире, связаны с процессами движения материи. Оно возможно потому, что тела обладают порами, которые могут заполняться посторонней материей. Поэтому движение сводится к простому перемещению тел в пространстве: «...как все переменны, в природе случающиеся, такого суть состояния, что, сколько чего у одного тела отнимется, столько присовокупится к другому, так, ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте»². Следовательно, материя вечна и неизменяющима, оставаясь при этом всегда в пределах собственного наличного бытия. Оттого мир самодостаточен и не нуждается в божественном вмешательстве. Природа изначально сотворена во всей своей необходимой полноте и действует на основании естественных законов. Она совершенно проста, но этим паче всего удивительна, что в простоте своей многообразна и от малого числа причин производит неисчислимые образы свойств, перемен и явлений»³. Таким образом, Ломоносов, совершая своего рода гносеологическую секуляризацию «натуральных правд», тем самым упорочивал предпосылки развития материалистической теории познания в русской философии.

В его гносеологии отразилось влияние киево-могилянской традиции, в особенности Феофана Прокоповича. Он превыше всего ставил достоинство разума. Мир в своей сущности постигается не чувствами, а рассуждением. Так, движение материи «по большей части нечувствительно, и причина этого никак не может быть открыта чувствами; поэтому нужно исследовать ее путем умозаключения»⁴. Но поскольку всякое умозаключение предполагает опору не только на опыт, но и на воображение, то это сопряжено с действием фантазии, вымысла. И то и другое, полагал Ломоносов, вполне дозволено в философских предметах

¹ Там же. С. 105.

² *Ломоносов М. В. Рассуждение о твердости и жидкости тел* // Там же. С. 341.

³ *Ломоносов М. В. Слово о происхождении света, новую теорию о цветах представляющее* // Там же. С. 297.

⁴ *Ломоносов М. В. Элементы математической химии* // Там же. С. 87.

и даже представляет нередко единственный путь постижения высших истин.

Исходя из этого, он составляет правила «изобретения вымысла». Всего их семь. «Первое правило <...> утверждается на соединении, когда разные виды в одно тело соединяются». Таковы, например, образы кентавров, соединяющих в одном существе лошадь и человека. Второе правило берет за основу «подобие вымышленного изображения с самой вещью, которая под таким видом представляется». Речь в данном случае идет о переносе свойства одного предмета на другой; например, представление луны под видом молодой женщины. Третье правило состоит в том, что от чего-либо «действительные натуральные части отъемлются». Таким путем создан образ одноглазого циклопа. Четвертое правило выражается в «увеличении вещей»; им особенно часто пользуются поэты, «изобретая» всевозможных Атлантов, Гигантов и т. д. Сюда же относится и прием уменьшения объектов, как это имеет место в случае с пигмеями. Пятое правило действует в обратном отношении к третьему: вместо «отъятия» применяется количественное увеличение частей того или иного объекта; таковы образы стоголазого Аргуса, трехглавого Цербера, двуликого Януса. Шестое правило исходит из допущения метаморфоз, «когда что в другое превращается, примеров сего весьма довольно, а особливо у Овидия». Последнее, седьмое, правило предполагает включение тех или иных образов вещей в новые отношения по месту и времени¹. Для иллюстрации этого правила Ломоносов приводит пример из собственной поэзии:

*Но степно тоть куда восходит
Высшамь мой плененный взор?
Видение мой ум возводит
Превыше Тиссалийских гор!
Я дешу в солнце зрю стоящу,
Рукою опрота держащу
И все страны полнотны с ным².*

¹ Ломоносов М. В. Риторика // Ломоносов М. В. Сочинения. М., 1957. С. 320–331.

² Там же. С. 331.

Созданная Ломоносовым теория воображения имела общефилософское значение: с одной стороны, она глубоко вскрывала причины заблуждений в сфере научного познания, а с другой – выявляла истоки эстетического отношения к действительности. Русский мыслитель убедительно показал, что человеческий ум равно сонастроен стремление к истине и красоте. Красота не тождественна истине, и легко уживается с заблуждениями ума. Ломоносов сумел возвыситься над односторонним гносеологизмом западноевропейской философии, которая всегда мечтала о превращении разума в безошибочный инструмент познания. Для него было очевидно, что при такой установке утрачивается представление о красоте. Между тем он не мыслил себе духизность иначе, как целовошное единство веры, истины и красоты.

2. Проблемы философской антропологии начинает разрабатывать Александр Николаевич Радищев (1749–1802), посвятив этому трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии»¹.

Как и Ломоносов, он получил образование в Германии, в Лейпцигском университете. Западная действительность внушила ему радикальный образ мыслей, он сделался ярым последователем французского утопического коммуниста Томаса Мабли. Переводя на русский язык его «Размышления о греческой истории и о причинах благоденствия и несчастия греков», Радищев снабдил это сочинение собственными антимонархическими комментариями. Один из них, самый важный, гласил:

«Самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние. Мы не только не можем дать над собою неограниченной власти; но ниже закон, и везет общия воли, не имеет другого права наказывать преступников против права собственной сохранности. Если мы живем над властью законов, то сие не для того, что мы свое делать должныем неотменно;

¹ К сожалению, у нас до сих пор сохраняется несколько пестрое отношение к этому сочинению Радищева. Во многом оно обусловлено субъективистскими соображениями Шпета, который, ничтоже сумняшеся, утверждал, что русский мыслитель просто «переводывает, буквально переводя или с незначительными парафразами, рассуждения Гердера, а также, «как кажутся, он брал последовательно из Пристава» (*Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии*. Пг., 1921, С. 64, 65). Очевидно, что все это не только спорно, но и далеко от истины.

но для того, что мы находим в оном выгоды. Если мы уделаем закону часть наших прав и наших природных власти, то дабы она употребляема была в нашу пользу; о сем мы делаем с обществом безмалым договор. Если он нарушен, то мы освобождаемся от нашего обязательства. Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками. *Государь есть первый гражданин народного общества*¹.

Двадцатипятилетний Радищев открыто заявлял о приоритете прав народа над правами монархов. Его позиция определялась просветительской философией общественного договора, однако он переносил акцент на различение закона и власти. Общество не передает никакому лицу всю полноту власти, оно лишь отчасти ограничивает свою свободу, чтобы дать место закону. В законе воплощается общая воля народа, которому непослушная всякая другая власть. Радищев услаждал закон Божеству, стражами которого являются истина и правосудие. Перед ним равны все – и низшие, и высшие; он единственный царь на земле.

*Возводит строгие землицы,
Льет радость, трепет вокруг себя;
Равно на все взирает лице;
Ни ненависти, ни любви.
Он лести чужд, лицемерия,
Породы, знатности, богатства,
Гнушался жертвенным тлн,
Родства не знает, ни приязни,
Равно делит и меду и казни;
Он образ Божий на земле*².

Посвягать на закон, уклоняться от его установленных непозволительно ни подданным, ни правителям: в первом случае это будет преступление, во втором – тирания. С такими убеждениями

¹ Цит. по: Строев А. В. Радищев: Годы испытаний. М., 1990. С. 176.

² Радищев А. В. Воляньск. // Радищев А. Н. Избранные философские сочинения. М., 1949. С. 423.

Радичев вернулся из-за границы. Вскоре он написал свое гениальное «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790). В этом произведении со всей решительностью констатировалось, что русский человек «в законе мертв» и «становится только тогда известен правительству, его охраняющему, когда становится злодей»¹. Автор с гневом обрушивался на дворянство, считал его совершенно бесполезным сословием в России. Ничего не давал обществу, оно только угнетает тех, на ком держится благо государства. Радичев призывал «рабов» разбить «главы бесчеловечных своих господа» и самим утвердить «блаженство гражданское». Екатерина II, с пером в руках штудировавшая «Путешествие», прямо признала, что автор «даром тронится плахом», а «надежду полагает на бунт от мужиков». Эти «мечты» едва не обернулись для него смертной казнью, замененной в последний момент десятилетней сибирской ссылкой.

В далеком Илимске начинается новый период в творчестве русского мыслителя. Он увлекается философией, много размышляет над смыслом жизни, стремится постигнуть назначение человека. Его путеводной нитью становится учение Ломоносова о неуничтожимости бытия. Так возникает трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1799), положивший начало развитию русской философской антропологии.

В полном соответствии с традициями просветительской философии Радичев признавал два рода бытия, или две сущности, – тело и душу. Тело, будучи таковым в реальности, в отвлечении называется веществом, или материей. Все тела состоят из «стихий» – земли, воды, воздуха, огня. Любопытно, что Радичев ориентировался не на атомистику, как Ломоносов, а на земнодоктинское учение, бывшее очень популярным в средневековой Руси. Стихии суть «сложности», в том смысле, что ни одна из них не существует сама по себе, но всегда в сопряжении одна с другой, приводя тем самым тела в движение. Формой сопряжения стихий служит «организация», т. е. соответствующий организм, или тело, в котором стихии действуют «совокупно», пока не наступит предел бытия вещи и она не отойдет в свое первоначальное состояние, чтобы дать начало новым организациям.

¹ Радичев А. И. Путешествие из Петербурга в Москву // Там же. С. 46.

Тела наделены следующими свойствами: «непроницаемостью», т. е. обособленностью от других тел, протяженностью, образом (формой), делимостью, плотностью и «бездействием», т. е. неизменностью. Относительно последнего свойства Радищев замечает, что бездействие имеет двойное выражение: либо это состояние покоя, устойчивости в пределах данной формы, «здесь какая-либо причина не даст ей действия»; либо движение, которое совершается с одинаковой скоростью и в одинаковом направлении, «здесь что-либо не воспретит ему продолжению, или же не прекратит». Все указанные свойства вещества являются одновременно «свойствами мыслимости», поскольку сама мыслимость есть «свойство вещества мыслящего»¹. Следовательно, мышление как объективная данность принадлежит веществу, а как «метафизическое отвлечение», как строй понятий – душе.

Помимо мышления, душа имеет еще два свойства: жизнь и чувственность. Их соотношение между собой таково: чувственность пробуждает мышление («мысленное мы там только обретаем, где обретаем чувственность»), а мышление познает сущность жизни. Мышление действует на основании двух правил: одного – когда определяется соотношение равных и одинаковых вещей; это «правило уравнивания»; другого – когда устанавливается сходство в вещах, разных по своей сущности, но пребывающих в «союзе»; это «правило сходственности». Оно непосредственно касается человека, ибо в нем воплощается союз двух разнородных сущностей – души и тела. Следовательно, все, что говорится о теле, можно сказать и о душе. Как в природе все вещи обрадуется из стихий и как семя дает начало произрастанию растений и животных, так и «человек преджил до зачатия своего», существовал в «предрождественском состоянии». Это было «бытие без жизни», «полунечтожество», однако не смерти, не ничего. «Смерть не существует в природе, – отсюда Радищев, – но существует разрушение, а следствии одно только преобразование»².

¹ Радищев А. И. О человеке, о его смертности и бессмертии // Там же. С. 317, 329–330.

² Там же. С. 280.

Проводя различие между бытием и жизнью, Радиев, как было сказано, опирался на ломоносовское учение о сохранении вещного бытия: раз бытие неуничтожимо, не может исчезнуть и человек. Во всяком случае, относительно тела тут все было ясно: после смерти человека все члены распадаются, каждое начало отходит к своей стихии. Но как быть с душой? Ведь именно в ней человек обретает свою сущность. Если скоро бытие вечно и нерушимо, то и душа должна обладать вечностью. Так ставил вопрос Радиев. Он применял к душе тот же критерий «преджизненного» и «жизненного» состояний, которым руководствовался при рассмотрении тела. Она первоначально сопряжена с семенем и живет в нем, доколе семя не переходит в зародыш. Семя обладает душой как силой внутренней силой, тождественной силе любого другого природного объекта – металла, камня, земли; и только в зародыше душа обретает свойства жизни – чувствительность, нервы. Такую же преджизненное состояние других творей, из чего известно, что человек не существование своей следует одинаковым с ними законам. Лишь с рождением человека душа постепенно претерпевает коренное обновление: она проникается способностью познания, постигает Бога, создает художества, науки. Это уже не та душа, которая пребывала в семени и зародыше. Живая душа окрыляется стремлением к самосовершенствованию, расширению своих качеств; в ней есть разум, составляющий «мысль мысленного существа». Элементы души – речь, слово; без них «конселевая илша чувствительность, мысленность остановившаяся пребали бы недействующи, полумертвы, как семя, как зерно»¹. Поэтому душа не может разрушиться вместе с телом; для нее это было бы равносильно уничтожению, гибели. Стихия тела и в «словоживи человека», и по смерти его сохраняет все свои свойства; но если разрушится связь элементов души, тогда не станет и мысленности, не станет самой души. А это противоречит истине: бытие есть, небытия нет. Бытие способно расширяться, расти за счет совершенствования «стихий чувствующей и мыслящей», но оно не может ни исчезать, ни становиться меньше. Обратного пути у бытия нет. «Верь, вечность не есть мечта»².

¹ Там же. С. 385.

² Там же. С. 398.

Душа бессмертна. Но каким образом она достигает бессмертия? Этого-то как раз Радищев и не знает. Он высказывает предположение, что, возможно, все совершается по платоновской схеме метемиксиса, т. е. перехода души от одной телесной организации к другой, однако тут же заявляет, что это всего лишь «мечта», «увы, догадка, а не действительность»¹. Тем не менее, идеи Радищева прочно вошли в арсенал русской философской мысли последующих веков.

3. Ближайшим последователем Радищева был Александр Иванович Галич (1783–1848). Настоящая фамилия его была Говоров, он родился в семье дьячка и, как все представители своего сословия, первоначальное образование получил в духовной семинарии. Параллельно с церковной средой (отсюда перемена фамилии), Галич поступил в Петербургский педагогический институт, по окончании которого был направлен для усовершенствования в Германию. Здесь он приобрел к шеллингианству, однако адептом немецкого мыслителя не стал, отдавая предпочтение философии «светской и житейской, приводящей истинный опыт в связь с разумным ведением». По возвращении в Петербург занял кафедру философии в Петербургском университете, откуда, однако, вскоре был уволен за пропаганду собственной системы. Его изложению он посвятил обширный труд под названием «Картина человека» (1834), ставший важной вехой в развитии русской философской антропологии.

Человеконизание, согласно учению Галича, не сводится ни к физиологии, ни к психологии и даже не представляет собой «что-либо среднее между обими». Его предмет – «человеческая картина была человеческого, отрываемого наблюдением». «В состав такой картины принимается столько то, что мы есть в значении от природы, столько и то, что мы делаем из себя в истории, или позволяем из себя сделать влиянием общества, к которому мы принадлежим»². Человеконизание принадлежит к области философских наук, синтезируя в своей сущности собственно

¹ Там же. С. 397.

² Галич А. И. Картина человека: Опыт наставительного чтения о предметах самознания для всех образованных сословий. СПб., 1834. С. 11.

антропологии, социологии и этики. Самое трудное в деле «обработки человекоучения» – это определение отношений между телесной и духовной сторонами человека. Для этого необходимо понять, как в человеке отражается жизнь Вселенной, как вообще он «включен» в общую жизнь природы.

В основе концепции Галича – идея первоначальной целостности природного бытия. Мир существует в форме пространства и времени, которые возникают вместе с ним и неотделимы от него. Оттого он не только пребывает, но и «переходит», т. е. движется и обновляется в своем составе. Благодаря движению природа наполняется разными телами – простыми и «особенными». К последним относится человек «своею жизнью телесною». Он имеет свое место в обширной природе, принадлежит ей, продолжает вместе с ней проходить земное поприще. Вместе с тем «в организмах человеческого жизни на земле дает себе решительные порывы к свободе и тем достигает цели, к которой стремится через все ступени исторического своего развития»¹.

Так человек становится представителем всей планеты, одновременно приобретает самостоятельное, особенное бытие. Средоточием уникальности человека выступает душа, которая составляет «Я» каждого и возводит человека в достоинство лица. Душа, воплощая внутреннее единство жизни, не отлучена «от массы прочего мироздания»; она живет и действует в реальном мире, «имеет наружу определенное бытие – имеет свое тело». Поэтому не малая мыслить просто как «духовное существо человека вообще или в отвлеченном значении»; она существует в теле и вместе с телом, побуждая человека к деятельности и мышлению. Галич считал душу домоправительницей тела, признавая, что она не предсуществует в умственном, неведомом мире, не творится Богом, а возникает через «рождения» и связана с природой, проникнутой животворящими силами.

Сущность души находит свое выражение в познании. Галич создает собственную гносеологию – «духовную дидактику». По мнению философа, духовная жизнь включает четыре

¹ Там же. С. 59.

идеальных акта: мышление, хотение, фантазию и сердечную деятельность (ощущение). В познавательном процессе эти четыре акта неразделимы. Однако знание дается либо в форме чувствования, либо в форме мышления. «Чувствование есть непосредственное откровение сущнейшего, несомненного бытия, – семя и начало духовной нашей жизни». В чувственной деятельности выделяются три тесно соотносящиеся друг с другом «степени движения»: чувственное созерцание, чувственное воображение, или представление, и чувственное сцепление представлений.

Чувственное созерцание – это уровень прямого ощущения, с помощью которого человек удостоверяется «в присутствии вещей». Оно составляет принадлежность так называемой сердечной жизни и занимает среднее положение между умозрительной и деятельной жизнью. Его главное свойство – необходимость: «Мы не властны повелевать вещи чувствами иначе, а не так, как она действительно видима; тут мы слезны и находимся в состоянии принуждения». Но чувственное созерцание дает предмет только в отдельном бытии, оно подвержено приливу и отливу случайных впечатлений и не доходит до представления «в собственном смысле», т. е. до образа предмета. Тогда на помощь приходит воображение, переводящее предмет из внешнего мира во внутренний. Как это происходит, остается тайной; во всяком случае, «образы не даются нам отнюдь, не навязываются «сплою стороннею», а получают свое бытие благодаря способности души к изобретительному творчеству. Это отнюдь не означает, что образы предметов, их представления оторваны от чувственных созерцаний; они принадлежат столько же и духовным созданиям, сколько и к телесным: «Всякий образ заимствует свои стихии или материалы из действительных чувствований»¹.

Разница между воображением и чувствами носит в основном гносеологический характер: чувства единичны и частны, создания же воображения многочисленны и разнообразны. Именно многообразие представлений способствует возникновению чувственных сочетаний, или сцеплений, возводящих

¹ Там же. С. 165–168.

познание на степень свободного мышления. Чувственные сочетания определяются либо «отныне законами самих предметов», либо «по слепому, но правильному инстинкту». Первые суть соображения, вторые – мечтания. Галль подробно анализировал сочетания-соображения. В основе их – «средство, однокачественность, постепенный переелик» образов вещей. Это основной закон чувственных сочетаний. Помимо него существуют еще производные законы: сопребывания, сходства и группировки. Закон сопребывания выражает «сочетание или оживление представлений предметов» по их смежности, т. е. рядомположенности в пространстве, одновременности и последовательности. Закон сходства исходит из представления общности «наружных черт предметов», и, соответственно, его познавательными знаками выступают сравнение, усладебление, метафора, иносказание, притча. С ним тесно смыкается закон контраста, различия. Группировка в качестве закона чувственных сочетаний есть представление по принципу ассоциации, «выкликания» одних образов с помощью других: например, музыкальный тон рождает образ инструмента, герб – сословия и т. д.

Все «степени движения» чувственной деятельности в своей совокупности приводят к мышлению, т. е. к «производству познания». Мышление есть свизывание многообразных представлений по необходимым законам; «его создания суть чисто идеальные, отвлеченные; тут лики исчезают, тут существа значат мысли»¹. В мысли достигается единство представлений, которые обладают иерархической структурой. Полный круг мышления включает «стихийные создания мысли», т. е. понятия, суждения, умоаключения. В понятиях все «подведомственные им вещи» предстают «в сложном виде умственной, отвлеченной единицы». Суждение поясняет или расширяет понятие, «укрепляя за известным предметом разбирательства такие свойства и ограничения, кои действительно ему принадлежат или не принадлежат»². Оно являет собой как бы «центральный акт мыслящей силы»: действуя в понятиях, входит и в умоа-

¹ Там же. С. 193.

² Там же. С. 206.

ключенна. Последнее Галач сводил к логической процедуре выведения суждений из суждений.

«Понятиями высшего, энциклопедического единства» выступают категории; они введе идут попарно, в сопровождении третьего, необходимого понятия. Их назначенно двояко: они либо выражают возможность быть чему-либо явлением, либо обозначают способ существования явлений. К первой группе относятся категории пространства, времени, движения, ко второй – количества, качества, отношения. В категориях достигает своего предельного развития мыслящая сила души и намечается ее переход к разуму, который оперирует не понятиями, а идеями. Отличия идей от понятий (мыслей) сводятся к следующему. Во-первых, идея охватывает целостность бытия, «понятия же любят противопоставлять, различать; так, идея принадлежит человечеству, а понятие предоставлено людям»; во-вторых, «идеи непреложны, всегда одинаковы, а понятия изменчивы»; «идея выше своего предмета, который никогда не бывает ей в меру, а понятие всегда ниже своего предмета и определяет лишь только, а не все стороны, с каких он является». В-третьих, «идеи всегда прямого, положительного, истинного качества, а понятии тьма и ложных, и превратных, и отрицательных». Понятия служат орудием познания «условного бытия», действительности, идеи же, изначально «внедренные в творение», выступают в качестве разума. Разум, писал Галач, – «это божественная сила, с ной живет, движется и пребывает как мир со своими существами, так и человек со своими идеями»¹. Высшее воплощение разума – философия. Она позволяет постичь единство «основания и сущности», раскрыть гармонию между идеальным и естественным царством.

Таким образом, познание объективного мира, согласно Галачу, тесно смыкается с самопознанием человека. Познвая действительность, человек определяет свое место в природном бытии, а познавая самого себя, он овладевает «идеями доброты» – законами и принципами нравственности. Без знания природы не бывает истинной антропологии, без учения о человеке, «человекознания» – науки о мире, философии.

¹ Там же. С. 219–222.

Глава 5

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Пик русского Просвещения приходится на время Екатерины II. Возведенная на престол публичноаншеясь гвардией (1762), бывшая ангалит-цербетская принцесса более тридцати лет правила Россией, оставив по себе память не только «лицемерного тирана», но и «философа на троне» – мудрой, просвещенной монархини. Это было отражением двойственности, расколотости самой ее личности: с одной стороны, она поощряла науки, искусства, а с другой – пресекала всякие вольнодумные идеи, в особенности если это касалось государства, власти. Целью ее стремлений было превратить Россию «петуху» в Россию новую – европейскую державу, и она неустанно предавалась самой разнообразной реформаторской деятельности.

Императрицу прежде всего интересовало российское законодательство. Ее не устраивал старый законодательный материал, накопившийся со времен Уложения царя Алексея Михайловича. В нем не было того европеизма, без которого она не мыслила будущее России. Считая себя наследницей «дел Петровых», Екатерина хотела во всем уподобиться своему кумиру. В составленном ею «Наказе» говорилось: «Перемены, которые в России предпринял Петр Великий, тем удобнее успех получали, что нравы, бывшие в то время, совсем не соответствовали с климатом и принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чужих областей. Петр Первый, вводя нравы и обычаи европейские в европейском народе, нашел тогда такие удобства, каких он и сам не ожидал» (ст. 6, 7). Отвергая те нравы, которые господствовали в Древней Руси, Екатерина хотела как можно скорее переделать их на европейский лад, чтобы и в России восторжествовали общеевропейские начала. Самое радикальное преобразование, которое намечала монархиня, предполагало отмену крепостного права. Проект такой реформы содержался в подготовительных записках к «Наказу»: с одной стороны, отмечалось, что «противно христианской религии и справедливости делать рабов из людей, которые все получают свободу при рождении», а с другой – предлагался

«способе» освобождения крестьян: «поставить, что как только отныне кто-нибудь будет продавать землю, все крепостные будут объявлены свободными с минуты покупки ее новым владельцем, а в течение сотни лет все или по крайней мере большая часть земель меняют хозяев, и вот народ свободен». Это положение не сохранилось в окончательной редакции «Наказа», однако следы его отчетливо проступают в других статьях законодательного памятника. Так, в ст. 264 говорится о необходимости ограничения рабства законами, а в ст. 269 осуждаются помещики, переводящие свои деревни на денежный оброк, но забывая о том, «каким способом их крестьяне доставят им деньги». Эта мысль развивается в ст. 277, где резко отвергается точка зрения, согласно которой «чем в большем подданние живут в убожестве, тем многочисленнее их семьи, и «чем больше на них наложено дань, тем больше приходят они в состояние платить оные». По мнению Екатерины, подобные «мудрования <...> всегда пагубу наносили и всегда будут причинять погибель самодержавным государствам»¹.

Кроме того, «Наказ» провозглашал равенство всех граждан перед законом, выступал в защиту веротерпимости и волюнтарности. Многие свои идеи императрица почерпнула из сочинений Беккариа, Вольтера, Монтескье, открыто заявив о своей приверженности гуманным принципам европейского Просвещения.

Это, однако, несколько не мешало ей оставаться ярым сторонником самодержавия. В России, заявляла Екатерина, «государь есть самодержавный; ибо никакая другая, как только соединенная в его особе, власть не может действовать сходно с пространством столь великого государства» (ст. 9); более того, «всякое другое правление не только было бы России вредно, но и в конце разорительное» (ст. 11). При этом она подчеркивала: «предлог» самодержавного правления состоит не в том, чтобы «у людей отнять естественную их волюнтарность, но чтобы действия их направить к получению самого большого от всех добра» (ст. 13). Но до практики это не доходило: там все шло по налаженной колее: вводилось рабство на Украине, дарились

¹ Екатерина II. Из «Наказа комиссии о сочинении проекта нового Уложения» // Екатерина II. Сочинения. М., 1990. С. 28.

фаворитам десятки тысяч «душ», повсюду утверждалось самое низменное тиранство. Ничто не могло помешать устоявшейся традиции: ни советы блестящих «учителей», вроде Вольтера и Дидро, ни тревоги суровой путачевщины.

«Наказ» Екатерины II пробудил в обществе дремавшее чувство социальности, заставил задуматься над проблемами государства, власти. Это стимулировало развитие социальной философии, выразившейся в формах либерализма и консерватизма. Самым ярким представителем первой тенденции был Десницкий, второй – Щербатов.

2. Выдающийся правовед и мыслитель, последователь Адама Смита и Давида Юма, *Семен Евфимович Десницкий* (1739–1789) весьма критически относился к современной ему социальной философии («Ныне ведаю почти нравственная философия не совсем к делу водит»). Прежде всего ему казалось «вымышленным» само подразделение общества на два состояния – естественное и гражданское. Истинным методом социального познания он считал историзм, ссылаясь при этом на познание природы. Как в природе происходит «видимое с одного состояния на другое переходящее», так постепенно совершается и «общество человеческих точечек»¹. Своим представлением об обществе Десницкий изложил в целом ряде сочинений, среди которых особенно выделяются «Слова о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции» (1768) и «Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имущества и различных состояниях общезначительства» (1781).

Как возникло общество? «Откуда то произошло, – спрашивал Десницкий, – что толпное число удивленных и рассмысленных по степям людей, наконец, в сообщество сошлось и согласилось жить совокупно?» Из вопроса видно, что русский мыслитель представлял себе первоначальное состояние людей в виде Robinsonады: они жили разрозненно и вольно. Однако со временем им пришлось «уступить свою природную воляность и поддаться власти», «повелению другого». Так возникло государство.

¹ Десницкий С. Е. О правоучительной философии, о юриспруденции вообще и о том, что содержится в обеих сих науках // *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.* Т. 1. С. 200.

Десницкий признавал трехкое происхождение государства: во-первых, вследствие «телесного» превосходства одного человека над другими; во-вторых, по причине духовного лидерства, обладания такими качествами, как «хитрость, проворство, провидение, прозорливость», и, наконец, в-третьих, благодаря богатству. Первый тип государства – военный; в нем нет места свободным наукам и искусствам, «в забвении и небрежении» пребывают право и истина, которые «одним мечом предписываются». «Солдат, – писал Десницкий, – с природы не любит и не терпит продолжительных и трудных исследований в тижобных и криминальных делах; у него короткий раздел и решение в обеих делах»¹. Однако в военных государствах правление определяется действием совокупной силы (войска, дружины), а не одного только предводителя, сколь бы высоким не было его положение. «Когда народы начинают хотя мало вымышлять в познании вещей», они убеждаются, что «хитрость Улисса» предпочтительнее «красоты Аякса». Сила уступает мудрости, возникает единоначалие, становящееся «источником <...> тиранической власти». Этому, по мнению Десницкого, особенно способствовало то, что первоначально у народов отсутствовала письменность, в силу чего мудрость оставалась достоянием одной личности, упрочивавшей «командные общего благополучия». Отсюда и та невероятная долгота царствования некоторых правителей, «упоминаемых в истории варварских народов». Третий тип государства, основанный на богатстве, оказывается наиболее устойчивым и, проходя разные стадии развития, удерживается и в «нынешних народных правлениях», т. е. республиканских системах Запада. Но богатство, замечает Десницкий, раздробляет общество, закрепляя «единоначалие» (своевольство) и разделение власти. Усложнение отношений вызывает потребность в праве; в результате появляется законодательство – вечный спутник собственности².

Десницкий подробно останавливается на анализе понятия собственности «в различных состояниях обществительстве». Сперва, когда народы жили полудомашними и самозарождающимися

¹ Там же. С. 193.

² Там же. С. 215.

плодами земли, «мы не видим такого ясного понятия о собственности, какое ныне примечается установленным между народами просвещеннейшими». Она была у них преимущественно общей и нераздельной. Право собственности, по мнению Десницкого, возникает лишь тогда, когда человек получает «власть <...> к употреблению владимой вещи по своему произволению». Нечто подобное существует уже у народов скотоводческих, или пастушеских. Однако они не сумели дойти «до совершенного понятия о праве собственности»; им мешало «тесное между собой общежитие», т. е. нераздельное владение землей. Последнее начинает исчезать только на этапе хлебопашества, хотя здесь еще нет «полной ясности», поскольку идея владения землей не соединяется с идеей ее неотчуждаемости. Причина этого связана с тем, что земля относится к разряду недвижимой собственности. Поэтому ситуация меняется лишь по мере «приращения <...> рукоделия», т. е. движимой собственности, и развития коммерции. Отныне право дозволяет не только защищать собственность, но и отчуждать свою собственность другим, менять и продавать вещи. Следовательно, в связи с отношением к собственности можно говорить о «четвертом народах состоянии» – первобытном, пастушеском, хлебопашеском и коммерческом. «По опытам <...> состояниям, – доказывал Десницкий, – мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерить их различие преуспеяния в науках и искусствах»¹. По существу, это было материалистическое понимание истории, которое определяло специфику просветительской идеологии. Аналогичные тенденции находили выражение и в западноевропейской социальной мысли, прежде всего в трудах А. Тьера и А. Тьерго, сыгравших важную роль в формировании современной концепции буржуазного общества.

3. Если для зарождающегося либерализма усиление русского абсолютизма было связано прежде всего с недостаточностью правовых ограничений («несовершенных законов»), то для консерватизма, напротив, это означало «повреждение прав», «злабытие отеческих преданий». Враждебно настроенный против европеизации, западничества, консерватизм вобрал в себя

¹ Там же. С. 271.

пафос и дух старого раскола, став его своеобразной интеллигентской версией. «Протополом» просвещенных «старообрядцев», их идейным вдохновителем выступил князь *Михаил Михайлович Щербатов* (1733–1790), крупный екатерининский вельможа, автор многотомной «Истории российской с древнейших времен» (вышло 18 книг) и острых политико-религиозных памфлетов «О повреждении нравов в России» и «Путешествие в Землю Офирскую».

Отвергая петровские преобразования, Щербатов отнюдь не идеализировал «старину». Его также многое не устраивало в ней – и суверенные обычаи, и невежество народа. Поэтому, писал он, чьям ничего не оставалось более, как благодушно последовать следам преюде просвещенных народов». Щербатов даже с удовлетворением констатировал, что благодаря начавшейся европеизации чьм подлинно в людности и в некоторых других вещах, можно сказать, удивительные имели успехи и исподвольными шагами шествовали к поправлению наших нештностей¹. Но он, как никто другой, ясно сознавал, что на неподготовленной почве могли произрасти только горькие плоды просвещения. Народ еще не в состоянии был проинкинуться новым самосознанием, и поэтому «обрезование» его старых ветвей повлекло за собой лишь «совершенное истребление всех благих нравов, грозящее падением государству»².

В особенности опасным симптомом повреждения нравов Щербатову представлялось развитие секуляризации, приведшее к ослаблению веры, к вольтерьянству. Похвально, рассуждал он, что Петр Великий хотел истребить сувереня, ибо и в самом деле чье почтение есть Богу и закону сувереня, а паче руганье». Так, на Руси бороду образом Божиым почитали, а потому и опасались брать ее, угодилиась еретикам-антропоморфтам, угодили на чудеса и явленные образы, делая этим только «доходы развратным священнослужителям». Вооружась против всего этого, Петр, несомненно, был прав и желал блага стране, но он действовал как неискусный садовник, не столько создавая, сколько разрушая. Оттого, отнимая сувереня у непрсвещенного

¹ *Щербатов М. М. О повреждении нравов в России // «О повреждении нравов в России» князя М. Щербатова и «Путешествие» А. Радзивиуса, М., 1984, С. 1.*

² Там же, С. 2.

народа, он самую веру к божественному закону отнимал. «Исчезла робкая боязнь ада, – заявлял Щербатов, – но исчезла и любовь к Богу и к святому его закону, и нравы, за недостатком другого просвещения, исправляемые верою, потеряв свою подпору, в разврат стали приходить»¹. Вместо общего блага реформы несли одно разрушение.

Но в политическом опыте Щербатова было и другое – он имел возможность наблюдать, как с «поврежденным нравом» общества усиливается деспотизм власти. Перемена «рода жизни», отмечал он, повсюду разлила «сластолюбие»: «начали люди наиболее привязываться к государю и к вельможам, яко ко истинным богатствам и награждениям»². С другой стороны, и государь, видя возрастание своего положения, уже мало помышлял о законе Божьем, а тем меньше еще о узаконенных старинны. В его представлении власть отождествлялась с самовластием, и он по призыву изменял ее форму, «вооруженною рукою» пресекая возмущения. Словом, чем деспотичнее становилась власть, тем явственней становилось расстройство «внутреннего спокойствия государства», благополучия его граждан.

Не будучи особенно ярким почитателем «старинны», но и не принимая воцарившихся в стране произвола вельмож и тирании монархов, Щербатов создает собственную утопию идеального государства, названного им «Офирской землей»³. При этом прошлое этого государства оказывалось очень близким тому, каким, на его взгляд, являлось настоящее России, что позволяло ему широко пользоваться средствами политической сатиры.

Какие же российские обстоятельства критиковал Щербатов? Во-первых, перенос столицы из Каямо (Москва) в Перетаб (Петербург) – город, полностью изолированный от всей страны, построенный «вдвотти природы вещей». Это повлекло за собой многие беды, и главные из них – это, с одной стороны, пренебрежение властителей, оторванных от центральных частей страны, к внутренним делам государства, к заботам подданных, а с другой – отрыв высших

¹ Там же. С. 28–29.

² Там же. С. 22.

³ См.: Васильев А. К истории русской политической сатиры: М. М. Щербатов и его «Путешествие в Землю Офирскую» // Русская литература. 1989. № 4. С. 107–119.

сословий от народа, которые, живя теперь в столице, пренебрегали своими поместьями и без зазрения совести грабили крепостных крестьян. Тем самым народ был доведен до крайности, и участилась бунты. Щербатов возродил в русской философии «столбичную тему», идущую от старца Филофея, превратив ее в своеобразный сплавным противопоставления России и Запада. От него эта тема перешла к славянофильству и далее – к Леонтьеву и Катанову, пока, наконец, не была завершена обратным переносом столицы из Петербурга в Москву большевиками.

Во-вторых, критика относилась к градостроению. Губернатор Переташкин в беседе с путешественником, от лица которого ведется повествование об Офирской земле, с «великой премудростью» заявил, что градостроение чревато всякой пагубой, ибо «где есть стечение разного состояния людей, тут есть и больше повреждение нравов; и переименованные земледельцы в помещики, отставая от их главного промысла, разоряются правдами, впадая в обманчивость и оставляя земледелие, более вреда, нежели пользы государству приносят»¹. Щербатов однозначно считал, что политика урбанизации, проводившаяся Екатериной II, только дестабилизировала общество, ослабила его социальные связи. Его идеалом была сословно-кастовая система: в богатом государстве монарх должен оставаться монархом, вельмож – вельможей, а крестьянин – всегда крестьянином. Сельская жизнь, воодушевленность и трудолюбие – вот та триединая формула, которая выражала суть щербатовского понимания народного блага.

Наконец, в-третьих, Щербатов решительно протестовал против захватнических войн, которые вела Россия, он вообще был противником всякой имперской идеи. «Не расширение областей, – заявлял мыслитель, – составляет силу царства, но многонародие и доброе внутреннее управление. Еще много у нас мест не заселенных, еще во многих местах земля ожидает труда человеческого, чтобы сторицейный плод принести; еще у нас есть подвластные народы, требующие привести их в лучшее состояние, то не лучше ли исправить сия внутренности, нежели безумною

¹ Щербатов М. М. Путешествие в землю Офирскую г-на С., шведского дворянина // Щербатов М. М. Сочинения: В 2 т. СПб., 1896. Т. 1. Стб. 796.

войною подвергать народ гибели и желать покорить или страны пустыне, которые трудно будет и охранять, или народы, отличные во всем от нас, которые и чрез несколько сот лет не примут духа отечественного Офирской (т. е. Российской) империи и будут под именем подданных наших тайные нам враги»¹. Щербатов предлагал воздействовать на соседние страны дипломатическими средствами и в укреплении «дружелюбия» видел главную задачу мудрой политики.

Переходя от сатиры к положительному идеалу государства, автор «Путешествия в землю Офирскую» развил целое «зерцало князей» – причудливое политическое высказывание о благоразумном правлении. В Офире «власть государская соображается с пользою народною», правда, народ – это в основном высшие слои, т. е. дворянство и сановники. Общим народным соглашением «сделаны» также законы, которые «беспрестанным наблюдением и исправлением в лучшее состояние приходят». Правительство здесь «многочисленно, но и дел мало, ибо внутренняя надежда в каждого добродетель и зачатия их не допускает». Народ в Офире чтит в первую очередь добродетель, затем закон, а уж потом властителей. В «зерцале» это обосновывалось тем, что «не народ для царей, но цари для народа, ибо прежде, нежели были цари, был народ». Офирский царь получает власть по наследству, он назначает чиновников, воздействует на законодательство, но не может самостоятельно издавать законы. «Цари, – сказано в одном из пунктов „зерцала“, – не бывают ни ремесленниками, ни купцами, ни стряпчими и не ощущают многих нужд, которые их подданные чувствуют, а потому и неудобно суть сами сочинять законы»². Однако высокое положение, занимаемое царями, все же оставляет им «множество случаев сделать преступления». Для избежания этого предусматривался ряд превентивных мер: запрещались личные почести царям, не дозволялось им иметь личную охрану и не водворялись им при жизни и даже сразу после смерти памятники; лишь по прошествии нескольких десятилетий собрание мудрых мужей «непредвзятое» оценивало деяния покойного властителя.

¹ Там же. Стб. 1005.

² Там же. Стб. 980.

Сами офирише разделялись на несколько строго иерархизированных сословий. На вершине пирамиды стояли аристократы-дворяне; царь среди них был лишь «первым среди равных». Только дворянам предоставлялось право занимать руководящие посты в стране, в армии, обладать законодательной властью. Доступ в их среду для представителей других сословий был практически исключен. За ними шли средние помещики и незначительное по численности купечество. Купеческие депутаты допускались лишь в департаменты «домостроительства», государственных доходов и торговли, но и то в ограниченном количестве. Самый низкий класс – крестьяне; они обрабатывали землю и несли на себе всю массу государственных податей, оставаясь в то же время большей частью в крепостной зависимости. Щербатов находил подобное их состояние вполне нормальным и еще в бытность свою депутатом созданной Екатериной II Уложенной комиссии настоячиво протестовал против каких бы то ни было «освободительных» тенденций. Тем не менее, он ратовал за хорошее обращение помещиков с крестьянами, о чем и свидетельствует следующий пункт офирского законодательства: «Не будь жесток к рабам твоим; служащих тебе не оставь без должного пропитания и одежды; живущих на твоих землях не отяготи излишними податями и работою, и не оскорби их жестокими наказаниями; ибо правительство на все сие имеет присмотр и обличенного тебя в таковых беспорядках лишит управления твоих имений»¹.

Жесткий правительственный контроль устанавливался и в духовной сфере. В Офире за правами и религией наблюдала полиция. Сами священники служили в полиции и носили форму офицеров. Обязательной считалась ежедневная молитва в храме. Богоульство строго каралось. Уличенный в этом преступлении лишался своих должностей, имение его и он сам отдавались под опеку, а дети отымались от воспитания. Если к тому же обвиняемый упорствовал в своем заблуждении, он, «яко бешеный», подвергался заключению и оставался там, «единому исправителю и принесет публичное признание в безумии своем»². Кроме

¹ Там же. Стб. 952.

² Там же. Стб. 811–812.

того, священнослужители вмешивались в семейные отношения, контролировали нравственность супругов. Строжайше запрещались не только многоженство и сожитительство, но и разводы. «Виновная» сторона предавалась осуждению и изолировалась от общества.

Офиряне не изучали ни литературы, ни философии, ни даже теологии – все необходимое в смысле духовности и идеалов им доставлялось государством. Благодаря этому пресекались плесевы разномыслия и соблазнов. Офирская система поощряла лишь техническое усовершенствование, умножающее материальное благо.

Такой образ, щербатовская утопия носла в себе все черты феодально-полицейского государства, предвосхищая в этом отношении мрачные реалии советского «казарменного» социализма.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

ИДЕЙНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

XIX век кроваво проступил убийством императора Павла I. Пример оказался заразительным, и через два десятилетия на сцену вышло новое поколение дворинских революционеров – декабристы. Они открыли целую эпоху русского политического радикализма, охватившего целое столетие. Одновременно с радикализмом появляются многочисленные консервативные направления, действующие под лозунгами религиозного возрождения и реформаторства. Наибольшую роль начинают играть славянофильство, почвенничество и толстовство, в разной степени, но безусловно повлиявшие на становление «русского духовного ренессанса» конца XIX – начала XX вв. Из этого многообразия идейных течений, их борьбы и конфронтации складывается общая духовно-философская атмосфера XIX в. – преддверия грядущих социалистических потрясений.

Глава 1

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО РАДИКАЛИЗМА

1. Русский радикализм проходит через несколько фазисов: декабризм, разночинство, народничество и русский марксизм. Если декабризм был сугубо военным выступлением, то разночинство

объединило в своих рядах представителей самых разных сословий – учителей, литераторов, студентов, семинаристов, мелкое чиновничество и т. д. Они ратовали за отмену крепостного права и уничтожение самодержавия. Однако правительству удалось ослабить движение разночинства, провести крестьянскую реформу 1861 г. Но реформа сильно ударила по дворянскому сословию, жившему за счет дарового крестьянского труда. Началась массовая пауперизация бывших «работладельцев», сопоставимая по своему значению с обнищанием рабочего класса на Западе. Так возникло народничество – идеология пореформенного мелкопоместного дворянства, расколовшаяся, в свою очередь, на три самостоятельных течения: левизм, анархизм и ткачество, или русский бланкизм. В 80–90-е годы XIX в. народничество, под влиянием тех неудач, которые сопровождали это движение, постепенно сходило с политической арены, уступая место марксизму. Первым адептом его был Плеханов, однако окончательно «приспособил» марксизм «к русским условиям» Ленин – организатор и вождь «октябрьского переворота» 1917 г.

Эти направления русского радикализма, несмотря на определенное совпадение их «эрастических требований», редко отличались в своих философско-мировоззренческих ориентациях. Для них философия никогда не имела самостоятельного значения; в своем подходе к ней они руководствовались принципом партийности, воспринимая ее исключительно в контексте обоснования и пропаганды революционных идеалов. Поэтому у идеологов русского радикализма не было единой философии, которая позволяла бы отнести их к какому-то определенному философскому лагерю. Среди них были материалисты и идеалисты, сторонники Гегеля и Фейербаха, кантовцы и позитивисты, христиане и атеисты, – словом, их идеологией было испещрено всеми философскими цветами, которые они стремились подвести под общую формулу социального реализма.

2. Первые русские революционеры – *декабристы* – считали «весьма опасным» прилагать к революции народ, остерегаясь «бунта между крестьянами». Они были убеждены, что народ вследствие «долгой привычки» к крепостному рабству может стать на сторону правительства и обратить свободу «в своеволие, худшее самого крайнего произвола». «Наша революция, <...> –

заключил М. А. Бестужев-Рюмин, – не будет стоять ни одной капли крови, ибо производится одною армиею, без участия народа <...> Мы поднимем знамя свободы и пойдем в Москву, провозглашая конституцию»¹. Ориентируясь на «боскровоуку», «ограниченную» революцию, декабристы соотносились прежде всего с опытом предшествующего столетия, с дворцовыми переворотами послепетровской эпохи. «Переходило ли, например, исследование к самому происхождению разных правительств в России, – писал Д. И. Завалишин, – оно выдело целый ряд революций, и притом при полном безучастии народа, и совершаемых большею частью военною силою, как было при возведении на престол Екатерины I, при сержении Вирона, регентии и Петра III. Все примеры показывали, что Россия повиновалась тому, что совершала военная сила в Петербурге, и признавала это законным»². Кроме того, декабристы находили конкретное подтверждение правильности избранной ими тактики военной революции в национально-освободительных движениях Западной Европы.

Не менее четко в декабризме выразилась потребность в нравственном, этно-философском обосновании идеи революции. С самого начала вообладала два подхода – материалистический и религиозно-деистический. Сторонники первого подхода – «чистые материалисты», признавая религию «более вредною, нежели полезною», считали, что «надежда на будущую жизнь отвращает от просвещения, цытает атомам, способствует угнетению и мешает людям видеть, что счастье может обитать на земле»³. По их мнению, «для собственной славы Бога, при виде ала, покрывающего весь мир, если бы даже Бог существовал – нужно было бы его отвергнуть»⁴. Неудивительно, что, когда речь заходила о возможности «действовать на русских солдат религиозно», чтобы «заставить их повиноваться к правительству», декабристы-атеисты резко возражали: «Если ему [народу] мечнут доказывать Ветхим

¹ Бестужев-Рюмин М. А. Записка // Воспоминания Бестужевых. М.; Л., 1951. С. 289.

² Завалишин Д. И. Записки декабриста: В 3 т. Минск, 1904. Т. 1. С. 213.

³ Крылов Н. А. Из показаний // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 2. С. 409–401.

⁴ Барятинский А. П. О Боге // Там же. С. 440.

заветом, что не надобно царя, то, с другой стороны, ему с малолетства твердят и будут доказывать Новым заветом, что идти против царя значит идти против Бога и религии¹. Вместо религии они предлагали опираться на вечные традиции Древней Руси, видя в них не только исторический, но и нравственный прецедент в пользу свержения самодержавного деспотизма.

А) Религиозно-деистический подход нашел выражение в «Русской правде» Павла Ивановича Пестеля (1793–1826). В ней провозглашалось, что первоначальная обязанность человека состоит в сохранении своего бытия. Таково требование естественного разума, и оно согласуется со словами евангельскими, заключающими весь закон христианский: любви Бога и любви ближнего, как самого себя, – словами, вмещающими и любовь к самому себе как необходимое условие природы человеческой, закон естественный, следовательно, обязанность нашу². Отсюда Пестель выводил право каждого человека на противодействие любым властям, в том числе правительственным. Целью государственного правления, на его взгляд, должно быть возможное благодействие всех и каждого; а это достижимо лишь при условии, если постановления правительства находятся в таком же согласии с «вечными» законами природы, как и со святыми законами веры. Отсюда следовало, что народное республиканское правление более соответствует христианской истине, нежели монархическое, самодержавное. «А посему, – писал он, – народ российский не есть принадлежность какого-либо лица или семейства. Напротив того, правительство есть принадлежность народа, и оно учреждено для блага народного, а не народ существует для блага правительства»³.

Важным этой идеи стала проблема государственного устройства России. Пестель – противник федеративной системы, на которой настаивал глава «Северного общества» Н. М. Муравьев. С его точки зрения, естественное равенство еще не гарантирует народам равенства политического. Он различал право народное и право благоудобства. Первое составляет привилегию народов

¹ Гурбачевский И. И. Записки // Там же. Т. 3. С. 46.

² Пестель П. И. Русская Правда // Там же. Т. 2. С. 78.

³ Там же. С. 80.

многочисленных, способных пользоваться самостоятельной политической независимостью, второе распространяется на народы, слабые по своему составу, а стало быть, самой судьбой предназначенные к покровительству более сильной нации. Право благодетельства отвечает лишь видам безопасности, а не «тщеславного распространения пределов государства». Пестель в принципе отвергал имперское сознание. Однако, исходя из своей системы, он объявлял «вымышленным и несуществующим» право народности для всех россиян, кроме русских, и поэтому настаивал на сохранении «неразделимой», унитарной государственности в России после революции. Возражения, которые он выдвигал против федеративного устройства, сводились в главных чертах к двум моментам: 1) в федеративном государстве верховная власть лишена действительных законодательных функций («не законы дает, но только советует»); 2) каждая федеративная область, обладая известной автономией, будет непременно претендовать на роль маленького государства или княжества. «Слово государство» при таком образовании, – писал Пестель, – будет слово пустое, ибо нигде и нигде не будет видеть государства, но всякий владеет только свою частную область¹. Таким образом, федеративная система превращает государство на разрушение.

Антифедералистские идеи вождя декабристов не были восприняты русской радикальной интеллигенцией XIX в., и причина этого заключалась, во-первых, в том, что они видели в унитаризме источник деспотической власти, а во-вторых, защита идеи федерализма как раз совпадала с их стремлением сокрушить всякие формы политической централизации.

В Среди декабристов были и подлинные философы, проявлявшие интерес к метафизическим проблемам. К ним, в частности, относится *Михаил Александрович Фоминин* (1788–1854), родной племянник великого русского композитора. В своих сочинениях, написанных большей частью в сибирский ссылке, он выступал за «восстановление первоначального христианства, признавая его вполне «согласующимся с образованностью» Запада нынешних времен». Вершиной этой образованности ему казалась философия Канта, которой, на его взгляд, «все противоречит и учение

¹ Там же. С. 91.

Христово»¹. Из соединения христианства и кантовских идей он намеревался создать «здравую философию», способную заменить «суеверное» учение церковного православия.

Выбором Канта объяснилось и критическое отношение Фоминина к системе Гегеля; он причислил ее к разряду «исторических предубеждений», оправдывающих всякую существующую власть. «В политике Гегель, – писал декабрист, – был в высшей степени консерватор, поборник монархического начала и противник народоудержания <...> всех республиканских теорий и государственных переворотов <...> на это метит его известная философская формула: все разумное – реально, существенно, действительно, и, наоборот, все действительное, реальное – разумно»².

Подлинная, или «здравая», философия является «высочайшей наукой», она сообщает другим наукам «свой начала». Все, что есть «высшего» в других науках, «условливается» тем высшим, которое «смышается» только философией и благодаря которому философ «замечает предмет мира». На частное, ни особенное не входит в сферу философии. Она охватывает все научные законы «в их происхождении» и вследствие этого может быть названа «наукой наук». Основательное изучение философии должно предшествовать изучению всякой другой науки.

Потребность в философии, считал Фоминин, вызывается не единично лишь научно-практическими соображениями и целями; она проистекает прежде всего из человеческого стремления постичь «чисто гуманное» – то, что «возвысится над опытом и что определяется идеей». Это «чуждое» и есть, собственно, «мудрость» – «высший плод философии». Следовательно, философия охватывает и знание, и «действие» (нравственные поступки), является целостным осмысленным материально-объективного мира и моральной системой, основывающейся на том «высшем», которое постигается только посредством интуиции («высшего ведения»), исключавшей всякое эмпирическое содержание. Это «высшее» есть не что иное, как богооткровенная цель мира природного и нравственного, и философия, давая «здравое» понятие

¹ Фоминин М. А. Из писем Е. П. Оболенскому // Там же. Т. 3. С. 206.

² Фоминин М. А. Обозрение истории философских систем // Из истории русской философии XIX – начала XX вв. М., 1989. С. 366.

об этой цели, может тем самым «приготовить сердечную почву к принятию семян веры, возбудив в человеке желание самопознания и представив ему идеал того, что он быть должен»¹.

Мыслитель-декабрист строго различал «позитивный» и этический аспекты философии, ибо отрицал возможность обоснования морали на научных принципах. Наука, по его мнению, имеет дело исключительно с «вещами», бытие которых временно и относительно; поэтому и знание не может быть безусловным, абсолютным. Мораль же исследует важнейшие вопросы человеческого бытия: о свободе воли и происхождении зла, о человеке и его назначении, о цели соединения людей в гражданские общества и т. д. Эти вопросы не связаны с обыденным человеческим опытом и находятся вне компетенции науки. Они с рождения приписаны нашему внутреннему чувству и составляют предмет ведения благодати Божьей – веры. Истинность же веры измеряется тем, насколько человек перестает быть «вещью», становится свободным.

«Здравая философия» Фоминкина в своих основных этических определениях совпадает с моральной системой Канта. Принцип автономности морали, провозглашенный немецким мыслителем, позволял декабристу сделать вывод о том, что подлинная моральная свобода возможна лишь как результат освобождения «от всего призрачного и пошлого», господствующего в деспотическом обществе.

Э. «Декабристы разбудили Герцена» (В. И. Ленин); их пример, хотя и трагический, оказал воодушевляющее действие на русское общество: в 40–50-е годы на арену революционной борьбы выдвинулась новая общественная сила – разночинство. «Аристократическая Россия отступила на второй план, – писал А. И. Герцен, – ее голос стал слабеть <...> Другая сила шла на смену»². Разночинцы искренне верили, что будущее России находится в руках «свободы трудящихся», создается совокупными усилиями народа. Они призывали раскрыть народу глаза на настоящее положение вещей, поднять его на «святое дело», революцию. Это означало качественное преобразование идейно-

¹ Там же. С. 287–288.

² Герцен А. И. 1831–1836 // Герцен А. И. Сочинения: В 9 т. М., 1958. Т. 8. С. 42.

теоретической платформы освободительного движения в России, переход от дворянской тактики военных переворотов к разночинско-народнической тактике крестьянских восстаний.

А) Подлинным вдохновителем различничества, его *primus inter pares* был *Виссарион Григорьевич Белинский* (1811–1848), человек большого ума и безудержных страстей. «Ты знаешь мою натуру: она вечна в крайностях и никогда не попадает в центр идеи»¹, – писал он В. П. Боткину, которому поверял свои самые сокровенные мысли. Оттого не так-то просто схватить общую идею, руководящую им, угадать характер системы его перемещающимся взглядом. Однако несомненны приоритеты, лежавшие в основе его творчества: это – проблемы личности и народности.

Вопрос о личности имел для Белинского глубоко философское значение. В человеке, писал он, воплощается «благороднейшая деятельность», которая называется духовностью. Но остановиться только на этом выводе – значило бы упустил из виду самое богатое человека, которое всегда телесно и индивидуально. Сфера духовного есть общее в человеке, в ней дана идея человека вообще. В действительности же человек всегда представляет собой личность, он вообще существо особенное, он – ум. Понятие ума давало Белинскому критерий для оценки и различения людей. «Ум, – пояснил он, – это человек в теле или, лучше сказать, человек через тело, словом, личность. Оттого на свете столько умов, сколько людей, и только у человечества один ум»². Стало быть, чем более просвещен и развит ум, тем ярче и самобытней человек.

Оставшаяся идея личности, Белинский резко противопоставил против всякого Абсолюта, надчеловеческой сущности. В философском плане это вылилось в отрицание им гегелизма. Пережив одно время увлечение системой панлогизма, заставившего его уверовать в примат *Allgemeinheit* над личностью, идеолог различничества решительно свергает с пьедестала своего философского кумира: «Благодарю покорно, Егор Федорович (т. е. Гегель, – А. Э.), кланяюсь нашему философскому калпаку». «Что мне в том, – восклицал он, – что я уверен, что разумность восторжествует, что в будущем

¹ Белинский В. Г. Письмо к В. П. Боткину (8 сентября 1841 г.) // Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1956. Т. 12. С. 66.

² Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Там же. М., 1958. Т. 10. С. 27.

будет хорошо, если судьба велела мне быть свидетелем торжества случайности, неразумия, животной силы? Что мне в том, что моим или твоим детям будет хорошо, если мне скверно и если не моя вина в том, что мне скверно?»¹ И еще: «Что мне в том, что живот общее, когда страдает личность?»² Отвечая он методично и неустанно воюет с Абсолютом, Общим. Узнав, что М. А. Бакунин «слобит одно Общее», Белинский раздраженно восклицал: «О, пропадай это ненавистное Общее, этот Молох, пожирательский жидок, эта погрязнушка эгоизма!.. Лучше самая пошлая жизнь, чем такое Общее, чтоб черт его добрал!»³ Соответственно, Белинский отвергал венский прогресс, если в жертву ему приносятся не то что страдания человечества, но даже хотя бы малая слезинка ребенка. Его первый праг – поработителя, угнетателя другого; ему он отказывает в звании человека. А потому, мечтая о времени, когда «не будет богатых, не будет бедных, ни царей, ни подданных, но будут братья, будут люди», он прямо зовет «братьев по крови» к мести, насильственным переворотам. «Да и что кровь-то тысячей, – откровенно уверал Белинский, – в сравнении с унижением и страданием миллионов»⁴. Он умел, подгибавшая голову младенца, вцепиться зубами в горло мучителя!»

Желание облегчить «надох угнетенной тварии» сделало его социалистом. Социализм Белинского тоже *личностный*, только личность эта – уже народ, национальность. Можно сказать, что он был сторонником национального социализма, ибо для него «что личность к идее человека, то народность в отношении к идее человечества». Народности суть личности человечества; без них оно было бы «мертвым логическим абстрактом, словом без содержания, звуком без значения»⁵. В этом вопросе Белинский

¹ Белинский В. Г. Письмо к В. П. Боткину (1 марта 1841 г.) // Там же. Т. 12. С. 22, 23.

² Белинский В. Г. Письмо к В. П. Боткину (8 марта 1841 г.) // Там же. С. 69.

³ Белинский В. Г. Письмо к В. П. Боткину (24 февраля 1840 г.) // Там же. Т. 11. С. 467.

⁴ Белинский В. Г. Письмо к В. П. Боткину (16 декабря 1839 г. – 10 февраля 1840 г.) // Там же. С. 426–427.

⁵ Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года. Т. 10. С. 28–29.

был скорее славянофилом, нежели «гуманистическим космополитом», т. е. западником. Согласно его представлениям, никакие успехи цивилизации не могут затмить идею национальной, которая отнюдь не сводится к обычаям и преданиям старины, стала лаворизирующим человеколюбивым посредственностью». Возможно них есть нечто более значительное – это национальный дух, отличающий одни народы от других. Национальный дух «так же не может исчезнуть или переродиться через сношения с иностранцами и вторжение новых идей и обычаев, как не могут исчезнуть или переродиться фашизм и натура человека через науку и обращение с людьми»¹. Тут единство, а не разделение, не двойственность. Поэтому не существует общечеловеческого отдельно от национального, но, напротив, общечеловеческое всегда проявляется национально. «Даже и тогда, – писал Белинский, – когда прогресс одного народа совершается через заимствование у другого, он тем не менее совершается национально»². Следовательно, и социализм, чтобы приняться к русской национальности, должен прежде найти в ней органическую почву для своего развития.

Сам Белинский такой почвой считал безрелигиозность русского народа, близость его мировоззрения понятиям и идеалам социализма. Об этом он прямо высказался в своем знаменитом альфимовском письме к Гоголю (1847), написанном по поводу его «Выбранных мест из переписки с друзьями». В них писатель, уподобляя Россию монастырю, все надежды возлагал на религиозность русского народа и «благословение церкви»³. «По вашему, – резко возражал критик, – русский народ – самый религиозный народ в мире: лжж!.. Приглядитесь пристальнее, и Вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности <...> у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме: и вот в этом-то, может быть, и заключается огромность исторических судеб его в будущем»⁴. Здесь же

¹ Белинский В. Г. История Матерости // Там же. М., 1955. Т. 7. С. 45–46.

² Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года. С. 28.

³ Гьльс Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1993. С. 117.

⁴ Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю (15 июля 1847 г.) // Белинский В. Г. Писн. собр. соч. Т. 10. С. 215.

Белинский выразил и свое понимание исторического христианства, также облив его с социализмом. На его взгляд, православная церковь, ставшая «козлом отпущения и угодницей деспотизма», полностью отошла от учения Христа, его социальных заповедей. «Что Вы нашли общего, – спрашивал он автора „Мертвых душ“, – между ним и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения». Церковь же только и делала, что скрывала «смысл учения Христова», который был «открыт философским движением прошлого века». Поэтому, заключал Белинский, «какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа <...> нежели все наши князи, архiereи, митрополиты и патриархи, восточные и западные»¹. Таким образом, Белинский внесил в понимание христианства новую, социальную константу, став тем самым родоначальником идеологии христианского социализма в России.

Б) Мысль Белинского о национальной сущности социализма нашла развитие в сочинениях Александра Ивановича Герцена (1812–1870), связавшего возможность осуществления новой общественной системы с русской крестьянской общиной.

Он представлял историю ареной деятельности людей, которая направляется участием разума. Если сама по себе деятельность связана лишь с волей человека, то в сочетании с разумом она утверждает неразрывность бытия и мышления. Без разума нет осознанной реальности, нет целостной и единой природы. Именно в разуме достигается полнота того, что есть; в нем мир физический находит «правосознание» нравственное, обретает свой критерий и смысл. «Природа, понимаемая помимо сознания, – писал Герцен, – туловище, недоросель, ребенок, не дошедший до обладания всеми органами, потому что они не все готовы. Человеческое сознание без природы, без тела – мысль, не имеющая мозга, который бы думал ее, ни предмета, который бы возбуждал ее»². Из единства, целостности природы и мышления Герцен

¹ Там же. С. 214–214.

² Герцен А. И. Письма облученным прерады. С. 313.

выводил принцип *объективности разума*, признавая его универсальным логическим постулатом собственной философии.

Объективируя разум, русский мыслитель отдавал себе отчет в том, что это может привести философию к идеализму или, во всяком случае, локализовать принцип веры применительно к разуму. Чтобы избежать этого, он подводил под философию нерушимый фундамент частных наук, естествознания. «Философия без естествоведения так же невозможна, как естествоведение без философии»¹. Сфера философии – разум, умопознание, сфера частных наук – опыт, эмпирия. Они взаимно дополняют друг друга. Только органическое соотношение естествознания и философии отыскивает человеку истину сущего – единый, всеохватный разум.

Это не было ни материализмом, ни идеализмом. Герцен принципиально дистанцировался как от того, так и от другого направления философии. Материализм в лице «Локковой школы» он упрекал за отрицание объективности разума, сведение «механики мышления» к отдельной, частной способности «одного типического человека». Идеализм же (здесь он имел в виду прежде всего Гегеля) его не устраивал тем, что он «хотел природу и историю как бессмысленную логику, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории»². В философии Герцен предпочитал среднюю линию – *рационалистическое рехляло*, который принимал установку идеализма на объективацию разума, но делал это в интересах антропологизации, гуманизации природы. По существу, Герцен выражал то же умопознание, что и Галилэй, в этом смысле оба они являются прототипами философии русского космизма.

Установка на объективацию разума отразилась и на понимании Герценом русского социализма, который он признавал соединением западных идей о будущем человечества с реальной системой сельских помещичьих отношений в России, т. е. с крестьянской общиной. Исходя из этого, он писал: «То, что является для Запада только надеждой, и которой устремлены его усилия, для нас уже действительный факт, с которого мы начинаем»³.

¹ Там же. С. 95.

² Там же. С. 124.

³ Герцен А. И. Россия и Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1936. Т. 6. С. 204.

Общинная система, на его взгляд, существовала в России с незапамятных времен, и похожие на нее формы встречаются у всех славянских народов; там же, где ее нет, она пала под германским влиянием. Для нее характерно то, что земля, принадлежащая общине, распределяется между ее членами, и каждый обладает неотъемлемым правом иметь столько земли, сколько ее имеет любой другой член той же общины. Эта земля предоставляется ему в пожизненное владение, но она не может быть передана по наследству. Вследствие такой формы землевладения, отмечал Герцен, сельский пролетариат становится «вещью невозможной», а стало быть, нет и необходимости в кровавых революциях для достижения общего блага; достаточно реформ, мирных преобразований. Благодаря своему положению русский мужик вносит в историю «не только запах дегтя, но еще <...> понятие о праве каждого работника на даровую землю», чего ни при каких обстоятельствах не может быть на Западе. Там пролетарий лишен права всякой собственности, и поэтому социализм не имеет «другого разрешения, кроме лома и ружья»¹. Следовательно, нам неслучайно «твердить чужие задья», «мы не обязаны делать ту же революцию»². В России есть то, чего не имеет Запад, но что составляет цель его социальных стремлений, – это крестьянский мир, состоящий из трех начал: права всякого на землю, общинного владения ею и мирского управления. «На этих началах, и только на них, – утверждал Герцен, – может развиваться будущая Русь»³.

Герцен предостерегал от попыток пристоичить историю к упрямке прямолинейного прогресса, вытянуть ее «во фрунт»; она, как и природа, развивается «с разных сторон», обнаруживает противонаправленные тенденции. Словом, история не кладет свой капитал «на одну карту», и, заменяя «старый порядок вещей», важно учитывать многообразие форм социального бытования. Поэтому и социализм, по мнению Герцена, не является последним пристанищем пострадавшего человечества. Это лишь этап на пути его бесконечного движения, этап, необходимый для разрешения

¹ Герцен А. И. Русские немцы и немецкие русские // Герцен А. И. Сочинения: В 9 т. М., 1958. Т. 7. С. 397.

² Герцен А. И. Революция в России // Там же. С. 104.

³ Герцен А. И. Русские немцы и немецкие русские. С. 300.

очередного социального кризиса. Но коль скоро социализм утвердится в своих правах и станет реальностью, он с новой силой разовьет в себе прежние противоречия, которые вызовут новые социальные идеалы.

В) Новую позицию в этом вопросе занимал *Николай Гаврилович Чернышевский* (1828–1889), признававший социализм высшей и конечной целью общественного развития, обосновывая это философской методологией Гегеля.

В подходе к философии он руководствовался принципом партийности. «Политические теории, – писал он, – да и всякие вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежит философ»¹. Соответственно, Гоббс у него был абсолютист, Локк – либерал, Монтескье – либерал «в английском вкусе», Руссо – революционный демократ, Бентам – «просто» демократ, «смотря по надобности». То же он находил в Германии: «Кант принадлежал к партии, которая хотела водворить в Германии свободу революционным путем, но гнушалась террористическими средствами. Фихте пошел несколькими шагами дальше: он не боится и террористических средств. Шеллинг – представитель партии, запуганной революцией, искавшей спокойствия в средневековых учреждениях <...> Гегель – умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы»². Таким образом, история философии получала свой партийно-идеологический расклад, и в зависимости от цвета философского мундира легко распознавались свои и чужие.

Чернышевский и сам обращался к философии, «смотря по надобности», ничуть не смущаясь тем, что в одном случае это был Гегель, в другом – Локк, в третьем – Фейербах и т. д. Так, он воспользовался гегелевским методом для обоснования теории

¹ Чернышевский Н. Г. *Астрологический принцип в философии* // Чернышевский Н. Г. *Избранные философские сочинения*. В 3 т. М., 1951. Т. 3. С. 163.

² Там же. С. 144.

русского социализма. Ему импозировала идея немецкого философа о том, что высшая ступень развития по форме совпадает с его началом. Это был так называемый закон отрицания отрицания. Развертывая свою «диалектическую» аргументацию, Чернышевский строил следующую триадическую схему.

«Первобытное состояние (начало развития). Общинное владение землей». При этом он не считал общинное устройство присвоенной особенностью русского, или славянского, племени. Она, на его взгляд, составляла принадлежность всех народов в древнейшие периоды их исторической жизни. Общинное владение землей, писал он, было и у немцев, и у французов, и у предков англичан, и у предков итальянцев, «словом сказать, у всех европейских народов», но впоследствии, с усложнением общественных отношений, оно мало-помалу выходило из обычая, уступая место частной поземельной собственности. При общинном строе человеческий труд не был связан с личным наделом земли и не требовал затрат почти никаких капиталов.

«Вторичное состояние (усиление развития)». В этом периоде земледелие возмывается на новую стадию, которой не знала Россия. Она осталась при прежней общинной системе, не пыталась подражать Западу в интенсификации и разнообразии жизни. Тем временем на Западе земля из общинной собственности переходит в частную, поступает в неотъемлемое владение отдельных лиц. Вначале такая хозяйственная форма была вполне прогрессивной и служила источником правильного дохода. Но усиливающаяся торгово-промышленная деятельность производит громадное развитие «спекуляции», охватывающей все отрасли хозяйства, включая земледелие. Вызванные спекуляцией перемены приводят к тому, что личная поземельная собственность перестает быть «способом и вознаграждением за затраты капитала на улучшение земли». Отныне ее обработка начала требовать вложения таких средств, которыми подвляющиеся большинство земледельцев не располагало. Это вынуждало их идти на слияние своих угодий, благодаря чему уничтожались существовавшие преимущества частной поземельной собственности.

Таким образом, на Западе из недр «вторичного состояния» возникает третья, высшая ступень, формально сходная с начальным, первичным состоянием. Эта ступень соответствует

общинной системе, которая в полном объеме сохранилась в России. Общинное владение, заявлял Чернышевский, «представляется нужным не только для благосостояния земледельческого класса, но и для успехов самого земледельца: оно оказывается единственным разумным и полным средством соединить выгоду земледельца с улучшением земли и методы производства с добросовестным исполнением работы»¹. А это и означает достижение социализма, о котором мечтает Запад и который так просто, так легко может осуществиться в России.

Дилемтика оказывала Чернышевскому плохую услугу: сам того не подозревая, он попадал в сети консервативного идеала. Даже Белинскому, несмотря на всю его правдивость и капитализму, было ясно, что «внутренний прогресс гражданского развития в России начнется не прежде, как с той минуты, когда русское дворянство обратится в буржуазию»². Чернышевский же, по существу, отстаивал не прогресс, а остроту; его общинный социализм, выведенный на основе гегелевской триады, предполагал удержание России в «первобытном состоянии», отбрасывая «средние моменты», т. е., собственно, цивилизацию.

Своего рода прикладной этикой «русского социализма» была антропология Чернышевского, почерпнутая в своих основаниях у Фейербаха. В ней также главенствует редукционизм, сводящий сложные моральные отношения к «природе человека». По мнению мыслителя-редукциониста, нравственный мир, как и мир физический, подчинен закону причинности. Все происходящее в нем явления взаимосвязаны и строго детерминированы природой человека. Мышление состоит в отборе ощущений и представлений, которые соответствуют потребности мыслящего организма в данную минуту, а действия либо поступки сводятся к достижению результатов, намеченных мышлением. Из этого следовало, что каждый человек любит прежде всего самого себя, заботится и думает о своих выгодах больше, нежели о других; словом сказать, «...» все люди эгоисты». Всеми ими движет

¹ Чернышевский Н. Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. М., 1950. Т. 3. С. 475–476.

² Белинский В. Г. Письмо к П. В. Анненкову (15 февраля 1848 г.) // Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: Т. 12. С. 468.

желание добра для себя, и в этом смысле «добро есть польза»¹. Разница между добром и пользой – чисто количественная: добро есть не что иное, как большая польза. А так как у всех желания одинаковы, то простая расчетливость и рассудительность обязывает умерить эгоизм, придать ему разумную форму.

Согласно Чернышевскому, противопоставление добра и пользы в старой этике проистекло из неверного представления о человеке как о существе дуалистическом, обладающем кроме реальной натуры еще и «другой натурой», т. е. особой, нематериальной душой. Новая же философия, основанная на антропологизме, исходит из выработанной естественными науками идеи единства человеческого организма; она «видит в нем то, что видит медицина, физиология, химия»². Тем самым без особых затруднений разрешался и «головоломный вопрос: доброе или злое существо человек? Ответ, на его взгляд, оказывается простым до крайности. Добрым человек бывает тогда, когда для получения приятного себе он должен делать приятное другим; злым же бывает тогда, когда принужден излекать приятность себе из нанесения неприятности другим. «Человеческой натуры, – резюмирует Чернышевский, – нельзя тут ни бранить за одно, ни хвалить за другое; все зависит от обстоятельств, отношений, учреждений»³.

¹ Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии. С. 246.

² Там же. С. 185.

³ Там же. С. 215. – Физиологическое обоснование идеи Чернышевского получили в трактате И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга». Ученый исходил из положения о том, что жизнь на всех этапах развития есть приспособление организма к условиям существования и что «в длинной цепи эволюции организм является фактором, обуславливающим друг друга». Приспосабливая неразрывную связь организма с условиями его существования, ученый особенно подчеркивал определяющий характер влияния среды на содержание психической деятельности человека. Вместе с тем он констатировал, что поскольку психическая деятельность человека выражается внешними признаками, то можно исследовать законы ее проявления. Последние же он сводил к одному знаменателю – мышечному движению, посредством которого организм реагирует на возбуждение клеток. Соответственно, Сеченов отстаивал физиолого-материалистическое положение о родстве психических и соматических процессов. На его взгляд, даже простейшие психические акты требуют для своего происхождения определенного времени, и тем большего,

Следовательно, нравственность для Чернышевского – это всего лишь функциональный придаток социального, поэтому для формирования «новых людей» необходимо прежде всего изменить реальные условия их жизни, преобразовать действительность.

3. Пороформенная эпоха, как было сказано, ознаменовалась движением народничества. Его главным полугоном было «хождение в народ» с целью возбуждения крестьянских масс к бунтам, протестам. Вся инициатива возлагалась на действия «героев-одиночек», «критически мыслящих личностей». Из их среды вышло немало террористов, совершивших многочисленные убийства вышних должностных лиц и полицейских чинов государства, в том числе императора Александра II (1 марта 1881 г.). Виднейшими идеологами народничества были Ткачев, Лавров и Бакунин.

А) Самым радикальным из них был *Петр Никитич Ткачев* (1844–1885). Соба он считал идейным последователем Макиавелли, которого называл «истинным реалистом». Подобно

чем сказано ист. Кроме того, психическая деятельность, возникающая при условии анатомо-физиологической целостности головного мозга, реализуется на чисто материальных субстратах – нейра и синапсы. Именно через их посредство передаются по наследству очень многие из индивидуальных психических особенностей, даже таланты. В то же время Семенив отмечал, что содержание психической деятельности, вообще умственное развитие человека определяется прежде всего воспитанием, условиями его социального бытия. «Характер психического содержания, – доказывал он, – на 999/1000 зависит воспитанием в обширном смысле слова и только на 1/1000 зависит от индивидуальности. Этим я не хочу, конечно, сказать, что из дурака можно сделать умного: это было бы все равно, что дать человеку, рожденному без слухового органа, слух. Моя мысль следующая: умного южера, лапландца, башкира европейское воспитание в европейском обществе делает человеком чрезвычайно мало отличающимся со стороны психического содержания от образованного европейца. (Цит. по: *Калмык В. И. М. Семенив / Семенив Н. М. Выбранные произведения*. М., 1953. С. 11.) Из этого принципиального положения Семенива вытекают два важных момента: во-первых, отношение к природе человека собственно физиологических процессов, общих всем людям и генетически связывающих их со всем остальным животным миром, и, во-вторых, определение сущности человека на основе культурно-исторических критериев, признание ее социальной специфики. Оба этих момента необходимо дополняют друг друга, но первостепенное значение сохраняется за физиологической стороной, составляющей исходное начало всякой психической деятельности.

флорентийскому мыслителю, он сводил понятие об истинности и справедливости к простому расчету о полезном и целесообразном. Его мало занимал вопрос о нравственности; в этой сфере он не находил ничего «определенного и устойчивого». Его ум не терпел сложности; оттого он все сводил к элементарным основаниям, которые определяли содержание его мышления.

Мерилом всего Ткачев признавал «экономический принцип», позволявший, на его взгляд, «с математической точностью» определить, какие знания в данное время, при данных условиях наиболее полезны и какие потребности человека должны и какие не должны быть развиваемы. Поддержки и поощрения заслуживает только то, что способствует увеличению «годовой производительности страны». Каждый человек должен стремиться не просто к полезной деятельности, а к наиболее полезной. Если его силы позволяют ему таскать камни, а он валяется с мусором, – он поступает «асоциально», совершает «великий грех» против всего общества¹.

¹ «Все условия современного цивилизованного человечества, – писал Ткачев, – должны быть направлены к возможно большему уменьшению числа тунеядцев, к отнятию у них всяких прав, всякого общественного значения. Работники действительно должны сделаться единственным центром социального порядка; кроме них никто не должен быть терпим в обществе» (Ткачев П. Н. Предисловие и примечания к книге Бехера «Рабочий вопрос» // Ткачев П. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 326). В этом отношении он выступал ярким продолжателем идей Добролюбова и Писарева. Первый из них, вставая против «идеализмов», т. е. сторонников «чистой идеи», заявлял: «Пора бы уж бросить такие платонически мечтая и пожать, что хлеб не есть пустой значок, стражником выстой, отвлеченной идеи жизненной силы, а просто хлеб – объект, который можно съесть» (Добролюбов Н. А. О степени участия народности в развитии русской литературы // Добролюбов Н. А. Сочинения: В 9 т. М.; Л., 1962. Т. 2. С. 323). Аналогичного мнения придерживался и Писарев, утверждавший, что важнейшим фактором развития социальности является «закономия умственных сил», состоящая в ограждении себя от всякой умеренности и «диалектических доказательств» (Писарев Д. И. Скотландия XIX века // Писарев Д. И. Сочинения: В 4 т. М., 1955. Т. 1. С. 123). Ничто другое не может быть целью мышления, кроме вопроса о голодных и рабских людях. Надо делать то, что целесообразно, а не то, что красиво. Так формулировал задачу Писарев, провозглашая культ утилитаризма и интеллизма, воспринятых Ткачевым.

С этих же позиций осмысливалось им назначение науки и искусства. От ученого и художника требовалось прежде всего умение воплощать в себе ту или другую общественную тенденцию, социальную потребность, вызванную данным развитием общественных отношений. Ткачев решительно высказывался против «искусства для искусства», «науки для науки», ратуя за превращение их в «служанку практическим целям», «орудие политических партий». Когда крутом бедность и нищета, когда зло своим тяжким гнетом давит и душит человека, заявлял он, заниматься в это время наукой ради науки – это, по меньшей мере, глупо и бесчестно. Наука и искусство, в его глазах, не служат сами по себе целью; они нужны только как средство. Интересы политики, идеологии заставляли перед Ткачевым «духовные универсалии», побуждали его становиться на позиции псевдоутилитаризма, «экономизма», совпадавшего в основных чертах с методологией марксизма.

Запросы «дела», революционной борьбы диктовали подход Ткачева к философии. Вслед за Писаревым он отвергал всякую «умозрительную философию», сравнивая ее с «валлийско-артистическими романами». Как и эти романы, философия только развращает мысль, дает ей такое направление, при котором она теряет способность к производительной деятельности. «В настоящее время <...> серьезно заниматься философией может <...> или человек полупомешанный, или человек дурно развитый, или крайне невежественный»¹, – утверждал Ткачев. Философию он причислял к разряду «неопределенных отвлеченностей» и требовал замены ее на науку. С его точки зрения, допустимо лишь существование философии природы, тождественной науке о природе. Она может, пока еще не достигнуто полное знание о реальной действительности, нести определенное единство и целостность в индивидуальные мировоззрения людей, хотя и не без «ученой эквилибристики». Сугубо «научная» установка Ткачева держалась на гносеологическом индуктивизме. На его взгляд, познание не имеет никаких других исходных точек, кроме наблюдения и сравнения. Всякая дедукция не только

¹ Ткачев П. Н. «История философии от начала ее в Греции до настоящих времен». Соч. Д. Г. Лыжко // Ткачев П. Н. Сочинения. Т. 1. С. 109.

антинаучна, но и антисоциальна: она уводит человека в «схоластические дебри», мешает его «производительной деятельности». Поэтому и философствование есть «эксплуатация человеческой глупости», а значит, оно возмутительно и безнравственно.

В столь же однозначных, жестких формулах выдержана политическая теория Ткачева. Как и все народники, он принимал крестьянскую общину в качестве «краеугольного камня» будущего общественного строя, однако сам этот строй уже представлял себе существенно иначе: не социалистическим, а коммунистическим. Конкретно процесс превращения общины в коммуну Ткачев изображал так. Сперва «революционное меньшинство», воспользовавшись «разрушительно-революционной силой» народа, захватывает политическую власть. Затем оно создает «революционное государство», которое наделяется двумя-тремя функциями: разрушительной и устроительной. Революционное государство прежде всего уничтожает консервативные и реакционные элементы, после чего приступает к осуществлению социальной революции путем проведения постепенных реформ во всех сферах общественной жизни. На первом месте стоит задача пересоздания крестьянской общины в общину-коммуну. Для этого должна быть произведена экспроприация орудий производства, находящихся в частном владении, и передача их в общее пользование. Кроме того, необходимо отменить буржуазный принцип распределения по труду и ввести принцип распределения по братской любви и солидарности. Эти и другие меры позволят укрепить коммунистические начала, придать им необратимый характер. Следовательно, будущее общество никак не связано с идеалами русского крестьянства. Ткачев это хорошо понимал. «Самое полное и бесприметное применение их к жизни, – писал он, – мало подвигает нас к конечной цели социальной революции – к торжеству коммунизма <...> Эта роль и значение принадлежит исключительно революционному меньшинству»¹. Политические идеи Ткачева в основной своей массе вошли в идейный арсенал большевизма, в политическое сознание Ленина и Сталина.

¹ Ткачев П. Н. Народ и революция // Ткачев П. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 146–148.

Б) Значительные заслуги в обосновании идеологии народничества принадлежат *Петру Лавровичу Лаврову* (1823–1900), склонившемуся к идеализации «критически мыслящих личностей». Подобно Чернышевскому, он не представлял себе существование философии без «общественных партий, которые бы боролись и выставляли философские принципы для своих практических целей»¹. Из огромного наследия Лаврова наиболее выделяются его «Исторические письма» (1868–1869), служившие своеобразным «катехизисом» русской народнической интеллигенции.

Смысл своей философии он выразил в так называемом субъективном методе. Философия, по его мнению, должна внести единство во все сущее, все сущее для человека. Вне человека нет знания, нет реальности; все рождается из человеческих ощущений. Сам человек «реален дотуда, докуда ощущает»². Из этой субъективности складывается личность, утверждающая свой субъективный идеал. Столкновение личных деятельностей приводит объективный процесс истории. Осмысленные истории невозможно без выработки рациональной формулы прогресса, которая должна выразить отношение между субъективным и объективным пониманием общественных изменений. Критерием субъективного понимания выступает справедливость, объективного понимания – истина. Истина дается наукой, совокупным знанием, справедливость – восприятием общества не просто как «суммы органов», а как «суммы страждущих и наслаждающихся единиц». Только в этом случае формула прогресса становится мериллом развития цивилизации, совершенствования человеческого общества. В результате прогресс определялся как «процесс развития в человечестве сознания и воплощения истины и справедливости путем работы критической мысли личностей над современной культурой»³. Поскольку истина составляет предмет социологии, а справедливость относится к этике, то со-

¹ Лавров П. Л. Три лекции о современном значении философии // Лавров П. Л. Собр. соч. Изд. 1918. Вып. 2. С. 100–101.

² Лавров П. Л. Задачи политикана и их решение // Лавров П. Л. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 623.

³ Лавров П. Л. Формула прогресса г. Михайловского // Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: В 8 т. М., 1934. Т. 1. С. 422. (Всего вышло четыре тома.)

идеология неотделима от этики, деятельность общественная от личной нравственности. В этой эпитафии социология, в этом, с позволения сказать, социологическом софратизме и заключался субъективный метод Лаврова.

Под углом зрения субъективного метода, или, иначе, «выработки в обществе личностей», идеолог народничества осмысливал сущность «русского императорства, самодержавия. Свой взгляд на проблему он изложил в статье «Счеты русского народа» (1873), в которой российская монархия представлена как «тачайшее зло», воплотившееся в форме власти, зло не как некая производная личностных качеств того или иного самодержца, а как «одно политическое целое». Монархия, утверждал Лавров, внесла в русское общество непримиримое разделение культурных признаков. В России возникли «две нации, не имеющие между собой ничего общего, кроме рабства перед одной и той же властью. С одной стороны, это «нация с внешней культурой», интеллигенция, не связанная никак с народом, а с другой – сама «масса, обреченная на невежество, отрезанная от всякой цивилизующей мысли, от всякого политического значения, от всякого соприкосновения с общечеловеческим прогрессом»¹. Таким был «первый дар» династии Романовых русскому народу. Но самодержавное императорство пошло дальше. Видя, что вместе с европейской культурой образованное общество усвоило самостоятельность мысли и связанную с ней свободу критики, которая в условиях неограниченной власти неизбежно принимала революционный характер, оно начало преследовать русскую интеллигенцию, ссылая ее на каторгу, казнить и душить в казематах. Это был «второй дар» Романовых России. Однако «широта» династии не знала пределов. Она уронила престиж собственного государства в глазах Запада, а своей «отвратительной политической реакцией и ханжества» набросала «грязь и кровь <...> на русское имя». Вывод Лаврова однозначен: русское императорство не имеет будущего. «Оно может создать поколение эксплуататоров, прикрывающихся громкими словами, поколение лицемерных слуг и скрытых врагов; оно не может дать России поколение развитых и нравственных деятелей»².

¹ Лавров П. Л. Счеты русского народа // Там же. Т. 2. С. 48.

² Там же. С. 56.

Прогресс общества целиком зависит от критически мыслящих личностей; только они могут подготовить русский народ к революции. Ни на кого другого ему надеяться нельзя: ни на дворянство, которое «поддало у ног самодержавных царей и императоров, захватывая себе и все ухудшая крепостное право», ни тем более на православное духовенство, которое столько веков «имело в своих руках все обучение народа» и, несмотря на это, «передало его светским школам столь же невежественным, каким он был при Владимире»¹. Из трех терминов официальной идеологии – православия, самодержавия, народности – первые два осуждены историей, отвергнуты логикой. Остается третий – народность, олицетворяющая солидарное целое равноправных личностей и определяющая будущность России. Лавров подходил к русской революции с позиций общеславянской идеи. На его взгляд, славянство трижды ознаменовало факт своего исторического существования. Сначала это были болгары, которые в X в. выдвинули ересь богомалов, угрожавшую всему строю католической и феодальной Европы. В XV в. из Чехии распространилось гуситство, впервые связавшее богословские вопросы с национальными и повсеместно вызвавшее движение Реформации. В Новое время возвышению славянства способствовали поляки; они оказались единственной нацией, сумевшей в обстановке всеобщего упадка западноевропейской цивилизации сохранить и воплотить во всей полноте «индивидуалистическое начало Европы», т. е. стремление к свободе и равенству. Теперь настал черед русского народа выступить от имени славянства. Его деятельность должна проявиться в практическом осуществлении «социального строя, отрицающего все политическое, экономическое и семейные предания недавнего прошлого, чтобы развить форму сознательной гармонической кооперации людей с целью их взаимного развития»². Словом, русскому народу предстояло возглавить движение человечества по пути к социализму, и этой его миссии должен был содействовать всякий русский, желающий прогресса своему отечеству. Опорой будущего

¹ Там же. С. 65.

² Лавров П. А. Роль славян в истории мысли // Историко-графические исследования по славяноведению и балканистике. М., 1984. С. 368.

мирового социализма признавалась славянская община. Все это позволяет считать лавраем своеобразным радикализированным славянофильством.

В) Совершенно особой была позиция *Михаила Александровича Бакунина* (1814–1876), родоначальника русского анархизма. Он участвовал в западноевропейских революциях 1848–1849 и 1871 гг., дважды приговаривался к смертной казни, отбывал длительное заключение в Петропавловской крепости, ссылался в Сибирь и снова оказывался на воле, чтобы возвысить свой голос против деспотизма и насилия. Славу теоретика анархизма ему доставили два его главных сочинения: «Федерализм, социализм и антигосударства» (1867) и «Государственность и анархия» (1873).

Бакунин не усложнил свой идеал никакими особыми философскими выкладками; он просто подвергнул свой революционно-анархизм к позитивистской схеме исторических состояний человечества: 1) животности, 2) мысли и 3) бунта. Из животных потребностей возникает экономика, из мысли – наука, из бунта – свобода. Однако свобода важна не сама по себе, а лишь в соединении с социализмом. «Свобода без социализма, – писал он, – это привилегия, несправедливость <...> социализм без свободы – это рабство и животное состояние»¹. Сущность социализма – равенство, которое основывается не на правовых установлениях, вроде римской юриспруденции, а на полном уничтожении государственности. Социализм не совместим ни с каким государственным началом. В равной мере ему враждебны «религиозные суверены», поскольку все они направлены на поддержание государства, «эксплуатацию чужого труда». Критикуя «идею философов» и «религиозных мыслителей», Бакунин прямо заявляет: «Бог существует, значит, человек – раб. Человек разумен, справедлив, свободен, – значит, Бога нет»². Анархизм и атеизм создают те свободные социальное и духовное пространство, которое благоприятно для развития равенства.

Анархистскому идеалу, по мнению Бакунина, соответствуют социальные представления русского народа. Русский народ, на его взгляд, глубоко и страстно ненавидит государство, ненавидит

¹ *Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антигосударства // Бакунин М. А. Философия, социология, политика. М., 1989. С. 42.*

² Там же. С. 44.

всех представителей его, в каком бы виде они перед ним ни являлись. Он отторгался от государства общинной и признает над собой только власть общинного самоуправления. Однако сознание его автоматично христианской верой, официально-православной или «сектаторской», которая коренится столько же в его невежестве, сколько и в нищете, невыносимых материальных страданиях. «Церковь представляет для народа род небесного кабака, точно так же, как кабак представляет нечто вроде церкви небесной на земле <...> Одно окаяние стоит другого¹. В такой религиозности нельзя видеть просто заблуждение ума; это протест самой жизни, отвержение «оживленной тесноты, удушья». Она не поддается отвлеченной дистриктерской пропаганде; ее можно убить только социальной революцией. Русский народ нуждается в помощи, и она должна прийти со стороны «умственного пролетариата», интеллигенции. Бакунин призывает ее идти в народ, становиться «организатором народной революции»².

Однако он прекрасно сознавал, что нельзя агитировать за социализм, опираясь только на отрицательные постулаты безрелигиозности и атеизма. Поэтому народу необходимо дать «новую науку» – социологию, которая зиждется на принципах простоты и естественности. Социализм начинается с разрушения, но завершается созданием. А это невозможно без знаний, без понимания того, что «все естественное – логично, а все логичное <...> должно осуществиться в реальном мире»³.

Г) Идеологом русского анархизма был также *Петр Алексеевич Кропоткин* (1842–1921), учивший-естественноиспытатель, самоотверженный поборник народной революции. Анархистом он стал под влиянием Бакунина, которого высоко ценил за «могучий, непреодолимый, революционный интуитизм». Анархизм он рассматривал в трех аспектах: как способ действия, как социальную теорию и как часть общифилософской системы. По способу действия анархизм есть насильственное свержение власти капитала и государства и установление коммунистического строя. «Анархизм, – писал Кропоткин, – неизбежно ведет к коммунизму, а коммунизм –

¹ *Бакунин М. А. Государственность и анархия // Там же. С. 512.*

² *Бакунин М. А. Наука и настоящее революционное дело // Там же. С. 170.*

³ *Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеология. С. 53.*

к анархизму, причем и тот, и другой представляет собой не что иное, как выражение одного и того же стремления, преобладающего в современных обществах, – стремления к равенству¹.

Социальное учение анархизма Кропоткина сводил к этике. Критикуя дарвиновскую теорию естественного отбора, он утверждал, что необходимо вполне пересмотреть само понятие «борьба за жизнь» в мире животных, а тем более его приложение к миру человеческому. Его увлекала идея взаимопомощи в природе, высказанная русским зоологом К. Ф. Кесслером (1880). По мнению последнего, взаимная помощь такой же естественный закон, как и взаимная борьба; но для прогрессивного развития вида первая несравненно важнее второй². Для Кропоткина это открытие явилось ключом ко всей задаче. Принцип взаимопомощи, или общительности, позволял перебросить мостик между природой и обществом. Природа выступала первым учителем этики, источником нравственного начала в человеке. «Общественный инстинкт, врожденный человеку, как и всем общественным животным, – утверждал он, – вот источник всех этических понятий и всего последующего развития нравственности»³. Кропоткин выстраивал следующую иерархию основных понятий этики: взаимопомощь – справедливость – равенство, что, несомненно, несло отпечаток биологизаторства.

С позиций естествознания осмысливалась им и философия анархизма. Сущность его определялась механическим пониманием явлений, а метод – теоретическими приемами точных наук. С этой точки зрения, философия анархизма представляла собой синтетическое мировоззрение, вбирающее в себя природу и общество, т. е. составляло единство натурфилософии и социологии⁴. Отдавая предпочтение исключительно индуктивному методу, Кропоткин отвергал сложное наследие гегельянства и возводил свою философию к материализму Гельбаха, Ламетри, Дидро, дополнив его отчасти позитивизмом Спенсера и Милля.

¹ Кропоткин П. А. Анархизм и коммунизм // Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX – начала XX века. М., 1994. С. 232.

² Кропоткин П. А. Записки революционера. М., 1906. С. 422–423.

³ Кропоткин П. А. Этика. М., 1991. С. 53.

⁴ См.: Кропоткин П. А. Современная наука и анархизм. Пг., 1920. С. 280.

4. Массовое разочарование в народничестве, вызванное повальным террором 80-х годов и особенно убийством Александра II, поставило перед революционным движением задачу поиска новых социальных идеалов, новых форм борьбы с самодержавным деспотизмом. В этой обстановке усилилось влияние марксизма, который «оживил упавшую было в русском обществе веру в близость национального возрождения» (С. Н. Булгаков), демократического развития России. Марксизм увлек на первых порах людей самых разных ориентаций – от промышленных пролетариев до университетских профессоров; всем им казалось, что найдена окончательная истина, и социализм из народнической утопии превратился в научную теорию. Однако судьба марксизма на русской почве не была однозначной: он прошел через целую серию идейных превращений, завершившись в трех основных формах: ортодоксальной, политивнистской и большевистской.

А) Появление ортодоксального марксизма и идеологии русского революционного движения относится к началу 90-х годов, когда в Женеве несколько бывших народников (П. Б. Аксельрод, В. И. Засулич и др.) создали группу «Освобождение труда». Возглавил ее Георгий Валентинович Плеханов (1856–1918), «самый выдающийся марксист до Ленина», как его называли в советской историографии. Прежде он был одним из крупнейших деятелей «Земли и воли» и «Черного передела», дважды «сходил в народ» с революционной агитацией. В марксизм он перешел, глубоко разочаровавшись в «революционной метафизике» народничества. Однако это не позволяло ему воспринять теорию Маркса и Энгельса сквозь призму бакунинского учения, а также русской географической социологии (В. О. Ключевский, Л. И. Мечников), благодаря чему созданная им модель исторического материализма существенно отличалась от марксистского оригинала.

Освещая мировоззрение Плеханова, необходимо подчеркнуть, что он был сторонником не просто материалистического, а *моментического* понимания истории. В соответствии с этой позицией он провозгласил монистическую корректировку идеи Маркса об определяющей роли экономических отношений, поднимая их влияние географической среды. Географическая среда, воздействуя на характер производительных сил, создает объективные предпосылки для своеобразного развития социальной «надстройки».

Отношение между «основанием», т. е. базисом, и надстройкой Плеканов выразил в виде так называемой «психизма»:

- «1) Состояние производительных сил;
- 2) обусловленные им экономические отношения;
- 3) социально-политический строй, выросший на данной экономической „основе“;
- 4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем личность общественно человека;
- 5) различные идеологии, отражающие в себе свойства этой психики»¹.

Плеканову казалось, что эта «монистическая формула» не только чужда эклектизму, но и насквозь пропитана материализмом. Однако тут он явно впадал в заблуждение, попросту путая монизм с иерархизмом. Русский марксист даже не замечал, что в его схеме идеологии детерминирована отнюдь не экономической, а психикой, совсем на манер того, как это было в субъективной социологии Лаврова.

В соответствии со своим убеждением, что «наиболее последовательные и наиболее глубокие мыслители всегда склонялись к монаду»², Плеканов проводил монистический принцип и в диалектическом материализме. Здесь он в качестве «исходного начала», или субстанции, принимал материю, наделенную такими атрибутами, как протяженность (*объект*) и мышление (*субъект*). Так он приходил к спинозизму, полагая, что и классики марксизма «в материалистический период своего развития никогда не покидали точку зрения Спинозы». Органичным дополнением спинозизма ему представлялась гносеология Канта. Поэтому в теории познания он совершал дуализацию материя на «вещь в себе» и «чувственные впечатления», или «иероглифы». Соответственно Плеканов, «вместе с Кантом», заявлял, что материя сама по себе, в качестве субстанции, нам совершенно не известна. На его взгляд, это вообще «гносеологический предрассудок идеализма» – желать знать, что такое материя помимо наших

¹ Плеканов Г. В. Основные вопросы марксизма // Плеканов Г. В. Избранные философские произведения: В 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 179–180.

² Плеканов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Там же. М., 1956. Т. 1. С. 310.

ощущений. «Вид объекта зависит от организации субъекта», – гласил основной постулат «нероглифического материализма»¹, из которого вытекало, что под влиянием кантианства Плеханов редуцировал диалектический материализм до уровня простого сенсуализма. В этом опять-таки сказалось его родство с народнической философией. Ленин, безусловно, был далек от всякого преувеличения, когда утверждал, что «Плеханов сделал явную ошибку при изложении материализма»².

Не менее упрощенно понимал Плеханов и диалектический метод, который он свел к совершенно прозаической схеме «скачкообразного», «революционного» развития. При всем своем литературном таланте, он, к сожалению, не обладал достаточно глубокой философской интуицией, чтобы внести нечто новое в методологию марксизма; его уделом всегда оставалось ортодоксальное начитанничество, заменившее ему творчество.

Б) Течение позитивизирующего марксизма представлял Александр Александрович Богданов (Малышевский, 1873–1928), создатель философии эмпириомонизма, сочетавшей учение Маркса с физикалистскими построениями Эрнста Маха.

Сущность эмпириомонизма заключалась в отрицании каких бы то ни было принципиальных различий между физическим и психическим: это были лишь две последовательные фазы организации опыта – индивидуального и социального. Второй тип организации опыта – психический – непосредственно вытекал из результатов первого – физического. Следовательно, действительный, объективный мир оказывается нашим построением, созданным нашей чувственно-психической организацией. Тем самым, «быть объективным», «быть действительным» – это попросту значит стоять в известном отношении к некоторой группе явлений, отношений, которое неодинаково не только для разных категорий фактов, но и для разных состояний одного и того же факта. Например, реальность (бытие) треугольника совсем не та же, что реальность зеленого дерева, или реальность Наполеона I, или реальность канюга-либо ямца, и т. д. Каждому из этих видов реальности соответствует особая форма индивидуальной и социальной организации опыта. Эмпириомонизм

¹ Плеханов Г. В. *Materialismus militans* // Там же. Т. 3. С. 238, 244.

приводил к безусловной релятивизации познания, к субъективно-идеалистическому истолкованию проблемы истины.

Богданов настойчиво утверждал, что марксизм несовместим с признанием объективности какой бы то ни было истины, с признанием всяких вечных истин. В этом вопросе он категорически расходился с Лениным, который стоял на точке зрения не только объективности, но и абсолютности истины. Согласно Богданову, относительность истины удостоверяется тем, что в основе познавательного процесса лежит не объективный факт сам по себе, а чисто психологическая процедура подстановки, т. е. некая, но постепенно все более осознаваемого отождествления действительных актов и опосредствующих эти акты идей, перенос идей с одной области на другую и персонализация результатов коллективного опыта, наделение их статусом предметности. По его мнению, понятие материи возникает вследствие осознания некоторого «общезначимого сопротивления человеческим усилиям», обнаруживаемого с помощью коллективного труда. Принцип подстановки у Богданова выполнял роль некой «основной метафоры», позволявшей переводить индивидуальный опыт в социальный, психическое – в физическое¹.

В философии эмпириомонизма всякая объективизация опыта была равносильна расщеплению сознания, т. е. возникновению интеллектуального дуализма, который порождает авторитарный фетишизм, или, иначе, религиозное мышление. Борьба против «властных фетишей» как в сфере духа, так и в сфере социальности составляла внутреннюю потребность создателя эмпириомонизма. К таким властным фетишам он относил и «абсолютный марксизм» Плеханова и Ленина.

Расхождения Богданова с Лениным касались не только общеполитических проблем и дефиниций; они шли дальше, затрагивая коренные основы их мировоззрения – вопрос о социализме. Богданов вовсе не считал, что «время пришло» и надо готовить пролетариат к социалистической революции. На его

¹ Богданов А. А. Эмпириомонизм // Русский позитивизм: В. В. Лосский, П. С. Юппевич, А. А. Богданов. СПб., 1996. С. 203–240. См. также: Рыбе А. Е. Александр Богданов: Прологомозы и философия эмпириомонизма // Вест: Журнал русской философии и культуры. СПб., 2009. № 20. С. 61–159.

взгляд, переживаемый человечеством кризис нельзя рассматривать как «кризис перехода к социализму». Для этого еще не созданы соответствующие экономические условия. Слишком велика разница между Европой и Америкой, с одной стороны, и Россией – с другой. При таких обстоятельствах крайне сомнительно, что «мировая организационная задача коллективизма будет разрешена». Существует, на его взгляд, и более серьезное препятствие. До сих пор не создана «всеобщая организационная наука», которая определила бы положительно-практические задачи построения социализма. Марксизм нацелен лишь на «боевое» свержение капитализма. Не лучше обстоит дело и с «современной наукой»: она, во-первых, развивается «без малейшей связи с вопросом о мировом хозяйственном плане», во-вторых, «буржуазна – не в смысле простой защиты интересов буржуазии, а по своему мировоззренческому и мировоззренческому, по своему способу мышления». Поэтому использовать ее для «прямого воплощения социализма» едва ли представляется возможным. «Требуется, – писал Богданов, – огромная предварительная работа: ее преобразование во всех отраслях, аналогичное тому, которое Маркс выполнил для политической экономики и отчасти для истории, преобразование в духе и смысле трудового коллективизма. Пока этого нет, наука остается не только, вообще говоря, оружием в руках господствующих классов, но, по мере надобности, и их оружием против класса, тяготеющего к социалистическому строю»¹.

Подобным же образом должна быть создана новая пролетарская культура. Без этого пролетариат не сможет вырваться за рамки буржуазной идеологии и подготовить себя к роли организатора «принципиально нового по строению и направленности жизни» общественного строя. Всякой революцией должно предшествовать создание «мировой строительной науки», т. е. социологии мирового коллективизма, без которой пролетариат «не должен предпринимать попытки непосредственного решения мировой организационной задачи, попытки осуществить социализм»².

¹ Богданов А. А. Вопросы социализма // Богданов А. А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1890. С. 305, 308, 309.

² Там же. С. 331.

В) Возникновение большевизма, который возглавлял Владимир Ильич Ленин (1870–1924), было связано с порочной репутацией социологической теории марксизма, прежде всего его учения о международном характере коммунистической революции¹. Опираясь на открытые русскими народниками законы неравномерного развития капитализма (В. П. Воронцов), Ленин провозгласил «непреклонный вывод» о победе социализма первоначально в одной или нескольких странах. Эти страны должны были составлять слабые звенья капитализма, т. е. не принадлежать к числу эксплуататорских стран, «имеющих возможность легче грабить, и могущих подкупить верхушки своих рабочих»². К ним, на его взгляд, в первую очередь принадлежала Россия, что не только позволяло русскому пролетариату занять положение бесконечно более высокое, чем его доля в населении, но и перемещало центр мировой революции из Европы в Россию. Ленин, по существу, релятивизировал угасшее было народничество, с тем, однако, отличием, что для народников слабость русского капитализма означала сохранение крестьянской общины, которая представлялась им зародком истинного социализма, тогда как для Ленина это открывало перспективу социалистической революции, ставило Россию «вперед любой Англии и любой Германии»³. Для оправдания такого диалектического скачка он обращался к философии Гегеля, возрождая традиции Чернышевского.

¹ «Ни французам, ни немцам, ни англичанам, – писал Энгельс, – никому из них в отдельности, но будет принадлежать слава уничтожения капитализма; если Франция – может быть падает сграда, то в Германии, стране, наиболее глубоко затронутой социализмом и где теория наиболее глубоко проникла в массы, будет решен исход борьбы, и все же еще ни Франция, ни Германия не обеспечат окончательной победы, пока Англия будет оставаться в руках буржуазии. Освобождение пролетариата может быть только международным делом» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Т. 39, С. 76). Никакого исключения из этого правила классики марксизма не делали, если не считать то, что в роли «зародышевой болезни», на их взгляд, кроме Франции могла выступить еще и Россия.

² Ленин В. И. Третий Всероссийский съезд советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: В 55 т. М., 1962. Т. 35. С. 279.

³ Ленин В. И. О продовольственном налоге // Там же, М., 1964. Т. 43. С. 216.

Ленин не мог пройти мимо того факта, что марксистская философия оказалась в противоречии с новейшими открытиями в области естествознания, особенно физики. Как известно, создатель этой философии Энгельс придерживался механистической трактовки сущности материи, т. е. отождествлял ее с телесностью, веществом¹. В конце XIX в. наука пришла к выводу, что реальное бытие вовсе не сводится к одной только телесности, к атомам, а имеет еще и некое энергетичное состояние («поле»), может существовать и распространяться в пространстве независимо от вещественного субстрата. Это открытие побудило многих ученых не только отвергнуть материализм («материя исчезла»), но и стать на позиции субъективного идеализма («материя есть плод чистой мысли»). Началось брожение и в рядах русских марксистов. Один, как, например, Плеханов, ударился в апологию «материалистического взгляда» Энгельса на том основании, что «нельзя быть марксистом, отрицая философскую основу марксизма»², другие, подобно Богданову, пошли на сближение с максимом, эмпириокритицизмом. Ленина не устраивал ни тот, ни другой вариант: Богданова он осудил за «философские допущения», Плеханова – за неумение отличить «метод Энгельса» от «той или иной буквы у Энгельса»³. Решение проблемы он видел не в отходе от диалектического материализма и не в оправдании его конкретной исторической формы, а в ревизии «внутривидовых положений» Энгельса, в ревизии «революционной сути» диалектического материализма применительно к современному естествознанию.

Согласно Ленину, «исчезновение материи» – это всего лишь очередная миф идеалистической философии; исчезает не материя,

¹ Так, в энгельсовском «Анти-Дюринге» сказано, что материя – это абстракция, в которой «мы отделились от качественно различных вещей, когда объединяем их, как только существующие, под понятием материи» (Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1968. С. 406). Точно так же в его «Диалектика природы» говорится, что «вещество, материя есть не что иное, как совокупность вещей, на которых абстрагировано это понятие» (Энгельс Ф. Диалектика природы. М., 1968. С. 203).

² Плеханов Г. В. *Материализм и эмпириокритицизм*. С. 251.

³ Ленин В. И. *Материализм и эмпириокритицизм: Критическое замечание об одной реакционной философии В. И. Пана. собр. соч.* М., 1968. Т. 18. С. 265.

а существующий предел наших знаний о материи, исчезают также ее свойства, которые раньше казались абсолютными, неизменными. Вместе с тем в материи всегда сохраняется некая постоянная константа, не колеблемая никакими открытиями в науке. Эта константа не онтологического, а гносеологического порядка, а именно – свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания. Ленин не отрицал то, что свойство объективности касалось не сущности вещи самих по себе, а только их отношения к сознанию, ощущениям. Ему важно было другое: если сущность, или субстанция, материя относительна, релятивна, то ее независимость от человеческого сознания вечна и неизменна. «Материя, – писал он, – есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»¹. Таким образом, материя вновь обрела отторгнутый от нее ранее физический атрибут абсолютности, освобождаясь задвигая от каких бы то ни было колебаний и тенденций в научном познании. Налицо была предпосылка догматизации материализма, превращения его в чисто идеологический инструментариум.

На основе гносеологического критерия Ленин подходил и к разработке диалектики. В отличие от Плеханова, трактовавшего диалектику в аспекте «скачкообразного» развития, беря ее как «сумму примеров», он видел в ней прежде всего «закон познания (и закон объективного мира)». Плеханов, отмечал Ленин, не обратил внимание на то, что «диалектика и есть теория познания (Гегеля и) марксистская», а стало быть, философского материализма. Однако Ленин учитывал полемику вокруг гегелевского метода в социал-демократическом движении. «Логика Гегеля, – писал он, – нельзя принимать в данном виде; нельзя брать как данное. Из нее надо выбрать логические (гносеологические) оттенки, очистив от Ideenmystik: это большая работа»². Для Ленина это означало – «читать Гегеля материалистически», т. е. выкидывая «большой частью боженьку,

¹ Там же. С. 131.

² Ленин В. И. Философские тетради // Там же. М., 1968. Т. 29. С. 92.

абсолют, чистую идею ест.»¹. Вот лишь один пример такого «материалистического» прочтения Гегеля. У немецкого философа сказано: «Нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы вместе и непосредственно-сти и опосредования». Ленин снабдил эту цитату двумя ремарками: «1) Небо – природа – дух. Небо делой: материализм. 2) Все vermittelt = опосредовано, связано в одно, связано переходами. Делой небо; закономерная связь всего (процесса) мира»². В результате оставалась сугубо прагматическая гносеологическая схема: а) диалектика есть «правильное отражение вечного развития мира», т. е. такое отражение, которое показывает, «как могут быть и как бывает (как становится) противоположными противоположностями»³; б) в человеческом сознании «отдельные стороны движения» фиксируются в форме понятий («конечно, минус боженька и абсолюте»⁴), которые столь же подвижны, изменчивы, как и сам мир; в) истинность понятий (=знаний) доказывается практикой, поскольку она «выше (теоретического) познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»⁵. В данной схеме существенным было то, что совпадение, тождество противоположностей бралось в качестве «ядра диалектики». Для Ленина это имело вполне конкретное идеологическое значение: ведь если начальная стадия развития совпадает с конечной, завершающей, то не так-то уж и трудно предвидеть будущее. Логика «вождей пролетариата» полностью совпадала с логикой Чернышевского; как-никак, он имел «глубокое влияние <...> на Ленина»⁶.

В то же время бросается в глаза явно противоречащее принципу совпадения, тождества противоположностей утверждение Ленина о примате практики над теорией. Между тем, по большому счету, практика не может обладать всеобщностью по отношению к теории: она слишком субъективна, слишком

¹ Там же. С. 93.

² Там же. С. 92.

³ Там же. С. 98.

⁴ Там же. С. 132.

⁵ Там же. С. 185.

⁶ Кривошан Н. К. Ленин и Чернышевский // Кривошан Н. К. О культуре: Сб. статей и выступлений. М., 1979. С. 92.

ограничена сферой действительного существования. Поэтому именно в теории снимается односторонность практического, опытно-эмпирического сознания и дается целостное знание объективного бытия. Апелляция к практике как критерию истины стала едва ли не главной причиной дефилозофиизации¹, а затем и деидеологизации большевизма¹, достигших своего предела в идеологии сталинизма.

Глава 2

КОНСЕРВАТИВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

1. В качестве идеологического противовеса радикализму и материализму в русской мысли складывается мощное консервативное направление, устремленное на защиту монархии и ограждение России от «французской заразы» – революции.

Идейное оформление русского консерватизма стало возможным благодаря Александру Семеновичу Шихову (1754–1841), совмещавшему одновременно должности президента Российской Академии наук и министра народного просвещения. Все его творчество было реакцией на события Французской революции 1789 г. Его возникновение он объяснял прежде всего национальным характером народа, создавшего гильотину. Неудивительно, что этот народ, по его словам, оказался особенно восприимчив к идеям своих философов, к их чадским, изрыгнутым в книгах, лжеумудрствованингам». Шихов так прямо и заявлял:

¹ Деидеологизация большевизма имела для Ленина принципиальное значение. Полагая, что действия отдельных личностей «...» не поддаются никакой систематизации, он был против мысли об «объективистов», удовлетворившихся ничем не говорящим положением, что историко-делает жизнь личности (Ленин В. И. Экономическое содержание парламентаризма и критика его в книге г. Струве: (Отражение марксизма в бюрократической литературе) // Ленин В. И. Полн. собр. соч. М., 1968, Т. 1, С. 430). На его взгляд, не личности, не классы – субъект истории. Это убеждение настраивало его против интеллигенции и, напротив, заставляло возмущаться пролетариат, для которого «отдельный «...» индивид значит «...» очень много, ибо он – «частичка антропоидной массы» (Ленин В. И. Шаг вперед, два шага назад (Критика в малой партии) // Там же. М., 1960, Т. 8, С. 310).

«Идеи эти книги, разаратные правила, неистовые дела породили чудовищную революцию»¹. Весь ужас ее ему виделся в том, что «богоступный народ» восстал против «верхней власти», сокрушил наследственную монархию. Этот «соблазн» начинает оказывать влияние и на русское общество. Шиншков призывает своих образованных соотечественников прервать все «нравственные связи с французами и возвратиться к чистоте и непорочности наших нравов», неизменно сохраняемых «жизнью, т. е. простым народом, крестьянами. «Без всякого бахвальства можно отдать справедливость, — писал он, — что в нашем народе не было никогда иных книг, кроме благочестивых, увещающих всегда человеколюбие, гостеприимство, редство, целомудрие, кротость и все христианские, нужные для обществения добродетели»².

В интересах будущего России Шиншков предлагал не только оградиться «стеной» от Франции, «дабы ало не прикоснулось к нам», но и сохранить ее в прежнем состоянии, не затрагивая ни одного из уже существующих институтов и не вводя ничего нового. Идеи министра-публициста нашли самый широкий отклик в литературе, просвещении, политике, отразились в идеологических концептуализациях Карамзина, Уварова, а в пореформенный период — Каткова, Тихомирова.

2. Последовательный и решительный апологет самодержавия, *Николай Михайлович Карамзин* (1766–1826) еще до выхода своей знаменитой «Истории государства Российского» выпустил небольшую брошюру под названием «Записка о древней и новой России» (1811), которая стала своего рода теоретическим введением к его многолетнему труду.

В соответствии со схемой историка, Россия, основанная «победами и единоначалием», уже в XI в. не только была обширным, но, по сравнению с другими, и самым образованным государством. Однако она не сумела оградить себя от «общей язвы человеческого времени», которую «народы германские сообщили Европе», именно от феодального раздробления. Поэтому она

¹ *Шиншков А. С. Записки, мнения и порочки: В 2 т. Прага, 1870. Т. 1. С. 325–326.*

² Там же. С. 326.

распалась на многочисленные мелкие уделы и погрязла в жалком междоусобии малодушных князей. Тогда-то и открылось «губительное зло»: утрата связи «подданства и власти». Народ охладел в усердии к князьям, а князья, лишившись поддержки народа, «делались подобны судьям-лихоимцам, или тиранам, а не законным властелинам». Ослабленная раздорами, Россия поворочилась азиатским варварам. Снова восстановить ее удалось московским князьям. Но они не ограничились установлением «единовластия», т. е. независимости от Орды, а пытались с самого начала «единовластие усилить самодержавием». И это им удалось: «истребились все остатки древней республиканской системы», они «основали истинное самодержавие». На первых порах все шло хорошо: московские властелины имели «целью одно благодеяние народа» и всячески уклонялись «от всякого участия в делах Европы, более приятного для суетности монархов, нежели полезного для государства». Но вот пришел Петр I, и «честью и достоинством России сделалось подражание». Царь-реформатор хотел искоренить «древние навазды» и ввести просвещение. Но он не мог понять главного: «Русская одежда, шина, борода не мешали заведению школ. Два государства могут стоять на одной степени гражданского просвещения, имея нравы различные. Государство может заимствовать от другого полезные сведения, не следуя ему в обычаях»¹. Вместо этого Петр стал насильно насаждать просвещение, унижая россиян «в собственном их сердце». Но этим он только прикинул самодержавие, низведя его на ступень тирании. «Вредные последствия петровской системы» не замедлили сказаться в царствование Екатерины II: «Чужеземцы овладели у нас воспитанием, двор забавлялся язык русский, от великих успехов европейской роскоши дворянство одохлаело. Дело своей матери еще более усугубил Павел, и все «легкомысленное» истреблявший «долговременные плоды государственной мудрости»². Своими «алловредными» действиями он настроил умы против неограниченного самодержавия, заставив мечтать о конституционных переменах.

¹ Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в Ретроспективная и сравнительная политология: Публикации и исследования. М., 1991. Вып. 1. С. 196.

² Там же. С. 203–204.

Карамзин задается вопросом: как ограничить самодержавие, не ослабив при этом «спасительной» царской власти? Разумеется, он не допускал и мысли, чтобы поставить закон выше государя. Ведь тогда потребовалось бы кому-то близости неприкосновенность самого закона. Это был бы либо Сенат, либо Государственный совет. Не завися от монарха, они стали бы спорить с ним о власти, и тогда снова развилось бы двоевластие, доставившее столько бедствий России. Следовательно, сохранение самодержавия важнее всяких политических перемен. «Самодержавие, – резюмировал Карамзин, – основало и воскресило Россию; с переменою Государственного устава ее она гибла и должна погибнуть, составленная из частой столь многих и разных, из коих всякая имеет свои особенные гражданские пользы»¹.

Таким образом, для Карамзина монархия имела абсолютное значение, и здесь не играло никакой роли лицо отдельного тирана-самодержца: оно составляло исключение, а не правило, обусловленное личными свойствами самого монарха, а не монархической системы.

3. Преемник Шиншова на постах президента Российской Академии наук и министра народного просвещения, Сергей Семенович Уваров (1786–1855) сформулировал теорию официальной народности, ставшую идеологическим знаменем российской государственности дореволюционной эпохи. Суть ее он выразил так: «Мы, т. е. люди девятнадцатого века, в затруднительном положении: мы живем среди бури и волнений политических. Народы изменяют свой быт, обновляются, волнуются, идут вперед. Никто здесь не может предписывать своих законов. Но Россия еще юна, действительна и не должна акулить, но крайней мере теперь еще, сих кровавых тревог. Надобно продлить ее юность и тем временем воспитать ее <...> Если мне удастся отодвинуть Россию на пятьдесят лет от того, что готовят ей теории, то я исполню свой долг и умру сном. Вот моя теория; я надеюсь, что это исполню»².

¹ Там же. С. 206.

² Цит. по: *Ильинский А. В. Записки и дневник*: В 3 т. М., 1954. Т. 1. С. 174.

Теория Уварова держалась «на трех китах» – православии, самодержавии и народности. Он резко осуждал «революционное направление мыслей», признавая это «нравственной заразой». Его заветной мечтой было – установление единomyслия в России, которое он считал основанием общественного благополучия. Просвещение должно было соответствовать «нашему порядку вещей», т. е. интересам самодержавия, абсолютизма. В этом Уваров оставался верным продолжателем дела Шаникова.

4. В этом же русле развивал свои идеи Михаил Никифорович Катков (1818–1887), видный публицист и редактор официальных периодических изданий: журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости». По словам одного из его биографов, «внутренняя склонность к консервативному образу мыслей весьма рано проявилась в уме Каткова, несмотря на прикосновенность его в первые периоды его жизни и деятельности к прогрессивным общественным течениям»¹. В молодости он был близок с Белинским, встречался с Герценом, однако никогда не разделял их социалистических идей, отторгал общинное земледелие и вообще был ярким противником «европейски организованной против нас революции»².

Среди причин, попустительствовавших «званием доморожденным революционером», Катков признавал прежде всего слабость власти. Его идеалом неизменно оставалось самодержавие, которое он ставил выше конституционного парламентаризма. Парламентарная система, на его взгляд, служит лишь средством постепенного ослабления власти и перемещения ее из одних рук в другие. Государство же не устанавливается, пока не

¹ Карамзин А. А. Михаил Никифорович Катков // История русской литературы XIX века: В 5 т. М., 1910. Т. 5. С. 118.

² В связи с процессом по делу о нечеловеческой организации Катков писал: «Но для чего нужна такого рода организация? Цель, говорит, оправдывает средства. Какая же тут цель? Разрушение. Разрушение чего? Всего. Но для чего нужно это вообще разрушение? Для разрушения. Настоящий революционер должен отклонять в сторону все глупости, которыми темнеют неопытные новички. И филантропическую тропу, и социальную теорию, и народное благо, и народное образование, и науки – все это рекламируется только как средство обмана, как орудие разрушения, которое одно остается само себе пользой» (Катков М. Н. Процесс почтаевцев // Катков М. Н. Вытерское слово. М., 2002. С. 307).

прекращается всякое многовластие. Прогресс политического развития, в понимании Каткова, заключается в «собирании» власти, т. е. утверждения централизации и самодержавия. С этой точки зрения, русскому народу не подходит конституционный строй не в силу его политической отсталости, а по причине превосходства его политического развития по сравнению с Западом. Самодержавие неотделимо от национальной почвы, от истории и будущего России.

В то же время Катков не закрывал глаза на то, что русское самодержавие не только с каждым днем становится слабее и теряет авторитет (о чем свидетельствовало убийство народовольцами императора Александра II), но и уступает инициативу правительству. Обращаясь к Александру III, он писал: «Россия имеет две политики, идущие врозь, — одну царскую, другую министерскую». Сохранение подобной ситуации «может сообщить фальшивое и опасное направление нашему прогрессу». Во-первых, этим подрывается идея централизации: общество приучается иметь дело с правительством, которое заслуживает собой народ с его нуждами от монарха. Во-вторых, «независимое» правительство демонстрирует «непослушание» верховной власти, что само по себе служит пагубным примером для подданных и способно лишь «просто-напросто революционизировать насильно стражу». Идеолог самодержавия ратовал за «здоровление» власти, т. е. полное превращение правительства в простой административный аппарат монархической системы. «Единая власть, — аргументировал Катков, — и никакой иной власти в стране, и стоицльонный, только ей покорный народ — вот истинное царство»¹.

Важнейшим звеном укрепления верховной власти должно было явиться земское управление. Через земства, по мнению Каткова, верховная власть может войти в более тесную связь с народом, объединить под своим скипетром «здоровые силы» общества. Земства должны возглавить представительство «положительных интересов», иначе говоря, «местных организованных элементов»: крупных землевладельцев, поместных дворян и других привилегированных групп населения. Их основой

¹ Московские ведомости. 1881. 26 апреля.

мыслились «вынешние дворянские собрания». В статьях Каткова проводилось требование ослабить в составе земских учреждений представительство «темных масс», т. е. крестьян, – ведь их нужды и без того известны, и «никто, как дворянство, не сможет так последовательно их защищать». Таким образом, от «дарования» дворянскому сословию «политических прав» Катков ожидал не только затухания интеллигентской «враждебности», но и укрепления российской государственности, ее монархического начала.

5. На стезе апологии монархии стоял и Лев Александрович Тихомиров (1852–1923), в прошлом активный деятель народнического движения, один из создателей террористического крыла «Народной воли». Разочаровавшись в своих кношеских идеалах, он отошел от революционной борьбы и занялся «выработкой нового мирозерцания». Многие годы Тихомиров сотрудничал в катковских «Московских ведомостях». В 1905–1907 гг. он был близок к министру внутренних дел П. А. Столыпину, содействуя ему в проведении ведомственных реформ. Последние годы его прошли в Сергиевом Посаде, где он поселился после прихода к власти большевиков.

Широкую известность в качестве теоретика-монархиста Тихомирову принесла его книга «Монархическая государственность», вышедшая в 1905 г. Помимо этого трактата, заслуживают упоминания еще две его брошюры: «Начала и конец „либералы“ и „террористы“» (1890) и «Почему и перестал быть революционером?» (1896), вызвавшая гневную отповедь Плеханова.

Отойдя от революционного движения, Тихомиров разрабатывает «новое мирозерцание», которое заключалось в этической теории монархии. Согласно концепции автора, «когда возникает государственность – это означает, что возникает идея некоторой верховной власти, но для уничтожения частных сил, но для их регулирования, примирения и вообще соглашения»¹. Формами верховной власти оказываются то монархия, то аристократия, то демократия, в соответствии с тем или иным психологическим настроением нации, ее верованиями и идеалами. С этой точки зрения,

¹ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 43.

политика в деле установления верховной власти сливается с национальной психологией. В различных формах верховной власти выражается доверие народа к определенной общезначимой силе: количественной, или физической, – в демократиях, разумной, сословно-авторитетной – в аристократиях, и по преимуществу нравственной – в монархиях. По мнению Тихомирона, если «в нации жив и силен некоторый всеобъемлющий идеал нравственности, всех во всем приводящий к готовности добровольного себе подчинения, то возникает монархия»¹. Таким образом, монархия есть верховная власть нравственного идеала, она возникает при наличии глубокой религиозности народа и соответствующего социального строя, поддерживающего и охраняющего эту религиозность. Вместе с тем чрезвычайно важен элемент политической сознательности, основанный на науке, теория. Самосознание нации играет огромную роль в судьбах государственности, и поддержание его невозможно без развития национальной политической науки. Простое усвоение чужих идей может оказаться крайне вредным и роковым. Политическая наука должна быть самостоятельной, ее роль определяется знанием собственной страны, духа и самосознания народа. Без этого власть утрачивает реальную опору и, не умея развить внутренних сил, нередко подготавливает торжество других форм власти.

Тихомирон был вполне солидарен с Катковым, проводя различие между самодержавной властью и правительством, или, как он называл, передаточными, служебными органами. Верховная власть не входит в прямое заведование всеми мелочными и несущественными делами управления; это дело правительства. Ее задача – только контроль и направление правительственной политики. Причем, контроль можно производить не обязательно прямо, а с помощью самих подданных, предоставляя им право апелляции к верховной власти и обсуждения действий правительства в печати, на собраниях и т. д. Особенно эффективной представлялась Тихомирону система организации служебной власти «на разнородных основах», т. е. «создание общественного управления рядом с бюрократическим»; в этом

¹ Там же. С. 69.

случае включался механизм взаимной проверки и критики. Наконец, сюда же он причислял специальные органы контроля, наподобие созданного Николаем I корпуса жандармов. Без всестороннего контроля, полагал Тихомиров, служебные учреждения передаточной власти могут вполне искажать все намерения и волю верховной власти, и даже более того – доходить до полной улуразации, когда передаточная власть получает характер представительной. А это означало бы упразднение монархии. Между тем закон политического развития, как его понимал Тихомиров, гласил: «Прогрессивная эволюция ведет к усилению и расширению монархии. Регрессивная – к уничтожению ее и переходу государства к другим формам верховной власти, т. е. к аристократии или демократии»¹. Непосредственной иллюстрацией этого закона Тихомирову представлялась русская государственность.

Россия, на его взгляд, изначально обладала особо благоприятными условиями для выработки монархической верховной власти. Уже в Древней Руси утвердилась царская идея. И дело было вовсе не в «татарском влиянии», как «обыкновенно у нас говорят». У татар ханская власть была родовая, «с самым неопределенным содержанием <...> со стороны идеократической». Кроме того, «в смысле законности власти – татарская идея понимала лишь то же самое удельное начало, от которого Русь именно освободилась во время татарского ига». Стало быть, если и можно говорить о татарском влиянии, то в отрицательном смысле – Русь усвоила не ханскую идею власти, а, наоборот, «пораженная бедствием и позором, глубже задумалась в свою потенциальную идею и осуществляла ее», провозгласила и утвердила монархию. Сама же идея монархии впервые возникла на Руси еще в языческий период, на почве внешней политики племён, соединившихся в Русское государство. Затем она была усилена «идеократической поправкой», которую принесло с собой византийское православие. Однако дальнейшее ее развитие «уродовала недостаточная сознательность нашего политического принципа»², т. е., попросту говоря, отсутствие самостоятельной политической теории.

¹ Там же. С. 101.

² Там же. С. 221, 294.

Положение не изменилось и в петербургский период. Поворот России к Западу привел лишь к тому, что истинная монархия трансформировалась в абсолютную, вызвавший в качестве ответной реакции конституционное движение. Монархический принцип «держался у нас по-прежнему голосом истины, но разумом не объяснялся». Его сохранению способствовала православная вера, «поскольку она жила в сердцах» и «подказывала каждому не абсолютнистскую, а именно самодержавную царскую идею». Еще более осложнилась ситуация после 1861 г., когда вследствие правительственных реформ «в нации усилился элемент, уже не способный предстанить себе этического начала в основе политических отношений». Одновременно с этим широкое влияние приобрела разночинная интеллигенция со своим «нигилизмом», «крайним отрицанием всего существующего»¹. Тихомиров видел в ней силу исключительно разрушительную, не способную ни к какому социальному творчеству. Он характеризовал ее такими чертами, как «полуобразованность» и «бессловность». По его мнению, она отличалась «фанталерским состоянием ума» и полным космополитизмом. Этот «отрицательный, космополитический, инорганический, а потому революционный дух тизмо налег на новую Россию»², – с грустью обманутого неопыта сокрушался Тихомиров.

И все же он верил, что «современная смута, подобно смуте XVII в., завершится полной реставрацией монархии». Он так и не преодолел до конца чисто мечтательного отношения к действительности, которое столь резко осуждал в русской радикальной интеллигенции. Весь его монархизм выродился на народнической закуске – не в контексте действительных реалий, а вопреки им, по инстинкту, а не по разуму. Как прежде социализм, так теперь монархия сделалась для него отдаленным идеалом, духовно прозреваемой тенденцией, лежащей на «русском характере», «национальной психологии». Русский, а лялал Тихомиров, по характеру своей души может быть только монархистом или анархистом. Однако, полагал он, психология ведет его «ни к чему иному, как к монархии, по той причине,

¹ Там же. С. 380.

² Там же. С. 381.

что он не способен честно и охотно подчиниться никакой другой власти, кроме единоличной». А значит, «в России возможна только монархия»¹. Но Тихомиров мог с таким же успехом на основании «психологии» объявить русского прирожденным анархистом. Слишком очевиден был тупик, в который заводило его казенное усердие по части восхваления и запреты разлагавшейся политической системы.

Глава 3

ЛИБЕРАЛЬНО-ПРАВОВОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

1. Если русский радикализм справа отражался консерватизмом – как политическим, так и религиозным, то слева его скомывал и ограничивал либерализм, возникший еще в Екатерининскую эпоху, но окончательно сформировавшийся в середине XIX в. Русский либерализм представлял собой идеологию западничества, хотя и существенно отличался от своего западноевропейского аналога. Сказалось то, что он развивался «в условиях самодержавия, крепостного права и с учетом последствий Великой французской революции 1789 г., приведшей к якобинскому террору и насилию»². В нем получила перелом установка на социальный эволюционизм, вера в «благодетельное вдохновение верховной власти» (М. М. Сперанский). Идейной опорой русского либерализма являлась теория естественного права, синтезировавшая принципы равенства и свободы и возмывавшая значению личности в общественно-историческом процессе.

2. Видная роль в формировании идеологии русского либерализма принадлежит *Константину Дмитриевичу Кавелину* (1818–1885), автору многочисленных трудов по проблемам русской истории, психологии и этики. Его домашним учителем был Белинский, готовивший юношу к поступлению в Московский университет. От «инокского Виссариона» он воспринял свои первые либеральные идеи, и, в частности, неприятие крепостного

¹ Там же. С. 406.

² *Сыдов Н. Д.* Философия русского либерализма: XIX – начало XX вв. СПб., 1996. С. 10.

права, возлагая ответственность за него целиком на дворянство. Возникнув как «служебный класс», писал позднее Кавелин, оно «почти всегда становилось господином, как всякий господин, постепенно обличивалось, тупело и отраждало свое видное и выгодное положение не заслугами, а привилегиями и насильем, в ущерб другим классам народа»¹. Многие годы он преподавал в Московском и Петербургском университетах. В 1847 г. им была опубликована статья «Взгляд на юридический быт древней России», вызвавшая бурную журнальную полемику. В ней проводилась идея о родовом характере русской истории, в противоположность личному характеру западной истории. Из других работ этого круга выделяется статья Кавелина «Мысли и заметки о русской истории» (1866). Свою задачу автор видел в том, чтобы обосновать органичность и историческую закономерность европеизации России.

А) *Идеал европеизма*. По схеме Кавелина, русская история, несмотря на господство родового начала, не представляет собой сплошного единообразия и коснения; в ней наблюдаются «измененные формы, а не повторение их». «В этом смысле, – писал он, – мы народ европейский, способный к совершенствованию и развитию, который не любит повторяться и бесчисленное число веков стоять на одной точке»². Критерием изменения, совершенствования общественных форм выступает положение личности. Как и на Западе, у нас история вела к выработке представления о бесконечном, безусловном достоинстве человеческой личности. Это обуславливалось нашей принадлежностью к христианскому миру. Однако первоначально личный момент выразился в западном, вернее, германском племени. Причиной тому служила воинственность германцев: они вели беспрестанные войны со своими соседями. Благодаря этому у них рано пробудилось чувство собственной исключительности, величия. Оно проявилось и в создании «дружин» – добровольных союзов. Права личности закреплялись в строгих юридических формах, которые

¹ Кавелин К. Д. Дворянство и освобождение крестьян // Кавелин К. Д. Наш умышленный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1888. С. 131–132.

² Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России // Там же. С. 13.

признавались затем возникающими государствами. Уже после оформления этих начал к ним проникает христианство, давшее новые стимулы для развития гражданского общества на Западе.

Совсем по-иному складывалась историческая жизнь русско-славянских племен. Спокойные и миролюбивые, они вплоть до петровских преобразований сохраняли родовые, семейные отношения. Правда, еще варяги принесли с собой зачатки государственности и управления, позволившие резко выдвинуть «лицо правителя из среды подвластных». При благоприятных условиях это могло способствовать закреплению личностного начала в русской истории. Однако все рухнуло с образованием удельной системы, приведшей к возрождению прежних кровнородственных структур. Снова вырваться из них пытаются московские князья. Их усилиями создается целостная государственная территория, складывается «понятие о гражданской службе, о гражданстве, о равенстве перед судом». На сцену действия выступает личность, но опять-таки это – правитель, монарх. Кавелин назвал в виду Ивана Грозного. Вместе с тем, в учрежденной им опричнине ему виделась попытка создать служебное дворянство и заменить им родовое вельможество, на месте рода, кровного начала поставить в государственном управлении начало личного достоинства: «мысль, которая под другими формами была осуществлена потом Петром Великим». Таким образом, древняя Россия, вопреки всем сложностям и противоречиям, двигалась в том же направлении, что и Запад: «мы и они должны были выйти, и в самом деле вышли, на одну дорогу»¹.

В историософии Кавелина логично просматривается влияние гегелевской философии истории. Однако в ней отсутствовал односторонний европоцентризм, вдохновлявший многих эмигрантов русского западничества. Для Кавелина существенно не просто вхождение России в цивилизационное пространство Европы, но именно внутреннее родство тех тенденций, которые вырабатывались в русской и западной истории.

Б) *Философия личности.* С наименьшей основательностью Кавелин подошел к проблеме философского осмысления личности.

¹ Там же. С. 54.

При этом он в равной мере отвергал и материалистическую, и идеалистическую методологию. Так, идеализм его не устраивал тем, что «он исследовал только область мышления <...> все особенное, частное, индивидуальное, личное из него выпало и осталось в нем необъясненным и неразгаданным»¹. Последствием неполноты, абстрактности идеализма явился материализм, который тоже, хотя и в иной форме, повторил ошибку своего предшественника, также обойдя вопрос о личности, индивидуальности. Ведь если все сводится к зависимости произведений человека от внешней обстановки, как учит материализм, тогда что же такое свободная воля, что такое нравственные истины, что такое добро и зло, совесть, обязанность и долг? Материализм, согласно Кавелинку, оставал без внимания вопросы духовного порядка, которые как раз и определяют сущность человека. Стало быть, необходима новая философия, построенная на антропологии. Выводы Кавелинка совпадали с выводами Герцена: оба они из критики материализма и идеализма извлекали аргументы в пользу философии человека. Но Герцен совершил переход на позиции философского реализма, тогда как Кавелинк решительно принял сторону позитивизма. В защиту последнего он написал статью «Априорная философия или положительная наука?» (1874), в которой опровергал мнение В. С. Соловьева о кризисе западной философии.

В своей магистерской диссертации Соловьев пытался определить то направление, в каком предстоит философии двигаться в будущем. Ни рационализм, ни эмпиризм, ни его взгляд, не имеют никакой перспективы, поскольку они одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, оставляя одну только абстрактную форму познания. Однако пролевет есть – это «философия бессознательного» Э. Гартмана: она возвращает мысль к «метафизическим началам», выражающим внутреннее единство «умственного мира». В ней, по мнению Соловьева, заключается прообраз будущей философии, в которой сольются воедино логическое совершенство западной мысли и полнота духовных созерцаний Востока. Словом, это будет универсальный синтез науки, философии и религии.

¹ Кавелинк К. Д. Мысли о современных научных направлениях // Кавелинк К. Д. Собр. соч.: В 4 т. СПб., 1899. Т. 3. Стб. 255.

Кавелин в своем ответе категорически отвергал возможность такого синтеза. Он исходил из того, что философия и религия выражают совершенно разные стороны человеческого духа. Философское познание есть действие личного разума, или отдельного лица; напротив, в религии отдельному лицу принадлежит «страдательное значение», поскольку ее объективным источником признается не зависящее от человека внешнее откровение. Разум ничего не видит там, где он не может сопоставлять и сравнивать. «Мышление, – писал Кавелин, – обращается исключительно в области различного и не в состоянии обнять единое. Как только мышление принимается за сведение различного и единому и пытается определить сущность этого единого и отношение его к различному, оно тотчас запутывается и переносится из противоречия в противоречие»¹. В религии другое дело. Она живет верой в единое, неделимое, и в этом смысле относится не к мышлению, а к созерцанию, чувству, воле. Возражение Кавелина имело целью не допустить рационализации веры, что как раз добивалась гартмановская философия. Он не без основания считал, что Соловьев переосцил значение и заслуги немецкого мыслителя, увидев в его учении «поворот западноевропейской философии на правильный путь». В действительности, на его взгляд, философия бессознательного – это не более как последняя вспышка угасающего отвлеченного идеализма, вынужденного уступить место позитивизму.

К достоинствам позитивизма он относил то, что в нем впервые давалось «психическим явлениям право гражданства в науке, наравне с материальными, подлежащими чувству»². При этом Кавелин подчеркивал, что между ними не существует непосредственной связи, несмотря на постоянное соответствие и правильное отношение. Материальное и психическое принадлежат разным сферам человеческого бытия. Пока психический факт не приурочен к какой-нибудь совокупности материальных явлений, он остается предметом личного

¹ *Кавелин К. Д.* Априорная философия или положительная наука? По поводу диссертации г. В. Соловьева «Критика западной философии. Против позитивизма» // Там же. Стб. 309.

² *Кавелин К. Д.* Замечания Ю. Ф. Самарина на книгу «Задачи психологии» // Там же. Стб. 823–824.

сознания. Но даже в том случае, если он выступает в сочетании с материальными фактами, последние все же не имеют психического значения и представляют собой всего лишь «символ», «внешний значок» психических состояний. Из этого следовало, что человек живет одновременно в двух мирах – психическом и материальном, и психический мир столь же реален, как и мир физический. Высшим выражением психической реальности является человеческая душа, пребывающая в качестве «самостоятельного и самостоятельного организма» в физическом теле. Это и позволяет ей быть «основанием самопринудительности» человека, его свободы воли, которая определяет содержание нравственной жизни, вызывает развитие личностного начала в обществе.

3. В качестве идеолога русского либерализма широкой известностью пользовался *Барис Николаевич Чичерин* (1828–1904), крупный философ и политический мыслитель, создатель таких капитальных трудов, как «Основания логики и метафизики» (1894), «Философия права» (1900), трехтомный «Курс государственной науки» (1894–1898), пятитомная «История политических учений» (1896–1902) и др.

А) Из всех философских учений Запада Чичерин особо выделял гегелизм. Однако он не был правоверным гегельянцем и выделял в нем преимущественно основной исторический закон, состоящий, по его словам, «в движении духа от единства к раздвоению и от раздвоения обратно к единству». Этот закон давал ему уверенность в том, что развитие России необратимо идет в направлении сближения ее с Европой, хотя в то же время он существенно «подражал» Гегеля в отношении самого понимания специфики диалектического развития. У Гегеля, на его взгляд, ступени развития, взаимно отрицая друг друга, в конечном счете останавливаются на последнем моменте, отвергая «самобытность» остальных начал. А это означало, что причина производящая не может заменить собой причины конечной, а причина конечная – причины производящей, т. е. фактически у Гегеля полностью исчезала производящая причина, вследствие чего диалектический процесс сводился к трем моментам: бытие – сущность – истинное бытие. «Отсюда, – писал Чичерин, – неправильность в самом изложении диалектического

процесса и искусственные переходы от одного момента к другому. Первою ступенью является одна из противоположностей, затем следующую за нею другая, третью же составляет высшее сочетание обоих. А так как начать можно произвольно и с одного конца и с другого, то первую ступеньку у Гегеля является то отвлеченно-общее начало, то частное. Правильность окончательного вывода этим не уничтожается, но весь процесс получал неверное построение, которое не могло не отозваться и на понимании отдельных моментов¹. Более строгое воззрение на диалектический процесс, полагал Чичерин, позволяет выделить в нем четыре момента, а именно первоначального единства, которое в своей непосредственной слитности содержит в себе два противоположных начала – *общее* и *частное*, образующих в последующем развитии *высшее конечное единство*. Тем самым предшествующие моменты диалектического процесса выступали бы не просто как преходящие явления абсолютной идеи, но как выражение постоянных начал бытия. Суть данного «исправления» гегелевского метода обуславливалась тем, что Чичерин отвергал концепцию линейного развития, воплощающуюся в «триаде» немецкого философа, предлагая взамен ее принцип равной бытийственности всех этапов, или стадий, диалектического развития. Следовательно, все существующее так или иначе, но будет существовать, несмотря на все возможные трансформации и изменения.

В) Прежде всего, Чичерин относил это к государству, существование которого, как он считал, осложняется возникновением гражданского общества. Гражданское общество реализует право личности на достоинство и свободу. В нем гарантировано равенство всех людей перед законом, созданы необходимые предпосылки для личной инициативы, предпринимательства. Главный принцип гражданского общества – невмешательство государства в частную жизнь людей, пока она протекает в пределах экономических отношений и не представляет опасности для существующей системы. Экономическая деятельность есть дело частное, а не государственное. Государству принадлежат здесь только охранение общего для всех права. Государственная

¹ Чичерин Е. И. Наука и религия. М., 1999. С. 409–410.

власть выступает посредником между законом и свободой, обеспечивая безопасность граждан и пресекая проявления анархии и деспотизма. Из всех форм государственного устройства – абсолютизм, аристократизм, демократия – Чичерин отдавал предпочтение конституционной монархии, которая, на его взгляд, имеет то преимущество перед всеми другими формами правления, что может без всяких коренных изменений приспособиться к изменяющимся потребностям народной жизни. Таким образом, идея конституционализма давала ключ к раскрытию сущности либеральной доктрины. Применительно к России это была чисто консервативная позиция, подминавшая вопрос о достижении действительной политической свободы вопросом о либерализации, обновлении самодержавной системы.

Чичерин признавал тождественность гражданского общества в России и на Западе; для полного «сходства» недоставало лишь представительного правления, которое позволяло бы произвести ограничение монархии, при сохранении ее как целостного института. Монархическая власть, по мнению Чичерина, относилась к национальным приоритетам, выполняя роль «высшего символа» единства России, «знамени народа». Однако в прежнем виде она более интересна: необходимы конституционные обручи. Тем более что в России уже началось «водворение гражданской свободы во всех слоях и на всех общественных принципах». В данном случае подразумевалось введение гласного суда, земских учреждений, свободы печати, представлявшихся Чичерину частями «нового здания», естественным завершением которого должна была стать «свобода политическая». На очереди теперь обновление монархии. «Невозможно сохранить историческую вершину», – писал Чичерин, – когда от исторического здания, которое ее поддерживало, не осталось и следа; невозможно удержать правительство в прежнем виде там, где все общество переселилось на новых началах¹. С его точки зрения, введение представительного правления, с одной стороны, способствовало бы сближению монархии с высшими классами и тем самым оградило бы Россию от «разрушительной силы черни».

¹ Чичерин Б. Н. Конституционный вопрос в России // Чичерин Б. Н. Философия права. СПб., 1998. С. 508.

а с другой – позволяло бы ей «стигаться со свободными странами», т. е. с Западом.

4. Среди идеологов русского либерализма значительным влиянием отличался *Александр Дмитриевич Градовский* (1841–1889), профессор Петербургского университета. Среди его работ выделяются два капитальных сочинения: «История местного управления в России» (1868) и «Начала русского государственного права» (1883). Кроме того, им было издано три сборника статей, печатавшихся в официальной газете «Голос», а именно: «Политика, история, администрация» (1871), «Национальный вопрос в истории и литературе» (1873) и «Трудные годы. Очерки и опыты» (1880)¹.

Из всех общественных учреждений, содействующих прогрессу человечества, Градовский на первое место ставил государство. Опорой же и двигателем всякой государственности, на его взгляд, служит начало народности. Само возникновение государства он объяснял так. В истории человечества действуют две тенденции: на ранней стадии – созревание условий

¹ Отдельного упоминания заслуживает статья Градовского «Мечты и действительность» (1880), написанная им по поводу Пушкинской речи Достоевского. В ней он упрекал писателя за то, что он «исчерпан» осветил пушкинские типы. Достоевский, говорилось в статье, «не дал этим типам (Алеко и Онегину. – А. Э.) полного объяснения именно потому, что считал их не со всем последующим движением нашей литературы, а исключительно со своим мирозерцанием, представляющим много слабых сторон». К тем, в частности, он относил призыв Достоевского к самосовершенствованию и справедливости. Конечно, отмечал Градовский, личное самосовершенствование в духе христианской любви составляет первое условие всякой успешной деятельности, «но из нее следует, чтоб люди, лично совершенные в христианском смысле, непременно образовали совершенное общество». Стало быть, личная и общественная нравственность далеко не одно и то же, а значит, «никакое общественное совершенствование не может быть достигнуто только через улучшение личных качеств людей, составляющих общество» (Градовский А. Д. Мечты и действительность: (По поводу речи Ф. М. Достоевского) // Градовский А. Д. Собрание сочинений: В 9 т. СПб., 1901. Т. 8. С. 373, 380). Достоевский, разумеется, не оставил без внимания статью Градовского, поместив в своем «Дневнике писателя» резкий памфлет под нарочито академическим названием «Четыре лекции на разные темы». «Мне с вами столкнуться нельзя», – резюмировал писатель свои разногласия с либеральным профессором.

внутреннего единства в определенной группе людей, позднее – выделение этой группы из общей массы человечества под именем народности, национальности. Побудительными мотивами обособления национальностей, с одной стороны, выступает сознание своей собирательной личности, своего я между другими народами, а с другой – требование свободы, оригинальности, самостоятельности во внешнем и внутреннем развитии. И то, и другое, отмечал Градовский, растет вместе с историей народа, действуя первоначально как темный инстинкт, потом как сознательная идея. Из соединения этих двух моментов рождается государство, в котором национальность достигает своего самосознания.

Понятие государства складывается из трех элементов: собственно народности, территории и политической власти. Последний элемент является доминирующим. Как писал Градовский, общество, хотя бы оседлое, развитое, расчлененное на классы, не составляет государства, если в нем нет особой, национальной политической власти¹. И наоборот: наличие политической власти есть гарантия цивилизованного, культурного состояния общества. До образования государства функции политической власти находились в руках «первобытных властей» – глав семей, родов, племен, а также жрецов, духовенства. Однако они сочетали политические функции с частными правами лиц, т. е. не отделили себя от общества, что тормозило развитие государства. Необходима была фронтальная конфискация всего объема их политических прав и привилегий. Градовский называет это процессом сосредоточения, или централизации власти. По существу, это означало *дефедерализацию* политического общества, установление унитаризма, даже монархизма. Но все должно было совершиться на почве национальности, ограждавшей общество от деспотизма. Другая инстанция государства распределялась по положению личности. Здесь Градовский резко расходился со старыми либералами, рассматривавшими вопрос о правах и свободах личности исключительно в аспекте борьбы с государством. Это он воспринимал как нонсенс. Ведь государство,

¹ Градовский А. Д. Национальный вопрос в истории и литературе // Там же. С. 38.

по большому счету, есть единство составляющих его личностей. Призывая борьбу с государством условием расширения прав личности, общество обрекается на бесконечные распри и конфликты. Вопрос о правах личности, на его взгляд, должен решаться не с позиций государства как такового, а с позиций его политического института – *правительственного*. Он выступал против отождествления государства с правительством, т. е. сведения государства к политической власти. На самом деле, считал Градовский, правительство есть только элемент государства, хотя и несущий главную ответственность за его существование. Поэтому положение личности зависит прежде всего от действий политической власти, основанных на праве принуждения.

Категория принуждения охватывает самое широкое содержание – от запрета на известные действия (уголовное законодательство) до требования соблюдать законы в частной деятельности с известными формами. Все виды государственного принуждения Градовский подводил под три понятия: *охранения*, затрагивающего общие условия безопасности государства, *содержания*, касающегося развития успехов народной жизни, и, наконец, *прогресса*, выражающегося в положительном осуществлении общественных целей и инициатив. Все, что остается за рамками этих форм принуждения, составляет область частной предприимчивости и свободы. Следовательно, принуждение имеет свои пределы, чем отличается от властного произвола. Оно должно принимать во внимание состояние и запросы общества. В противном случае не будет успеха никаким правительственным начинаниям, даже самым благоприятным. Так, понятия Петра Великого, отмечал Градовский, ввести в русское гражданское законодательство систему единонаследия не удалось, потому что закон этот шел вразрез с народными воззрениями на семейные отношения и наследственное право. Точно так же царица Екатерина II стремилась призвать некоторые сословные корпорации к самоуправлению. Общество, настроенное на началах частного и государственного крепостного права, не способно к самоуправлению. Если реформа, имевшие целью самоуправление, и должны были начаться в те времена, то, естественно, в основание их должна была лечь предварительная отмена крепостного права. Таким образом, историческая критика

законодательства позволяла Градовскому усилить общее направление правительственных реформ, которые были необходимыми для достижения общественного прогресса. Первым правительственным актом здесь должно было стать разграничение частной и государственной деятельности. При этом для Градовского вопрос не сводился к простому сужению правительственной сферы, на основе борьбы либо взаимного соглашения. На его взгляд, рост общественного самоуправления должен идти параллельно с расширением и изменением круга государственной регламентации. Это он демонстрировал на примере Англии. Там указанные процессы, полагал он, реализовались сами собой благодаря быстрому развитию городов и образованию «многого общества, выступившего со своими требованиями на государство и народническую массу совершенно новых явлений»¹. Все это повлекло за собой изменение круга правительственных действий, отсюда не аннулируемое полномочий и прерогатив общественного самоуправления. Более того, они даже значительно увеличились в объеме за счет исключения в состав компетенции органов самоуправления тех новых функций, которые ранее принадлежали государству. Таким образом, не потребовалось никакой борьбы, все совершалось органично и в логике исторического прогресса.

Совершенно другим складывались обстоятельства там, где государство продолжало удерживать за собой устаревшие функции, не заботясь при этом о реализации стоящих за ними общественных стремлений. Тогда общество действительно приходит в волнение, возникают революционные партии. Это, по мнению Градовского, позволяет вырваться из застаревшего застоя. Во-первых, угроза народного выступления делает невозможным осуществление эфемерных планов и частных затей честолюбивых правителей, т. е. ограничивает притязания деспотизма, и, во-вторых, борьба в обществе приводит к установлению прочной политической организации, в соответствии с новыми формами государственной деятельности. Следовательно, в революционных движениях прогресс совершает спасительный шаг, чтобы затем вновь вернуться в свое прежнее правительственное русло. Градовский был твердо убежден, что «прогрессивное движение

¹ Там же. С. 76.

в правительстве всегда есть реформа»¹. Она должна обеспечивать каждой личности самостоятельное развитие и каждой общественной потребности соответствующую организацию или учреждение. Поэтому чем ярче и самобытнее общественное сознание, тем многосложнее и развитейшее политическая система. Подлинная власть оказывается формой культуры, укорененной в традициях и идеалах народа. В этом заключается суть теории национально-прогрессивного государства Градовского.

5. В качестве идеолога русского либерализма заслуживает внимания Павел Иванович Новгородцев (1866–1924), глава московской школы философов права (его учителями были Е. Н. Трубецкой, Н. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев), автор известного трактата «Об общественном идеале» (1917).

Формулируя основной принцип своего учения, он писал: «Личность, непреклонная в своем нравственном стремлении, очерчивающая свою силу из веры в абсолютный идеал добра и неизменно сохраняющая эту веру при всех поворотах истории, – вот что берется здесь за основу для общественного создания»². Проблема личности, по мнению Новгородцева, коренится не в культуре или общественных проявлениях, а в ней самой, в ее сознании, в ее морали и религиозных потребностях. Исходя из этого, он критикует как позитивизм, так и марксизм: первый за то, что обуславливает сущность морали и права социальностью и историзмом, второй – за «ересь утопизма», насильственно мечты о земном рае. «Каждая подобная утопия земного рая, – писал Новгородцев, – сама подрывает себя и носит в себе источник своего крушения. Для того, чтобы прочнее утвердить веру в будущее, она разрушает все прошлое; для того, чтобы крепче привязать человека к земле, она отвращает его от неба. Разрушается история, отвергается религия. Но после такой всепокрушающей критики приходится строить не только на развалинах, но и над бедной, и тщетными остаются усилия удержаться над этой пустотой»³. Вообще надо заметить, что Новгородцеву принадлежит одно из самых сильных опровержений марксизма.

¹ Градовский А. Д. Государство и прогресс: (По поводу книги Бюне) // Там же. Т. 3. С. 87.

² Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 44.

³ Там же. С. 247.

Собственные воззрения либерального мыслителя основывались на концепции общественного идеала. В основе его лежат идея бесконечного развития личности. В этом он близок толстовству. Сводя общественный идеал к совокупности нравственных ценностей, Новгородцев отделял его от политического идеала, предоставляя тем самым право человеку на выбор определенной формы государственного устройства, соответствующего нравственным критериям. Признаком этого соответствия является реальность правовых гарантий личности. С точки зрения Новгородцева, прогресс государственности измеряется именно развитием в обществе правосознания. Правовое государство объективно совпадает с общественной системой, и это позволяет сосуществовать вместе людям разных вероисповеданий, политических воззрений и национальностей. Здесь впервые закрепляется «нравственное право личности отрываться от существующего порядка, от духа прошлого, от господствующей культуры, подвергать их критике и суду, предъявлять к ним новые требования, раскрывающиеся личному сознанию в его стремлении к высшей правде»¹.

Таковы основные принципы «нового либерализма» Новгородцева, пытавшегося противодействовать марксизму накануне грозных революционных потрясений.

Глава 4

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО

1. Славянофильство, или, как его еще называли, «московская партия», возникло в ситуации духовного возрождения России, вызванного победой над Наполеоном и европейскими походами русской армии 1812–1814 гг. Тогда с особенной остротой было прочувствовано начавшееся «одрихление» Запада, его тысячелетней цивилизации². «Разломание» западного мира

¹ Там же.

² Это настроение отчетливо отразилось в статье русского поэта и дипломата Ф. И. Тютчева «Россия и революция» (1848). «Запад похолодеет, — писал он, — все рухнет, все гинет в этом общем воспламенении. Европа

вызывает стремление осмыслить историческое призвание самой России. В русском обществе пробуждается горячий интерес к прошлому Отечеству, и Н. М. Карамзин составляет двенадцатитомную «Историю государства Российского», которая воспринимается как «вскрешение прошедших веков нашего народа», дотоле бывших «для нас только мертвыми мушкетерами»¹.

Славянофилы первыми серьезно озаботились проблемой «настоящей сути народной» (Ф. М. Достоевский), русского национального идеала. В центре их внимания стояло православие, до них почти совершенно не затронутое философским анализом. Если прежде православные богословы и полемизировали с богословами Запада, то «делали они это, употребляя в каждом конкретном случае доводы католицизма против протестантизма и доводы протестантизма против католицизма»². Заслугой славянофилов было именно то, что они поставили вопрос о православии на философскую почву, придав тем самым метафизический импульс религиозным исканиям в России второй половины XIX в.

2. Инициаторами этого движения выступили еще московские любознатели 20-х годов XIX в. (В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов), однако сильнейшее влияние на славянофилов оказал *Петр Яковлевич Чаадаев* (1794–1860), мыслитель, чьи идеи в равной степени воздействовали на формирование как западных, так и славянофильских идей. В своих «Философических письмах» и особенно в «Апологии сумасшедшего» он рассуждал о России в двойном смысле: с одной стороны, объявлял, что «мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций

Карла Великого и Карла трактатов 1816 г., римское папство и все западные королевства, католицизм и протестантизм, вера, уже давно утраченная, и разум, доведенный до бессмыслии, порядок, отныне невыполнимый, свобода, отныне невозможная, и над всеми этими развалинами, все же созданными, цивилизация, убивающая себя собственными руками» (Тютчев Ф. И. *Россия и революция* // Тютчев Ф. И. *Русская звезда*: Стихи, статьи, письма. М., 1993. С. 284).

¹ Слова В. А. Жуковского; цит. по: Рубинштейн Н. Л. *Русская историография*. СПб., 2008. С. 211.

² Кузьмина-Караваева Е. Ю. А. Хоминин // Кузьмина-Караваева Е. Ю. *Наблюдения*. М., 1991. С. 322.

ни того, ни другого»¹, а с другой – со всей страстностью уверял, что «мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия». «Больше того, – утверждал „басманный философ“, – у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»². А это, по его мнению, невозможно без создания собственной русской религиозной философии, которая бы ничем не была схожа на философию Аристотеля и Гегеля, но могла бы быть сопоставлена с философским учением Шеллинга. В своем письме к неминуемому мыслителю Чаадаев сообщал, что он был «счастлива, когда узнал о его намерении осуществить «слияние философии с религией». Отныне, признавался он, «вся интерес моего существования, вся любознательность моего разума были поглощены этой великой мыслью; и по мере того, как я продвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества»³. Чаадаев был слишком значительной фигурой, чтобы ранние славянофилы оставили без внимания его философское пророчество. В этом отношении весьма красноречиво признание А. С. Хомякова: «Почти все мы знали Чаадаева, многие его любили, и, может быть, потому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками»⁴. Поэтому неудивительно, что влияние его идей распространялось и на учение славянофилов.

3. Среди основателей славянофильства особенно выделялся *Иван Васильевич Киреевский* (1806–1856), считавшийся первой «метафилософской головой» московской партии. В его творчестве преобладающее значение имела тема противостояния России и Запада, с учетом различий в характере их просвещения.

¹ Чаадаев П. Я. Философские письма // Чаадаев П. Я. Целая жизнь. М., 1991. С. 34.

² Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Там же. С. 155.

³ Чаадаев П. Я. Письмо Ф. В. Я. Шеллингу (1832 г.) // Чаадаев П. Я. Письм. собр. соч. и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 78.

⁴ Хомяков А. С. Речь, произнесенная в Обществе любителей русской словесности // Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 340.

Отличительной особенностью русского просвещения он признавал непосредственное «общение со вселенскою церковью». Россия восприняла истинное православие из Византии, и оно, ничем не замутненное, во всей «целюте и чистоте» пребывает в монастырях. Это позволило России сохранить свою духовную самобытность и «твердость духа», служащих гарантом ее прочности и целостности в будущем.

Запад, напротив, не смог удержаться в пределах христианской духовности и уклонился в секуляризованную культуру. Последняя складывается на основе трех разнонаправленных элементов: католицизма, древнеримской образованности и идеологии государства. Господствующее положение здесь занимает католицизм. Его учение пронизано влиянием аристотелизма, что способствовало слиянию христианской веры с философским рационализмом. «Система Аристотеля, – писал Кареевский, – разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума»¹. Так развилась односторонность западноевропейского просвещения, которая пагубно отразилась на всех сферах общественного и политического быта. В межчеловеческих отношениях возобладало насилие, возникли враждебные племена, угнетенные и завоеватели. Калечащая блуждая западноевропейская культура на поверку выявила свою конфронтационную сущность и тем самым поставила себя на грань саморазрушения. Кареевский считал, что без облагораживающего влияния России, ее православной сущности Запад утратит свое историческое призвание и силу.

Но в то же время Кареевский не отбрасывал безоговорочно «антропообразное просвещение» Запада. Сознывая невозможность сохранения в прежнем виде «философии св. отцов», он хотел привести ее в соответствие с «плодами тысячелетних опытов разума», по образцу «последней системы» Шеллинга, т. е. философии откровения. По мнению идеолога славянофильства, она «может служить у нас самою удобною ступенью мышления

¹ Кареевский Н. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Кареевский Н. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 307.

от заимствованных систем к любознательному самостоятельному», к «русской православно-христианской философии»¹. Это должна была быть философия «верующего разума», которая не только находилась бы в согласии с «основными началами древнерусской образованности», но и подчиняла бы себе раздвоенную образованность Запада.

Киреевский не был мистиком, для которого достижение веры было сопряжено исключительно с утверждением своей «внутренней личности». В этом нетрудно убедиться, если обратиться к его суждениям о византийской религиозности. «Чтобы спасти свои убеждения, – писал он, – христианам византийский мозг только умереть для общественной жизни <...> Пустыня и монастырь были почти единственным поприщем для христианского нравственного и умственного развития человека»². Такая ситуация, с точки зрения Киреевского, вытекала из специфики взаимоотношений светской и духовной власти. Христианство в Византии было обращено в служанку имперской идеологии. Примаат государства над церковью не подлежал сомнению. И верующему для спасения души не оставалось ничего другого, как искать тишины, уединения. Так родилось монастырское богословие. Результатом этого явились два важных следствия: во-первых, искались общие понятия о человеке, они «не получили научнообразного вывода»; во-вторых, не достигли «полноты развития» нравственные идеи, сведясь преимущественно к аскезе и мистике. Социальная жизнь стала для византийца важнее общественно-философской образованности; он утратил сознание того, что между ними есть общее – человеческий разум. А это неизбежно придавало односторонний характер самой его религиозности.

Киреевский был убежден, что подлинная вера не может отставать в стороне от светской образованности, знаний. Православие, отмечал он, должно взобрать в себя «научнообразное просвещение», войти в соприкосновение с ним и придать ему «другой смысл», наполнить его «господством другого начала» – нравственного, духовного. Вера не может быть только личным убеждением; она составляет неотъемлемую часть традиций народа,

¹ Там же. С. 332.

² Там же. С. 324–324.

его культуры, мировоззрения. «Ибо что такое народ, – вопрошал Киреевский, – если не совокупность убеждений, более или менее развитых в его нравах, в его обычаях, в его языке, в его понятиях сердечных и умственных, в его религиозных, общественных и личных отношениях, – одним словом, во всей полноте жизни?»¹ Следовательно, и забота о сохранении веры, в том числе православия, не может решаться в отрыве от общего развития национальной культуры, от научной, светской образованности каждой конкретной эпохи. Религия слабеет там, где начинается автономизация веры.

Этим же разъясняется и вопрос о соотношении веры и разума, религии и философии. Согласно Киреевскому, философия есть органический продукт культурного и научного творчества народа. Поэтому ее нельзя заимствовать просто так – в форме заимствования. Так, немцы создали философию, но она отражает их верования, их традиции. Оттого их философия не может «выкорчеваться» в России. Как, впрочем, и всякая другая философия, поскольку нет общечеловеческой, универсальной философии, но всякая философия отмечена печатью стремлений и целей того народа, который возвысился до познания Бога и мира. Точно так же, следовательно, и «наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта»². Только тогда она войдет в гармонию с верой, составит с ней цельное сознание верующего разума. Это, по мнению Киреевского, и есть «путь истины», путь сохранения русского православия, русской национальной самобытности.

4. Другим авторитетом раннего славнофильства был Алексей Степанович Хаманов (1804–1860), провозгласивший себя в качестве наиболее последовательного критика немецкого рационализма. Первородный грех последнего он усматривал в его «гносеологическом антропологизме», противопоставлении познающего субъекта познаемому объекту. По его мнению, незначительно понятийное познание не в состоянии схватить

¹ Киреевский И. В. Оборонне современного состояния литературы // Там же. С. 183.

² Киреевский И. В. Оборонне русской словесности 1829 года // Там же. С. 68.

реальность объективного мира, от него ускользает живая действительность. Примером вытекающих отсюда разрушительных последствий для Хомякова служило развитие немецкой классической философии. Ее создатель, Кант, ограничился утверждением, что бытие («вещь в себе») непознаваемо; Гегель, который довел развитие рационализма до крайнего предела, заявил, что мир вещей не существует объективно, что «вещь в себе» составляет только момент, или инобытие, понятия. Хомяков упрекал Гегеля в смешении реального факта и его понятийной формулы, в отождествлении развития понятий в сознании индивида с развитием самой действительности, в силу чего, на его взгляд, система немецкого философа превращалась в мистико-рационалистическую теологию. Гегель понял историю «двухсторонне», приняв современность, или результат вообще, за существующее и необходимое, к которому органично стремится прошедшее. Логическая формула развития истории стала для него причиной действительного развития. Следствие заступало место причины. Философия германская, пояснил Хомяков, в силу своей собственной односторонности дошла в Гегеле до своего крайнего результата, «самоуничтожения», а потому «все будущие попытки по пути чисто философскому невозможны после Гегеля»¹.

«Нелепому рационализму» Гегеля Хомяков противопоставлял «знание живое, не отрешенное от действительности, которое бьется всеми бичами жизни, принимая от нее все ее разнообразие и само проникая ее своим смыслом. Такое знание в себе не сомневается, самого себя и своих законов не доказывает, в непроявленном оно чувствует возможность проявления, в том числе и отношении к первоначалу, Богу. Живое знание зиждется на вере и любви, служащих основой духовной цельности личности, ее жизни и ее разумения истины. Однако вера выше любви; поэтому «подвиг веры» представляет собой «высший гнозис». Вера есть «зрачность разума», тогда как разум сам по себе принадлежит к «высшей стихии» в порядке постижения истины. Несмотря на это, «подвиг веры» невозможен без

¹ Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 202.

«подвига любви» и свободного избрания объекта любви. Таким образом, прежде чем разум окажется способным схватить истину, он должен быть утвержден на целомудром единстве веры, любви и свободы. Получалась своеобразная «лестница знания»: на вершине – вера, в центре – живое знание, внизу – знание расщепленное, отвлеченное, сугубо «внешнее», в отличие от живого знания как «внутреннего». Человеческое знание возматывается и совершенствуется верой и оскудевает, истощается в сфере расщепленности.

Кроме того, обусловленность живого знания верой и любовью придает ему характер соборности. Не индивидуальная душа, какой бы цельной и богатой она ни была, но духовная община верующих – хранительница высших истин. Как сама любовь в общении растет, крепнет и совершенствуется, так и полнота истины держится и расширяется благодаря общению любви. «Недоступная для отдельного мышления, – писал Хомяков, – истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью». Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных <...> То, что сказано о высшей истине, относится и к философии <...> Философское мышление строгими выводами возвращается к неизбывным истинам веры, и разумность церкви является высшей возможностью разумности человеческой¹. Это означало, что у философии нет никакого особого интеллектуального предмета, который она могла бы сделать объектом собственного рассмотрения; ее роль и значение всецело определяются высшей целью, открываемой верой и утверждаемой любовью. Ни мышление, ни логика сами по себе не могут претендовать на самостоятельный гносеологический статус, они вообще отчуждены от истины в своей секуляризированной форме. Только в контексте веры разум обнаруживает свою «жизненность», достигает слияния божественного и человеческого элементов. Хомяков, по существу, создавал нечто вроде неоклассического синтеза христианства и философии, продолжая в этом отношении традицию раннецерковной патристики. Несомненно, он был христианский мыслитель, однако в его

¹ Цит. по: Бердяев В. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 83.

христианстве явно недоставало православия¹. Вера Хомякова более универсальна и выходит за рамки церковной ортодоксии. В ней на первый план выдвигалась идея духовной свободы, воспринятая русской религиозной философией эпохи «духовного ренессанса» конца XIX – начала XX вв.

Придавая вере универсальное значение, Хомяков, в зависимости от характера религий, разделял человечество на два «племени» – «земледельческое» и «завоевательное». Драматический конфликт этих племен на почве религиозного противостояния и составляет, на его взгляд, сущность всемирно-исторического процесса. Религиозное начало, присущее земледельческим народам, он именовал «древностью, заповедальным – мушкетерством». Их различие измеряется «не числом богов и не обрядовым богослужением и даже не категориями ума (знающего), но категориями воли»². Воля же либо свободна, либо затмевается

¹ На это, в частности, обратил внимание П. А. Флоренский. В религиозном учении Хомякова он усматривал систему чрезвычайных ошибок и потому наиболее ядовитых формул, разлагающих основы церковности (Флоренский П. А. *Осново Хомякова*, Сергиев Посад, 1916, С. 16). Флоренского не устраивало, прежде всего, противопоставление Хомяковым идеализированного восточного христианства западному католицизму, для него была очевидна опасность такой полемики для православия. «Выплевывая плевок католицизма, – писал русской богослов, – не рискует ли такая полемика вырвать из почвы и стволу православия, хотя бы, например, своим отрицанием авторитета в церкви, якобы не имеющегося в православии, и вместе с ним, следовательно, начала страха, начала власти и обязательного канонического строя». – Там же, С. 15.

Особенно возмущал Флоренского «нечестивый взгляд Хомякова на таинство евхаристии как на «чуждо атомистической химии», ибо в этой последней, замечает он, «сущность материи, субъективная материальная остается неизменной, не просуществует, а заменится адие только акцидентом, адие воды, в присутствии же не меняется сущность, а акцидент, вода прибывает». – Там же, С. 31.

Отрицая в целом учение Хомякова, Флоренский конституировал: «Стройное здание его богословской системы поколеблется, – не слажу, рухнет, не даст трещины и адие требует подведения под себя более прочных онтологических фундаментов и постройки неумеренных коэ-трансформ». – Там же, С. 27.

² Хомяков А. С. «Семиприамиды: Исследование истины исторических идей в Хомяков А. С. Семиприамиды: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 118.

необходимостью. Соответственно, нравство есть торжество свободы, кушительство – необходимости. В кушительстве получает преобладание поклонение «царствующему веществу» (шываизм), с одной стороны, и «рабствующему духу» (буддизм) – с другой. Напротив, нравство отмечено презрением к вещественности, телу; его «основа – поэтическая, философская». Оно избрало путь духовного служения, молитвы. Стихия кушительства – анализ и рационализм, нравство же склоняется к синтетическому, неразчлененному восприятию мира. На почве кушительства возникает всебожие (пантеизм, политеизм), на почве нравства – единобожие. Движение кушительства охватывает целые народы, которые исповедуют культ внешней силы и материального блага. Оно господствовало в Китае, Вавилоне, Египте, создавших сильные государственные образования. Нравское начало проявилось в другой форме: оно провозглашало естественный союз, свободную цивилизацию людей. Это сделало нравство слабым и неустойчивым, оно легко поддавалось разрушению, нередко даже стояло на грани гибели. Своим спасением нравство обрело еврейству, из ложа которого вышло христианство. Евангельское учение возвестило пришествие царства Святого Духа и приоткрыло народы для противодействия мировому кушительству. Однако кушительство выдержало и это испытание, перейдя в христианских странах в «эпоху философских школ», таких как гегельянство.

На этой историко-философской аллегории однозначно вытекает, что Россия и Европа представляют собой разные цивилизационные системы и их противостояние неизбежно отразится на всем последующем ходе мировой истории.

5. Третьим столпом раннего славянофильства был Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860). В отличие от своих идейных соратников, тяготевших больше к философии и богословию, он отдавал предпочтение ключевому русскому историческому, русской национальной жизни. Итогом его размышлений явилась «Записка о внутреннем состоянии России» (1855), представленная им императору Александру II.

Согласно Аксакову, русский народ, не имея в себе политического элемента, «государствовать не хочет». Он издревле передал правительству неограниченную власть, оставив себе свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой

быт – «жизнь мирную духа». На таких «восточно русских началах», освященных православной церковью, сложился гражданский строй России: на одной стороне – нравственная свобода, свобода мысли и слова, на другой – абсолютная, ничем не стесненная монархия. Первым нарушило этот благодетельственный союз само правительство. Петр I своими реформами превратил подданного в раба, вынуждал народ отказываться от «безмерного повиновения власти». Это позволило «злонамеренным людям» устроить в России «свой домашний Запад», т. е. добиваться изменения политической системы. Чтобы предотвратить возникшую опасность, правительство должно снять с народа нравственный и жизненный гнет, возродить древний принцип взаимного невмешательства в дела друг друга. Гарантом будущей стабильности русского общества Аксакову представлялась полная свобода слова, устного, письменного, печатного – всегда и повсюду, и земский собор – в тех случаях, когда правительство захочет узнать мнения страны. Так, в целях сохранения «чистоты» православия народ ограждался от политики, а монархия – от революционных попыток¹. Политика Аксакова была одобрена всеми славянофилами.

Б. Идея Киреевского и Комарова содержала предпосылки теории культурно-исторических типов, разработанной *Николаем Яковлевичем Данилевским* (1822–1885), известным ученым-практиком (он был специалистом в области климатологии и этнологии), автором знаменитого трактата «Россия и Европа» (1871). Однако он уже отчасти отклонился от классического славянофильства. Его не устраивало то, что в нем только провозглашалась национальная идея, но не обсуждалась проблема самобытного национального развития. Первые славянофилы, на его взгляд, во многом поступали так же, как и осуждаемые ими западники: они просто перенимали логику германской философии, перенося осуществление общечеловеческой задачи с европейской почвы на славянскую. «Такой задачи, однако же, – писал Данилевский, – вовсе не существует – во крайней мере в том

¹ Аксаков К. С. Записка о внутреннем состоянии России // Верацкий А. К. Литературные характеристики. Десятинадцатый век: В 2 т. СПб., 1905. Т. 2. Вып. 1. С. 166–178, 184–187.

смысле, чтобы ей когда-нибудь последовало конкретное решение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя ее осуществило для себя и всего человечества»¹. В действительности все совершается иначе: каждое племя, каждый народ преследует сугубо эгоистические цели, опираясь на собственные внутренние силы и способности. У одних народов их больше, у других меньше. И те народы, которые в каком-то отношении превосходят остальных, создают особые культурно-исторические типы, или цивилизации, представляющие собой воплощение их духовной сущности. Пока что известны только десять таких самостоятельных цивилизаций: 1) египетская, 2) китайская, 3) халдейская, или древнесемитическая, 4) индийская, 5) иранская, 6) еврейская, 7) греческая, 8) римская, 9) новосемитическая, или арабская, 10) германо-романская, или европейская. Остальные же народы не были столь удачливы: они либо действовали в качестве так называемых «бичей Востока», разрушителей «драгоценной» цивилизации (гаваны туинны, монголы, турки), либо составляли «этнографический материал» для других культурно-исторических типов (как, например, финны). Самобытность цивилизаций означает, что начала, лежащие в народе одного культурно-исторического типа, могут быть искажены, уничтожены, но не могут быть заменены другими началами, принадлежащими народу иного культурно-исторического типа. Самое большое – это возможность усвоить выводы и методы положительных наук, технически приемы и усовершенствования искусства и промышленности; все же остальное, в особенности все, относящееся до познания человека и общества, а тем более практического применения этого познания, вовсе не может быть предметом заимствования»².

Формулируя общие законы развития самостоятельных цивилизаций, Данилевский исходил из того, что все они представляют собой осуществление определенной формы культурного творчества – научного, правового, религиозного или художественного. Поэтому первый закон гласил: для возникновения цивилизации необходимо, чтобы народ обладал соответствующими

¹ Данилевский И. И. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991. С. 116.

² Там же. С. 101.

духовными задатками и пользовался политической свободой. Далее выдвигались законы функционирования цивилизаций: 1) начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передается народам другого типа; 2) полнота и богатство культурно-исторического типа зависит от разнообразия входящих в него географических элементов, когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств; 3) период роста цивилизации всегда неопределенно продолжительнее периода цветения и плодоношения, после которого она истощает свои жизненные силы и больше не возобновляется.

По схеме Данилевского, Запад, создавший последнюю историческую цивилизацию, уже пережил «апогей своего цивилизационного величия», и на очереди теперь – возвышение славянства, образование самостоятельной славянской цивилизации. «Славянство, – писал он, – есть термин одного порядка с эллинизмом, латинизмом, европеизмом, – такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Болгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе, – какой имели Афины, Спарта, Фивы по отношению к Греции»¹. Особенностью славянского культурно-исторического типа должна стать «четырёхсторонность», т. е. синтез всех сторон культурной деятельности, которые до сих пор разрабатывались предшественниками Данилевского на историческом поприще в отдельности или в весьма не полном соединении². Столь же оригинальной чертой славянской цивилизации мыслилось претворение

¹ Там же. С. 125.

² Там же. С. 508. – Дославянские цивилизации квалифицировались Данилевским следующим образом. Первые пять цивилизаций – египетская, китайская, халдейская, индийская и иранская – «не проявили в особенности ни одной из <...> сторон человеческой деятельности, а были <...> культурным подготовленным, изменившим свою задачу те условия, при которых <...> становится возможным жизнь в организованном обществе». Все в них было «не в состоянии: религия, политика, культура, общественно-экономическая организация еще не выделились в особые категории деятельности». Карейская, греческая и римская культуры были «одноосновными». Германно-романский культурно-исторический тип признавался Данилевским «двухосновным». – Там же. С. 88–90.

в жизнь «справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства»¹, в чем, несомненно, просматривалась романтическая привязанность Данилевского к социализму, который он еще в юности постигал вместе с Достоевским в кружке Буташевича-Петрашевского.

Таким образом, Россия и Европа разводились в разные цивилизационные миры, из которых не только не просматривалась содружественная связь, но и не были видны перспективные примирения. Борьба с Западом оказывалась единственной значительной задачей русской политики.

Перед Данилевским, естественно, возникал вопрос о возможности такой политики. Для старших славянофилов, как известно, само собой разумеется, что разделение между нравственностью и политической противоречит христианскому мироощущению. По их мнению, оно явилось следствием глубокого раскола церкви и государства, послужившего источником возвышения мирского над божественным, светского над духовным. Это они признавали господствующим заблуждением Нового времени. Истина же, как им казалось, заключается в том, что времянное должно служить вечному, и следовательно, государство должно служить церкви. Только при таком соотношении государство может пронизаться сознанием временности и случайности своих целей и подчинить их высшим интересам церкви. Без этого для него и в нем не существовало бы ни справедливости, ни нравственности, ни святости законов, ни достоинства человека, ни духа народного, ибо, по словам Хомякова, «церковь живет даже на земле не земною, человеческою жизнью, но жизнью божественною и благодатною»². Конечно, Данилевский был со всем этим согласен, как с некоей идеальной нормой отношений между церковью и государством. Однако он не отличался чрезмерной склонностью к абстракциям и предпочитал апеллировать к реальным обстоятельствам, находя в них твердую опору для своего политического аморализма. Так как, доказывая он, западноевропейский опыт закрепил отделенные

¹ Там же. С. 508.

² Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 49.

церкви от государства, то государство, объявляя себя существующим вне церкви, по необходимости отделяет себя от того, что неразлучно с христианством. По этой же причине сам закон в таком государстве терит связь с христианской нравственностью и смыкается с атеизмом.

Кроме того, христианская мораль неприменима к государственным отношениям и по характеру своих основополагающих принципов. Так, согласно Данилевскому, для христианства нравственный образ действий совпадает с самопожертвованием, и единственное основание для этого – обещанное бессмертие, вечность внутренней сущности человека. «Но государство и народ, – писал он, – суть явления переходные, существующие только во времени, и, следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их действительности, т. е. политики. Этим не оправдываются максималлизм, а утверждается только, что всякому свое, что для всякого разряда существ и явлений есть свой закон. Око за око, зуб за зуб, строгое правило, бентамовский принцип утилитарности, т. е. здраво понятой пользы, – вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству»¹. Таким образом, Данилевский не просто оправдывал максималлизм, принципиально несовместимый с логикой равного славянофильства; он вообще признавал только одну политику – политику максималлизма.

Это и нашло свое последовательное выражение в «практических рекомендациях» Данилевского относительно европейской политики. «Европа, – констатировал он, – не случайно, а существенно нам вредна; следовательно, только тогда, когда она вредует сама с собою, может она быть для нас безопасна»². Поэтому для достижения своих целей Россия должна пользоваться всеми ошибками Европы, всяким внутренним раздором ее, всякой надобностью, которую то или иное государство может встретить в помощи России. Но в то же время, добавлял Данилевский, мы должны «приобрести совершенную свободу действия, полную возможность соединяться с каждым европейским

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 34.

² Там же. С. 443.

государством под единственным условием, чтобы такой союз нам был выгоден, нимало не заирая на то, какой политический принцип представляет собой в данное время то или иное государство»¹. Вряд ли можно сомневаться, что заветы Данилевского будут сохранять свою актуальность, пока не исчезнет все еще острое противостояние России и Запада.

7. Разрушение идеологии славянофильства, отчасти наметившееся в учении Данилевского, принимает необратимый характер в творчестве *Константиана Николаевича Леонтьева* (1831–1891), который трансформировал его в систему последовательного русофильства, названную им русским вилантизмом. Свои воззрения он изложил в целой серии работ, таких как «Вилантизм и славянство» (1875), «Русские, греки и кто-славяне. Опыт национальной психологии» (1878), «Письма о восточных делах» (1882–1883) и др. В них он открыто выступил против идеи односторонне славянского назначения России, признания ее авангардом всеславяинства. Ему казалось, что «высше неслетно быть тем, чем до сих пор были все славяне, не исключая даже русских и поляков: чем-то средне-пропорциональным, отрицательным, во всем уступающим духовно другим, во всем второстепенным»². По этой причине Леонтьев политику «православного духа» предпочитал политике «славянской плоти».

Леонтьевым всегда владело какое-то венгальское ощущение трагизма истории, сознание неизбежности ее конца, гибели. На всем он видел печать разложения и гниения, подвода всякого развития, всякое изменение под действием сформулированного им всеобщего тринадцатого закона. В соответствии с этим законом, все в мире пребывает лишь в пределах данной формы, не переходя ни в какое иное состояние: нечто либо только существует, либо не существует. Именно деспотизм формы, выражающей внутреннюю идею материи, приводит к возникновению явления, которое совершает постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, возмущается до обособления, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных

¹ Там же. С. 448.

² Леонтьев К. Н. Вилантизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 219.

организмов, от всех сходных и родственных явлений. Так что высшая точка развития оказывается одновременно высшей степенью индивидуализации явления, воплощением высшей цветущей сложности. Все же последующее зависит от крепости и устойчивости формы. Явление живет и сохраняется, пока сильны умы естественного деспотизма формы. Но как только форма перестает сдерживать разбегавшуюся материю, процесс развития тотчас переходит на стадию разложения и гибели. Исключительно явления предшествуют такие специфические моменты, как упрощение составных частей, уменьшение числа признаков, ослабление их единства и силы. Словом, происходит своего рода растворение индивидуальности, явление как бы достигает «неорганической Nirvāṇa», уходит в небытие. «Все постепенно понижается, смешивается, сливается, а потом уже распадается и гибнет, переходя в нечто общее, не собой уже и не для себя существующее»¹. Таким образом, развитие представляет собой триадичный процесс: 1) первоначальной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смешительного упрощения, – в равной мере охватывающий природные и социальные закономерности.

По триадической схеме развивается и государство: сначала совершается обособление свойственной ему политической формы, затем наступает период наибольшей сложности и высшего единства, а после происходит падение государства, которое выражается расстройством этой формы, сливающим ее с окружающим. Долговечность государства не превышает 1000 или, может быть, 1200 с небольшим лет. У каждого народа своя, особая государственная форма. Она вырабатывается не вдруг и не сознательно, и даже долгое время может оставаться никуда неопознанной. На начальной стадии, как правило, преобладает аристократическая форма; на стадии цветущей сложности упрочивается склонность к единовластию (хотя бы в виде сильного президентства, временной диктатуры, единоличной демагогии² или тирании, как у ацтеков в их цветущем периоде), а к старости и к смерти воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало.

¹ Там же. С. 238.

² От греч. «*demagogos*»: «*demo*» – народ, «*agos*» – вождь; буквально: вождь народа.

Следовательно, формула сильного государства – это диктатура, жесткая централизация, слабого же и умиротворяющего – уравнение, демократизация жизни, ума, мышления.

Левитьев не сомневался, что сила государственная выпала в удел великороссам, тогда как Запад давно уже пережил пик своего политического величия и теперь неотвратимо клонится к закату. Вся мощь европейской цивилизации держалась на многообразии составляющих ее элементов, а именно: византийского христианства, германского рыцарства, эллинической эстетики и философии и римских муниципий. Их противоборство создавало особый духовный накал, благотворно влиявший на поддержание сложности и цветения европейской цивилизации. Однако с конца XVIII в., в результате Французской революции, на Западе восторжествовало муниципальное, т. е., собственно, буржуазное начало, повлекшее за собой разлитие эгалитарного процесса, стремление привести все и все к одному знаменателю. «Итак, вся Европа, – писал Левитьев, – с XVIII столетия уравнивается постепенно, смешивается исторично. Она была прослава и смешана до IX в.: она хочет быть опять смешана в XIX в. Она прожила 1000 лет! Она не хочет более мифологизма. Она стремится посредством этого смешения к идеалу однообразной прославы и, не дойдя до него еще далеко, должна будет пасть и уступить место другим!»¹ Эгалитаризм, демократия, всеобщее благо выжидали у Левитьева прямо-таки физическое отращивание: так плоско, так неэстетично выглядел в его глазах «эгалитарический прогресс»! Предвечная гибель Европы, он тем самым не просто свертывал славянофильскую оппозицию России и Западу, обесмысливая идеалы и ценности европейской цивилизации, но и переносил русский вопрос в плоскость выразительства, соотношения России и Востока.

Перед Россией, на его взгляд, стоит одна главная задача – не подчиниться Европе в эгалитарном прогрессе и «стоять в своей отдельности». Это означало и отрицание идеи славинства как самобытного «культурного админия». Тут Левитьев явно шел вразрез с Данилевским, но отрицательнее, впрочем, от самого принципа культурно-исторических типов. России он предвещал другую,

¹ Там же. С. 268.

более высокую миссию: создание особой, невиданной доселе цивилизации – русско-азиатской. Это, по мнению мыслителя, вытекает из самого положения России, которая давно уже не чисто славянская держава. Обширное население азиатских провинций, подвластных русской короне, имеет в ее судьбах не меньшее значение, чем славяне. Поэтому она при каждом своем политическом движении вынуждена неизбежно брать в расчет «настроения и выгоды этих драгоценных своих окраин», столь прочно удерживающих ее благодаря своему многообразию и разнородности от уравнительного смешения. «Россия, – заявлял Леонтьев, – не просто государство; Россия, взятая в целостности со всеми своими азиатскими владениями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир, не находивший еще себе своеобразного стиля культурной государственности»¹. Но он, вместе с тем, выдерживался от каких бы то ни было прогнозов в плане будущности русско-азиатской цивилизации. И вовсе не из боязни прослыть фантастом или утопистом; просто Леонтьев принципиально не был способен на положительное творчество. Его стихией была борьба, конфронтация, он вообще мыслил только в категориях трезвого реализма, утверждавшего исключительно охранительную тенденцию.

Леонтьев, более всего страшившийся эгалитарного прогресса, стремился в первую очередь избежать повторения западного пути. С этой целью он предлагал «подморозить Россию, чтобы она не жила», т. е. застыла в существующих формах до лучших времен. «Нора учиться делать реакцию», заявлял идеолог консерватизма. Оплотом реакции провозглашался византизм как абсолютный антипод европеизма. Византизм, по мнению Леонтьева, воспитал русский царизм, сплотил в одно тело полудикую Русь, дал ей силу пережить татарский погром и долгое данничество. С помощью византизма Россия выстояла в борьбе с Польшей, Швецией, Францией, Турцией. «Под его знаменем, если мы будем ему верны, – утверждал он, – мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелелась

¹ Леонтьев К. В. Письма о восточных делах // Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. М., 1912. Т. 5. С. 419.

когда-нибудь и нам предписать гоним и смирд своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости!»¹ Именно «византийской выправке» обязан русский народ своим церковным чувством и покорностью властям. Византийский дух и византийские влияния насколько пронизывают весь великорусский общественный организм. Византизм в государстве есть монархизм, который служит единственным организующим началом общественной жизни, главным орудием политической дисциплины. Нельзя сохранить Россию, подвергая опасности существование монархии, отворачивая народ от самодержавного авторитета. «Практическая мудрость народа, – писал Лесотьев, – состоит именно в том, чтобы не искать политической власти, чтобы как можно менее мешаться в общегосударственные дела. Чем ограничительнее круг людей, мешающихся в политику, тем эта политика тверже, толковее, тем самым люди даже всегда приятнее, умнее»². Как видим, и нем все же сохранилась еще славянофильская завязка, и он, как и Алексин, не хотел, чтобы русский народ государствовал, занимался политикой.

В качестве ближайших задач, стоящих, на его взгляд, перед Россией, он выдвигал, во-первых, «вытие Царяграда и заложение тем основ новому культурно-государственному аданию», и, во-вторых, перенесение российской столицы на Петербург и Москву. В последнем случае Лесотьев сходился с Щербатовым, считая доказательством своей правоты весь ход русской истории: «Россия, – писал он, – начала свою историческую жизнь в Новгороде; но очень скоро перенесла свой центр в Киев, потом во Владимир и Москву, потом в Петербург и теперь, видимо, рвется от него опять к югу»³. В новгородский период сложился первый зародки государственности и племенного объединения; Киев воспринял православие и призвал к удельной системе; Москва (Владимир – только преддверие Москвы) ознаменовалась падением удельных княжений и возникновением единой монархии восточно-византийского стиля; наконец, Петербург

¹ Лесотьев К. И. Византизм и славянство. С. 181.

² Там же. С. 197–198.

³ Лесотьев К. И. Письма о восточных делах. С. 420–421, 424.

вызвал новое ослабление политического централизма, породив агалитаристские тенденции. Лесотьев был убежден, что при очередном взмахе маятник русской истории непременно качнется в сторону Византии, Петербург же начнет быстро падать и терять свое культурно-историческое значение.

С завоеванием Константинополя возникнет новая Россия – глава Великого Восточного Союза с новой культурной столицей на Босфоре. Тогда будут две России, неразрывно связанные личностью русского государя, – Россия московская и Россия царьградская, и царьградская Россия освоит московскую, дав ей силы на новое тысячелетнее существование.

Глава 5

РЕЛИГИОЗНОЕ РЕФОРМАТОРСТВО

1. Из недр славянофильства вышло и такое идейное образование, как религиозное реформаторство, отразившее глубочайший кризис официальной церковности. Не случайно в «эпоху великих реформ», т. е. в 60–70-е годы XIX в., одним из первых был поставлен вопрос о церковных преобразованиях. Общим было сознание «тесноты церковной» и требование церковной свободы и гласности. «Рождается мысль о философском призвании церкви»¹. В этой обстановке предпринимаются попытки как-то обновить ортодоксальное православие, придать ему видимость соответствия русской жизни. Об этом свидетельствует появление целого ряда работ апологетического характера, в частности, двухтомного «Православно-догматического богословия» митрополита Макария, вышедшего в свет в 1849 г.

Составитель труда намеревался «чистину христианского учения выразить в форме, соответствующей понятиям человека XIX века». Это означало, прежде всего, постановку вопроса об отношении догматов к разуму, о возможности рационализации веры. Макарий разъяснил, что церковь делит догматы на постижимые и непостижимые. Последние как были, так и остаются

¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 427.

предметом богооткровенного знания. Что касается первых, то и здесь принципиально важно понять, как вообще должен держаться разум, какими должны быть доказательства или положения на откровенные истины. Правила, установленные Макарием, сводились к четырем пунктам: во-первых, разум, по примеру отцов церкви, должен постоянно удерживаться в послушании к вере; во-вторых, он не должен замыкаться в пределах какой-либо философской системы, а пользоваться всем, что только можно найти полезного во всех человеческих знаниях; в-третьих, соображения разума не ставить наравне с самыми догматами; в-четвертых, не вдаваться в излишние диалектические тонкости и определения при рассуждении о догматах¹. Особенно подчеркивалась важность последнего правила: если догмат подвергается определению, то Божество будет необходимо ограничено.

Сочинение Макария не могло устроить ни славянофилов (Хомяков назвал его «воспитательно-глупым»), ни тем более поднейших представителей «русского духовного ренессанса» (для Бердяева оно было «слишком с католической схоластикой»). Резко отыгрался в нем и Толстой, составивший на него целое критическое опровержение². В ответ на засилье церковного охранительства возникло религиозное реформаторство, развившееся в двух основных формах – духовно-академической философии и светского богословия.

2. *Духовно-академическая философия.* Положение философии в России в первой половине XIX в. было достаточно сомнительным: она постепенно вытеснялась из системы светского образования, пока, наконец, не была окончательно запрещена в 1850 г. Министр просвещения С. А. Ширинский-Шихматов так мотивировал свое решение: «Польза философии не доказана, а вред от нее возможен»³. Философию в университетах (за исключением Дерптского) заменило богословие, которое, по мнению министра, лучше всякой философии способно польстить

¹ Макарий, митрополит. Православно-догматическое богословие: В 2 т. Киев, 2006. Т. 1. С. 33–35.

² Толстой Л. Н. Критика догматического богословия // Толстой Л. Н. Сочинения. Изд. 13-е. М., 1911. Ч. 13. С. 79–394.

³ Наставление А. В. Залески и др. вник. С. 334.

человеку его обязанности и просветить его касательно истинного блага. Действие этой шинковско-уваровской политики продолжалось до 1863 г., когда правительство вынуждено было отменить драконовские стеснения высшего образования.

Совершенно иначе обстоит дело в духовных академиях. Согласно правительственному уставу 1814 г., духовные академии в России обязывались ввести преподавание философии, дабы воспитанники могли научиться правой вере и уметь защитить ее от «слезливого разума». Это привело к серьезной постановке философского образования, давшего свои положительные плоды в развитии отечественного любомудрия. В академиях сосредоточились крупные философские силы, такие как Сидонский и Карнов – в Петербургской, Голубинский и Кудряков-Платонов – в Московской, Юркевич – в Киевской, Несмелов – в Казанской. Их влияние сказалось не только на славянофильство, но и на «русском духовном ренессансе» конца XIX – начала XX вв.

А) Еще будучи бакалавром Петербургской духовной академии, Федор Федорович Сидонский (1805–1873) издал книгу «Введение в науку философии» (1833), которая по представлению профессора Петербургского университета А. А. Фишера удостоилась полной Демидовской премии Академии наук. В ней молодой богослов пытался примерить две крайние точки зрения в православии – аскетической мистики и рационального богословия – на проблемы разума и веры, философии и религии.

Характеризуя мнения той и другой стороны, Сидонский писал: «Одно гласит: разуму, рассуждению нет никакого места в делах религии, здесь место одной веры; другое: вера слепа, и в делах веры должно руководствоваться умом, и одним умом»¹. Для него непримлемы оба подхода, ибо, на его взгляд, религиозное чувство, не ослепшее разумом, слепо, а разум без веры не тверд в познании божественного. Если подчинить веру целиком разуму, то она лишится единства, поскольку мыслительная деятельность всегда разнонаправленная и не имеет завершения. Кроме того, это будет означать, что разум стоит выше откровения. Поэтому разум и вера должны соприкасаться актуе: «...вера нужна уму, она помогает ему, и ум не чужд вере, он развивает

¹ Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 270.

ее, проясняет наше человеческое сознание божественного»¹. Исходя из этого положения, петербургский богослов оправдывал философию, доказывая необходимость ее развития и в России. Она прославилась себя мужеством; теперь настала пора утвердиться ей в «умозрении», т. е. в познании наук и философии. Если все науки – свет, то философия – свет по преимуществу. В ней отражается сила ума, и как самый ум, она принадлежит не какой-то одной нации, но всему человечеству. Так рассуждал Сидонский.

Но отчего же тогда у нас так боится философии, спрашивал он. Ответ был для него очевиден: «Пережив недавно период общенародной, пошлой философии, когда благородным именем любознания прикрывались беспокойные выкладки остроумия (т. е. кальтерьяства. – А. З.), после чего готовы были для общественного, происшедшего из других источников, на неуважения к правам человечества, отнести за счет опустошенной философии, русские люди стали опасаться самого имени философии»². Между тем, продолжал Сидонский, нам необходима философия – не только для правильного разумения истины веры, но и для осознания своего места и признания в мире. Поскольку мы занимаем срединное положение между Востоком и Западом, то и в сфере духа нам надо стремиться к сохранению этой середины: познание природы должно ограждать нас от «односторонней мечтательности», т. е. духовного аскетизма, а присутствующая нам глубокая религиозность – от односторонности разума. Сидонский призывал учиться философии у других народов: «Уместительные произведения народов, предшествовавших нам на поприще образования, не должны остаться бесплодными, перешед на нашу почву. Они ожидают от нас спокойнейшей обработки, чтоб принять новую благородную форму. Гений славян должен со временем и на них наложить печать своего величия»³.

Идея Сидонского вызвала недовольство со стороны духовного начальства: у него отняли кафедру философии, которую он занимал в Петербургской духовной академии, и перевели

¹ Там же. С. 278.

² Там же. С. 314.

³ Там же. С. V.

на должность приходского священника при Казанском соборе. Лишь в 1865 г., после отмены запрета на преподавание философии, его пригласили в качестве «постороннего» (нештатного) преподавателя в Петербургский университет, где он и читал лекции до конца своей жизни.

Б) Преемником Сидонского по кафедре философии в Петербургской духовной академии стал *Василий Николаевич Карпов* (1798–1867), переведенный сюда из Киевской духовной академии. Карпов особенно прославился как переводчик Платона, по существу, заново возродив традиции платонизма в русской мысли. Значение этой его деятельности осознавалось всеми; даже Белинский воздавал ему «честь совершения великого, истинно европейского подвига»¹. Будучи многосторонним мыслителем, Карпов оставил после себя и оригинальные работы по логике, богословию, психологии. Из философских трудов первостепенное значение имеет его «Введение в философию» (1840), ставшее новой вехой в осмыслении положительной роли философии в укреплении национальной духовности. Сюда же примыкают и два его подвешших сочинения: «Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений» (1856) и «Философский рационализм новейшего времени» (1860), позволяющие видеть в Карпове идейного предшественника ранних славянофилов.

Карпов развивал философию «трансцендентального синтеза», или «смыслетельца», призванного соединить природу человека и Бога, привести их к совершенной гармонии. На этом основании он критиковал западноевропейский рационализм, усматривая в нем продукт протестантизма. По словам Карпова, в христианстве рационализму философскому предшествовал рационализм религиозный. Виновником последнего был Мартин Лютер. Конечно, писал он, возникновение лютеранства было неизбежным; лютеранство возстало против произвола и злоупотребления власти римского первосвященника. Однако это повлекло за собой создание новой догматической системы, опиравшейся не столько на откровение, сколько на личное

¹ Белинский В. Г. Сочинения Платона // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1964. Т. 5. С. 613.

мнение ее основателя. Следствием этого явилось разнообразие взглядов на предметы вероисповедания, что не преминуло обернуться самовозвеличением разума. Авторитет богословский заменился авторитетом философским. На смену Лютеру пришел Кант, который «перенес в метафизику начало протестантизма и создал философию протестантскую». Она стала полным апофеозом разума, оторванного от чувства. Приведем в одной из своих статей слова Канта: «Мы не приписываем разумному существу в собственном смысле никакого чувства», – Карпов возражал: мир человека должен предстать в единстве чувственной и рациональной сторон, как единое целое: необходимо найти «этон гармонического бытия вселенной». А это невозможно, если отставивать абсолютный характер человеческого сознания, игнорируя в нем присутствие чувственного начала. «Чувство, – писал Карпов, – по самому своему существу таково, что в какую бы область человеческой жизни вы не ввели его, оно непременно высказается своим образом – радостью или скорбью, и, не переставая быть чувством, не оставит своих выражений. Но Кант не уважил, не оценил этой сущности чувства»¹. Отсюда делался вывод, что, только соединившись, чувство как опора веры и разум как начало личного умозрения могут привести к *современической философии*. Карпов определял ее как науку о гармонической целостности бытия, которая рассматривает идеальное и реальное, знание и бытие в нераздельном и коренном их единстве. Это означало, что философия идет к гносеологии через онтологию, через внутреннюю органическую сопричастность бытию.

Онтологизация философии позволила Карпову поставить вопрос о создании национальной русской философии. Ведь если чувство индивидуализирует разум, то, стало быть, можно говорить не только о личном проявлении разума, но и о народном, национальном. Есть философия Канта, но есть и германская философия. Поэтому, констатировал Карпов, можно ожидать и появления русской философии. Вопрос лишь в том, какой она должна быть и в чем должна заключаться ее польза.

¹ Карпов В. И. Философский рационализм новейшего времени // Христианские чтения. СПб., 1980. Ч. 1. С. 480.

Из ответа на данный вопрос следовало, что содержание русской философии должно определяться «внутренними политикой и религией», с одной стороны, и стремлением примирять человеческую природу «с законами веры и условиями человеческой жизни» – с другой. Условия человеческой жизни суть обычаи и местные постановления государства; они у всех народов разные, поэтому ни одна из народностей не может претендовать на первенствующую роль по отношению к другим. Выдавать же какую-либо национальность за идеальную значило бы желать подчинения ей всех остальных. Следовательно, каждый народ обладает собственным независимым существованием, и осознанием этого является самобытная национальная философия. Не составляет исключения и русский народ. Но он должен отказаться от привычки к подражанию и из себя самого, своей собственной жизни породить «оригинально-русскую» философию, которая сможет определить его потребности и цели в соответствии с условиями национальной жизни и религии и даст начало развитию реальных наук в России¹. Первые славянофильские были вполне солидарны с суждениями профессора Карпова.

В) В московской духовно-академической среде, как было сказано, видную роль играли Федор Александрович Голубинский (1797–1854) и Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891). Первый из них был учителем второго. Голубинский читал в академии разные курсы: историю философии, этику, метафизику. Сам он почти ничего не писал, полагаясь на свою обширную память и эрудицию. При жизни им была опубликована только одна статья «О конечных причинах» (1847). Лишь после смерти философа на основе записей его слушателей были подготовлены и издааны «Лекции по умозрительному богословию» (1870), «Умозрительная психология» (1871) и «Лекции философии» (1884).

Мысль Голубинского концентрировалась в основном вокруг проблемы Бесконечного, канонич он считал Бога. В первую очередь, его интересовало то, как «к условному приискать безусловное», т. е. прийти к понятию о Высшем Существо, сделать его

¹ См.: Карпов В. Н. Введение в философию // Карпов В. Н. Избранное. СПб., 2004. С. 169–181.

объектом веры. Он сразу исключал путь нерассуждающей веры, традиционно признаваемой православием; на его взгляд, необходимо иметь понятие о предмете веры. Волныснисавшись над великим понятием, отмечал Голубинский, вера «перестала бы быть верою, а была бы ведением и непосредственным созерцанием»¹. Собственно, на это и уповала аскетическая мистика, развивавшаяся на почве исихазма. Голубинский же решение проблемы усматривал в следующем. Все существующее, кроме Бога, он разделял на две половины: мир физический и мир духовный. Мир духовный содержит свойства Божьи «двоякого рода»: одни относятся к бытию, т. е. к духовному действию Бога, другие – составляют основание духовных действий. В мире духовном те и другие открываются вместе, в мире же физическом выступают только те свойства, которые принадлежат к бытию. Благодаря этому становится возможным рациональное («умозрительное») постижение бытийных свойств Божества. Поэтому после богословия, ориентированного на веру, должно следовать «душесловие умозрительное», основанное на опыте и разуме. Содержание опыта составляет «внутреннее чувство, или самосознание, ума – идея о Бесконечном». Внутреннее чувство, отмечал Голубинский, не может быть отстранено от «умственного душесловия», потому что оно есть первый и ближайший свидетель всего того, что происходит в душе, замечает перемены, происходящие в ней. А раз так, значит, «только через познание нашего должны мы доходить до того, чтобы познать высшее»². В рассуждениях Голубинского очевидно проступает пантеистический крен, ставящий его в определенную оппозицию в отношении официального богословия.

В русле идей своего учителя развивал богословие и Кудрявцев-Платонов. Он был глубоким знатоком философии, и ему даже предлагали занять кафедру философии в Московском университете, но он отказался, и вместо его был избран Юриевич. Ставя перед собой задачу философского обоснования теизма, Кудрявцев-Платонов основательно вникал в проблемы гносеологии

¹ Голубинский Ф. А. Лекции философии. М., 1884. Вып. 3. С. 8.

² Голубинский Ф. А. Душесловие умозрительное // Вестник Ленинградской духовной академии. 1990. № 3. С. 107.

и метафизики. Их исследованию посвящены также его работы, как «Метод философии», «Нужна ли философия?», «Возможна ли философия?», «Что такое философия?», а также «Метафизический анализ рационального познания» и «Метафизический анализ идеального познания». Ученый-богослов принимал схему, по которой познавательный процесс распадался на три ступени: эмпирическую, рациональную и идеальную. На первой ступени выясняются границы чувственного созерцания, обусловленные возможностями наших ощущений; затем наступает черед дискурсивной выработки общих понятий, выступающих определениями эмпирически мыслимых вещей; а уже на их основе проясняется статус и значение сверхчувственных (идеальных) предметов – Бога, добра, истины, бесконечности и т. д. «Учение о Боге, – писал Кудрявцев-Платонов, – составляет предмет наук богословских, но в то же время основные и вообще истины религии всегда составляли и составляют предмет важнейшей и знанья философского»¹. Таким образом, познание истины выражает стремление разума к единству бытия, к Богу. Свое учение Кудрявцев-Платонов называл трансцендентальным монизмом, подчеркивая тем самым богословскую направленность своих философских концептуализаций.

Г) Философски ориентированными были также богословские взгляды *Памфила Дамиловича Юрковича* (1827–1874). До своего приглашения в Московский университет (1861) он преподавал философию в Киевской духовной академии. Своей известностью Юркович обязан прежде всего своей статье «На науки о человеческом духе» (1860), посвященной критике трактата Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Статья тотчас была перепечатана в петербургском журнале «Русский вестник» в сопровождении статьи ее редактора Каткова «Старые и новые боги» (1861). Последний использовал ее в своих политических целях, добиваясь дискредитации идеолога разночинства. Свообразно отреагировал на статью и Чернышевский. Он высказался в том смысле, что и сам был некогда сомнамбулом, и если бы остался богословом, то писал бы «точно

¹ Кудрявцев-Платонов В. Д. Нужна ли философия? // Разум и вера. 1884. № 5. Кн. 1. С. 455.

то же, что написал г. Юркевич». И далее, намекая на его альянс с Катковым, добавляет: «Если положение г. Юркевича изменится, то очень скоро ему станет неприятно вспоминать о своей статье»¹.

Между тем статья Юркевича, отличавшаяся спокойствием и умеренностью, содержала вполне убедительные суждения. Прежде всего, в ней констатировалось, что «философия реализма», к которой «действительно принадлежит» сочинитель разбираемого им трактата, дала «много доброго и плодотворного для науки и жизни». Но из трактата не видно, что он по-настоящему знаком с «выводами этой философии». Скорее, он говорит о ней «эпохальными», а потому решил, что философия реализма разрабатывает свои задачи по методу естествознания, и есть, будто бы, естествознание на почве психических явлений. Отсюда проистекает и его желание «искать объяснения душевных явлений в химической лаборатории». Сочинителя, на его взгляд, не нашло никаких особенных отличий жизни человеческой от животной, признал за душу человека только животную способность действовать по агонистическим побуждениям и отказал человеку во всяких средствах и условиях, при которых он мог бы развиться в нравственную личность. Тем самым вместо реализма он преподнес номинализм: для него «предметы, означаемые именами: память, воображение, мышление и т. д. – так же веде одинаковы, как эти имена»². Юркевич давал понять, что все это является следствием ложно понятой рефлекторной теории, рассматривавшей «душу как струну, которая в одну единицу времени и от одного внешнего толчка может издавать только один тон»³. Оттолкнувшись против этой «монотонной жизни» Чернышевского, он отрицал значение физиологии в познании духовной жизни, отсылая за загадкой ее тайн к божественному откровению.

Свои соображения на этот счет богослов изложил в статье «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» (1860). Основная мысль Юркевича сводилась к тому, что духовная жизнь зависит от деятельности сердца

¹ Чернышевский Н. Г. Палеонтологические красоты // Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. В 3 т. М., 1961. Т. 3. С. 366, 367.

² Юркевич П. Д. На науки о человеческом духе // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 191.

³ Там же. С. 188.

как вместительница «всех сил, отправления, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками». В этом, на его взгляд, убеждает простое чтение священных текстов, из которых видно, что, несмотря на высокое значение «головы в духовной жизни человека», все же она «еще не исчерпывает всего существа души». Начало души простирается «гораздо дальше и глубже внутрь телесного организма, закрепляясь на уровне сердца. Следовательно, «тело есть целесообразный орган души не по одной своей части, но по всецелому своему составу и устройству»¹. Головной мозг есть орган разума, сердце – орган веры; оба они в единстве составляют основание душевной жизни. Правда, Юргевич признавал, что его идея о многосторонней, а не односторонней связи души с телом носит «школа еще отпечаток неопределенности», но оправдывал ее наличием соответствующих указаний в Библии.

Д) Значительный интерес в контексте развития духовного реформаторства представляет религиозная антропология Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937). Ему принадлежат три крупных сочинения: «Догматическая система Григория Нисского» (1887), двухтомная «Наука о человеке» (1898, 1903) и «Вера и знание с точки зрения психологии» (1913), которые основательно подрывали «препарированное, схоластическое богословие» официальной церкви, внося в него «свежие, сильные, глубокие идеи»².

Первым делом Несмелов подверг критике мистику исихазма, укоренившуюся в русском православии. «В области богословского мышления, – писал он, – считается общепринятым и обязательным думать, что Бог не только не тождествен с миром, но и существует совершенно отдельно от мира; так что, по соображениям богословского мышления, существует собственно два разных бытия: трансцендентное бытие безусловной основы мира и опытно-данное бытие мирового существования. Но поскольку безусловная основа мира полагается совершенно отдельной от мира, она, разумеется, одинаково не может служить ни самостоятельным предметом научно-философского

¹ Юргевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Там же. С. 74–75, 78.

² Алмазов (Хорошевич) А. святом. Новый опыт учения о богословии и другие статьи. Нью-Йорк, 1969. С. 8.

познания, ни положительным принципом научно-философского объяснения мира, которому для целей философского мышления о бытии такое понятие о Боге совершенно бесполезно¹. По мнению Несмелова, всякая истинная религия должна исповедовать не анимирность Бога, а напротив, реальность божественного присутствия в мире, или, иначе, имманентность безусловного бытия Бога условному бытию мирового существования.

Отвергая возможный упрек в пантеизме, казанский богослов отмечал, что враждебным религии и религиозному мироощущению в действительности является не философское понятие об имманентности Бога миру, а одно только философско-пантеистическое понятие о мировой божественности всеобщей сущности мира. Но как доказать имманентность Бога миру, реальному существованию? Согласно учению Несмелова, никакое религиозное сознание невозможно объяснить из него самого, без учета человеческой личности. «Все представления и понятия человека о Боге, – отмечал он, – несомненно создаются самим человеком, и даже сам Бог не может вложить в сознание человека готовое понятие о себе, потому что такое понятие, как не-человеческое, никогда бы не могло служить содержанием человеческого мышления»². В идее Бога человек выражает сознание реальности живой личности, обладающей могуществом свободной причины с достоинством подлинной цели, причем это сознание может принимать самые различные, подчас даже прямо противоположные формы. Дикий думает о Боге иначе, нежели просвещенный философ, однако тот и другой представляют себе верховное существо в образе человека, потому что никакому человеку не дано «мыслить иначе, как только представлениями, а в мире представлений нет другого образа личности, кроме личности человеческой»³. Таким образом, основой религии выступает человеческая субъективность, которая обуславливает подбор всех предикатов Бога в человеческом мышлении, и от качества субъективности, ее духовной и умственной зрелости зависит степень богоподобия человека.

¹ Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 86.

² Несмелов В. И. Наука о человеке: В 2 т. Казань, 1994 Т. 1. С. 248.

³ Там же. С. 253.

Развернутая Несмеловым логическая конструкция очень напоминает феербахизм, и богослов сам не скрывал своих философских ориентаций. Вместе с тем он полагал, что немецкий философ хотя и «шел по верному пути, но он дошел по нему только до середины». По его мнению, Фейербах «ни мало не догадался о том, что природное содержание человеческой личности выводит человека за необходимые границы физического мира и в самом человеке обнаруживает действительное существование другого бытия, кроме физического»¹.

С гносеологической точки зрения это выглядело так. Для нашего мышления объектами познания равно являются и предметы внешнего мира, и факты нашей собственной внутренней жизни, и даже все продукты самого познающего мышления. Из этого следует, отмечал Несмелов, что наше познающее мышление в действительности совершенно не знает психофизиологического закона противоположности субъективного и объективного. Для него оказывается не только возможным, но и вполне совместимым, когда нечто, выступая объектом мышления, одновременно может быть и субъектом сознания мышления. В самом этом факте «разрушения» противоположности субъективного и объективного, трансцендентного и имманентного Несмелов усматривал доказательство того, что не только явления внутренней жизни человека, но и все реальные вещи объективного мира даются мышлению непосредственно, минуя познания органов чувств. Мы судим о существовании внешних предметов не на основании ощущений, которые представляют собой лишь «субъективные явления сознания», а в силу их непосредственной данности мышлению. Именно поэтому мышление интуитивно содержит представление о неведомом безусловном начале бытия, находящем «фактическое дополнение и логическое определение в непосредственном сознании и познании человеком своей собственной реальной идеальности». Здесь имеется в виду не идеализация человеком самого себя, а сознание присутствия в нем идеального, т. е. того, что не имеет никакого аналога в реальном. Этот идеальный мир Несмелов возводил к Богу, полагая, что таким путем достигается самая высокая «степень логической состоятельности»

¹ Там же. С. 261.

в сознании Абсолюта. «Мы, – пояснил богослов, – не просто лишь имеем в нашем уме субъективную идею о Боге, но мы сами с безусловными свойствами в нашей условной природе объективно представляем из себя *предметные идеи, реальные образы Бога*¹.

Итак, философия Несмелова была, по существу, антропологическим доказательством бытия Бога, призывая в этом отношении к воззрениям Ансельма Кентерберийского. Опора на февербахизм имела для него ключевое значение. Несмелов показал двуликость этой системы: на одном полюсе она могла склониться на сторону атеизма, на другом – возвыситься до религии. Но это вполне отвечало представлениям Несмелова о противоречивости познавательного процесса, способного выявлять разнонаправленные тенденции. Поэтому в его руках февербахизм легко примиралось с богословием, открывая перед ним перспективу новых вероисповедных комбинаций. Главное – постулировалась зависимость религиозного сознания от состояния и развития человеческих знаний. Тем самым коренным образом менялась религиозная «картина человека»: он превращался в боготворца, богосоздателя. Первым это хорошо понял Бердяев, нашедший в творчестве Несмелова важный стимул для развития собственной философии².

3. *Светское богословие*. Зачатки светского богословия в России проросли еще в масонстве, однако в силу амальгамности русских «мамоншиков» их усилия остались тщетны. Более успешными оказались начинания славянофилов, в первую очередь Хомякова, обосновавших «проект» возрождения христианства с учетом «наукообразного просвещения» Запада. С этого времени светское богословие существует наряду с академическим, создавая духовное напряжение не только в сфере религии, но и в сфере политики и культуры. Наиболее выдающимися его представителями – Гегель, Достоевский и Толстой. Триа гения, три столпа русской литературы.

А) Автор «Религиоза» и «Мертвых душ» *Николай Васильевич Гоголь* (1809–1852) был глубоко религиозной натурой, хотя

¹ Там же. С. 66.

² *Бердяев И. А. Опыт философского оправдания христианства: (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 29–33.*

и не отличался склонностью к догматизму и ортодоксии. В нем всегда преобладало творческое начало, и это заставляло его вносить личностный момент в церковные вероучения. Неудивительно, что Гоголя обманали в «гордости» и «самоуверенности», усматривая в его богословских стремлениях «уклонение в ересь».

Гоголь, по его собственному признанию, больше гадался «для монастыря, чем для жизни светской». Его религиозные воззрения формировались под влиянием «Добротолобия» Павла Величковского, земляка-полтавчанина, которого он считал своим духовным учителем. Из западных богословов Гоголь выделял, прежде всего, Фому Кемскийского, автора многократно переводившегося у нас трактата «О подражании Христу». В этом же ряду стоял и «Катехизис» («Церковь одна») Хомякова. Правда, Гоголь не подделывал, что данное сочинение принадлежит Хомякову, поскольку тот выдавал его за перевод греческого текста. Ему особенно импонировала мысль Хомякова о том, что признаками истинной церкви являются «внешность» и «внутренняя святость», которые, по мнению идеолога славянофильства, олицетворяют Хранителя и Главу церкви Христа. Гоголь соглашался с таким определением «границ» и «пределов» церкви, хотя и выдвигал на первый план идею социального служения церкви, примирительного сдерживания всей русской жизни. «Есть архимандритъ всего внутри самой земли нашей, который покуда еще не всеми видим – наша церковь, – писал он. – Уже готовится она идруг вступитъ и полные права свои и засветитъ светом на всю землю. В ней заключено все, что истинно для жизни истинно русской, во всех отношениях, начиная от государственного до простого семейственного»¹. Однако Гоголь считал, что «свет», т. е. европеизированное, секуляризованное русское общество, «не в силах встретиться прямо со Христом», ибо оно (общество) далеко от «вечных истин христианства», более того – боится их, «как мрачного монастыря», чуждого всякой «светлости» и просвещения. Оттого в дворянстве все более укореняется «дух недоверия» к церкви, духовенству. Таковы плоды влияния европеизма, вносящего «раздор» и «ослепление»

¹ Цит. по: Ананьков Е. И. Католицизм в системе воззрений Н. В. Гоголя // Гоголь: Материалы и исследования. М., 1995. С. 38.

в русскую жизнь. Между тем, полагал Гоголь, Запад живет умом, а Россия – святостью.

Ум – это чисто формальная способность; «его» должность не больше, как полицейская: он лишь приводит в порядок и расставляет по своим местам то, что уже имеется в душе человека. Поэтому люди, живущие одним умом, с годами «ступают, устают и слабеют». Доказательство тому – философы и «просветительные гении»: «лучшая пора их была только во время их полного мужества (т. е. зрелости. – А. З.); потом они уже понемногу выжидали из своего ума, а в старости впадали даже в младенчество»¹. Такой, в частности, представлялась Гоголю жизненная стезя Канта. Неудивительно, что и католицизм, на его взгляд, подвергся постепенному ослаблению и упадку именно вследствие сближения с просвещением, светской образованностью. Совокупные последствия называет жизнь в святости. Хотя она не приобщает к уму, мирским знаниям, однако укрепляет «и разум и силы духовные, которые все более возрастает по мере приближения к тридцати и смерти. Если ум погружен в свету чувственных созерцаний, то разум приобретает не иначе, как победой над страстями. Оттого ум жаждет знаний, разум – веры. В вере же открывается высшая способность души – мудрость, и ее может дать нам один лишь Христос. Россия всегда жила святостью, и этим она обязана своей православной церкви. А стало быть, через церковь лежит путь к мудрости, к Христу. И нельзя допустить, чтобы Россия подверглась какому бы то ни было «иноземному», «чуждому нашей церкви, не испросив у нее на то благословения». Особенно это касается «европейских идей», которые «отталкивают от Христа». Надо оградить от них прежде всего русского мужика. Ему вовсе не обязательно знать то, что «издают для народа европейские человеколюбцы». Пусть лучше его просвещением занимается церковь: в ней «сохранилось все, что нужно для ныне просыпающегося общества»². Позднее этот идеал Гоголя в полной мере воплотился в «русском византизме» Константина Леонтьева.

¹ Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1893. С. 73.

² Там же. С. 93.

Б) Ярко выраженным христоцентризмом характеризовались и богословские представления Федора Михайловича Достоевского (1821–1881). Исключительная вера в Христа вылилась у него в период ссылки и с тех пор стала его внутренним убеждением. О своем «символе веры» он сообщал Н. Д. Фонвизной, жене декабриста Фонвизина, в письме от 20 февраля 1854 г. «Этот символ веры очень прост, – писал Достоевский, – вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы остаться со Христом, нежели с истиной»¹.

Но что есть истина, которую Достоевский готов отвергнуть ради Христа? Это все то, что составляет сущность церковного христианства, т. е. вероучение, обряды, таинства. Для Достоевского все это не имеет значения, если человек принял Христа и жаждет «угодиться» Сыну Божию. А угодиться Христу значит обрести любовь, возвыситься до любви человека. Все, что делала церковь на протяжении столетий, заключалось в «исправлении подвига» Христа, лабениии дарованной им свободы. Особенно преуспел в этом отношении католицизм. «Все несчастье Европы, – утверждал Достоевский, – все, было всяких исключений, произошло оттого, что с римскою церковью потеряли Христа, а потом решили, что и без Христа обойдутся»².

К чему же пришел Запад без Христа? Чего достиг католицизм, пошедший на поводу низменных страстей и стремлений человека? Ответом на эти вопросы явилась «Легенда о Великом инквизиторе». Действие легенды происходит в шестнадцатом столетии, в самый разгар восточной цивилизации. В испанском городе Севилье, где как раз накануне была сожжена «разом чуть ли не целая сотня еретиков *ad majorem gloriam Dei*», является Христос, сразу узнаваемый народом. «Он молча проходит среди них с тихою улыбкии бесконечного сострадания. Солнце любви

¹ Достоевский Ф. М. Письмо к Н. Д. Фонвизной // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. СПб., 1996. Т. 15. С. 96.

² Достоевский Ф. М. Письмо к А. Н. Майкову // Там же. С. 468.

горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из его очей и, наливаясь на людей, остривают их сердца ответною любовью». Все это видит сам кардинал. Великий инквизитор, и по его приказанию Христа арестовывают и сажают в темницу. Спасителю мира грозит вторичная казнь – на сей раз на костре, возожженном его же именем. Ночью инквизитор приходит к божественному узнику, чтобы удостовериться, он ли это. «Это ты? ты?» – но, не получая ответа, быстро прибавляет: «Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать?» Великий инквизитор со всей определенностью объявляет, что Христос стал помехой для церкви: Его учение оказывается в противоречии с действительной природой человека. По мнению инквизитора, человек слаб и податл, он не нуждается ни в какой свободе. И таким он сотворен изначально, сам Господь наделил его рабским обликом. Ты же хотел, говорит он Христу, сделать людей свободными, и что же? Свобода превратила человека в бунтовщика. Тебе казалось, что он должен сам осуществить свободный выбор в познании добра и зла, ты возжелал любви человека, чтобы свободно пошел он за тобой, прельщенный и плененный тобой. Но вместо этого ты только пробудил в нем беспрерывные муки совести, искания смысла жизни. А ведь ты не мог не знать тайны природы человеческой! Она в том, что человек, оставшись свободным, тотчас устремляется на поиски нового кумира. Ему надо во что бы то ни стало перед кем-нибудь преклониться; без этого человек не согласится жить и скорой истребит себя, чем останется на земле, хотя бы крутом его все были хлеба». Люди, в конечном счете, просто невольники, хотя и созданы бунтовщиками. Оттого так легко овладевает ими тот, кто умеет шевелить их совесть. Людям нужна тайна, а не свобода, нужно чудо, а не любовь, нужен авторитет, а не совесть. «Мы исправили подвиг твой, – говорит он Христу, – основали его на чуде, тайне и авторитете... К чему же теперь пришел нам мешать?» Инквизитор с упоением живописует перспективы человеческого общества: «О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам поверятся <...> Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы

устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, кором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что великий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя <...> Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей – все судя по их послушанию – и они будут нам покоряться с весельем и радостью¹. Он и не скрывает, что его идеал – «беспорный общий и согласный муравейник», т. е., собственно, «бесбожный социализм», который, по словам Достоевского, хочет спасти человечество не Христом, а насильем.

Сам Достоевский думал иначе. Хотя он изображал человека во всей его «стреховности и падлости», все же не это считал своим главным делом. Он искал целью «при полном реализме найти в человеке человека». Вместе с тем он был убежден, что нольная стать падливой духовной личностью без сознательного самоусовершенствования, «дисциплины». Сделаться же человеком нельзя разом, надо «выделаться в человека». Никто от природы не бывает способен к каждодневному подвигу уподобления Христу. Необходимо обесселение, перерождение сознания. Достичь этого можно, лишь отвергнув свободу как предуможенное, утоление потребностей. Тогда открывается путь к «духовному воскресенью, вере, явится надежда на бессмертие. Она делает человека моральным существом. Отнимите у него эту надежду – и уже ничего не будет для него безразличного, «все будет пошлостью, даже интроскопика». Ибо «любозн к человечеству даже совсем невыслыма, непонятна и совсем невозможна без <...> веры в бессмертие души»². Сознание, что человека и после смерти ждет новое рождение, вселяет в него чувство вины и ответственности за всех и все в мире. Поручик тому – Христос, который смог вынести все крестные муки за человечество благодаря вере в воскресение и вечную жизнь. Именно в Христе Достоевский видел воплощение того «всечеловека», каким и должны

¹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Там же. Л., 1991. Т. 9. С. 391–392.

² Цит. по: Лотц Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 211.

стать все люди. Таким образом, религиозное учение Достоевского возрождало традиции евангельского христоцентризма, корни которого уходящие в толщу народного религиозного сознания.

В) К религиозному реформаторству примыкает и богословское учение *Льва Николаевича Толстого* (1828–1910), также основанное на принципах евангельского христоцентризма. Однако для великого писателя, создавшего это учение, Христос был вовсе не Бог, а просто человек, давший людям новый «практический идеал», новую надежду на «земное блаженство». «Символ веры» своей «новой религии» он выразил в следующих словах: «Верю в Бога, которого я понимаю как Дух, как Любовь, как начало всего. Верю в то, что он во мне и я в нем. Верю в то, что воля Бога ясна, понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимаю Богом и которому молиться – считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека – в исполнении воли Бога, воля же его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки»¹. Как видно, хриология Толстого выдержана в духе классического арианства и примыкает к давней традиции русских антиринициариев XVI–XVIII вв. (Федосия Косой, Дмитрий Тверитинов и др.). Отражением его идей стали работы «Исповедь» (1879), «Критика догматического богословия» (1880), «В чем моя вера» (1884), «Религия и нравственность» (1894) и др. Сюда же относится его «Ответ на определение Синода» (1901), в котором он излагает мотивы своего отречения от церковного православия.

Религия, по мнению Толстого, должна дать ответ на два важнейших вопроса: «как надо жить каждому отдельно и всем вместе» и «почему людям надо жить именно так, а не иначе»². Это этика и метаэтика, и они неразрывны, их нельзя обособить друг от друга без вреда для самой религии. Но христианская церковь поступала иначе. Еще в период вселенских соборов она предала забвению этику Евангелия, перенесла центр тяжести на одну

¹ Толстой Л. Н. Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 22 т. М., 1884. Т. 17. С. 306.

² Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Сочинения: В 14 т. М., 1911. Ч. 14. С. 683.

метафизическую сторону. В результате оказалось возможным признать и освятить рабство, суды и все те власти, которые были и есть, но которые, согласно Толстому, стоят в противоречии с этикой Христа, христианским учением о жизни. Последнее вообще было предано забвению, что привело к изменению не только представления о благе, но и способах его достижения. Люди, оставленные церковью, стали уповать лишь на успехи наук, просвещения. Однако образ жизни, формируемый наукой, не выходит за рамки внешнего благополучия. Он лишен нравственного содержания, которое дается только религией, вытекает из религиозного отношения к миру. Ни наука, ни метафизика сами по себе, в отрыве от религии, не способны дать человеку понимание смысла жизни, оно не находится в их компетенции. Оттого человек не может существовать без религии; он может не знать, что она у него есть, как может не знать, что у него есть сердце, но без религии, как и без сердца, нет самой жизни. Даже философы, создавая неразрывность этики и метафизики, придумывают искусственную связь между ними, чтобы сохранить целостность и нерушимость человеческого бытия.

Толстой считал, что религия, религиозное отношение к миру проходит через определенные этапы, и каждому такому этапу соответствует определенная форма религии. На ранней стадии господствует первобытная магия, которая признает человека самодовлеющим существом, живущим исключительно для личного блага. Даже магические жертвоприношения, согласно Толстому, соотносятся с интересами отдельной личности. Столь преувеличенное представление о роли личного начала в первобытном обществе, разумется, противоречило фактам, установленным наукой. По схеме же Толстого, на смену религии отдельной личности приходит религия рода, племени, – язычество, которое устанавливает общественное отношение к миру. «Смысл жизни при этом отношении человека к миру, – писал он, – переносится из личности в семью, род, народ, в известную совокупность личностей, благо которой и считается при этом целью существования»¹. К данной форме религии Толстой относил

¹ Толстой Л. Н. Религия и нравственность. В Там же. С. 34.

иуданзм, государственную религию римлян и «предполагаемую религию человечества» – позитивизм. Наконец, высшей формой религиозного отношения к миру выступает христианство, которое переносит понимание смысла жизни с личности или какой-либо совокупности людей «на Ветку», т. е. Божество, усматривая в служении Ему предназначение каждого человека. Как и все формы религий, христианство, или, иначе, «божеское» отношение к миру, проходит через разные стадии развития, обнаруживая свое человеческое, а не «откровенное» происхождение. «Зачатки» его были «уже у шафгорейцев, терапевтов, ессеев, у египтян и у персов, браминов, буддистов и даосистов в их высших представителях», однако свое «чистое и последнее выражение» оно получило только в христианстве – «в его истинном и неэкстрашном значении»¹.

Итак, поведение людей определяется этими тремя формами отношения к миру, соответственно демонстрируя их религиозные убеждения. Попытки выработать иные отношения, кроме религиозных, обречены на провал, поскольку «направление для всякой умственной работы указывает всегда религия». Это касается философии и науки. От Платона и до средневековой философии направление мысли обуславливалось влиянием языческого миросозерцания, а «новейшая философия, как Гегеля, так и Канта, имеет в своей основе общественное религиозное понимание жизни». Но это предельное развитие философии, ибо всякое движение в ту или иную сторону оборачивается либо возвращением к язычеству, либо переходом к христианству. Аналогично этому и положение науки: она является не «лучшим» качеством, как «какие-то думают сами ученые, а только того, что выдвигается на первый план тем или иным религиозным отношением к миру. «И потому наука не одна, а есть столько же наук, сколько есть ступеней развития религии»². Таким образом, ни философия, ни наука сами по себе ничего не значат, их роль вообще зависит от того выражения, какое получает в них религия. И наоборот, если наука или философия стремится стать на нерелигиозную точку зрения, преследуя какие-то иные, своеобразные

¹ Там же. С. 35.

² Там же. С. 37.

цели, то это уже будет не наука и не философия, а ложное соединение случайных произведений ума, которое лишает людей даже самого понятия о том, чем может и должна быть истинная наука. Критерием же ложности, неистинности науки и философии (как, впрочем, и самой религии) у Толстого всегда выступает, с одной стороны, «удовлетворение воображения, ума и даже сентиментальности правдных людей», а с другой – «оправдание существующего, ложного, безразличного устройства жизни»¹. Отвергая суды, власти и проч., он вместе с ними предавал осуждению всю новейшую науку, искусство, философию, видя в них орудия их интересов.

Настоящая наука, на его взгляд, должна исходить из тех основ, которые выработаны величайшими мудрецами и учителями жизни всего мира – Конфуцием, Лао-цзы, Сократом, Марком Аврелием, Сенекой и др. Таких основ тоже три: «первая – учение о своем я, отделенном от всего, т. е. учение о душе; вторая – учение о том, что такое то Все, от чего человеческое я состоит собой отделенным, т. е. учение о Боге, и третья – учение о том, каково должно быть отношение я к тому всему, от чего оно отделено, т. е. учение о нравственности»². Только при условии признания этих трех основ может развиваться «разумное знание», которое и является наукой. Знание своего я, или самопознание, должно предварять всякое научное познание или философское размышление, ибо только в самопознании мы обнаруживаем присутствие в нас разума, открывающего смысл жизни. Изучение внешних вещей не может научить нас ничему о нас самих, о наших мечтах, стремлениях, радостях, страданиях, вообще о нашей жизни, о нашем существе и его свойствах. Кроме того, само бытие вещей обладает наименьшей достоверностью, в силу их изменчивости и преходящности. Ни о каком материальном предмете нельзя утверждать, что бытие его имеет определенный смысл или нуждается в таком осмыслении. Оттого изучение законов вещества и законов, выведенных из исторического существования вещей, не может научить нас смыслу и значению нашей жизни; все это мы можем почерпнуть только из самих себя, из нашего разума.

¹ Толстой Л. Н. Об истинной науке // Новое слово. 1910. № 10. С. 4, 6.

² Там же. С. 4–5.

Разум именно и есть знание самих себя, а потому он наиболее достоверен и истинен для человека. Он один во всех людях, и это заставляет нас любить других. Следовательно, вера в силу разума лежит в основании всякой другой веры, и прежде всего религиозной. Разум дан человеку, чтобы постичь свое предназначение в мире и твердо следовать по избранному пути, отбрасывая все ложное и неистинное.

Очевиден безусловный примат субъективного над объективным в толстовской эмалитизированной гносеологии. Для него существенно не знание мира как такового, а установленное разумом нравственное отношение к миру. Поэтому знание мира оказывается окрашенным морально, что, собственно, и делает его истинным; всякое же другое познание мира безнравственно, а следовательно, ложно. Причем, хотя эта не составляет тайны, она лежит на поверхности самой жизни, выражаясь в существующем порабощении людей, поддерживаемом не только армиями и судами, но и науками, искусством, философией.

«Так что же нам делать?» – ставил вопрос Толстой, вынося его в название одного из наиболее острых своих публицистических произведений (1882–1886). Как избавиться от рабства и утвердить разумную истину?

Следуя своей привычке трезить причины, Толстой различал три способа порабощения людей в истории: 1) «мгичным насилием и угрозой убийства ночью», 2) «отнятием у них земли и потому лишавши их пищи» и 3) «данаго и податью». «В наше время, – писал он, – порабощение большинства людей держится на денежных податях государственных и помещельных, собираемых правительством с их подданных, – податях, собираемых посредством управления и войска, того самого войска и управления, которое содержится податями»¹. Именно на почве порабощения возникает собственность, порождающая социальное неравенство. Собственность есть зло, ибо она позволяет одним пользоваться трудом других, в то время как труд не может быть чуждым принадлежностью. Очевидность данного факта заставляет людей, «увольнивших себя от труда», т. е. всех тех, кто составляют

¹ Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1983. Т. 16. С. 265.

правительства и их окружение, защищаться придумываемом разных «оправданий» своего бездельного существования: «Это было целью деятельности богословских, это было целью и юридических наук, это было целью так называемой философии, и это стало в последнее время (как это ни кажется странным для нас, пользующихся этим оправданием) целью деятельности современной опытной науки»¹. Словом, вся сфера интеллектуально-духовной деятельности обуславливается запросом правительства и неотделима от него.

Как противодействовать этому правительственному насилию? Что надо предпринять для достижения общего блага? Пока что, отмечал Толстой, было испробовано два способа: один способ – Стеньки Разина, Пугачева, декабристов; другой – «постепенница», состоящий в том, чтобы бороться на законной почве, без насилия, отстоявшая права неспешно, понемногу. Однако ни один из них, полагал он, не привнес, да и не мог принести положительных результатов. Первый – по причине своей «безправственности»: ведь если бы даже и удалось установление нового порядка вещей посредством насилия, все же его поддержание потребовало бы того же насилия. Стало быть, это средство, кроме того, что оно безразвратно, – неразумно и недействительно. Еще менее пригодно второе средство. Никогда никакое правительство не пойдет на такие реформы, которые расширяли бы права подданных за счет самого правительства. Оно, разумеется, может разрешить всякого рода «минимопросветительские учреждения», вроде школ, университетов, газетных и т. д., пока они служат его целям, но при первой попытке этих учреждений «пошатнуть то, на чем зиждется власть правительства», они будут преспокойно закрыты. И потому идея постепенного завоевания прав есть самобытан, очень выгодный правительству и даже поощряемый им.

Следовательно, необходимо новое, еще не испытанное средство, которое и шире могло бы сделать человечество свободным. И такое средство есть, это – недрогимые аду насильем, неучастие в делах государства. «Для христианина, – утверждал Толстой, – требование правительства есть требование людей, не

¹ Там же. С. 301.

знающих истину»¹. Поэтому следует воздерживаться от участия в каких бы то ни было правительственных делах, отказываться служить в армии, не принимать никакой службы, заключающей от правительства, и каждый день и всегда делать добро. Таким образом, для Толстого условием делания добра выступало отчуждение от государства, самоизоляции всех «честных людей» в ненасильственные сообщества, основанные на любви к ближнему.

Это и означало, по мнению Толстого, разрушение государства, составляющее цель христианства. Не того, «ложного религиозного учения», которое под видом христианства исповедует церковь, а истинного, евангельского, совпадающего с тем, чему учили все мудрецы и святые люди мира – от браминнов, Будды, Лао-цзы, Конфуция и Магомета до Сократа, Марка Аврелия, Руссо и Канта. Переосмысленное с этих позиций толстовское христианство оказалось в непримиримом противоречии с церковным вероучением, с догматами официального православия. Своей анархической сущностью оно привлекало умы народной, простонародной оппозиции, все более и более разрастаясь в широкое константино-палатинизированное движение.

Глава 6

«РУССКИЙ ДУХОВНЫЙ РЕНЕССАНС»

1. Идейная почва, взрыхленная трудами как славянофилов, так и особенно Достоевского и Толстого, дала роет новому религиозно-философскому движению, известному под названием «духовного ренессанса», или русского богословствования. Оно уже не удовлетворялось критикой исторического христианства, и без того обветшавшего в служении деспотической власти, и даже не стремилось к «возрождению» истинного евангельского вероучения, усматривая в этом лишь бессмысленное размножение сомнительных «подделок»; его главной задачей становится создание нового «книжества», который, в отличие от *филаретовского* и *бодяковского*, связанных в одном случае с церковным

¹ Толстой Л. Н. В чем моя вера? В Там же. С. 716.

православием, а в другом – с радикализмом, мог бы совершенно изменить положение дела и открыть «возможность дальнейшего правильного развития»¹ русской мысли.

Быстрому оформлению нового движения способствует издание журнала «Вопросы философии и психологии», начатое в 1889 г. Журнал внес огромный вклад в профессионализацию отечественного любознания. Его первым редактором был Н. Я. Грот, известный русский психолог и историк философии; после его смерти, с 1893 г., журнал редактирует Л. М. Лопатин совместно с С. Н. Трубецким; после смерти последнего в 1905 г. он остается единственным редактором вплоть до запрещения журнала в 1918 г. Всего вышло 142 номера.

Программа издания была сформулирована в предисловиях Грота: «О задачах журнала» (1889, кн. 1) и «Еще о задачах журнала» (1891, кн. 6). Прежде всего автор пытался определить направление «собственных философских настроений журнала, исходя из того, что наиболее соответствует <...> строю ума и идеалам русского народа». Так, если англичане, на его взгляд, «отстаивали права опыта, наблюдения, эксперимента и более всего поработали над собиранием для разума эмпирического материала», романские народы отличались открытием математических, а германцы логических «критериев работы разума», то русским отводилась особая роль в разработке «религиозно-этического элемента», в примирении «разума, чувства и воли – науки, искусства, религии»².

Грот соглашался, что большая часть статей, помещаемых в журнале, проникнута «идеалистической окраской» и не выражает никаких политических убеждений. Однако это он оправдывал тем, что «построение политических теорий» предполагает наличие законченного нравственного мировоззрения, которое еще только предстоит создать русской философии. Образцом ему представлялось «истинно-русское» мышление, чуждое, с его точки зрения, радикальных конфронтации и возмездий, проникнутое миролюбием и кротостью. В русском человеке, писал

¹ Соловьев В. С. Письмо к редактору // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 120.

² Грот Н. Я. О задачах журнала // Там же. 1890. Кн. 1. С. XVI–XVIII.

он, есть «искра Божия» – «это смирение, жажда духовного равенства, идея соборности сознания»; ее-то и надо «найти, пробудить, истолковать»¹. Таким образом, Грот ясно давал понять, что направление журнала – чисто религиозное, что оно соответствует «духу русского народа» и что русский народ еще не созрел до политической самостоятельности.

В журнале самое активное участие принимали все сколько-нибудь известные русские философы конца XIX – начала XX вв.: П. Л. Астафьев, А. А. Козлов, Л. М. Лопатин, Е. Н. Трубецкой, Н. Н. Страхов, Я. Н. Калубовский, Н. П. Гиляров-Платонов, Б. Н. Чичерин, Н. О. Лосский и др.

2. Отцом «русского духовного ренессанса» был Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900), создатель философии всеединства. В своем духовном развитии философ прошел три этапа: *славянофильский*, озабоченный выдвигавшимся идеей славинства как третьей мировой силы, наряду с исламом и западной цивилизацией, *кроматолаогическо-западнический*, характеризовавшийся пренебрежением к идеологии «престола святого Петра» и римской курии, и, наконец, *аскетолаогический*, вылившийся в мрачный пессимизм и ожидание Антихриста. Последний период был вызван непреодолимым разочарованием в возможности христианского единения человечества в рамках земной истории, на основе идеала Царства Божия. Соловьев теперь рисует мрачную картину угнетения в конце мира антихристианского атеиста во всех христианских исповеданиях, который и соединит людей в общем отречении от Христа. С этой точки зрения, третий этап в творчестве Соловьева не представляет особого философского интереса и может быть истолкован как выражение кризиса общего религиозного мирозерцания русского мыслителя.

Философские позиции Соловьева четко обозначились уже в его магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874). Исходя из убеждения, что западная философия, опираясь на данные положительных наук, утверждала в форме рационального познания те же самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания прокламировали

¹ Грот Н. Я. Еще о задачах журнала // Там же. 1891. Кн. 6. С. III, V–VI.

теологические учения Востока, он выступал за осуществление «универсального синтеза науки, философии и религии». Это означало создание «свободной теософии, или цельного знания, не просто отвергающего всю прежнюю философию, что было характерно для позитивистов, но возводящего ее в новое, высшее состояние. Предметом цельного знания является «истинно-сущее», т. е. Абсолют, Бог, а последним его результатом – учение о Богочеловечестве. Подробно свою систему Соловьев изложил в докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880), а также в трактате «Чтения о Богочеловечестве», впервые опубликованном в журнале «Православное обозрение» (1878–1881).

А) *Философия реальности*. Соловьев начинал как славянофильствующий философ, для которого главным было рациональное обоснование веры. При этом он, подобно Хомякову, ограничивал значение опыта в познании, подчинял его вере в существование внешних предметов. Реальность невозможно вывести просто так из ощущений, из чувственных представлений, поскольку они не заключают в себе ничего устойчивого, подвержены изменчивым, переменам. Поэтому опыт лишь с опорой на веру в действительность мира приводит к объективному знанию, которое приобретает «научную форму» посредством рационального мышления.

Аналогичным образом постигается и божественное начало, Абсолютно-Сущее. Наличие его утверждается верой и оформляется в опыте. Поэтому, «что Бог есть, мы верим, а что он есть, мы испытываем и узнаем»¹. Следовательно, внутренние данные религиозного опыта познаются как действия на нас божественного начала, как его откровения, а само оно есть лишь предмет нашего сознания. В силу этого религиозное сознание всегда субъективно, оно никогда не бывает статичным и законченным, пребывая в становлении, развитии. Божественное откровение, как процесс взаимодействия Бога и человека, характеризуется постепенностью и имеет множество ступеней, из которых ни одна сама по себе не может быть ложью или заблуждением.

¹ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. Философская публикация. С. 35.

На этом основании Соловьев отрицал все так называемые доказательства бытия Божия, считая их «безудовешными», «гнозетическими», лишёнными безусловной достоверности. Все они, на его взгляд, исходят из идеи абсолютности откровения, устраняя тем самым возможность разумного постижения Божества. Он выделил три ступени, или формы, раскрытия божественного откровения. *Первая ступень* – «главная» – представлена политеизмом, т. е. религиями природы; это естественное, или непосредственное откровение. На *второй ступени* Божество раскрывается в своем различии и противоположности с природой; здесь на первое место выходит дуализм мира должного и горного. На этой ступени религиозное сознание отличается «эсхимолистическим и аскетическим характером»; это – отрицательное откровение. Таким Соловьев считал буддизм. *Третья ступень* знаменует положительное откровение, т. е. на этом этапе «божественное начало последовательно открывается в своем собственном содержании, в том, что оно есть само по себе и для себя, а не в том, что оно не есть, т. е. в своем другом или же в простом отрицании этого другого»¹. Причем, положительное откровение тоже проходит через несколько фазисов: иудейский монотеизм, философское учение о Логосе, неоплатоническое учение о трех ипостасях и, собственно, христианское благовестие.

Христианство, согласно воззрениям Соловьева, собрало в себя все прежние фазисы развития религиозного сознания, соединил их в единой «логической форме». Тем не менее, не только ни один из прежних фазисов религиозного сознания, но и все они вместе не представляют собой сущностного выражения христианства; содержанием последнего «есть единственно и исключительно Христос». Поэтому для Соловьева важно не вообще учение Христа, а именно учение Его «о Себе самом, указание на Себя самого как на живую воплощенную истину»². Это, на его взгляд, и есть то новое, что отличает христианство от других религий. Таким образом, Соловьев упреждал христоцентризм как богоотирательный принцип, выражающий высшую форму религиозного сознания. В рамках христоцентризма ослаблялось значение

¹ Там же. С. 40.

² Там же. С. 106.

Священного Писания и Священного предания, определяющих вероисповедную практику и жизнедеятельность церкви. Соловьев создавал собственное богословие Христа, которое должно было снять все искажения и заблуждения исторического христианства.

Схематично картина выглядит так. Вечный Бог осуществляет себя, лишь осуществив или сотворив все. Это все, в противоположность существу Богу как безусловно единственному, есть множественность, но множественность как содержание Абсолюта. А раз так, стало быть, Бог, заключающий «в себе всю множественность, есть живой организм». В этом смысле можно говорить о божественном организме, который, с одной стороны, универсален, а с другой – совершенно индивидуален. В аспекте универсальности Бог непостижим и знание о нем дается только верой. Но как особенное индивидуальное существо он предстает в качестве действующей причины, воплощающей единство божественного организма *первого вида*; это и есть Христос, есть Слово, или Логос. Наряду с этим Абсолютно-сущее обладает единством *второго вида*; это единство производное, или, иначе, София. «София есть тело Божие, материя Божества, произвешная началом божественного единства». Конечно, под материей здесь вовсе не подразумевается ни вещество, ни даже понятие вещества. Речь идет о присущем Абсолюту аличии, или «кажде бытии», которое вследствие своего постоянства и нестремимости выступает как «второе абсолютное», или «душа мира». Вот эта-то «материя» Божества и обозначается понятием Софии. Соловьев признает ее неразсторжимое единство с Христом. Более того, Христос, осуществляющий и носящий в себе второе, т. е. производное единство, а следовательно, «универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос и София». В этом своем качестве он оказывается причастным человеческому началу, проще говоря, он есть человек, или, по выражению Священного Писания, второй Адам¹. Таким образом, если божественное откровение предстает как богочеловеческий процесс, то Христос есть воплощение Богочеловечества. Таково содержание философии религии Соловьева.

¹ Там же. С. 113.

В осмыслении идеи Богочеловечества Соловьев, как видно, склонялся к пантеистической схеме, вывода из нее онтологическую триадику проблемы зла, которая выразила стержневой момент его антропологии. Поскольку составляющие мир элементы субстанционально пребывают в Боге, то из этого следует, что Бог сам служит источником и причиной всякого зла в мире. Зло – часть природы, а не вина одного человека. Согласно Соловьеву, настоящий, реальный мир, лежащий, по словам апостола Павла, во зле, не есть какой-то совершенно новый, полностью обособленный от мира божественного, а есть только другое, «недолжное» взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют бытие божественного мира. *«Первоначальное происхождение зла, – писал Соловьев, – может иметь место лишь в области вечного доприродного мира»*¹. А стало быть, и вся «тварь» подвергается «суде и рабству тления» не сама по себе, не добровольно, а по воле «мировой души» как единого свободного начала бытия. Таким образом, для творческой самореализации Божества необходима свобода, а свобода чревата злом – такова исходная моральная максима философии Богочеловечества.

В *«Оправдание добра»* Подлинне Соловьев пересмотрел свой подход к моральной философии. Вместо исследования природы зла он избрал путь оправдания добра. Его не привлекало более метафизическое обоснование нравственности. Если на раннем этапе своего творчества он выводил нравственность из положительной религии, из веры в божественное начало, полагая, что без этой веры всякая нравственность становится субъективной и лживой, то теперь он стоит на совершенно противоположной точке зрения. Его подход обуславливается признанием автономности морали, ее независимости от какой бы то ни было веры или неверия. *«Нравственный смысл жизни, – писал Соловьев, – первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти внутренние формы добра освобождены нравственным падением от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного бытия»*². Добро присуще человеку от природы.

¹ Там же. С. 126.

² Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Изд. 2-е. М., 1990. Т. 1. С. 96.

и первым выраженным его служит чувство стыда, которое не только выделяет человека из прочего животного мира, но и позволяет самому человеку действительно выделиться из всей материальной природы, и не только внешней, но и своей собственной. Другим отличительным признаком, лежащим в основе нравственной жизни, является жалость, или сострадание. Сущность жалости не сводится к снятию границ между я и не-я, т. е. к непосредственному отождествлению себя с другим; главное здесь – это признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения – права на существование и возможное благополучие¹. Наконец, третьей формой добра выступает благоволение. Оно находит в прямом соотношении с жалостью: если жалость есть выражение любви к ближнему, то благоволение – любви к Богу. Такими основными идеями «Оправдания добра», вышедшего в 1897 г., за три года до смерти философа. Из трех основ – стыда, жалости и благоволения – Соловьев пытался вывести все нравственное сознание. Здесь очевидно просматривается секуляристское начало. Во всяком случае, к такому выводу подводит его текст о том, что даже богословские добродетели: вера, надежда, любовь – «представляют нравственное достоинство не сами собою безусловно, а лишь в зависимости от других данных»², т. е. вышеуказанных «эмпирических» начал.

Свой трактат Соловьев завершает словами: «Оправдание Добра, как таковое, в философии нравственной, мы должны оправдать Добро как Истину в теоретической философии»³. К сожалению, замысел этот не был реализован, и система Соловьева осталась без разработанной гносеологии.

В) *Политическая историософия*. Второй этап творчества Соловьева прошел под знаком преобладающего интереса к проблеме «воссоединения церкви», создания «вселенской теократии». Он решительно порывает с идеалом византизма, на котором держалась вся система славянофильства. Теперь византизм означал для него отречение от самой сущности христианства, разобщение с цивилизованным миром. Принятие евангельско-

¹ Там же. С. 165.

² Там же. С. 191.

³ Там же. С. 548.

го учения при Владимире Святом и особенно реформа Петра I, на его взгляд, со всей очевидностью показывают, что «Россия не призвана быть только Востоком», что ей необходимо отказаться от национального эгоизма, сковывающего ее духовные силы, и «действовать всегда по-христиански», в соответствии с духом справедливости и любви.

По схеме Соловьева, «уклонение» России от христианского пути началось преимущественно в Московскую эпоху. До этого в ней, по сравнению с другими странами, было «наименее препятствий к образованию христианской общественности». Меняя при князе Владимире свое древнее идолопоклонство на «всечеловеческую веру», она тем самым оторвалась от языческого обособления и замкнутости, приобщалась к единой всемирно-исторической судьбе человечества. Само положение Киевской Руси, поставленной между Византией и Западной Европой, позволяло ей «свободно воспринять истинные универсальные начала христианской культуры помимо ее односторонних и преходящих форм»¹. Успеху, однако, препятствовали азиатские орды, беспрестанно напиравшие на христианский мир. Киевская Русь вынуждена была бороться за свое существование. Чтобы выжить, русскому народу требовалось крепкое государство, которое в конечном счете и было создано в московский период. Это достигнутое русским народом политическое благо не замедлило оборнуться для него величайшим нравственным злом.

Вследствие монгольского ига, рассуждал Соловьев, русский народ, принужденный уйти в далекий северо-восточный угол Европы и там сосредоточить свои силы на черной работе государственного объединения, в XIII в. оказался фактически оторванным от остального христианского мира. Это способствовало не только политическому и духовному обособлению, но и развитию национальной гордости и эгоизма. Огромный вред народу доставили тягостные и унижающие отношения с Ордой. Их действие было двойко. С одной стороны, подчинение «низшей расе» приводило к понижению его духовного и культурного уровня, а с другой – сохраняющееся сознание

¹ Соловьев В. С. Несколько слов в защиту Петра Великого // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1: Философская публицистика. С. 415.

принадлежности к христианскому сообществу, при полном разобщении с Европой, усиливало в русских людях привязанность к одностороннему иклавтизму, особенно подросткую с середины XV в., после завоевания Константинополя турками. В результате не замедлила проявиться реакция против христианского универсализма. Как писал Соловьев, наши предки, признавая себя единственным христианским народом и государством, а всех прочих считая «погаными нехристианами», «сами не подозревая того, отделились от самой сущности христианства»¹.

Может создаться впечатление, что Соловьев воспринимал государство исключительно как орган национально-политического обособления. Но это не так. Вопрос о государстве он трактует гораздо шире, стремясь определить его истинное значение. Оно, на его взгляд, состоит в том, что государство, обособляя на каком-то этапе исторического развития определенный народ от остального человечества, упрочивает в то же время его роль во всемирном процессе.

Свои взгляды на сущность христианского государства Соловьев подробно изложил в трактате «Духовные основы жизни» (1882–1884). В дохристианской истории он выделял два типа государств: *восточный*, основанный на рабстве, и *западный* (греко-римский), отягченный, сверх обычного рабства, «шестоюною борьбою самих господ». На Востоке государство означало только господство – патриархальное или же по праву завоевания; в обоих случаях власть государя и подчинение подданных были безграничны и абсолютны. Оттого там «политическая борьба могла быть только случайным явлением». Вечное рабство сделало восточного человека канистиком и фаталистом по натуре и убеждению, поэтому он, «заинтересованный, главным образом, вечною и неизменною стороною существующего», считал подчиняться сильнейшей стороне, видя в ней орудие судьбы или высшей воли. «Отсюда частая смена деспотий при неизменности самого деспотизма». Напротив, западный тип государства был совершенно иной: он держался на борьбе, противостоянии более или менее равных политических сил, из которых ни одна не могла получить безусловного преобладания. Такое государство

¹ Там же. С. 418.

уже не могло быть просто господством; в нем преваляло интерес к сохранению общественного равновесия, выражавшегося в законе. Это было государство закона. В законе и воплотилась высшая власть. Но власть, как сила действительная и уравновешивающая, должна была сосредоточиться в одном лице. Им стал римский император. Таким образом, «западное государство в конце своего развития пришло к тому же, чего Восток держался вначале»¹, т. е. к деспотизму, подавлению личности.

Нетрудно видеть, что мысль Соловьева движется в русле гегелевской философии истории. Ни восточный, ни западный тип государства, на его взгляд, не возвышали человека до божественного, оставляли его в безнадёжной скудости и пустоте земного существования. Только христианство осветило божественным разумом мир и спасло «нынешнее проклятое мира – государство». Оно создало новый тип государства, открыл ему истинную цель и «добровольным служением» Богу и церкви. Но между ним и прежними типами не было полного разрыва. Христианское государство соединяет в себе черты восточного и западного государств. Согласно восточному воззрению, христианство отодвигает государственную жизнь на второстепенное место, ставя на первый план жизнь духовную, или религиозную; но, с другой стороны, вместе с Западом христианство признаёт за государством положительную задачу и деятельный, прогрессивный характер: оно не только принимает государство к борьбе со злыми силами под знаменем церкви, но и требует от него также, чтобы оно проводило в политическую и международную жизнь нравственные начала, постепенно поднимало мирское общество до высоты церковного идеала, пересоздавало его по образу и подобию церкви Христовой. Однако полному успеху мешает раскол христианских церквей; следовательно, задача состоит в их воссоединении. «От этого соединения, – писал Соловьев хорватскому епископу Штрессмайеру, – зависят судьбы России, славянства и всего мира»². Обстоятельно эту свою эсхатологическую программу он обосновал в трактате «Великий спор и христианская

¹ Соловьев В. С. Духовные основы общества. Брюссель, 1958. С. 126.

² Соловьев В. С. Письмо к епископу Штрессмайеру // Соловьев В. С. О христианском единстве. М., 1994. С. 304.

политика» (1888), а также в изданных первоначально на французском языке брошюрах «Русская идея» (1888) и «Россия и Вселенская церковь» (1889).

Из «школы Соловьева» вышла целая плеяда русских богословов, чья деятельность протекла в первой половине XX столетия – сначала, до революции, в России, а затем – в эмиграции. Ведущее положение в развитии философии «духовного ренессанса» занимали Бердяев, Лосский, Ильин, Франк.

3. Николай Александрович Бердяев (1874–1948), как и многие другие «ренессансные» мыслители (С. Н. Булгаков, П. Б. Струве, М. М. Туган-Барановский, С. Л. Франк и др.), поначалу был легальным марксистом и даже отбывал ссылку в Вологде. Свою задачу легальные марксисты видели «в направленном против народнической идеологии историческом оправдании капитализма в России»¹. Пропаганду социализма они считали делом преждевременным и напрасным, пока в России пролетариат не составит большинства населения и не откроется перспектива социалистической революции. Это соответствовало воззрениям классиков марксизма, но входило в противоречие с идейными установками большевизма, все более становившегося реальной силой в Русском постнародническом радикализме. Разногласия с большевиками наметились и в философской области. Легальные марксисты отвергали гегельзм как «важную часть» социальной теории автора «Капитала», доказывая, что и без него она не теряет своей «доказательности и логической силы». Они выступали за этическое обоснование социализма, отдавая при этом предпочтение кантианству, которое сыграло определенную роль в их эволюции от «марксизма к идеализму», а затем и к «новому религиозному сознанию», *основанию*.

Веховство, названное так по сборнику статей «Вехи», вышедшему в свет тремя изданиями в 1909 г., претендовало на «обновление» русской интеллигенции, ее «духовное возрождение». Осуществление этой программы оно связывало с критикой «давящего господства народолюбия и пролетариолюбия», т. е. народничества и марксизма. По словам одного из авторов

¹ Струве П. В. Карл Маркс и судьбы марксизма в Америке: Литовский еженедельник. 30 октября 1908. С. 4.

сборника, русская радикальная интеллигенция не заключала в себе никаких культурно осознанных стремлений и идеалов, кроме «метафизической абсолютизации ценности разрушения»¹. «Школе Чернышевского» возмущение противопоставило «настоящую русскую философию» – «от Чаадаева до Соловьева и Тютчева», объявив это направление русской мысли «конкретным идеализмом», не имеющим ничего общего ни с социализмом, ни с политикой. «Конкретный идеализм» провозглашался не только «основой нашего национального философского творчества», но и мистическим воспоминанием «разума европейской философии, потерявшего живое бытие»².

Философское значение неизвестно придало прежде всего творчество Бердяева. Кроме обычного влияния западных философских авторитетов, вроде Канта, Шопенгауэра, Ницше, он испытал сильнейшее воздействие религиозной антропологии Несмелова, перевернувшей его представления о сущности человеческой природы. Несмелов, писал он, идет к богознанию не от понятия Бога, а «от факта человеческой природы», «он антропологически познаывает бытие Бога», «решительно и победоносно отвергая «механическое понимание откровения как чего-то внешнего и чуждого внутренней природе самой человеческой личности»³. Так он пришел к *антропоцентру* – оправданию человека в творчестве и через творчество, сделав ее основой своей религиозной философии. Обоснованию антропоцентризма он посвящал трактат «Смысл творчества» (1916), к которому примыкает целая серия его эмигрантских работ: «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1938), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1941) и др. Философия Бердяева пользовалась широким признанием на Западе, оказывая влияние на ее новейшие течения.

¹ Франк С. Л. Этика интеллизма // Вехи: Интеллигенция в России. Сб. статей. 1909–1910. М., 1991. С. 170.

² Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Там же. С. 39.

³ Бердяев Н. А. Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Несмелов В. И. Наука о человеке. В 2 т. Казань, 1994. Т. 1. С. 34–35.

А) *Антроподица*. Человек, по большому счету, интересовал Бердяева только в аспекте антроподица, ибо его волновала не столько трагедия человеческого существования, сколько свобода человеческого творчества.

Антроподица, согласно Бердяеву, – это «третье антропологическое откровение», возмещающее наступлению «творческой религиозной эпохи». Оно упраждает откровение Ветхого и Нового Заветов («Христианство так же мертвец и коснует перед творческой религиозной эпохой, как мертвец и коснует Ветхий завет перед явлением Христа»¹). Но третьего откровения нельзя ждать, его должен совершить сам человек; это будет делом его свободы и творчества. Творчество не оправдывается и не допускается религией, а само становится религией. Его целью служит искание смысла, который всегда находится за пределами мировой данности; творчество означает «возможность прорыва к смыслу через бессмыслицу», «переход от небытия к бытию, т. е. творчество из ничего»². Смысл есть ценность, и потому ценностно окрашено всякое творческое стремление. Творчество создает особый мир, оно «продолжает дело творения», уподобляет человека Богу-Творцу. Творчество есть объективация способности творения: все объекты порождаются субъектами. В религиозном плане объективация тождественна с актом грехопадения – отчуждения человека от Бога, сопровождающегося отчуждением от природы и подпадения субъекта в зависимость от мира объектов. Если мир, по мнению Бердяева, находится в падшем состоянии, то это – не результат способов познания; причина лежит в глубинах мирового бытия. Такое состояние мира он уподоблял процессу разложения, разделению и отчуждения, которое претерпевает неумеряемый мир. Вместе с тем, на его взгляд, было бы ошибкой думать, что объективация происходит только в познавательной сфере. Она происходит в самом бытии, порождается субъектом не только как познающим, но и как бытийствующим. Осознание первичности духа как творческой реальности и составляет задачу философии.

¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 388.

² Бердяев Н. А. Мои философские мирозеркала // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 21.

Бердяев называл человека «существом с абсолютным центром» мира, наделенным «страшной и последней» свободой. «Свобода личности есть долг, исполнение призвания». Однако свобода не выводится из бытия – не только природного, но и божественного; свобода существует до бытия, она «взрощена в ничто, в небытие». Человек, по учению Бердяева, есть дитя Божие и дитя «эмоное» – нестворенной свободы. Поэтому Бог-Творец всемогущ над бытием, но не обладает никакой властью над небытием, над нестворенной свободой. Эта бедна первичной свободы, изначально предшествующей Богу, является источником зла. Бердяев не мог, подобно Соловьеву, возложить ответственность за зло в мире на Бога. Но он в равной мере не принимал христианскую схему, узаконяющую зло в самом человеке. Он предпочитал абсолютизировать свободу, отделить ее от Бога и человека, чтобы тем самым онтологизировать зло, погрузить его в добытийственный хаос. Это открывало путь к гармонизации бытия, которая осуществлялась с помощью творчества. Но поскольку творчество также проистекает из свободы, то противоборство зла и творчества составляет сущность новой религиозной эпохи – эпохи третьего отвержения.

Б) «Русская идея». Идеологическая выше мировоззренческая схема определяла подход Бердяева к отечественной духовной традиции, наиболее полно отражавшийся в его «Русской идее». Опубликованный впервые в Париже в 1946 г., этот трактат не является собственно историко-философским сочинением, хотя тема его – Россия, русская мысль. Прежде всего, это не «компирическая» Россия, а ее «идея», субъективное отщепление. Бердяев вообще отвергал историю в качестве верифицируемой данности; для него любая объективация, в том числе историческая, имела минимальную познавательную ценность. В истории он усматривал лишь конечную цель, эсхатологию, что позволяло ему декларировать примат свободы над бытием, личности над историческим временем. «Свободный, – писал Бердяев, – не должен стбаться ни перед историей, ни перед революцией, ни перед какой-либо общественной претендующей на универсальное значение»¹. Соответственно, его интересовала не Россия

¹ Бердяев Н. А. О работе и свободе человека: Опыт персоналистического философии. Париж, 1929. С. 60.

сама по себе – в ее духовных, общественных, политических и пр. реалиях, а то, что «замыслил Творец о России», какое «новое слово» она скажет миру. Бердяев в данном случае исходил из голышевской историософии, призывавшей, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹.

Бердяев воспринимал историю как чистое творчество, свободное волеизъявление ума. Он создал историософию России, не утруждая себя ни логикой, ни доказательствами. В основе его концепции – не достоверный факт, а интуитивный тезис о саморазличности, противоречивости русской души. Русский народ, по Бердяеву, представляет собой «совмещение противоположностей» – как заимствованных, привнесенных влияния, так и местных, порожденных непосредственно стихией национальной жизни. На одном полюсе – изначальное язычество, людина-сийство, на другом – аскетически-монашеское православие, церковь. Их постоянная борьба в течение веков способствовала развитию особого «творческого религиозного сознания», составляющего сущность «русской идеи». Это религиозное сознание охватывает все направления отечественного любомудрия – масонов и декабристов, славянофилов и западников, анархистов и даже русских марксистов. Все они выражали идеалы, соответствующие характеру и призванию русского народа, его самообытной религиозности.

Словом, «русская идея» предстает как «целостное, тоталитарное микросозерцание», «принципиально свободное в путях познания». В этой тоталитарности (особиности) проявляется ее религиозный характер, более того – она вообще оказывается новой формой религиозной философии. «Для религиозного философа, – писал Бердяев, – откровение есть духовный опыт и духовный факт, а не авторитет, его метод интуитивный. Религиозная философия предполагает соединение теоретического и практического разума, достижение целостности в познании. Это есть познание совокупностью духовных сил, а не одним разумом. Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом,

¹ Соловьев В. С. Русская идея // Россия глазами русского. С. 312.

в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической рассеченности»¹. Данное ограничение разума, само собой разумеется, не имело ничего общего с агностицизмом: в бердяевской теории целостного знания интуиция не просто восполняла недостаток рационального познания, а обнакала в нем человеческое начало, воплощающееся в свободе выбора, волеении. В этом Бердяев самым решительным образом солидаризировался с хомяковско-соловьевской позицией.

4. По своим философским воззрениям Бердяеву был близок *Николай Осифович Лосский* (1870–1965), непосредственно разрабатывавший теорию интуитивизма, которую он взял за основу своей системы органического миропонимания. Из многочисленных работ мыслителя следует выделить трактаты «Обоснование интуитивизма» (1904), «Мир как органическое целое» (1915) и «Ценности и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей» (1931). Важное значение имеют также его «Воспоминания», написанные им в последние годы жизни и раскрывающие перипетии его философского развития.

А) *Гносеология интуитивизма*. Согласно учению Лосского, всякое истинное знание должно проникать в сущность вещей, возвышаться над миром наших представлений. Так это и происходит в действительности, однако «философия в своем многовековом развитии не только не доказала этого, но даже наоборот, широко развила в нас склонность к субъективному идеалу, проникающему уже в частные науки и даже в общество»². Допустить, что причина этого в неумении философов последовательно мыслить, значит пойти по наименее легкому пути. Дело, скорее, в другом: если философы делали ошибки, и эти ошибки становились все в одну и ту же сторону», стало быть, существуют какие-то чрезвычайно общие причины, действующие в сознании каждого человека. Такой причиной Лосский признавал наличие в сознании некой «подсознательной подпочвы», заключающей в себе всякого рода неисследованные предпосылки,

¹ *Бердяев Н. А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов*. СПб., 1992. С. 174–175.

² *Лосский В. О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное*. М., 1991. С. 19.

вроде «неясно мыслимых представлений» о причинности, о субстанциональности и т. д. Эти представления, принимающие характер «инстинктивных, или философских, теорий знания», отражаются на всех наших воззрениях и суждениях. Следовательно, отмечал Лосский, «нет такого знания, нет такого утверждения, которое не заключало бы в себе продуктов наших теорий знания». Отсюда сам собой напрашивается вывод: или наше положение в области философского знания действительно безысходно, или необходимо прибегнуть к какому-то новому методу, чтобы при построении философской теории оградить себя от всяких других теорий и утверждений наук как предпосылок. Сущность этого метода Лосский определял так: «Теория знания нужно начинать прямо с анализа действительно в данный момент наблюдаемых переживаний»¹. Другими словами, усилие философствующего ума должно быть направлено на постижение субъективных состояний личности, которые оказываются первичными по отношению к объективным данным.

Лосский называл этот метод критическим и связывал его с Кантом, хотя, на его взгляд, немецкий философ не мог еще провести его во всей чистоте, поскольку опирался на эмпиризм и рационализм, пропитанные чуждыми самой философии догматическими предпосылками. Тем не менее, Канту удалось совершить главное – выявить, что «необходимо-закономерная структура познаваемой человеком природы есть продукт организации человеческого духа, так что не природа диктует (путем опыта) человеческому уму свои законы, а человеческий ум сам предписывает их природе и потому способен познавать их (коперниканский подвиг Канта)»². Однако здесь, по мнению Лосского, остается недоказанным один существеннейший момент, а именно: Кант опирается на предпосылки рационализма и эмпиризма, когда исследует вещь в себе (явление и являющееся), а сам познавательный процесс обособляет от них, рассматривая это как условие возможности всеобщего и необходимого знания. Оттого ему кажется, что существует только три возможных пути возникновения знания: первые два состоят в различии

¹ Там же. С. 23–24, 25.

² Там же. С. 111.

комбинировании представлений и объектов, третий – в создании объектов, хотя бы только как явлений. Кант, остановившийся на третьем предположении, оказался, согласно Лосскому, перед неразрешимой проблемой: как доказать, что знание, полученное таким путем, действительно является *априорным*?

Для самого Канта, отмечал Лосский, ответ представлялся очевидным: мы познаем только явление, которое и служит содержанием знания. Следовательно, познание для него во всех своих элементах и в целом есть исключительно интеллектуальный процесс, направленный главным образом на то, чтобы «сложить знание», и вне этой цели не имеющий никакого смысла. Лосский считал, что Кант тем самым «обедняет» мир, лишает его красочности и содержания. Он оказывается чем-то посторонним самому знанию. Единственной реальностью выступает процесс познания. Но откуда же в таком случае берется сознание того, что вне меня нечто живет и действует? Каким образом материал моих представлений, возникающий из ощущений и представляющий единственный предмет моего познания, разделяется на две сферы – на мир я и мир не-я, на мир внутренний и мир внешний? Лосский полагал, что это удвоение мира есть следствие предвосмысленного познания, допускающего обоим знание осознанное и сознаваемого, опыта и знания. Однако, на его взгляд, всякое противоречие исчезает, если мы согласимся с тем, что мир дается нам в опыте «целиком, вместе со всею необходимостью своей природы». Тогда не только внешний, но и внутренний опыт приобретает объективный характер, а следовательно, и переживания внутреннего опыта в такой же мере становятся источником объективных суждений, как и переживания внешнего опыта. Мир входит целостно в суждение, которое и демонстрирует необходимость самой действительности, органической и функциональной связи между всеми ее сторонами. Поэтому познаваемая вещь, наличная в суждении, не может отделяться от своей природы, она, по словам Лосского, «вечно остается тем же самым, тождественным себе, и общеобязательность суждения есть не что иное, как выражение этой вечной неотъемлемости мира, хотя бы он и отошел в область прошлого»¹.

¹ Там же. С. 229.

Это положение и определяет сущность интуитивизма Лосского. В нем первостепенное значение имеет *недифференцированное* знание, т. е. с такое знание, которое само одновременно есть бытие, – в том смысле, что оно действительно существует или, по крайней мере, «содержит в себе как элемент бытия»¹. Недифференцированное знание состоит из суждений прямого восприятия, отсюда не содержащих сколько-нибудь отчетливого усмотрения содержания опыта; последнее достигается лишь в результате разложения суждений прямого восприятия на более простые суждения (прямая индукция), подлежащих проверке в соответствии с законами традиционной логики – тождества, противоречия и исключенного третьего. С учетом сказанного, Лосский применяет по отношению к интуитивизму еще термин *эмпирический эмпиризм*, позволяющий, как ему кажется, более четко обозначить органическое, живое единство мира.

Б) *Органическое миропонимание*. От гносеологии интуитивизма Лосский переходит к метафизике бытия, развертывая полную систему органического понимания мира. Оно сводится к следующему. Есть два восприятия мира: органическое и неорганическое. Различие между ними состоит в противоположном понимании соотношения между мировым целым и его частями, или элементами. Для неорганического миропонимания элементы суть первоначальное бытие, а целое есть вторичное, элементы суть основное бытие, а целое производно от них². В философии это представлено учениями материалистов и естественных ученых, в социологии – разными теориями естественного права и общественного договора. Ему противопоставляет органическое миропонимание, которое исходит из утверждения, что «целое – первое своих элементов, оно есть нечто основное, тогда как элементы производны. Сторонники органического миропонимания ищут абсолютное бытие не путем нисхождения от целого к элементам, а в самом целом, или «путем восхождения от целого в сферу еще более высокую, в область сверхмирного бытия, Бога». Именно в этом пункте органическое миропонимание переходит в богословие.

¹ Там же. С. 327.

² Лосский Н. О. Материя в системе органического мировоззрения. М., 1916. С. 4.

Здесь Лосский утрачивает всякую оригинальность. Он признает, что характеризовать Абсолютное можно только отрицательными определениями, т. е. на основе апофатика, исключающей всякое утвердительное суждение. Вместе с тем, полагал он, все эти отрицания (Бог не есть воля, не есть разум и т. д.) вовсе не превращают Абсолютное в ничто; они лишь «отвергают в нем все ограниченное, лишённое полноты бытия; следовательно, на деле они суть отрицания всякой отрицательности». Отсюда Лосский делает неправомерный вывод, что данное отрицание не может касаться положительности; а раз так, то Бог, на его взгляд, выступает предметом содержания именно «положительным образом, как Добро»¹. Но добро как позитивный предикат тоже есть определение, и как таковое оно обуславливает бытие Бога действительностью разума, что, разумеется, неприемлемо для апофатического богословия.

Лосский не предусмотрел возможность возражения с этой стороны, более склонный доверять старому неоплатонизму, нежели постстароплатонической мистике. Впрочем, для этого у него были серьезные основания: он хотел видеть в Абсолютном не предмет простой веры, а ценностное начало, пронизывающее все бытие. На почве классической апофатика это было сделать трудно, поскольку там во главу угла был положен абсолютный разрыв между Богом и миром. Зато неоплатонизм, отрицая определения Единого, превращал его в единственное основание ценностного отношения к миру. По этому пути развивалась и мысль Лосского, прямо отождествившего идею ценности с Богом и объявившего ее несущим моментом бытия. Следует признать, что сравнительно поверхностное понимание апофатика с богословской точки зрения оказало Лосскому положительную услугу в философском плане: он одним из первых в русской философии стал разрабатывать проблемы аксиологии.

В) *Учение о ценности*. Его концептуализация идеи ценности интересна прежде всего тем, что она исходит из отождествления ценности и бытия. «Ценности, – писал мыслитель, – существуют не иначе, как в отношении с абсолютной полнотой бытия, с которой установлено уже, что она есть абсолютная

¹ Там же. С. 393.

самоценность, содержащая в себе совпадение бытия и ценности¹. В то же время абсолютное бытие отнюдь не предполагает единичного бытия. В соответствии с христианским откровением Лосский выделял в нем три индивидуальных начала: Бога-Отца, Бога-Сына (Логоса) и Бога-Духа Святого. Тем самым абсолютное бытие необходимо приводит к понятию индивидуального бытия, мыслимого в качестве возможной и осуществленной действительности. Один Бог обладает и возможностью, и действительностью бытия; все остальное – только действительностью. Тем не менее, бытие твари столь же индивидуально, сколь и бытие Бога, хотя, разумеется, в Боге дана абсолютная индивидуальность, в тварях же – относительная, т. е. обусловленная полнотой бытия Бога. Из различения форм индивидуальности Лосский выводил свои аксиологические градации. Так, с его точки зрения, в составе божественного бытия нет никаких моментов отрицательной ценности; зато их в избытке в составе бытия мира и человека. Из этого следует, что ценности суть то, что всегда и при всех обстоятельствах имеет абсолютный и всеобщий характер; они не только сами по себе есть добро, но и следствия, органично вытекающие из них, никогда не содержат в себе зла. Именно такова природа божественной мудрости.

Между тем человеческое восприятие ценности всегда относительно и субъективно. Поэтому всякая положительная ценность выступает как добро лишь в каком-либо отношении или для каких-нибудь определенных субъектов, являясь одновременно злом или, по крайней мере, сочетаясь со злом в других отношениях или для других субъектов. Стало быть, речь вовсе не идет о возведении в статус ценности зла. Зло ни при каких обстоятельствах не может квалифицироваться как ценность. Однако в иерархии ценностей лишь божественная сфера обладает абсолютной полнотой, предохраняющей их от негативных деформаций. Всего этого лишено «визуоматериальное бытие», состоящее из деятелей, находящихся в состоянии отпадения от Бога и большей или меньшей обособленности друг от друга².

¹ Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 277.

² Там же. С. 293.

Здесь как раз и господствуют те «двуликие ценности», которые воплощают разные виды отношения творца к Богу и к Царству Божию. Данный феномен Лосский называл *оксимальным релятивизмом*. Преодоление этого релятивизма и есть богословие, т. е. обретение органического миропонимания.

5. Крупным представителем философии интуитивизма был также *Иван Александрович Ильин* (1883–1954), автор глубокого и содержательного трактата «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918). Своё обращение к немецкому мыслителю он мотивировал желанием «выскрести некий классический способ философствования», который известен под именем «интуитивно-мыслящего познания» и который, как он считал, нашёл своё целостное выражение в диалектике Гегеля, позволяющей, на его взгляд, лучше всякой другой системы найти правильную «доступ к научному знанию о сущности Бога и человека»¹. Этим он и обуславливал необходимость «возрождения» гегельянства в русской философии.

Исходя из поставленной задачи, Ильин хотел представить диалектику как метод интуитивного познания, а не саморазвития понятий. По мнению русского мыслителя, первое и основное у Гегеля – это «негативный пафос» (отрицание отрицания), который проявляется прежде всего в отношении к «конкретно-эмпирическому», т. е. вещественно-чувственному, реальному. Ильин рассматривал конкретно-эмпирическое со стороны онтологической и гносеологической сущности. В онтологическом плане оно есть «множество, лишённое единства»; «здесь жизнь мертва, а движение, хотя бы и неустанное, слепое и хаотичное». Сфера конкретно-эмпирического – не только пространство, но и время. Временное же суть переходящее; а значит, непрестанное нечеловеческое, умирающее есть закон этого мира. Гносеологический аспект конкретно-эмпирического тесно связан с его онтологической сущностью. Сознанию оно предстает в своей прямой непосредственности, созерцаемости и чувственности, замечательна в нем как некое «бесконечное рассеяние», делающее его неисчерпаемым и необозримым. Тем

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 22.

самым конкретно-эмпирическое оказывается иррациональным: «оно не поддается рационализации; оно по самой сущности своей чуждо мысли – и в этом корень его философской гибели»¹. Другими словами, конкретно-эмпирическое не может само по себе пробудить мысль; более того, оно вообще не может быть предметом познания, в особенности философского. Таким образом, Ильин категорически исключал возможность рассмотрения предметно-чувственного мира как *мнобытия* Абсолютной идеи, разума. Здесь пролегал существенный пункт его расхождений с Гегелем, которого он «исправлял» в духе православной мистики, или, перефразируя Ленина, «мистически прочитывал Гегеля».

Как же возникает мысль, составляющая предмет философии? Ильин полагал, что между философией и чувственным содержанием пролегал некая «промежуточная сфера», которая очищает и подготавливает сознание к принятию мысли. Эта сфера состоит из эмпирических наук и формальной логики, объединенных общей методологической установкой на постижение абстрактного. Абстрактное есть то, что выражает сущность («устойчивое») конкретно-эмпирического, его «истину». Эта истина – мысль, или понятие, совокупность которых образует подлинную и единственную реальность – реальность души. В мышлении понятие переходит от формальной абстрактности к чистой спекулятивности, сливается с Богомством. Следовательно, понятие в самом себе несет «внутреннее противоречие», характеризуется «внутренней диалектикой», способностью удваиваться, разделяться на новые понятия, отторгающие друг друга. И опять-таки Ильин, вопреки Гегелю, утверждал, что это «диалектическое состояние понятия» отнюдь не является признаком его движения, изменения; тогда пришлось бы согласиться с тем, что «диалектическое движение» обременяет понятие «мнобытием». В действительности же под «движением» понятия, отмечал Ильин, следует разуметь «процесс закономерного изменения в содержании спекулятивной мысли»². Здесь нет и не может быть никакого

¹ Там же. С. 32.

² Там же. С. 118.

логического противоречия, которое разрешалось бы на уровне разсудка; диалектическая природа понятия не доказывается, а интуитивно усматривается, возмущается «умственным оком». Оттого Гегель, с точки зрения Ильина, «во *методу* своего философоведения <...> должен быть признан не „диалектиком“, а интуитивистом, или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем¹. Понять это не так-то просто, полагал он, поскольку диалектика Гегеля страдает «содержательной переобремененностью и не до конца очищена от идеи «примирения противоположностей», благодаря чему она сохраняет предпосылки пантеизма.

Для мистически настроенного Ильина, проводившего абсолютную грань между миром эмпирической необходимости и миром спекулятивной свободы, примирение противоположностей было равносильно признанию их тождества, растворения друг в друге. В богословии это приводило к смешению божественного и тварного. В результате совершалась демистронологизация мира, устранение человека из мировой истории. Мысль теряла возможность своего проявления, Бог оставался без постижения. «Проблема „человека“, – писал Ильин, – есть как бы сосредоточенная проблема „действительности мира“, ибо человек есть божественное в эмпирической, конечной форме. Все нити и узлы мировой трагедии сходятся в нем и находят свое разрешение. Человек есть тот центральный пункт мира, где страдания божественного начала достигают своей вершины и находят выход в абсолютную свободу². Богу необходим мир, чтобы был человек, в котором Он объективирует собственное бытие.

Таким образом, в философии Ильина отчетливо звучит бердяевская нота взаимной сообъективации Бога и человека: бытие одного проявляется в бытии другого – Бога в форме творения человека, человека – в форме воззвания Бога. Бог знает себя через человека, человек – через раскрытие в себе «разумной и благой воли», т. е. через богоуподобление. Ильин хотел отделить в учении Гегеля «живое» от «мертвого», но вместо

¹ Там же. С. 115.

² Там же. С. 280.

этого прекратил его философию в интуитивный метод созерцательного богословия.

Из политических трудов Ильина первостепенное значение имеет трактат «О сопротивлении злу силой» (1925), в котором автор пытался «перевернуть навсегда „толстовскую“ страничку русской нигилистической морали и восстановить древнее русское православное учение о мече во всей его силе и славе»¹. Ближе к нему примыкает и другой его важный трактат – «О сущности правосознания», написанный им вчерне еще в 1919 г. и изданный впервые только в 1956 г. Однако наиболее полно политические взгляды Ильина представлены в его двухтомном сборнике статей «Наша задача» (1956), выходящем первоначально в виде отдельных выпусков на протяжении последних шести лет его жизни. Заслуживает упоминания также посмертно изданная книга мыслителя «О монархии и республике» (1976), которая как бы подытоживает его исследования о монархическом идеале.

В своих политических симпатиях Ильин неизменно оставался на стороне монархии. Однако его идеал монархии категорически исключал «начала вредной централизации, касты, средневекия, бюрократия, премашищества, бесправия, обскурантизма, словом, извращенной центростремительности». Он не хотел больше «старой лжи и старых ошибок» и ратовал за идейное творчество в вопросах монархии и государственности. Разрабатывая идеологию неомонархизма, Ильин руководствовался принципом правового обоснования «спящей власти». На его взгляд, право по своей сути есть не что иное, как необходимая форма духовного бытия человека; поэтому вне права «нет пути ни к добродетели, ни к Божеству, ни к последним и высшим удовлетворениям духа». Вместе с тем, существование права обуславливается наличием соответствующего правосознания, которое складется на истинном патриотизме и чувстве государственности. Более того, по мнению Ильина, именно патриотическое единение людей, имеющее «в корне духовную природу», составляет основу права и государства. Оттого всякое истинное правосознание соответствует государственному образу мыслей,

¹ Цит. по: *Волынецкий В. В.* И. А. Ильин и полемика вокруг его идеи о сопротивлении злу силой. Лосдон; Канада, 1975. С. 8.

т. е. демонстрирует принадлежность человека к определенному государству. Человека делает гражданином не формальное подданство, а духовная солидарность с государством, принятие государственной цели. Государство вообще, по своей основной идее, представляет собой духовный союз людей, обладающих зрелым правосознанием, что в конечном счете и делает возможным осуществление права. Верховное значение права определялось «аристократической» природой государства. Согласно воззрениям Ильина, право упреждало немыслимость транзита, иерархии. В этом отношении он был солидарен с Бердяевым и Франком. В правовом государстве, на его взгляд, нельзя мириться со всяким восхождением к власти, ибо власть фактически не может и не должна осуществляться всем народом сообща или в одинаковой степени. Конечно, вполне допустима и оправдана борьба за власть, но только при условии, что эта борьба сохраняет свою «политическую природу», т. е. способствует укреплению иерархии, а не разрушению ее. Исходя из этого, Ильин формулировал так называемые «аксиомы власти»: во-первых, «государственная власть не может принадлежать никому помимо правового полномочия»; во-вторых, она должна быть единой в пределах каждого политического союза и «осуществляться лучшими людьми, удовлетворяющими этическому и политическому цензу»; наконец, в-третьих, ее деятельность должна характеризоваться преимущественно «распределительной справедливостью», от которой «она имеет право и обязанность отступить <...> тогда и только тогда, когда этого требует поддержание национально-духовного и государственного бытия народа»¹. Само собой разумеется, что в реальном воплощении эти аксиомы сильной власти приводили к монархии, с которой Ильин связывал «гражданинскую судьбу» российской посткоммунистической государственности.

Философ не скрывал своего отрицательного отношения к идее введения демократии в России. На этом, по его мнению, могут настаивать либо «несведомленные и лукавые иностранцы», либо же «бывшие российские граждане, ищущие ныне разложения и погубления России». Он не был в принципе противником

¹ Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 298.

демократия, однако считал бессмысленным и опасным переходить к демократической форме правления, не имея к тому ни «исторического навыка», ни «культуры правосознания», исключительно «во имя доктрины». Лишь в особых случаях удается с самого начала обойтись без «сильной власти»: когда государство незначительно по своей территории и населению, когда в нем нет резких бытовых, языковых и климатических различий, – словом, когда проще национальная, культурная, хозяйственная и международная проблематика страны. Поскольку Россия по всем этим моментам имеет прямо противоположное содержание, то она может вырождаться только как сильная, эмансипированная от заговорщических партий, сверхсословная и сверхклассовая власть. Власть же слабая, т. е., собственно, демократическая, аналитарная, «не поведет Россию, а развалит и погубит ее», свергнет в коррупцию, безобразную смуту, гражданскую войну. При этом Ильин принципиально отличал «сильную власть» от тоталитарной, деспотической, вроде утверждавшейся под видом коммунистической власти большевиков. Сильная власть, или монархия, не сводится к жесткой централизации: она самодержавна, но не деспотична. Отличительной чертой «новой монархии» является «сильный центр, децентрализующий все, что возможно децентрализовать без опасности для единства России»¹. Ильин, подобно Тихомирову, был убежден, что монархия совместима с общественным самоуправлением, если между ними не будет никаких парламентарных, демократических разделений.

6. От легального марксизма к православному мистицизму – таковы были идейно-духовные развилки *Семена Людвиговича Франка* (1877–1950), одного из значителей русского «ренессансного» богословствования. Из его трудов самым известным является трактат «Предмет знания» (1915), в котором он проводит солоньевскую идею всеединства как непосредственной слитности индивидуального бытия с бытием Абсолюта, Бога. «Мы слиты с ним, но не через посредство сознания, а в самом нашем бытии», – таков исходный постулат его философского учения. Абсолют лежит в основе познания, хотя сам никогда не познается.

¹ Ильин И. А. О сильной власти // Ильин И. А. Наши задачи: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 321.

Эту гносеологическую ситуацию Франк обозначал термином «металогическое единство»¹.

А) *Мистический пошморатизм*. Понимание Абсолюта («Непостижимого») как целостного бытия, «двуединства» моего и мира, определяет сущность моральной философии Франка. В центре ее лежит проблема смысла жизни, которую он решал в аспекте критики толстовской и энциклистической этики. Ни та, ни другая, ни его взгляд, не дают правильного решения. Они ставят обретение смысла жизни в зависимость от «великого общего дела», которое должно спасти мир и возвысить значение личности. Однако подобная установка представлялась Франку «необоснованной», ибо, как ему казалось, мир нельзя переделать, в его бытии нет никакого смысла, и человек, как частица этого мира, изначально обречен на то, чтобы корчиться в бессмысленных муках, бесплодно рождаться, куда-то стремиться и бесплодно гибнуть в слепом процессе неустанного круговорота мировой жизни. По мнению Франка, мировой смысл, смысл жизни никогда не может быть осуществлен во времени, ни вообще приурочен к какому-либо времени: «он или есть – раз навсегда, или уже его нет – и тогда тоже – раз навсегда!»²

Следовательно, смысл жизни не связан с какой-либо человеческой деятельностью; его надо искать «вне всяких частных, земных дел». В пределах тварного мира не о чем «хлопотать», ибо «выделение здесь действительно важнее самого важного и благородного дела». Смысл жизни дается лишь сознанием причастности к высшему, абсолютному благу, т. е. Богу. Соответственно, «жизнь и благо, или благая жизнь, или благо как жизнь – вот цель наших стремлений». Но для этого, анализировал Франк, необходимы два условия: знание того, что Бог действительно существует,

¹ Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах ответственности знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 218. – Согласно Франку, «металогическое единство» состоит в том, что само в нем не есть особая определенность, а есть то, что предшествует всякой определенности. Это именно «вечное единство», которое, «не будучи особой определенностью, тем самым не имеет ничего вне себя, т. е. есть абсолютное единство, или абсолютное». (Там же. С. 218, 219.) Здесь хорошо видна зависимость Франка от Соловьева.

² Франк С. Л. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6. С. 81.

и достижимость для нас «жизни в Боге, или божественной жизни». Поскольку же мир своей бессмысленностью не позволяет умозаключать о существовании Бога, остается уповать только на «сердечное знание», т. е. веру. Сердечное знание прозрительно каждому человеку и не нуждается ни в какой «логической очевидности». Искание смысла жизни, Бога оказывается делом волевого самовоспитания, а не эмпирического деяния. Надо полностью отрешиться от мирских страстей, от «рабства перед миром». Человек не может служить двум силам одновременно – Богу и миру, он должен иметь только одного господина – Бога. Обретение веры и означает осмысление жизни, раскрытие и внесение в нее смысла. Это и есть жизнь в Боге, которая свободна от мира, не соприкасается с его греховностью. Все мирское должно быть оставлено за порогом веры; людей сплачивает не их труд, но «великое дело», а сознание внутренней, интимной общности, чувство соборности, основанное на врожденной потребности смысла и блага. И то, и другое дается верой. Вне веры нет ни святости, ни оправдания человеческой жизни¹.

Б) Социальная философия. Принцип соборности, выражающий внутренне-интимное отношение людей друг к другу, их сопричастность к «сердечному знанию» – вере, составил краеугольный камень социальной философии Франка. В ней соборность упреждает внутреннее единство общества, выступающее в форме онтологического единства «я» и «ты». Это единство «сверхвременное» и претворяет связь настоящего с прошлым и будущим. Благодаря своей сверхвременности соборное единство образует живое содержание самой личности, и оттого умаление действия соборности означает умаление личности, ее «лишение». Соборная жизнь «есть жизнь в Боге», ее цель – «обожение» человека, невозможное более полное воплощение в человеческой жизни всей полноты божественной правды. Но для этого необходимо, прежде всего, уменьшение иерархической структуры тех начал, которые данную цель выражают, а именно триединства служения, солидарности и свободы. Начало служения составляет верховный принцип общественной жизни, фундамент, на котором держится всякий общественный строй.

¹ Там же. С. 115–117.

Только через общее подчинение началу служения могут быть применены и согласованы между собой два других производных начала – солидарности и индивидуальной свободы. Отказ же от верховенства служения, непосредственно вытекающего из онтологической природы общества, приводит либо к абсолютизации «коллектива», «общественного целого», либо к чрезмерному возвышению индивидуальности, личного «я». И в том, и в другом случае общество претерпевает «болезненное перерождение», свобода срывается с солидарной волей большинства и превращается в слепое бунтарство, в кипение низших человеческих сил, вызывающих революцию. Однако революции, бунты приводят лишь к появлению новых форм деспотизма, новой аристократии, а отнюдь не к уничтожению «олигократии», власти меньшинства. Такой закон социальной жизни, и против него невозможно бороться. «Общественные порядки, – резюмировал Франк, – могут различаться лишь по форме и способам подбора и поощрения этого правящего меньшинства – по степени его замкнутости, наследственного начала в нем или открытости доступа в него отдельных лиц из нижних слоев, по относительной свободе общественного мнения большинства и его оценке правящего меньшинства. Но все эти различия имеют место лишь в пределах неустраняемого, повсеместно действующего общего начала олигократии. Лишь в краткие моменты мятежа и анархии бывает положена, при которых толпа, масса, как таковая, действует не под управлением вождей (хотя и в большинстве случаев и в типических явлениях есть более или менее явное или скрытое подительство меньшинства); но именно эти моменты суть состояния временного разложения общества, распада общественного единства и превращения общества в текучую хаотическую массу; такие состояния разложения либо вообще бессильны, либо в крайнем случае могут опрокинуть старый порядок; всякое же создание нового порядка, всякое общественное строительство требует организация, и тем самым – власти меньшинства¹. А раз олигократия неустранима, то,

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991. С. 368.

следовательно, лучше придать ей родовой, наследственный характер и тем самым окончательно решить вопрос о праве собственности, постоянно вызывающий напряжение в обществе.

Франк не только исходил из принципа «разнородных», т. е. неравных прав, но и объявлял носителем гражданских и политических прав не вообще отдельную личность, а совокупность всех поколений, весь род как некое сверхвременное единство, преемственно, но наследству представляемое отдельными лицами и поколениями. Отсюда следовало, что устранение начала наследственности подрывает духовные и правовые основы общественной жизни, вносит дисгармонию в отношения собственности, которая выступает неизменным условием свободы личности. В соответствии с этой логикой Франк критиковал Ф. Лассала, выводившего право наследования из первобытного культа предков. Древние люди, по мнению немецкого социалиста, верили, что глава семьи и после смерти присутствует в семье, оберегая свое имущество. С исчезновением же культа предков, полагал он, право наследования имущества предков лишается всякого объективного основания. Отныне собственность приобретается каждым человеком только на срок его жизни, и его потомки должны начинать свою имущественную жизнь заново. Опровергая теорию Лассала, посягавшую на глубинные устои иерархического общества, Франк утверждал, что культ предков фактически никогда не исчезал, а лишь трансформировался в новые формы, во все времена оставаясь источником права наследования. «Семья и круг друзей и близких, – подчеркивал он, – неизбежно переживает и усваивает себе достижения умершего; на наследственном неравенстве зиждется вся непрерывность культуры; поэтому и институт наследования, как одно из выражений этой преемственности, есть „естественное“, т. е. онтологически обоснованное, право¹. Франк доходил до последних пределов правового иерархизма, ставшего краеугольным камнем антибольшевистской идеологии русского зарубежья.

7. К деятелям «русского духовного ренессанса» должно быть причислено и имя *Бориса Петровича Вышеславцева* (1877–1954). Из его работ прежде всего можно отметить трактаты «Этика

¹ Там же. С. 418.

преображенного Эроса» (1931) и «Кризис индустриальной культуры» (1953). После смерти философа в 1955 г. в Нью-Йорке вышла еще одна значительная работа Вышеславцева – «Вечное в русской философии». В ней отечественное любознательное рассматривалось под углом зрения отношения его к проблеме Абсолюта. Можно упомянуть также критику им марксизма. Вышеславцев считал, что в марксизме отсутствует система ценностей, охватываемых словом «культура», а следовательно, ему чужда и идея личности, имеющая преимущественно аксиологическое значение. Это сужало возможности познания марксизма, замыкая его в пределах социологизированного морализаторства.

Человек и культура – таковы исходные категории философии Вышеславцева. Понимание человека определяется интуитивной идеей абсолютноподобной личности. Само Абсолютное осмысливается им в аспекте последовательного алогизма: оно иррационально, выходит за рамки логики. Однако, будучи самым непонятным, Абсолютное вместе с тем совершенно очевидно в качестве эмоциональной реалии, т. е. интуитивно. Это позволяет без всякого участия разума признать безусловную зависимость человека от Верховного Существа, Бога. Для Вышеславцева здесь нет никакого приближения личности; напротив, он усматривает в безусловной зависимости человека от Бога источник его абсолютноподобия. А раз так, то, стало быть, аксиома зависимости гармонично соотносится с волеизъявлением человека, его свободой, которая выступает в двух формах: свободы произвола и свободы творчества. И та, и другая свобода имеют ценностный характер, хотя они и разнонаправлены по своему содержанию. Отсюда – конфликт ценностей, который разрешается только на почве сублимации, причем в первую очередь сублимации произвола. Поскольку всякая сублимация, по Вышеславцеву, предполагает трансформацию чувственно-эмоциональной сферы в духовную, то именно сублимация произвола наиболее выразительно демонстрирует необходимость аксиомы зависимости, необходимость бытия Абсолютного¹. Вне связи с Богом, творцом всего сущего, свобода произвола пагубна и губительна для человека, ибо в ней нет положительного творчества. Его самым

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 92–100.

трагическим выражением Вышеславцев признавал современную индустриальную культуру.

Далее, наиболее адекватным символом сублимации выступает Богосмысловство, которое Вышеславцев трактует как духовное преобразование, обожение личности, возлеченной в богосозерцательное деяние. Мистики-искusstвы называли это «умным деланием». Сущность Богосмысловства раскрывается в идее самости, столь же иррациональной и непознаваемой, как и само Абсолютное. Вышеславцев отождествляет самость с сверхсознанием, в котором реализуется идеал абсолюта-подобной личности. Средоточием же самости, ее вмещающим служит сердце. Оно также представляет собой самое «непонятное» в человеке, даже более непонятное, непознаваемое, таинственное, скрытое, чем душа, чем сознание, чем дух. В этом смысле его свойством является всеобщность, «бездонность»¹. Таким образом, Вышеславцев целиком становится на позиции мистики, возводя свою антропологию к древнехристианской и буддистской апофатике.

8. Каковы же итоги философии «русского духовного ренессанса»?

Прежде всего следует отметить, что в ней нашла реализацию славянофильская мечта о «самобытно-русской» философии, основанной на вере, вероисповедном отношении к действительности. Это отнюдь не то же, что религиозное отношение. Философия русского духовного ренессанса принимала веру не в качестве способа одухотворения, отстранения от реальности, а исключительно в качестве условия удержания реальности, сохранения бытия. Ни рационализм, ни эмпиризм не гарантировали этого. Рационализм в своем устремлении к голому отвлечению не признает никакой иной реальности, кроме той, что является продуктом самого ума, духа. Эмпиризм, погружаясь в мир чувственных явлений, теряет способность вообще находить нечто устойчивое, реальное. Поэтому мир может быть сохранен человеком только в форме веры, веры в то, что он есть, действительно существует как творение высшей силы – Бога. Из совокупности всех

¹ Вышеславцев Е. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Е. П. Этюды преобразовательного Эроса. М., 1994. С. 273.

познавательных способностей – веры, разума и чувств, сведения их «в одну силу» – рождается цельное человеческое знание. Реальность – не за порогом чувств, не в рациональных формулах, а в самом бытии, нераздельном с бытием человека. Реальность вообще есть жизнь, включающая объективные и субъективные константы. Следовательно, «настоящий путь (или метод) философа <...> основное правило этого пути гласит так: сначала быть, потом – действовать и лишь затем <...> – философствовать¹. Человек знает не потому, что мыслит, а потому, что живет. Русская философия идет к гносеологии через онтологию, через внутреннюю органическую сопричастность бытия.

Второй момент касается панморализма. Русская философия характеризуется всецелой поглощенностью проблемой смысла жизни, смыслоискания. Еще Достоевский констатировал: важно не то, чтобы жить, а то, для чего жить. Толстой дополнил, что вопрос этот не разрешим на путях разума; нравственный идеал вырастает не из мышления или ощущений, а исключительно из веры, из деятельного отношения человека к «другому» – Богу или человеку. Именно онтологическое единство я и мы, претворяющее связь настоящего с прошлым и будущим, или, иначе, соборное единство, образует жизненное содержание самой личности. Отношение к другому воплощает нравственный идеал любви, без которого немислима никакая смыслозначенная позиция. В любви совершается идеализация другого, надделение его лучшими чертами, подчеркнутыми в собственных нравственных ресурсах. Стало быть, завершением онтологии в русской «ренессансной» философии является антропология, включающая социологию и этнику.

Не менее важен и третий момент. «Ренессансное» сознание принципиально изменило сущность русской религиозности. Оно примирило веру с разумом, определило ему новое предназначение. В разуме была угадана способность сотворчества Богу, расширения и умножения бытия. Эта идея нашла своего ярчайшего адепта в лице Бердяева. Он создал целую систему антроподицеи, провозглашающую вечность и неизбежность творческого акта в тварном бытии. Тварность свидетельствует

¹ Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 368.

о Творце. Но она не есть завершенность, не есть космиче в пределах однажды очерченных форм. Творец наделяет сотворенное им разумное существо стремлением к созданию, жаждой творения и обновления мира. Тварность есть творчество. «Если допустить, – писал Бердяев, – божественность бытия, в котором совершается лишь перераспределение навеки данного, лишь истечение, то о творчестве никогда в мире не могло бы возникнуть вопроса»¹. Но Бог возвысил человека до себя, и человек стал богоравным по способности к творчеству. Через человеческое творчество расширяются горизонты бытия, мир перестает быть замкнутым целым, в страхе и трепете ожидающим последнего акта мировой драмы – Судного дня. В философии «русского духовного ренессанса» был оторван покров с будущего, оно перестало быть мучительной тайной, предстал в своей вечной неоконченности и открытости бытия. Это и составляет ее главное достижение.

¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 355.

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Русская философская мысль XX в., большая часть которого падает на советский период, еще только начинает входить в орбиту научных исследований. Поэтому многое здесь не только остается непонятым, но и получает тенденциозное истолкование. Так, одни авторы утверждают, что развитие постсоветской русской философии совершается в направлении сближения ее с православием, другие, напротив, видят ее специфику в полном отречении от традиций «религиозного ренессанса». Надо ясно отдавать себе отчет в том, что интеллектуальная жизнь нации хотя и может прерываться время от времени, принимать иное, нежели прежде, направление, но главное остается неизменным – это единство бытия и мышления, единство, в котором основу составляет присутствие, наследование идей. В. И. Вернадский в данной связи заметил: «Движение вперед обуславливается долгой, незаметной и неосознанной подготовительной работой поколений. Достигнув нового и неизвестного, мы всегда находим в прошлом предшественника»¹. Это в полной мере относится и к философским исканиям эпохи «коммунистического строительства».

После «октябрьского переворота» 1917 г. русская философия развивалась в двух формах: диссидентской и советской. Философия русского зарубежья была представлена главным образом такими идейными течениями, как сменовеховство, евразийство,

¹ Вернадский В. И. Памяти М. В. Ломоносова // Вернадский В. И. Труды по истории науки в России. М., 1988. С. 56.

христианский социализм. Активно продолжались обсуждаться религиозные вопросы, вызванные как догматическими разногласиями, так и расколом самого русского православия. Что касается собственно философии, то эмиграция в основном совершила дедовку отстраненного уже адания: никаких новых идей, новых решений диспорная мысль не произвела. Даже Бердяев и Лосский не преюшли тех рубежей, которых они достигли в России. Неудивительно, что у них не было ни учеников, ни последователей: их сменили посредственные богословы и проповедники.

В советской России положение было иным. Несмотря на мощное давление официального марксизма-ленинизма, в общественном сознании, особенно после победы в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг., продолжала нарастать и крепнуть самостоятельная философская мысль. Это было обусловлено целым рядом причин. Во-первых, марксизм-ленинизм выступал лишь в качестве партийной идеологии; все остальные слои населения, остававшиеся вне КПСС, руководствовались преимущественно традиционными ценностями, в частности, религиозными. Во-вторых, духовное состояние советского общества определялось реальными поляризациями, который не только содействовал развитию межкультурных диффузий, но и возвышал значение национальных традиций. С этим вынуждена была считаться и партийная система, которая, вместо революционного лозунга интернационализации культуры, берет на вооружение лозунг национально-интернациональной культуры: национальной по форме и интернациональной по содержанию. Это открывало определенные перспективы для научного исследования и практического сохранения духовного наследия религиозического советского народа. Наконец, в-третьих, идейное разномыслие стимулировалось бурным развитием научных знаний, которые по мере своего роста все более подтачивали и ослабляли твердыни «сталинскратинизма».

В результате создавалась удобная почва для возникновения «апокрифической философии», включавшей такие направления, как «космическая философия», антропология, философия языка, культурология. Их развитие способствовало сохранению преемственности с классическими традициями отечественного любомудрия, с идейными исканиями эпохи «русского духовного ренессанса».

Глава 1

СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

1. Русская эмиграция, складывавшаяся в течение всего XIX в., после победы большевиков пополнилась многомиллионной массой разнословенного «отщепенства» – прежде всего, белого офицерства, дворян, интеллигенции. Всех их на первых порах объединял антикоммунизм, и многие из них, покидая родину, верили в скорое падение «Советов». В этом, казалось, убеждала палочка самых большевиков. Захватив власть, они остро осознали, что без экономической базы ни о каком «строительстве социализма» не может быть и речи. «Шаг назад» становился неизбежным, и Ленин определенно заявил о необходимости «развития капитализма», хотя и «под контролем и регулированием пролетарского государства»¹. Обстоятельства вынуждали большевиков пойти на «коренную перемену всей точки зрения <...> на социализм»² и провозгласить «новый экономическую политику. Россия круто повернула от «чистого коммунизма» в сторону «государственного капитализма». И эмиграция дрогнула, раскололась на идейные партии и группировки. Появились «сменовеховцы», отказавшиеся от продолжения дела старых «Вех», «арабийцы», объявившие Россию – в плену Западу – Египтом, и даже христианские социалисты, возрождавшие лозунги дореволюционной либеральной оппозиции. «Советы» восприняли это как «рациональное эмиграции» и активно использовали ситуацию в своих интересах.

2. Сменовеховство. Это движение получило свое название по сборнику «Смена вех», вышедшему в Праге в июле 1921 г., а также по одноименному журналу, издававшемуся в 1921–1922 гг. в Париже. Тогда же стали выходить сменовеховские газеты «Накануне» (Берлин), «Новый путь» (Рига), «Новости жизни» (Харбин), «Новая Россия» (София). Появлялись сменовеховские издания и в России. В Петрограде, а затем в Москве выпускался журнал

¹ Ленин В. И. III Конгресс Коммунистического Интернационала // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: В 55 т. М., 1964. Т. 44. С. 8.

² Ленин В. И. О кооперации // Там же. Т. 45. С. 378.

«Новая Россия» (с августа 1922 г. этот журнал выходил под названием «Россия»). К видным идеологам сменовеховства принадлежали публицисты В. Г. Богораз-Тан, Ю. В. Ключников, И. И. Лежнев, Н. В. Устрялов, С. С. Чахотин. Они выдвинули программу примирения с «октябрьским переворотом», большевизмом. «Итак, мы идем в Каноссу, – писал Чахотин, – т. е. признаем, что проиграли игру, что шли неверным путем, что поступки и расчеты наши были ошибочны»¹. Столь крутой поворот объяснялся, разумеется, не признанием правоты большевизма, не переменой сменовеховских взглядов на коммунизм, а как раз наоборот: уверенность, что большевизм сам отступает от своих принципов, переводит на рельсы «русского либерализма». Подтверждение своей правоты идеологи движения усматривали в новой экономической политике, которую провозгласил Ленин в 1921 г. Это, по их мнению, было началом «возникновения революционной кривой», «Революция эволюционировала»², – с удивлением констатировал Устрялов. Для него было ясно, что «отъемлемый коммунизм не удался» и что «только в признании, продолжении коммунизма – залог качественного возрождения государства»³. Тем не менее, согласно сменовеховцам, большевистская революция была необходима, и ошибка русской интеллигенции состояла в том, что она не сумела разглядеть ее «очистительной силы». Россия нуждалась в «великой переделке», и это было достигнуто благодаря Ленину. «Ленин, – писал Ключников, – это та цена, которую куплена новая Россия, а с нею и новая русская интеллигенция»⁴. Эта интеллигенция уже не будет «отщепенством», «она войдет в народ неотъемлемой частью», полностью осознав свое истинное предназначение. По словам Ключникова, в ней «сосредоточится богоскательство русского народа», она проникнется «мистикой государства». «Тогда из внесоциальной и антисоциальной, – полагал он, – она делается государственной, и через ее посредство государство – Русское государство – наконец-то станет тем, чем

¹ Чахотин С. С. В Каноссу // В поисках пути: Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992. С. 362.

² Устрялов Н. В. *Patriotica* // Там же. С. 267.

³ Там же. С. 261.

⁴ Ключников Ю. В. *Смена век* // Там же. С. 249.

оно должно быть: „дутом Божиим на земле“¹. Таким образом, сменовекховство оказывалось идеологией интеллигенции, потерявшей себя в эмиграции и жаждившей восстановления своей исторической роли.

3. *Европеизм*. В 20-е же годы в эмиграции возникло еще одно идейное движение – европеизм, сохраняющее свое влияние по настоящее время.

А) У истоков европейского движения стоял Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938), сын историка философии С. Н. Трубецкого. В 1920 г. в Софии вышла его небольшая книга «Европа и человечество», сразу ставшая своего рода политологическим бестселлером. Автор со всей страстью выступил против европеизации России, считая это не благом, а злом. Прежде всего, на его взгляд, никакой единой европейской культуры не существует; то же, что надается за европейскую культуру, на самом деле есть культура лишь определенной этнической группы романских и германских народов. Отсюда вытекает ее с европейской культурой имеет целью «справдывать» перед глазами романо-германцев и их приспешников империалистическую колониальную политику и вандалистическое культуротрогерство „великих держав“ Европы и Америки². Речь здесь, конечно, не шла о приращении романо-германской культуры; для Трубецкого было несомненным то, что нет культур высших и низших, есть только похожие и непохожие. Он исповедовал принцип равноценности и качественной соразмерности всех культур и народов, отвергая с этих позиций любое одностороннее насаждение чужой культуры.

Именно этим объяснялось его неприязненное отношение к европеизации, т. е., собственно, романо-германизации России. Самую большую опасность он видел в расчленении «национального тела» государства, в разрыве его «национального единства». Европейизированный народ, по мнению Трубецкого, отбрасывает свое прошлое, закрывая его занавесом «варварства». Все свое самобытное, национальное начинает ему казаться пустым и ничтожным. Он не испытывает больше психологического

¹ Там же. С. 250.

² Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1993. С. 82.

комфорта в собственной культуре. «Патриотизм и национальная гордость в таком народе – удел лишь отдельных единиц, и национальное самоутверждение большей частью сводится к амбициям правителей и руководящих политических кругов»¹. Россия многократно подтверждала это своим примером.

Сама европейская культура находится в состоянии «исторически последовательных изменений», поэтому приобщение к ней разных поколений порождает конфликт «отцов и детей». Ведь то, что для западных народов составляет органический процесс культурного творчества, к неопитам романо-германства приходит в виде готовых результатов, не связанных между собой духовным преемством. Оттого в европеизированном обществе всякое развитие принимает форму «скачущей эволюции»², т. е. резкого перехода от «ластой» к «скачету», и наборот. Каждый «скачок» сопровождается новым заимствованием, а застой приходится на период согласования заимствованного с остальными элементами национальной культуры. За время застоя происходит очередное отставание от Запада, на преодоление которого растрачиваются новые свежие силы. В результате сперва ослабевает, а потом и вовсе разрушается национальная духовная традиция. Между тем непрерывная традиция есть одно из невременных условий нормальной эволюции. Ясно, что прыжки и скачки, давая временную иллюзию достижения «общеевропейского уровня цивилизации», в силу всех указанных выше причин не могут вести народ вперед в истинном смысле этого слова. Тут не играет никакой роли характер социально-политического строя романо-германских государств: отрицательные последствия европеизации сохраняются независимо от того, будет ли он капиталистическим или социалистическим.

Вред европеизации Трубецкой усматривал еще и в том, что Россия, на его взгляд, больше принадлежит Востоку, чем Западу. В своей работе «Наследие Чингизхана» (1925) он так представлял себе развитие русской государственности. Прежде всего, Трубецкой считал «в корне неверным» признание России «продолжением Киевской Руси». С его точки зрения, Киевская

¹ Там же. С. 96.

² Там же. С. 97.

Русь, будучи отрезанной от бассейнов Черного и Каспийского морей, не могла ни расширять свою территорию, ни укрепить свою государственность. Постоянно осаждаемая извне и раздираемая внутри, она могла только разлагаться и дробиться на мелкие княжества, чтобы в конечном счете пасть под ударами Орды. Таким образом, империя Чингизхана явилась первым евразийским образованием, откуда вышло и русское государство. После распада монгольской державы Москва продолжила ее евразийскую политику, опираясь уже на традиции православного византизма. Так она стала «фактической преемницей государства Чингизхана»¹.

Все нарушила преобразовательная деятельность Петра I. Подобно всем европайцам, Трубецкой считал, что он является основателем «активациональной монархии». Встав на путь «справительственного культуртрегерства», наследника западноевропейской цивилизации, Петр I придал «ложное направление» всей государственной политике. В первую очередь, осложнилось положение «инородцев». Европеизация породила национальный вопрос, вовсе до этого не существовавший в России-Евразии. Стремясь «культурно обелечить» покоренные народы, императорское русское правительство проводило во всех областях с нерусским населением политику русификации. Это нанесло громадный урон историческому делу России, делу евразийской консолидации славянских и азиатских народов. Расплатой за «двухвековой режим активациональной монархии» стала большевистская революция. Трубецкой вовсе не считал ее исторической трагедией; в ней он видел начало падения «всесоюзного европеизма» и евразийского возрождения России.

Идеи Трубецкого вызвали сочувственный отклик со стороны таких ученых и публицистов русской эмиграции, как *Петр Николаевич Сокоцкий* (1896–1968), *Петр Петрович Сувчинский* (1892–1985), *Лев Пламонович Карсавин* (1882–1952). Во многом благодаря их усилиям появились основные программные документы движения: «Евразийство: Опыт систематического изложения» (1926), «Евразийство: Формулировка» (1927),

¹ Трубецкой Н. С. Наследие Чингизхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Там же. С. 222.

«Евразийство: Декларация, формулировка, тезисы» (1932). В них на первом плане стояли проблемы государства, будущего устройства России.

Победа большевиков представлялась евраицидам временным явлением. Они были убеждены, что коммунистическая идеология не прижётся в России ввиду ее классовой и атеистической направленности¹. Необходимо лишь переждать время. И тогда снова придет черед для создания «новых форм государственности и для нормального развития самой России-Евразии». «Надрывно обличать революцию бесполое», – заявляли евраициды. «Опыт ала», который выпал на долю России, не должен являться главным, а именно то, что революция, империруя большевистский «континент» и выведя Россию из всех международных отношений, способствует («помимо воли ее руководителей») «отысканию» ею своего самостоятельного пути, собственного социально-культурного идеала. Именно большевики, по словам Савицкого, алавно «собрали» Россию и устранили предпосылки ее политического распада. Этим они положили начало новому витку ее исторического развития.

Возрожденная Россия-Евразия представлялась евраицидам «надклассовым государством». Они отвергали «обвинения и самообвинения русских в негосударственности»; данная славяно-фильская формула, на их взгляд, противоречит фактам всей прежней истории России и устойчивости ее государственного организма. Даже большевистская революция, вопреки своей идеологии «отмирания государства», привела к построению Советского государства. Однако тормозом на ее пути стало классовое

¹ «Из опыта коммунистической революции, – писал П. Н. Савицкий, – вытекает для сознания евраицидов некоторая истина, одновременно старая и новая: атеизм и социальное обожание может быть основано только на перерывной связи человека с Богом, религией; безрелигиозное обожание, безрелигиозная государственность должны быть отвергнуты. По мнению евраицида, атеистическое правление – это «ладчество зверьеподобия», и «никогда не случайно»: «Основной определяющей силой социального бытия в условиях идеального господства материализма и атеизма оказывается монизм, и приносит плоды, ее достижения: лучшее всем; а равно или худшее не может не принести и последнего плода – лучшее лучшему» (Савицкий П. Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 108–109).

начало, которое нашло свое выражение в диктатуре пролетариата. Отсюда, конечно, не следует, что надо вообще отказываться от господства и подчинения. Без этого не может обходиться ни одно государство. В господстве и подчинении воплощается «порядок», а он должен быть «властным и принудительным». Но порядок устанавливается не в интересах отдельных классов или социальных групп. Он сам по себе должен обладать «самостоятельной мощью», т. е., следовательно, быть «суверенным». Такой властный порядок и есть государство, освобожденное от своей исторически-классовой и несовершенной природы и возведенное до своей истинной идеи.

Египтяне категорически отмежевывались от отчужденности государственной идеи с какой-либо государственной формой, будь то аристократия или демократия. Их надклассовое государство не зависело от поддержки того или иного общественного класса, а вообще держалось благодаря деятельности особой социальной группы — «правящего слоя», стоящего «вне классов». Его сущность определялась не какой-то особой общественной функцией, а исключительно исповеданием египтянской идеи, подчинением ей, «подданством». Отбор властной элиты в египетском государстве производился по идеократическому принципу, и поэтому само государство называлось «идеократией».

Задача египетского государства заключалась в осуществлении «положительной мысли» — как в сфере экономических отношений, так и в сфере духовного творчества, культуры. С этой целью оно накладывает на всех своих членов ряд необходимых обязанностей, несоблюдение которых предвещает принудительную санкцию. Египтяне признавали необходимость «властного проведения» в жизнь основных государственных программ и призывали силы там, где исчерпаны все другие средства. Так ли это на самом деле, решало само государство, а не общество; гражданам дозволялось лишь «перевоспитываться» и по возможности принимать участие в политической жизни.

«Сознание долга» еще не сближало рядовых граждан с «ведущим отбором», но при определенных условиях делало их материалом для «комплектации». Ни с чем не сравнимое положение «ведущего отбора» объяснялось тем, что он объявлялся «преимущественным выразителем и субъектом культуры», ибо

в евразийской «иерархии сфер культуры» – государственной, духовной и материальной – первое место принадлежало государственной культуре. Государство выступало как «форма личного бытия и личное качественное существование культуры»¹. Бердяев не без основания называл это «утопическим элитизмом» евразийцев.

3. Христианский социализм. Среди деятелей русской эмиграции было немало сторонников идеологии христианского социализма. Большой интерес в этом плане представляет Георгий Петрович Федотов (1886–1961), философ-публицист, автор большого числа работ по русской истории и культуре, в особенности таких, как «Трагедия интеллигенции» (1928), «Трагедия древнерусской святости» (1931), «Социальное значение христианства» (1933), «Правда побежденных» (1944), «Сталинизм» (1936). Из других его трудов выделяется двухтомное исследование «Русское религиозное сознание» (1946, 1960), изданное им на английском языке.

Федотов с юности мечтал «правдой социализма поправить мир», признавая его неотъемлемой частью христианского вероучения. Обособление социализма от «евангельского благочестия», на его алтарь, произошло в капиталистическую эпоху, когда он стал «угрозой для христиан, неустанно обличаемой ересью». Однако стоило поближе взглянуть «на ираклу» долговечности буржуазного строя, и сразу стало ясным, как глубоко социализм укоренен в христианстве: в Евангелии, в апостольских общинах, в древней церкви, в самом монашестве, в социальном служении средневековой, как западной, так и русской церкви. «Выясняется, – констатировал Федотов, – что социализм есть блудный сын христианства, ныне возвращающийся – по крайней мере отчасти – в дом отчий»².

Конечно, подобная постановка вопроса была далека от того, чтобы соответствовать традиционализму православия. Это прекрасно понимал и сам Федотов, отмечавший в современных формах социализма «действительно много несовместимого с христианством»: материализм, прагматическое отношение

¹ Бердяев Л. П. Основы политики. Тверь, 1992. С. 31.

² Федотов Г. П. Христианские основы демократии // Федотов Г. П. Полн. собр. соч.: В 4 т. Париж, 1982. Т. 3. С. 131.

к религии, классовый эгоизм и т. д. Тем не менее он находил, что все эти черты бесконечно далеки от социализма и наслоившись на него в последние два-три столетия, в период «ослабления социальной работы церкви». Последнее обстоятельство во многом и послужило причиной отторжения социализма от христианства, превращения его во враждебное ему духовное и политическое движение. Вот почему церковь в последние века с помощью Евангелия всюду оправдывала социальное неравенство и проповедовала беднякам покорность своей судьбе. Сохраняя верность исторической правде, Федотов не отказывал в «меткости» даже большевикам, постоянно обращая свои стрелы против духовенства. Но для него «реакционность» христианства была столь же органична, как и «социалистичность»: и то, и другое соответствовало тем социальным условиям, которые определяли содержание христианской проповеди. Отсюда следовало, что в христианстве есть место не для одного, а для многих этических направлений, с еще более разнообразными социальными выводами из них. В монархических странах оно проповедует божественное происхождение монархии, в республиканских – библейские корни народовластия. Только главное не в этом; важно понять, что христианство судит всякий общественный строй и потому не может зависеть ни от одного из них. Тем самым консервативное начало в христианстве ограничивалось рамками строгой хронологии и ни в коей мере не отражало его первоначальных принципов, тождественных идеалам социализма. Вне христианства, заключал Федотов, возможна была классовая борьба рабочих с предпринимателями, но «не возникло бы то научное, этическое и философское движение, которое носит имя социализма»¹. Именно в социализме находит свое непосредственное выражение общечеловеческая, универсальная сущность христианства.

Так думал Федотов. Он упорно размышлял о будущем человечества, все более и более склоняясь к идее неразрывности свободы и бесклассового общества. С этой точки зрения, марксизм казался ему «величайшим излучением» социализма.

¹ Федотов Г. П. Социальное значение христианства // Федотов Г. П. О святости, интеллигентстве и большевиках. СПб., 1994. С. 75.

Маркс, по мнению русского мыслителя, вовсе не вышел за рамки буржуазной идеологии. Из созданного им экономического материализма никак нельзя вывести социалистический идеал. Он нашел готовым этот идеал и лишь перевел его «на материалистический язык». В итоге работники оказались отрезаны от мира не только религиозных, но и вообще высших культурных ценностей, и обречены жить в безрадостной пустыне голых экономических схем и интересов. Ленин, большевики воплотили в жизнь отрицательную тенденцию марксизма, которая в форме тоталитарного государства окончательно закрепила трудящихся.

Решительно отвергнув большевикам как антисоциалистическую систему, Федотов до конца оставался страстным Дон-Кихотом христианского социализма. «Голос Христа и голос истории» убеждал сборника «нашей справедливости», что социализм – это общественный строй, который ставит своей целью исключительное благо трудящихся масс, их нравственное и духовное возрождение. Даже на склоне жизни, несмотря на оргийный разгул «сталинщины», русский мыслитель продолжал настаивать на том, что «в настоящее время основная социальная проблема, общая всему европейскому кругу, состоит в преодолении капитализма, уже откатавшегося работать, и в переходе к управляемому или социалистическому хозяйству⁴. Капитализм не удовлетворял его, главным образом, своей чисто производственной, прагматической направленностью, утверждавшей примат относительных, земных ценностей над вечными, божественными.

Федотов верил, что только в соединении с христианством социализм создаст условия для сознательного и благородного принятия свободы. В этом он был продолжателем той линии, которую наметил еще декабрист Фоминин.

4. *Спор о Софии*. Духовной жизни русского зарубежья придавала особую остроту религиозные споры, периодически возникавшие по тому или иному поводу. Это были вопросы и церковной юрисдикции, и экуменизма, и положения православия в СССР. В 30-е годы в эмигрантской среде разгорелся спор о Софии, вызванный новым богословским учением *Сергея*

⁴ Цит. по: Новый град. Париж, 1938. № 13. С. 48.

Николаевича Булгакова (р. Сергия, 1871–1944). Бывший «легальный марксист», затем некоего, он еще до своей высылки из советской России в 1922 г. принял сан священника. Это, однако, не изменило его приверженности к этическому социализму, который он пытался сочетать с принципами святоотеческого христианства. В результате Булгаков пришел к выводу, что в православном предании, в творениях вселенских учителей церкви, прежде всего Василия Великого и Иоанна Златоуста, имеется достаточно оснований для положительного отношения к социализму, понимаемому «в самом общем смысле, как отрицание системы эксплуатации, спекуляции, корысти». Именно с целью более углубленного обоснования христианского социализма Булгаков обратился к соловьевской софиологии, пытаясь найти «важное начало» в тринитарном догмате. Раскрытию данной проблемы посвящены два его главных произведения: «Свят Невечерний» (1917) и «Агнец Божий» (1933), встретившие резкие нападки со стороны церковных ортодоксов.

Булгаков исходил из допущения, что христианский догмат о сотворении мира должен быть доказан учением о связи мира с Богом. Воплощением этой связи им признавалась София-Премудрость Божья, которая реально присутствует в Иисусе Христе и Богородице. Поэтому он считал возможным триновать воплощение божественной Премудрости и в христологическом, и в богородичном аспекте. Ведь если, на его взгляд, Премудрость, или София, воплотилась бы только в Христе, тогда невозможно было бы софиное единство божественного и тварного мира. В славе Христа открывается слава Бога, в славе же Богородицы – слава творения. Стало быть, не в Сыне Божьем, а в Богородице, ее человеческой сущности совершается торжество земного явленного Софии, которую претворяет в себе и Христос, но «в другом смысле», в смысле соотносимости с Творцом, а не с тварью. Само человеческое в нем есть начало богородичное, и в материнстве Марии раскрывается и осуществляется образ Божий с той же полнотой, как и в богочеловечестве Христа. Премудрость Христа означает «Логос в идеальном содержании»; Премудрость Богородицы, напротив, означает «как бы личное выражение Софии в творении». Поэтому Богородица может быть именуема «тварной Софией», через которую является и действует в мире Святой Дух. Она

приняла Духа Святого и сделалась с ним нераздельна. Булгаков прилагал к Богоматери ипостасный критерий, включая ее в структуру тринитарного догмата. Богоматерь мыслилась им как совершенное выражение третьей ипостаси – ипостаси Святого Духа: «Ипостасное откровение Сына, – писал он, – совершилось в боговоплощении, в Христе Иисусе. Ипостасное откровение Отца возможно и существует только в Сыне и через Сына в Духе Св. Ипостасное откровение Духа Св. совершалось, совершается и в полноте совершится в будущем веке, в Царстве Духа Св., через Марию, Царицу Небесную, Матерь Божию. Она в небесах есть Духовный Человек, сидящий одесную Богочеловека. Посему ожидать нового, третьего, Завета с личным откровением третьей ипостаси вполне и нечестиво, ибо в возможной и соответствующей форме это откровение третьей ипостаси уже совершилось в Матери Божией»¹.

В рассуждениях Булгакова просматривается полемика как с католицизмом, который проблему третьей ипостаси свел к принципу филловское – исхождение Святого Духа и от Отца, и от Сына, так и с богоскательскими настроенными русскими мистиками, в частности, Д. С. Мережковского, мечтавшего о «Христе Грядущем», о новом «Третьем Завете», «Третьем Царстве Духа»². Политика католицизма не устраивала Булгакова по причине ее чрезмерной отрешенности от тварного мира, всецелой замкнутости на церкви, церковно-иерархическом интересе. Раз Христос – Промудрость, и через него действует Святый Дух, значит, он более Бог, нежели Богочеловек. Богочеловеком его делает рождение от земной матери – Девы Марии. Следовательно, Богоматери так же доступно софийное откровение, как и Богу. И христианство с одним Христом, но без Богоматери – вовсе не христианство, а тем более не православие. Булгакову хотелось, говоря фигурально, возвести «богородичный» купол на храмине христианства, чтобы окончательно прояснить назвавшийся ему нерешенным вопрос о полноте и истинности православной веры.

¹ Булгаков С. И. Купина копитиная. Париж, 1927. С. 175.

² Мережковский Д. С. О новом религиозном действии: (Открытое письмо Н. А. Бердяеву) // Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. СПб., 1911. Т. 11. С. 156.

При этом он и не думал выходить из «ограды церкви», сокращать священную вековой традицией церковную ортодоксию. Но его тревожило отсутствие исчерпывающего догматического определения в Богоматери в православии. Ему хотелось всемерно восполнить этот богословский пробел. И в этом он не видел ничего общего с усилками русских мистиков конца XIX – начала XX вв. Тем не менее, его издалека тяжелейшее разочарование: взлелеянная и выпестованная им софиология была подвергнута осуждению в постановлениях Московской патриархии и Архиерейского собора в Карловцах (1935 г.). Основанием для этого послужило то, что ученый-богослов в своей софиологии «фило-софствует, рассуждает, но отнюдь не влагает и не отыскивает учения церковного»¹. Официальная церковь в очередной раз продемонстрировала свое неприятие философии, ставшее камнем преткновения на пути развития отечественной духовности.

Глава 2

ИДЕЙНАЯ БОРЬБА В БОЛЬШЕВИЗМЕ

1. «Победоносная революция» обязала перед большевиками вопрос о власти, они остро почувствовали необходимость разработки новой идеологии, соответствующей «текущему моменту». Тут не было никакой долгосрочной стратегии, и, более того, царил полнейший мировоззренческий хаос. Делу не помогло даже изгнание из России «образованных крепостников» – писателей, философов, ученых (1922). Не успел еще «философский пароход» отплыть от родных берегов, как на «философском фронте» закипали новые батальи – теперь уже в стане самих большевиков.

2. Первыми философскую конфронтацию в рядах большевиками начали механисты и диалектики. Их соперничество приобрело трудный и затяжной характер и кончилось трагически для обеих группировок. Механисты (И. А. Боричевский,

¹ Иосиф (Максимович), архиепископ. Православное почитание Божией Матери. Вильямусов: СПб., 1892. С. 66. – См. также: Лосский В. И. Спор о Софии: «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл указа Московской патриархии. Париж, 1936.

А. И. Варьяш, С. К. Минин, В. Н. Сарабьянов, И. И. Скворцов-Степанов, А. К. Тимирязев) выступали за позитивистское истолкование философии марксизма. Они догматизировали знаменитое положение Маркса из «Немецкой идеологии»: «Там, где прекращается спекуляция, <...> начинается реальная положительная наука <...> Исчезают фразы о сознании, их место должно занять реальное знание. Когда начинают изображать действительность, тервет свой *raison d'être* самостоятельная философия»¹. Отсюда механисты приходили к заключению, что марксистская философия, по сути, совпадает с теоретическими выводами современной науки и что, следовательно, ее фундаментальные законы имеют общеполитическое значение. Им казалась бессмысленной всякая «возня с философией», как с чем-то отличным от позитивных знаний. Так, Минин, вульгарно-социологически интерпретируя контовский закон трехстадийного развития человеческой мысли, писал: «Помещики – рабовладельцы, феодалы, крепостники – пользовались оружием религии. Буржуазия воювала при помощи философии. Пролетариат же опирается в борьбе исключительно на науку». «Философия не наше дело», – подытоживал он в своей названной статье «Философия за бортом»².

С позиций позитивизирующего марксизма механисты подходили к оценке «русского духовного ренессанса». По мнению Боричевского, это – «один из тех убогих сверхидущих метафизики и релягиозной публицистики, которые столь показательны для умирающей идеологии подающего классового общества». Однако «рядом с этой мнимой наукой», утверждал автор, «существовала и существует настоящая, действительно русская философия»: это «философия русской положительной науки», «философия Сеченовых, Мечниковых и Тимирязевых»³. «Наука сама себе философия», – убежденно заявляли марксисты-механисты. Их обвиняли в попытке философской ревизии марксизма, игнорирования диалектического материализма.

¹ Архим К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1924. Кн. 1. С. 216.

² Минин С. К. Философия за бортом // На переломах: Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 204.

³ Боричевский И. А. Несколько слов о так называемой «русской философии»: (К вопросу метафизики из советской школы) // Книга и революция. 1922. № 3. С. 22.

Против механистов выступили диалектики во главе с *А. М. Дебориным*, профессиональным философом, редактором журнала «Под знаменем марксизма». В их установках выявилась другая крайность большевистского вачетничества, а именно абсолютизация тезиса Энгельса о том, что «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика»¹. Они сводили марксистскую философию к диалектике, которую рассматривали в качестве универсальной методологии познания, безусловно к линии материализма и идеализма. Диалектика определялась ими как учение о развитии. Развитие, по мнению Деборина, имеет место только там, где существуют противоположности. Развитие возникает из раздвоения единого; в едином раскрываются противоположные определения². Диалектики не принимали во внимание противоположную сторону развития, от них ускользало представление о целостности бытия: мир представлял арену борьбы, арену порождения и устранения противоположностей. Диалектика превращалась в некую детерминацию фатализма, в формалистический постулат, безразличный к человеку, но действующий на него в духе старого Провидения.

Сталин использовал борьбу механистов и диалектиков для усиления собственного влияния в партии. Вопросам идеологии он придавал даже большее значение, нежели вопросам экономики. Более того, экономика входила в его расчеты исключительно в контексте идеологии. Сознавая, что победа деборинцев над механистами приведет к *философизации* идеологии, т. е. к «отрыву ее от политики», Сталин распорядился не только «остановить механистов», но и «перекочовать навалом» деборинской группы. Так появилось знаменитое постановление ЦК партии «О журнале „Под знаменем марксизма“» от 25 января 1931 г., объявившее «борьбу на два фронта» – с ревизионистским уклоном механистов и с «меньшинствующим идеализмом» диалектиков, постановление, унесшее жизни почти всех участников философской дискуссии 20-х гг.

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1969. С. 21.

² См.: Деборин А. М. Развитие и противоречия // На пороге. С. 498–504.

3. *Борьба за ленинизм*. В ходе полемики между механистами и диалектиками обозначилась также проблема разработки ленинского философского наследия. Термин «ленинизм» использовался еще при жизни «вождя пролетариата», однако в него не вкладывался какой-то особый философский смысл; просто имелась в виду определенная совокупность партийно-политических знаний. Никто не воспринимал Ленина в качестве самостоятельного философа. В нем видели, главным образом, «ученика Плеханова», правда, сумевшего исправить своего учителя «в некоторых существенных пунктах» (Деборин). Многим даже казалось, что Ленин «был бы удивлен, если бы ему сказали, что он открывает новую эру <...> в марксизме» (Карев). Ни разу не упоминался Ленин как мыслитель в книге Бухарина «Теория исторического материализма» (1923).

Ситуация приняла совершенно иной оборот после смерти Ленина. Борющиеся за власть партийные группировки пытались не только опереться на его имя, но и сделать «своим», адаптировать к собственным целям его теоретические воззрения. Главная борьба, в основном, развернулась между Троцким и Сталиным. Свою лепту в трагическую «ленинскую» внес и Бухарин, также ставший жертвой режима сталинokratии.

А) *Лев Давыдович Троцкий* (Бронштейн, 1879–1940). Создатель философии троцкизма слыл не меньшим начетчиком, чем сам Ленин. Средоточием его учения была проблема «перманентной», мировой революции. Ее обоснование давалось с учетом ленинского положения о том, что победивший пролетариат одной страны, «конспиративизировал капиталистов и организовал у себя социалистическое производство, встал бы против остальных, капиталистического мира»¹. По мнению Троцкого, это надо понимать не как победу социализма в одной, отдельно взятой стране, а лишь как получение возможности пролетариатом данной страны «через» начать мировую социалистическую революцию. Такая честь, доказывал он, выпала пролетариату России – одной из самых отсталых стран в общей системе мирового капитализма.

¹ Ленин В. И. Из тетрадей по философии // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: В 55 т. М., 1973. Т. 28. С. 364.

Какие же исторические закономерности усматривал во всем этом Троцкий? «Поскольку, – писал он, – наиболее загадочным кажется все же тот факт, что отсталая страна первой поставила у власти пролетариат, приходится заранее разгадку этого факта искать в своеобразии этой отсталой страны¹. Данное своеобразие, на его взгляд, заключалось в замедленном характере развития России, из-за чего она была обречена на экономическую отсталость, примитивность общественных форм, низкий уровень культуры. Все это он связывал с ее уникальным географическим положением: огромные просторы «провоцировали» экстенсивный путь развития хозяйства; возможность территориальной экспансии на север и восток сдерживала процессы социальной дифференциации, интенсивно протекавшие на Западе. Кроме того, восточнославянский этнос, отмечал Троцкий, не нашел здесь никакого историко-культурного наследия, подобного греко-римскому, возраставшему западноевропейскую культуру. Были лишь «валыские выходы», многократно разрушавшие складывавшиеся основы социальности и цивилизации. Россия стояла между Европой и Азией, не трансформируясь окончательно ни в ту, ни в другую сторону. Она оказалась как бы в состоянии исторической «зрелости», которая, будучи выражением слабости в предыдущие эпохи, приобретает новое качество в период капитализма.

В капитализме Троцкий видел осуществление некоего идеала всемирности как субстанционального свойства истории. Это придавало ему черты универсальности и способствовало упрочению перманентности развития человечества. Тем самым исключалась возможность повторности форм бытия отдельных наций. Капитализм давал высший критерий социальности, и отсталые страны могут больше «не соблюдать очередности: у них теперь есть возможность самостоятельно устремляться по пути прогресса, «перепрыгивая» через ряд промежуточных этапов». «Развитие исторически западной нации, – посылал Троцкий, – ведет, по необходимости, к своеобразному сочетанию разных стадий исторического процесса². Эту специфическую

¹ Троцкий Л. Д. История русской революции. Берлин, 1931. Т. 1. С. 14.

² Там же. С. 21.

привилегию «исторической заисодалости» он называл законом комбинированного развития. В нем, как ему казалось, и находится разгадка истории России, русской революции.

Таким образом, троцкизм разводил в разные стороны вопрос о социалистической революции и вопрос о социализме. Социалистическая революция открывала возможность вхождения России во всемирность, т. е. в русло капиталистического развития; социализм же должен был стать итогом длительного экономического и технического развития или, как выразился Троцкий, «американизация большевизма». Следует заметить, что наследие Ленина, особенно последнего периода, содержало предостережения для подобных толкований.

Б) Троцкизм сразу стал объектом критики со стороны идеологов сталинского окружения. Лазиную долю по разгрома «русских перманентников», как называли троцкистов, взял на себя Николай Иванович Бухарин (1888–1938), «мягкий интеллигент», которого «ведь народом» держал в роли своего ближайшего идеологического визиря. Но горькая чаша не обошла и его: сперва возникло дело о «правой оппозиции», а после – и вовсе обвинение в антимарксизме. Сталин припомнил Бухарину давний упрек Ленина в том, что «он никогда не учился, и думаю, никогда не понимал вполне диалектики»¹. Этого было достаточно, чтобы дискредитировать Бухарина как теоретика. На очередном пленуме ЦК партии в 1929 г. Сталин заявил: «Да, Бухарин теоретик, но теоретик он не вполне марксистский, теоретик, которому надо еще доучиваться для того, чтобы стать вполне марксистским теоретиком»². Участь «любимца партии» была решена, однако никто не предполагал, что его политическая агония продлится еще почти десять лет»³.

¹ Ленин В. И. Письмо к съезду // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: В 55 т. М., 1964. Т. 48. С. 345.

² Сталин И. В. О правом уклоне в ВКП(б) // Сталин И. В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. М., 1945. С. 247.

³ Сохранилось предостережение письма Бухарина к Сталину. В нем он, идя под впечатлением «Войны», в частности, просил высказать [его] «...» в Ахериду на и лето. «Аргументы ее, – писал он, – я привел бы компания по процессам, вол бы смертельную борьбу против Троцкого, поретинул бы больше слов изобличавшей интеллигенции, был бы фактически Анти-Троцкизм, и

Бухарина вряд ли можно назвать самостоятельным мыслителем; его ум никогда не обходился без догмы-ориентира, догмы-поводыря. Наиболее ярко это проявилось в его отношении к диалектике. Целью Бухарина было не развитие диалектического метода, а укрепление синтеза материализма и диалектики. Именно тут пролегла грань между ним и Лениным. Для последнего диалектика – это прежде всего «развитие мышления и его необходимость». Бухарин, напротив, сводил вопрос к выявлению «материального корня» диалектики, т. е. своего рода первосубстрата движущейся материи, которому соответствует «диалектическая формула Гегеля». Это материальное «ядро» есть *меланхолическое равновесие*, выражающее устойчивость системных структур. Теория равновесия, по мнению Бухарина, освобождает диалектику от «теологического привкуса», содержащегося в гегелевской диалектике, и выступает общей «формулировкой законов движущихся материальных систем»¹.

Главное в бухаринской концепции – это отношение между внутренним и внешним равновесием: внутренняя структура системы должна приспособиться к характеру внешнего равновесия. Применительно к обществу это означает следующее. Существование общества предполагает определенное равновесие между тремя его основными элементами: вещами, людьми и идеями. Одна его сторона – производительные силы – находит воплощение в технике, которая образует «точный материальный показатель соотношения между обществом и природой». Другая сторона – «социальная оболочка», т. е., собственно, производственные отношения, сводящиеся в конечном счете к имущественным отношениям. Пока социальная оболочка достаточно широка и устойчива, имеет место эволюция. Но когда производительные силы развиваются до такой степени, что вступают в конфликт «с основным рисунком <...> производственных отношений», наступает революция. Старая оболочка парывается, и устанавливается новое

вел бы это дело с большим размахом и прямо с интуитивным, можно было бы послать со мной квалифицированного человека и, в качестве дополнительной гарантии, на полтора задергать здесь жону, пока и ни дело не дойдет, как и было между Троцким и К[»] и т. д.» (Голос зарубежья. 1993. № 68. С. 38).

¹ Бухарин Н. И. К постановке проблем теории исторического материализма // Бухарин Н. И. Избранные произведения. М., 1988. С. 40–44.

общественное равновесие, т. е. «новая устойчивая оболочка производственных отношений, могущая служить формой развития производительных сил»¹. Бухарину казалось, «что на такой «шпионской основе» марксизм «первое достигает своего социологического самоопределения». В действительности же совершалось нечто совершенно обратное. Применение механики еще больше усугубляло и без того редуцированный схематизм интервализмического понимания истории, полностью растворя конкретные люди, живые личности не только в социальности, но и в материальности. История развивалась помимо них, а нередко и вопреки их воле.

Немалым идеологическим формализмом отмечен подход Бухарина к ленинизму марксизма. Вся методология его состояла в использовании принципа историзма. В развитии марксизма он выделял «три больших ступени», которые «соответствуют трем большим отрезкам в истории рабочего движения». Первая ступень – это «марксизм марксовский» в собственном смысле этого слова. Его «социологическая подкладка» – революционные события 1848 г. Затем начинается другая эпоха и другой марксизм – марксизм «эпигонов II Интернационала». На данном этапе происходит «перерождение» марксизма, он приобретает «революционно-революционный характер». Его отличительная черта – фаталистическое отношение к государственной власти, к капиталистическому режиму. Следовательно, историзм у Бухарина берется в плоскости гегелевской триады – как отрицание отрицания; под него лишь подводится «материальный корень» в виде социальной детерминанты. Оттого «ленинский этап» оказывается, с одной стороны, отрицанием революционного марксизма, а с другой – возрождением «марксизма Маркса и Энгельса», хотя и на иной, империалистической, основе. Ленинизм предстал как «синтез троцкого рода»: во-первых, «марксизма Маркса со всеми результатами анализа новейших социально-экономических явлений», во-вторых, «теории и практики *борющегося и побеждающего рабочего класса*», и в-третьих, «раздумительной и солидарительной работы рабочего класса»². Причем, последний синтез Бухарину представлялся наиболее важным.

¹ Там же. С. 48.

² Бухарин Н. И. Ленин как марксист // Там же. С. 51–53.

Бухаринская интерпретация ленинизма была самым решительным образом отвергнута Сталиным. Здесь ни слова не говорилось ни о диктатуре пролетариата, ни об обострении классовой борьбы по мере построения социализма, ни о руководящей роли партии. Кроме того, Бухарин всемерно возвышал значение крестьянства в «рабочей революции», а Ленина называл «самым выдающимся авторным теоретиком, который есть в среде марксистов». Для Сталина этого было достаточно, чтобы сделать Бухарина новой жертвой Молоха пролетарской диктатуры: «Дело ясное: Бухарин допустил полуанархические ошибки, – пора исправить эти ошибки и пойти по стопам Ленина»¹.

В) Канонизация ленинизма всецело соответствовала политическим устремлениям *Иосифа Виссарионовича* Сталина (1879–1953), кому и принадлежал сам термин «ленинизм». Этим он отсекал все другие направления большевизма, в особенности связанные с именами Бухарина и Троцкого.

Сталин различал марксоцентричные *Ленина* и основы ленинизма. Ленин – марксист, а стало быть, мировоззрение его – марксизм. Ленинизм, напротив, есть что-то особенное и новое, что внес Ленин в общую сокровищницу марксизма и что естественно связано с его именем». Сталина не устраивало ни одно из существовавших определений ленинизма: ни троцкистское – как «применение марксизма к своеобразным условиям российской действительности», ни бухаринское – как «выявление революционных элементов марксизма 40-х годов XIX в.». В первом случае, на его взгляд, ленинизм оказывался «чисто национальным и только национальным, чисто русским и только русским явлением», во втором – выпадала творческая сторона ленинизма, который «не только возродил марксизм, но и сделал еще шаг вперед, развил марксизм дальше в новых условиях капитализма и классовой борьбы пролетариата». Сталин определял ленинизм как «марксизм эпохи империализма и пролетарской революции»². Его сущность он сводил к двум основным моментам: во-первых, к учению о роли «авангарда»,

¹ Сталин И. В. О правах узлене в ВКП(б). С. 251.

² Сталин И. В. Об основах ленинизма // Сталин И. В. Вопросы ленинизма. С. 1, 2.

т. е. партии, в политическом движении, и во-вторых, к теории пролетарской революции. Значение авангарда обуславливалось тем, что отмирание старого и нарастание нового (так представлял себе Сталин «закон развития») совершается не вследствие «преднамеренной», сознательной деятельности людей, а «стихийно, бессознательно, независимо от воли людей». Это происходит оттого, что люди не свободны в выборе того или иного способа производства; их общественное бытие детерминировано предшествующим строем жизни. Поэтому, даже улучшая орудия производства, они еще создают, не понимают и не задумываются над всеми последствиями своих действий, добавая лишь «непосредственной, осязаемой выгоды для себя»¹. Авангард оказывался как бы мозгом, сознанием масс, без руководства которого невозможно построение социализма.

Все это очень канонично идеологию ткачевского революционаризма. Сталин превратил ленинизм в целую систему идеологии, ставшей основным источником всей цепи зол русской жизни советской эпохи.

Глава 3

СОВЕТСКАЯ «АПОКРИФИЧЕСКАЯ» ФИЛОСОФИЯ

1. Господство марксизма-ленинизма, окончательно утвердившееся в 30–50-е гг., начинает постепенно ослабевать под влиянием политической «оттепели» 60–70-х гг. В этот период зарождается так называемая «апокрифическая» философия, позднее получившая название советской. Она не только решительно отграничивается от официального партийного философствования, но и сознательно восстанавливает прерванную нить отечественного любомудрия.

2. Одним из зачинателей этого движения был Александр Александрович Любицкий (1890–1972), специалист в области естествознания и генетики. В своих многочисленных «философ-

¹ Смалда Н. В. О диалектическом и историческом материализме // Там же. С. 560.

ских письмах», рассылаемых им в редакции газет и журналов (я, разумеется, никогда и нигде не печатавшихся!), он с истинным упорством и настойчивостью опровергал канонизированные догмы марксистской философии. «Она, – писал ученый, – полностью разрушена Сталиным, который думал за всех. Сейчас то, что называется философией, – это департамент прессы и пропаганды, предвиденных Салтыковым-Щедриным. Центрпункт¹ Малковского!»². Вместе с тем, Любищев вовсе не связывал разрушение марксистской философии исключительно с ее партийно-идеологическим статусом; причину этого он усматривал глубже – в самой сути материалистического мировоззрения. На его взгляд, недостаток материализма состоит в том, что он всегда идет за наукой, подчиняясь ее логике и методологии. Он не способен оказывать стимулирующее воздействие на развитие научного познания; ему неизвестны ни новые вопросы, ни новые тайны. Он ничего не дает науке, а только ищет у нее ответы, и притом такие, которые соответствуют его представлениям о действительной реальности. Оттого он легко может стать как другом науки, так и ее заклятым врагом. Материализм фактически обречен оставаться второстепенной философской системой, уступаая пальму первенства идеализму. Любищев считал, что только благодаря идеализму наука расширяла горизонты человеческого познания. А потому, заявлял он, «ярлык „идеализм“, в смысле равнозначном „живой“, надо полностью выкинуть в мусорный ящик истории. Идеализм – почтенное направление в философии, подавляющее большинство философов (а среди крупнейших, пожалуй, все без исключения) были идеалистами»³. Любищев ратовал за мировоззренческий плюрализм, сосуществование и взаимодействие разных течений философской мысли.

Столь же «либеральным» было его отношение к старым научным теориям. Он был убежден, что ничто в науке не теряет своего значения, и возрождение идей, ученых прошлого на новом, весьма повышенном основании, позволяет осознать устремления человеческого ума и найти им более правильное, адекватное

¹ Любищев А. А. К столетию со дня рождения Миссурина // Любищев А. А. В защиту науки: Статьи и письма. 1953–1972. Л., 1991. С. 153.

² Любищев А. А. Из переписки с инструктором ЦК КПСС В. П. Орловым // Там же. С. 144.

решение. По сути, это означало признание главенства антропологического момента в качестве основы и критерия познавательной деятельности. Знание ценно не само по себе, а лишь в приложении к потребностям человека. Отсюда следовало еще одно положение относительно «старых теорий»: их опровержение непременно должно содержать истолкование и всех фактов, на базе которых они были построены. «Прогресс науки, – писал Любимцев, – заключается в умении найти синтез из нажившихся противоречий, а не в голом отрицании того или иного положения, хотя и приводящего в определенных условиях к ошибочным выводам»¹. Это положение он распространял и на философию, в том числе русскую, особо выделяя при этом Кареевского, Хомякова, Соловьева и Достоевского.

«Отшельное» свободомыслие ознаменовалось пробуждением интереса к немарксистской проблематике в философии, прежде всего связанной с традициями отечественной философской мысли². На этом фоне в широких рамках получали исследования в области «космической философии», антропологии, культурологии, философии языка, благодаря которым советская «анокрифическая» философия смогла сохранить свое видное место в мировом духовно-интеллектуальном процессе.

3. Философия космизма. Истоки «космической философии» в России восходят к творчеству Радищева и Галича, достигая своей метафилософской завершенности в философии всеединства

¹ Любимцев А. А. Теоретические взгляды Лясково // Там же. С. 35.

² Причем, часто это делалось под предлогом развития марксистской философии. Так, например, профессор Ленинградского университета В. П. Тугаринов реабилитировал экологическую проблематику, ссылаясь на затронутую в диалектическом материализме. «Остается фактом, – писал он, – что классическое марксистское наследие не включает в себя философской, т. е. общей, теории ценностей». Это порождает, констатировал он, антикоммунистическую легенду, будто «коммунизм <...> не признает никаких, и в особенности духовных ценностей». Тем самым утрачивается притягательность коммунистического идеала. Для продолжения подобных «заблуждений» одного «комментированного» положений классиков марксизма явно недостаточно; необходимо творческое обновление «научного мировоззрения» (См.: Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме // Тугаринов В. П. Избранные философские труды. Л., 1988. С. 258–260).

Соловьева. Однако ее окончительная научно-философская конкретизация стала возможна благодаря трем русским мыслителям – Федорову, Циолковскому и Вернадскому, соответственно представлявшим три разных направления в философии космизма: *религиозное, евангельское и ноосферное*.

А) В творчестве *Николая Федоровича Федорова* (1829–1903), автора единственного в своем роде трактата «Философия общего дела», опубликованного после смерти автора в 1906 г., идеи космизма воплотивены в теорию *супраморальства* – религиозно-мистического учения о воскрешении предков. Эту идею он взял из христианства, но само претворение ее должно было совершиться не Христом, а сыновьями-потомками. Федоров справедливо считается представителем христианской ереси.

Путь к воскрешению, по мнению Федорова, состоит в познании связи между атомами и молекулами и в управлении процессом жизни. Отсюда его проповедь *регуляции* природы, т. е. *обращения ее из разрушительной в созидательную, воскрешающую*¹. Поскольку целью регуляции является оживление некогда живших предков, то перед наукой ставилась задача их размещения. Для этого требовалось выйти за пределы Земли, овладеть космосом: «Породенный крошечною Землею, – писал Федоров, – зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и правителем»². Солнечная система должна быть вообще обращена в хозяйственную силу. В рамках этого учения русский мыслитель ставил реальные научные проблемы, отвечавшие интересам всего будущего человечества. Это позволило ему занять хотя и скромное, но достойное место в философии космизма. Циолковский называл его «гениальным философом», а Вернадский – «искателем истины». Идея Федорова оказала сильное влияние на многих русских писателей, поэтов и мыслителей XX в.

Б) *Евангельское* направление в русском космизме представлял *Константин Эдуардович Циолковский* (1857–1935). По складу своего ума «отец космонавтики» чем-то напоминал

¹ *Федоров Н. Ф. Статьи о регуляции природы* // Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 521.

² Там же. С. 528.

Толстого, обладая, подобно ему, особой пророческой интуицией, придававшей его учению характер религиозного откровения. Для него было совершенно естественным желание «достичь возможно полного соответствия между образами и понятиями христианства и новейшими научными представлениями в области космологии, биологии и т. п.»¹. Однако сам Циолковский перу-жающим себя не считал и решительно отвергал наличие двух начал во вселенной: материального и духовного. Ему вообще был чужд дуализм в размышлениях о мире. «Я – чистейший материалист, – писал он. – Ничего не признаю, кроме материи»². Если же существуют и духи, полагал мыслитель, то это отнюдь не потусторонние существа, а просто «неизвестные силы небес», состоящие из той же материи, но только более разреженной и элементарной, чем известная нам.

Обращаясь к рассмотрению материи, Циолковский выдвигал три «начала», или «принципы»: время, пространство и силу. С его точки зрения, это не обычные свойства материи, хотя они

¹ Циолковский любил соотносить свое суждение с библейскими учением. В частности, он охотно рассуждал на темы евангельских «чудотворений». Но в них он видел, прежде всего, «характерные черты», изначально планетарно-воображенно человечества. «Чудеса Иисуса, – отмечал он, – объяснимые естественным путем, все же замечательны как мечты, которые все более осуществляют теперь человечество <...> Производительность труда усилилась в десятки, сотни и тысячи раз. Ранее это не оправдывает со временем слова Иисуса о птицах, которые не падают, не жуют, а всегда сыты?» Даже девство Богородицы Циолковский интерпретировал как мечту о будущей женихине, которая будет давать детей, но не будет подвержена животным страстям» (См.: Гаврилов И. К. Космический путь и вечному блаженству: (К. Э. Циолковский и мифология технократии) // Вопросы философии. 1992. № 6. С. 125–126).

² Циолковский К. Э. Материя Вселенной // Циолковский К. Э. Очерки о Вселенной. М., 1992. С. 143. – «Если подразумевать под словом „дух“ нечто нематериальное, – писал он, – не имеющее ничего общего с веществом, то такого духа не существует. Действительно, это состоит двойственность (дуализм) в размышлении. Тогда мы должны признать два начала во Вселенной: материальное и духовное. Раз они не имеют ничего общего, то и взаимодействовать друг на друга не могут. Значит, такой духовный мир если и существует, то для нас его как бы нет. Выходит, что дуализм в самом себе содержит противоречие. Да и зачем сложность, когда можно обойтись простотой? (Циолковский К. Э. Есть ли духи? // Там же. С. 269).

и могут признаваться таковыми. Время, пространство и сила суть прежде всего «элементы суждений», понятия, и оттого они «визуально субъективны». Здесь совершенно отчетливо просматривается кантовская проблема, однако исходить в ее «сущность» Цюлковский считал «мало полезным», так как это, на его взгляд, чревато расщеплением понятия и материи. Его вполне устраивал сам по себе логический факт: «Без материи не существует ни времени, ни пространства, ни силы. И обратно, где есть одно из этих понятий, там есть и материя. Она определяется этими тремя понятиями»¹. Одновременно с этим Цюлковский склонился к признанию всеобщей чувствительности материи. А это значит, что она действует по законам не только физического, но и всеобщего мира, т. е. представляет собой монистическую систему. По мнению Цюлковского, нельзя допустить, чтобы чувствительной признавалась только «часть Вселенной» – «живая материя». Тогда нарушился бы монизм, не стало бы единой материи. Но из всеобщности чувствительности материи вовсе не следует, будто человек чувствует как обезьяна, обезьяна – как собака, собака – как крыса, крыса – как черепаха, последняя как рыба, рыба как улитка, улитка как бактерия, бактерия как камень, и т. д. Цюлковский категорически отстранялся от подобного названного фетишизма, или антропоморфизма, который бес очеловечивает, т. е. уподобляет сложным свойствам. Чувствительность вселенной находила выход в двух измерениях – количественном и качественном. С этой точки зрения, все тела – живые и мертвые – обладают одинаковой по качеству, но различной по количеству степенью раздражительности. «Математическая численная разница может быть паразитально большой, качественной же совсем нет», – резюмировал Цюлковский свои соображения относительно чувствительности материи. Это приводило его к панпсихизму, который представлялся ему проявлением истинного материализма. «Я не только материалист, но и панпсихист»², – заявлял мыслитель.

Методология материалистического панпсихизма в новом свете раскрывала перспективы космического прогресса. Согласно Цюлковскому, материя не только вся без исключения чувствительна, но

¹ Цюлковский К. Э. Монизм Вселенной. С. 146.

² Там же. С. 145.

и «периодически, неизбежно, через громадные промежутки времени, принимает сложный организованный вид, называемый нами жизнью». Нет ни одного атома материи, который не принимал бы бесчисленное множество раз участия в высшей животной жизни, в том числе и человеческой. С разрушением же организма, смертью живого существа его атомы переходят обратно в «неорганическую обстановку», чтобы через сотни миллионов лет снова воплотиться в каком-нибудь живом теле или человеке. Это возможно потому, что «атом всегда жив», а следовательно, ему свойственно чувство радости и страдания; более того, к его сущности относятся и само «Я» – сознание, или разум. Вот почему, как бы ни были коротки периоды жизни, – повторяясь бесконечное число раз, они в сумме составляют бесконечное субъективное «абсолютное время». Проще говоря, разум, основанный на «эгоизме» атома, доводится до совершенства в человеческих существах, благодаря чему обретает универсальное значение для вселенной. Его роль определяется, прежде всего, необходимостью просеивания афи в космосе, названного наличием в последнем регрессивной тенденции. Она не зависит непосредственно от атомов; все дело в их различных комбинациях, которые могут быть как совершенными, так и несовершенными. Сам по себе всякий атом стремится лишь к вечному благосостоянию, не допускающему «несовершенства в космосе». Поэтому «распространение совершенства» по Вселенной и будет задачей разума.

Одной из основных причин несовершенства, страданий в космосе Циолковский признавал «автогоним», т. е. самоизрождение жизни. Земля первой прошла этот путь, начиная от бактерий до человека. В человечестве возмужал разум, и хотя он овладел не всеми людьми, а только «несколькими тысячами особей», тем не менее этого достаточно вполне, чтобы дальнейшее заселение космоса разумными существами совершалось не путем самозарождения, а путем размножения и расселения. На долю земного населения выпал «тяжелый жребий», но это, полагал Циолковский, «гораздо выгоднее и разумнее», чем допускать автогонимую зарождения на каждой солнечной системе¹. Так человек смеется овладеть Вселенной, разум возвысится – и зло исчезнет.

¹ Циолковский К. Э. Любовь к самому себе, или истинное самодовольствие // Там же. С. 85.

Для этого потребуется новая этика, новое миропонимание. Циолковский броско, с фанатической распристращенностью переплотица жизни космоса набрасывает общие принципы «нравственности земли и неба». В первую очередь, должно быть усовершенствовано само человечество. В нем еще слишком крепки «звериные задатки», связанные с его животным происхождением. Они-то и «приносят свои ужасные плоды в форме самоистребления и всякого рода бедствий». Во имя будущего «блаженства Вселенной» ученый настаивал на применении «подбора» к человечеству. «Сознательные существа», составляющие его меньшую часть, должны возить на себя труд по «исправлению» человеческой природы. Разум не может вырваться ни с чем, что служит источником страданий. Поэтому все, уклоняющееся ко злу, оставляется без потомства. Это своего рода суд, но «суд не страшный, а милостивый и выгодный для несовершенных»; ведь после их безболезненного естественного умирания без потомства они впоследствии вновь оживут для лучшей жизни. Одновременно с этим «совершенные» будут заселять своим «собственным арлым родом» все те планеты, на которые распространится их могущество. Но и там они «без страданий» уничтожат несовершенные задатки жизни, подобие тому как огородник уничтожает на своей земле все негодные растения и оставляет только самые лучшие. Так, с помощью селекции, не только изменится человечество, но и преобразится сущность «сверхъычного гражданина» Вселенной – атома, который перестанет больше источать импульсы несовершенного существования. Атомы будут соединяться только в существах разумных и сознательных, либо же в телах, усовершенствованных разумом. В результате, через тысячи лет, везде во Вселенной будет царить счастье и блаженство. «Страх естественной смерти уничтожится от глубокого познания природы, которая с очевидностью покажет, что смерти нет, а есть только непрерывное, сознательное и блаженное существование»¹. Мечты-утопия Циолковского, при всей их парадоксальности, продолжают и сейчас будоражить воображение ученых и мыслителей, приверженных идее «оразумливания» космоса.

¹ Циолковский К. Э. Научная этика // Там же. С. 140.

В) «Космический взгляд» на будущее человечества, который с таким упорством проводил Циолковский, получил не менее отчетливое выражение в трудах Владимира Ивановича Вернадского (1863–1944). Несмотря на свой «наукоцентризм», он решительно отказывался признавать позитивизм, который с середины XIX в. прочно вошел в сознание русских ученых. Для него был совершенно неприемлем комтовский закон трехстадийного развития человеческого мышления, отрывающий научное мировоззрение от религии и философии. «Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества, – заявлял Вернадский, – науки без философии, и, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции и философские идеи входят как необходимый, воспроизводящийся элемент во все время ее существования»¹. Мало того, она никогда не была свободна и от созданий «религиозного мировоззрения», накладывающих на нее печать бесконечности. Поэтому прекращение деятельности человека в области религии, философии, искусства болезненно, даже подавляюще отражается на состоянии науки. Но одновременно с этим Вернадский обращал внимание и на *образный* процесс: «Рост науки неизбежно вызывает, в свою очередь, необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»². Таким образом, русский ученый-естествоиспытатель рассматривал познание как *симметрический* процесс духовного овладения и преобразования мира; для него был невозможен разрыв и, тем более, противостояние науки, религии и философии. В отдельности каждая из них оказывается «утраченной» и, распадаясь на множество течений, разрывает необходимое единство человечества. Поэтому лишь целостное знание, основанное на всех способностях и силах души, порождает «вселенность понимания», открывает перед человечеством всевысшие, общепланетар-

¹ Вернадский В. И. О научном мировоззрении // Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 51.

² Там же. С. 55.

ные перспективы¹. Этой проблеме Вернадский посвятил свой философский трактат «Научная мысль как планетное явление» (1938), ставший вершиной его мировоззренческих исканий.

Фундаментальное открытие Вернадского состояло в том, что современная эпоха ознаменовывается рождением в недрах биосферы нового геологического состояния – ноосферы, т. е. сферы разума². Биосфера определялась им как область Земли, охватывающая «живым веществом», или, иначе, «совокупностью живых организмов». Ему казалось нецелесообразным использование термина «живая», так как он выходит «за пределы изучаемых в науке явлений». Однако биосфера не ограничивается только живым веществом; последнее в нем соседствует с космическими телами,

¹ «Научное мировоззрение» Вернадского имеет немало точек соприкосновения с философией русского духовного ренессанса. Характеризуя последний, он писал: «В сущности, в мировом аспекте – это как бы два течения христианской философии – истоком католицизма и православная философия 2-й половины XIX – начала XX века» (Вернадский В. И. Дневники. 1921–1923. М., 1998. С. 119). «Слабость же русской религиозной философии, на его взгляд, заключалась в том, что она далека от мистических и эстетических, тем и обуславливаясь ее «недостаточная еще глубина проникновения в окружающее» (Там же, С. 123). Несмотря на это, он признавал силу своих научных достижений с общим признанием русской оригинальной и самостоятельной творческой мысли» (Там же, С. 67).

² Термин «ноосфера» впервые был введен в науку французскими учеными П. Леруа и П. Тейярсом де Шарденом, с опорой на идеи Вернадского. Почти идентичное понятие «психоноосферы» предлагал Вернадскому и П. А. Флоренский, сославшись при этом на то, что его учение напоминает теорию фрагментации отца церкви Григория Нисского. «Согласно этой теории, – писал ему Флоренский, – индивидуальный тип – ядро – человека, подобно початку и ее оттику, падает на душу и на тело, так что элементы тела ядра могут быть узлами, падая на совпадение их оттика – офрагте – и початки, принадлежащей душе. Таким образом, духовная сила всегда остается в частностях тела, ее оформленного, где бы и как бы они ни были рассеяны и смешаны с другим веществом. Следовательно, вещество, участвующее в процессе жизни, и притом живое индивидуальное, ядрами остается в этом круговороте, хотя бы концентрация жизненного процесса в данный момент и была чрезвычайно малой. Упомянутые здесь об этих корреляциях только как обобщение может быть Вам небезынтересно» (Флоренский П. А. Оправдание Космоса. СПб., 1994. С. 205–206). Однако Вернадский не смог нужным как-то реагировать на это «обобщение», видимо, не желая давать своему учению религиозное толкование.

которые резко преобладают по массе и объему. Между этой безжизненной частью и живыми веществами идет непрерывный материальный и энергетический обмен, состоящий в движении атомов, вызываемом живым веществом. Данный «биогеенный ток атомов», состоящий в дыхании, питании, размножении и т. д., характеризуется устойчивостью равновесия и организованности, несмотря на разнородность строения биосферы. Важнейшим признаком разнородности биосферы служит то, что в живом веществе процессы протекают иначе, чем в косной материи, особенно если рассматривать их в аспекте времени. В живом веществе они идут в масштабе исторического времени, в косной – в масштабе геологического времени. Различие здесь в том, что «секунды» геологического времени больше «десятилетия», т. е. ста тысяч лет исторического времени. В ходе геологического времени, отмечал Вернадский, растет мощность взаимодействия живого вещества в биосфере, увеличивается его значение и степень воздействия на косное окружение. Этим и определяется направленность эволюции биосферы, ее постепенное изменение, в результате которого формируются начала жизненной среды на нашей планете. Вернадский признавал, что явления жизни, наряду с энергией, материей (атомами), электричеством, эфиром и т. д., следует рассматривать как некие существующие части космоса, более или менее не сводимые вообще к какому-либо одному из этих представлений. Появление человечества приводит к возникновению новой, небывалой геологической силы, создающей все растущее множество новых космических тел и новых больших природных явлений. Биосфера меняется прямо на глазах, порождая благоприятные условия для размножения человечества и заселения им таких частей космоса, куда раньше не проникала его жизнь, и местами даже такая бы то ни было жизнь. Первостепенная роль в деле полного заселения биосферы человеком принадлежит развитию научной мысли и неразрывно связанным с этим развитием успехам техники передвижения и мышления, возможностям мгновенной передачи мысли, ее одновременного обсуждения всюду на планете. Человечество станет все более единым и неделимым, начнет «мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов,

но в планетном аспекте¹. Это приведет к тому, что биосфера расширится за счет появления ноосферы, которая откроет новую эру в геологической истории Земли – антропологическую, эру борьбы сознательных укладов жизни против бессознательного строя мертвых законов природы. На стадии ноосферы земной шар предстанет перед человечеством как единое целое, и это позволит окончательно решить вопрос о лучшем устройстве жизни, с выходом в космическое пространство.

Оптимистический идеал, задвинутый учением о ноосфере, навел Вернадского на мысль о создании «новой этики», связанной с научным прогрессом. Его не устраивала позиция старых натурфилософов, рассуждавших о нравственной нейтральности науки. Подобный подход был характерен, в частности, для Ломоносова, который вопросы морали относил к ведению богословия. Фактически научный имморализм составлял отличительную черту и воззрений Циолковского. Тут Вернадский явно расходился со своими предшественниками. Он считал, что «перестройка биосферы» не может совершаться без оценки ее «с точки зрения добра и зла». К этике он подходил, исходя из теории ноосферы. «Критическая свободная мысль современного ученого», отмечал Вернадский, ищет в области этики также «чуждые формы», которые могли бы удовлетворить его моральное сознание. Важнейшей из этих форм, на его взгляд, является деятельность на пользу людей, дающая уверенность в том, что жизнь прожита не даром и дело мысли в конечном счете увенчается победой. Таким образом, «научная этика» создателя теории ноосферы, несмотря на несомненное благородство его побуждений, все же несла на себе печать абстрактности и формализма, вооружая лишь кастовое сознание ученых. Она совершенно не брала в расчет стремления и цели частного, партикулярного человека, задвинутого ограниченностью собственного бытия, трагической оклестенцией. Это лишний раз подтверждает, что сущность этики преимущественно автономна и не может быть выведена ни из религиозных, ни из научных целей. Вернадский же, перенося на науку решение этических запросов, невольно попадал в сети отвергаемых им философских утопий.

¹ Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991. С. 28.

4. *Философская антропология.* Размышления о месте человечества в космосе отнюдь не заставляли вопроса о микрокосмосе самого человека. Интерес к философской антропологии стимулировался русской классической литературой, которая служила главной опорой духовности в советский период. Ситуация была практически та же, что и в царской России. Большим боялся философии и жестко подавлял проявления любых неофициальных тенденций. При таких обстоятельствах философские идеи входили в общественное сознание через литературу и журналистику, через изучение творческого наследия великих писателей – Пушкина, Гоголя, Толстого, Чехова и особенно Достоевского.

Существовал еще один канал сохранения и развития традиций отечественной мысли – это русское естествознание, которое всегда было насыщено философской проблематикой. Академик И. П. Павлов, формулируя его задачи, писал: «В сущности, нас интересует в жизни только одно: наше земное содержание. Его механизм, однако, и был и сейчас еще окутан для нас глубоким мраком. Все ресурсы человека, искусство, религия, литература, философия и исторические науки – все это объединилось, чтобы пролить свет на эту тьму. Но в распоряжении человека есть еще один могучий ресурс: естествознание с его строго объективными методами»¹.

Оба этих подхода к обоснованию философской антропологии – гуманитарный и естественнонаучный – прочно удерживались в русской философии советского периода, достигнув наиболее ярких высот в трудах физиолога Ухтомского и литературоведа Бахтина.

А) Прежде чем стать знаменитым физиологом, создателем доминантной теории, Алексей Алексеевич Ухтомский (1875–1942) изучал богословие на словесном отделении Московской духовной академии. В своем кандидатском сочинении «Космологическое доказательство бытия Божия» он, вопреки церковной традиции, рассуждал о неограниченных возможностях человеческого разума, об уникальности и неповторимости каждой отдельной личности.

¹ Павлов И. П. Нобелевская речь // Павлов И. П. Избранные произведения. М., 1949. С. 133–134.

«Автономия науки – вот принцип, который я должен освободить от нападения богословствующего разума»¹, – записывает юноша в своем студенческом дневнике. Именно в духовной академии рождается у него замысел – выявить естественнонаучные основы нравственного поведения людей, найти те физиологические механизмы, которые создают все разнообразие человеческих типов. «Мы привыкли думать, – читаем в его дневнике, – что физиология – это одна из специальных наук, нужных для врача и ненужных для выработки мировоззрения. Но это неверно. Теперь надо понять, что разделение души и тела имеет лишь исторические основания, что дело души – выработка мировоззрения – не может обойтись без знания тела и что физиология надлежит положить в руководящие основания при изучении законов жизни (в обширном смысле)»². В процессе идейно-мировоззренческого самоопределения Ухтомский, в конечном счете, перешел на позиции естественнонаучного материализма.

Важнейшее достижение Ухтомского – учение о доминанте как основе поведения и мировоззрения человека. В этом отношении рефлексорная теория, восходящая к картезианству и отчасти поддерживаемая Павловым, явно оказывалась недостаточной. Путь к решению проблемы открывали исследования Н. Е. Введенского. Последним впервые в физиологии было установлено, что нормальное отправление органа (например, нервного центра) в организме представляет собой не простой рефлексорный акт, характеризующийся постоянством и однородностью, а выступает в качестве функции от его состояния. Опираясь на идеи своего учителя, Ухтомский разработал теорию доминанты, которая переросла рамки физиологии и стала целым направлением в русской философской антропологии.

Что такое доминанта? Этим понятием, заимствованным из книги Рихарда Авенариуса «Критика чистого опыта», Ухтомский обозначал тот господствующий очаг возбуждения, который в любой момент преимущественно определяет специфику и содержание текущих реакций организма. Способность формирования

¹ Ухтомский А. А. Из личных записок // Ухтомский А. А. Избранные сочинения. СПб., 1896. С. 321.

² Цит. по: Абрамзон В. Л. А. А. Ухтомский: Очерк жизни и научной деятельности. М.: Л., 1960. С. 27.

доминанты не относится к исключительной прерогативе коры головного мозга; это в равной степени является общим свойством (*modus operandi*) всей центральной нервной системы. Вместе с тем, имеется существенная разница между «низшими» и «высшими» доминантами: первые, будучи продуктом чисто интракредиторной деятельности организма, носят в основном «телесный», физиологический характер, вторые, поскольку они возникают в коре головного мозга, составляет физиологическую основу «чиста внимания и предметного мышления»¹. Предметное мышление в своем развитии проходит три фазы. Первая фаза обусловливается тем, что наметившаяся в организме доминанта привлекает к себе в качестве поводов к возбуждению самые разнообразные реакции, т. е. раздражители. Своим соображением Ухтомский иллюстрировал на примере творчества Толстого. Вот Наташа Ростова на первом балу в Петербурге: князь Андрей любит ее радостным блеском ее глаз и улыбкой, относившихся не к творческим вещам, а к ее внутреннему счастью. Пока для нее существует только ее собственное самоощущение, в котором среда растворяется, не дифференцируясь на отдельные предметы и явления. На второй стадии из множества действующих реакций доминанта выделяется группа реакций, которая для нее в особенности биологически интересна. Теперь Наташа счастлива только для одного князя Андрея: доминанта нашла своего адекватного раздражителя. На третьей стадии устанавливается полная и прочная связь между доминантой (внутренним состоянием) и комплексом раздражителей; проще говоря, имя князя Андрея точнее вызывает в Наташе ту именно доминанту, которая создала для нее князя Андрея. Теперь среда как бы действительно поделилась целиком на «предметы», и каждому из них соответствует определенная, однажды перевзятая доминанта в организме, определенный биологический интерес прошлого. Данную закономерность Ухтомский сформулировал так: «Я узнаю вновь внешние предметы, насколько воспроизвожу в себе прежние доминанты, и воспроизвожу мои доминанты, насколько узнаю соответствующие предметы среды»².

¹ Ухтомский А. А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров // Ухтомский А. А. Доминанта, М.: Л., 1906. С. 11.

² Там же. С. 12.

Речь, следовательно, идет о принципиальном единстве, соотнесенности доминанты и среды, хотя доминанта и может поддерживаться и повторяться в душе, даже если внешняя среда изменилась и прежние поводы к реакции исчезли. Эта самостоятельность доминанты находит свое выражение прежде всего в том, что она способна трансформироваться в любое «индивидуальное психическое содержание», т. е. в понятия и представления, которые не только определяют «рабочую полку организма» в данный момент, но и воздействуют его временным изменениям. Отсюда следовало, что человек таков, каковы его доминанты. «Суровая правда о нашей природе в том, – писал Ухтомский, – что в ней ничего не проходит бесследно и что „природа наша делалема“, как выразился один древний мудрый человек. Из следов протекшего вырастают доминанты и побуждения настоящего для того, чтобы преопределить будущее. Если не овладеть вовремя зачатками своих доминант, они закладывают нами. Поэтому, если нужно выработать в человеке продуктивное поведение с определенной направленностью действий, это достигается экономичным, неуспешным культивированием требующихся доминант. Если у отдельного человека не хватает для этого сил, это достигается строго построением быта»¹.

С проблемой доминанты вплотную связана проблема выбора – в жизни, в творчестве, в общественной сфере. Доминанты не должны подавлять человека, брать верх над ним. Человека надо воспитывать, а это предполагает вмешательство принуждения, дисциплины, нарезанной установки на внутреннее самосовершенствование. Идеальным образцом воплощения данной установки Ухтомскому представлялся старец Зосима Достоевского. В нем ученый находил ответ на главный вопрос – о сущности исходной доминанты, которая рождает «настоящее счастье человечества». Его оказалась доминанта «на лице другого», на «энтимно-близком собеседнике». Доминанта на другого, меня в корне старые схемы философской антропологии с их ориентацией на индивидуализм, автономность личности, превращалась у Ухтомского в треугольный камень этики коллективизма. «Только там, – отмечал он, – где доминанты ставятся на лице

¹ Ухтомский А. А. Параллелизм и доминанта // Там же. С. 107.

другого как на самое дорогое для человека, впервые преодолевается проклятие индивидуалистического отношения к жизни, индивидуалистического миропонимания, индивидуалистической науки. Ибо ведь только в меру того, насколько каждый из нас преодолевает самого себя и свой индивидуализм, самоупор на себя, ему открывается лицо другого. И с этого момента, как открывается лицо другого, сам человек впервые заслуживает, чтобы о нем заговаривали как о лице¹. Другой дает человеку жизнь, и через другого же он становится социальным существом, личностью.

Согласно учению Ухтомского, Другой, или Собеседник, является необходимым условием самореализации, «раскрытости души к реальности». Другой – это «двойник» человека, в нем он узнает самого себя. Это происходит потому, что человек проецирует на другого свои собственные нравственные качества. Оттого и возмущаясь, и осуждая своих знакомых, мы судим о них по аналогии с собой, приписывая им качества, известные так или иначе нам в себе самих. Через другого в нас могут усиливаться либо отрицательные, либо положительные свойства. Очень важно, чтобы представление о другом не заключало никаких деструктивных моментов. Для этого существует только одна возможность – любить другого, ибо строить и расширять жизнь и общее дело можно лишь с тем, кого любишь. Любовь же предполагает идеализацию, т. е. надделение другого лучшими чертами, которые можно почерпнуть в своих собственных нравственных ресурсах. Идеализация, в понимании Ухтомского, несет начало высших стремлений и благородных порывов, ярким символом мечты оазиса будущее. И не надо жалеть о днях и часах идеализации жизни: «Вы были тогда счастливы той гармонией, которой была для Вас действительность, благодаря именно Вашей идеализации. Помните, что именно идеализация приближала Вас к действительности! А если потом гармония и идеализация нарушились, то это потому, что в себе самих Вы носили приземистость и корку, бессильие и слабость, которые не дали Вам дотянуться до идеального»². Идеализация – это принцип соборной этики: в нем находит свое воплощение единство «Я» и «Ты», а также вырастающее из этого единства

¹ Ухтомский А. А. Демонизм как фактор поведения // Там же, С. 94.

² Цит. по: Сихолова Л. В. А. А. Ухтомский. М., 1991. С. 89.

коллективистское «Мы». Человеку необходимо перешагнуть за границы своего индивидуализма и эгоизма; в противном случае он остается вечным заложником нравственного застоя и догматизма. Ухтомский открывал совершенно новое направление не только в русской, но и в мировой философской антропологии, воплощая заветы и стремления славянофилов и Достоевского.

Б) К тем же проблемам, которые решал Ухтомский, с позиций гуманитарного знания подходил и Михаил Михайлович Бахтин (1895–1975). Созданная им философия диалогизма целиком строилась на интерпретации творчества Достоевского.

Суть учения Бахтина вытекала из представления о незавершенности, свободной открытости, «внезаходности» человека. Человек никогда не совпадает с самим собой. В нем есть то, что не поддается «конечному определению» и раскрывается только «в акте свободного самопознания и слова». Он всегда находится «в точке выхода», неотждествленности с самим собой; к нему неприменимы никакие конечные атрибуты и навязанные закономерности. Человек свободен, и ничто не может быть предсказано или определено помимо его воли. Бахтин отвергал материалистическое понимание истории. Индивидуализация личности, на его взгляд, совершается не в сфере социальности, а в сфере сознания. Критерий социальности исходит из принципа единства бытия. Но единство бытия неизбежно превращается в единство сознания, которое в конечном счете воплощается в единство одного сознания. И при этом совершенно безразлично, какую метафизическую форму оно принимает. – «сознания вообще» («Bewusstsein überhaupt»), «абсолютного Я», «абсолютного духа», «нормативного сознания» и пр. По мнению Бахтина, важно лишь то, что рядом с этим единым и неизбежно одним сознанием уже не может существовать «множество эмпирических человеческих сознаний»; последние оказываются как бы случайными и даже вовсе ненужными. Тем самым становится очевидным, что на почве философского метода личность полностью закрывается для познания. Поэтому подлинная жизнь человека есть «глубочайшее» диалогическое общение, он всегда «смотрит в глаза другому и глазами другого»¹. Таким

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 312.

образом, в диалогизме Бахтина находил ключ к раскрытию сущности человека, его индивидуальности.

Диалогизм означал алтерализацию философской антропологии. Для Бахтина первостепенное значение имело не само *я*, а наличие вне себя другого равноправного сознания, другого равноправного *я* (*ты*). Человек реально существует в формах *я* и *другого*, причем форма *другости* в образе человека преобладает. Это и создает особое поле напряжения, в котором происходит борьба *я* и *другого*, борьба «во всем, чем человек выражает (раскрывает) себя вопре (для других), – от тела до слова, в том числе до последнего, исповедального слова»¹. Где нет борьбы, там нет живых *я* и *другого*, нет *ценностного* различия между ними, без чего невозможен никакой ценностью несомый поступок. «*Я* и *другой*, – констатировал мыслитель, – суть основные *ценностные* категории, впервые делающие возможной какую бы то ни было *действительную* оценку, а момент оценки или, точнее, *ценностная* установка сознания имеет место не только в поступке в собственном смысле, но и в каждом переживании и даже ощущении простейшем: жить – значит занимать *ценностную* позицию в каждом моменте жизни, *ценностно* устанавливать»². Но это достигается только через живое и дышащее взаимодействие с другим: само по себе сознание отдельной личности еще лишено *ценностного* критерия. Для такого сознания не существует нравственно и эстетически значимой ценности моего тела и моей души. В своей особенностях *я* остается в рамках успокоенной и себе равной положительной данности. В его *ценностном* мире нет именно *меня* как самоопределяющегося сознания, как сознания, способного на *ценностные* взаимоотношения. Такое *я* не может успокоенно замыкаться на самом себе; оно станет искать выход за границы себя, где тотчас обнаружит *другого*. И это не просто еще один, но существо *такой* же, человек, а именно *другой* в смысле *ценностной* категории – иной окрашенности жизни, иного переживания. Приоткрывшись в другом, *я* не растворяется в нем, не становится нумеристическим повторением его жизни. Напротив, оно возвышается до постижения своей

¹ Там же. С. 329.

² Там же. С. 163.

«внезапности и несвязности», своей привилегии на единственность и оригинальность.

Бахтин представлял человека в новом измерении – в его незавершенности и открытости миру. Его человек выступал гарантом неизмеримости будущего. *«Ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди»¹* – таков оптимистический итог философии диалогизма.

В отличие от Ухтомского, Бахтин не стремился этицизировать антропологию. Да это было и невозможно. Все морализаторство Ухтомского основывалось на идее приведения к сличению, тождеству сущности *я* и *другого*. У Бахтина же отношение *я* к *другому* знаменовало как раз ценностное отражение и самоутверждение личности. Поэтому проблему души он вообще считал проблемой эстетики, а не этики, что, несомненно, диссонировало с общим строем русской мысли.

Глава 4

ГУЛАГОВСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

1. В бездонной прорвe ГУЛАГа кипела, перемалывалась русская интеллигенция. Сотни, тысячи умов растрачивали свои силы на галереях большевизма, так и не раскрывшись для творчества, созидания. Большевики хотели власти, но боялись культуры. Интеллигенцию они относили к разряду буржуазии, хотя сама интеллигенция признавала себя «культурной категорией», создающей исключительно духовные ценности. Именно так охарактеризовал ее профессор-литературовед П. Н. Сакулин во время одного диспута с марксистами в 1925 г., заявив, что она никогда «непосредственного участия в политической жизни не принимала»². На это Бухарин, еще далекий от всяких

¹ *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 193.

² Судьбы русской интеллигенции: Материалы дискуссии 1923–1925 гг. Новосибирск, 1991. С. 28.

предчувствиях собственной трагедии, заявил: «Вы строите здание таким образом, что культурный ряд является независимым от политики. Таких не бывает. Если бы доказали, что бывают концессии, которые лежат вне определенного режима, вне классовой структуры, это было бы другое дело. Но таких концессий нет, и с попытками доказать это мы как раз и боремся»¹. И далее, ополчившись против свободы преподавания в вузах, Бухарин предельно ясно сформулировал задачи высшего образования: «При такой свободе из наших вузов выходили бы культурные работники, которые могли бы работать и в Праге, и в Москве. А мы желаем таких работников, которые могут работать только в Москве»². Бухарина поддержал нарком просвещения А. В. Луначарский: «Конечно, придет время, когда интеллигенция сыграет свою роль и ляжет в музее рядом с каменным топором и государственной властью»³. Пока же, до наступления вседеленного момента, в ход были пущены подручные средства большевиков – лагеря, «шарашки», «школатория»...

Свой последний приют в ГУЛАГе нашли Шаховской, Флоренский; отсюда больным, искалеченным выпал умирать Даниил Андреев – сын писателя Леонида Андреева, здесь «своим человеком» был и «последний русский европеец» Лев Гумилев. Их идейное наследие придает особый колорит «запокрифической философии» советского периода, внося в нее дух пророчества и смыслосказания.

А) Исследователь творчества Чаадаева, чьим дальним родственником он доводился, *Дмитрий Иванович Шаховской* (1861–1939) был одним из учредителей знаменитого Провинциального братства, объединившего вокруг себя таких выдающихся ученых, как М. М. Гросс, В. И. Вернадский, С. Ф. Ольденбург и др. В 1939 г., будучи уже в преклонном возрасте, он был арестован и казнен большевиками. Философские работы мыслителя наряду под общим названием «Письма о братстве» (1992).

Будучи по своему мировоззрению религиозным мыслителем, близким по типу к ранним славянофилам, Шаховской считал

¹ Там же. С. 36.

² Там же. С. 40.

³ Там же. С. 23.

религиозную веру нестыемлемой частью истинной философии. При этом он особо возвышал христианство: «Оно вносит в сознание человечества начала высшей свободы всякого отдельного сознания и беспримечательного совершенствования, т. е. непрерывного движения к одной абсолютно сущей, но постепенно постигаемой и осуществляемой человечеством истине»¹. Эта истина – идеал братства, являющийся «прямым выводом из жизни того поколения, завершением которого были Толстой и Достоевский»². Три аксиомы составляют сущность философии братства: 1) так жить нельзя (Толстой); 2) все мы ужасно плохи (Достоевский) и 3) без братства мы погибнем. Основу существования братства составляет принцип индивидуального труда в сочетании с моралью «коллективной совести», «круговой поруки», совместного преодоления «житейских трудностей». По своей форме братство соответствует «общинным институтам» русского народного быта. Из этого следует, заключал Шаховской, что «жизнь людей только может быть полной и счастливой при общинном строе»³. Все это было прямо направлено на опровержение идеологии и системы сталинизма.

Б) Трагически сложилась и судьба *Паоло Александровича Флоренского* (1882–1937), также погибшего в лагерях ГУЛАГа. До революции он преподавал в Московской духовной академии; в 1911 г. принял сан священника. Его имя прежде всего ассоциируется с громадным трактатом «Столы и утверждение истины» (1914), который вполне сопоставим с не менее обширным трактатом Стефана Яворского «Камень веры»: оба сочинения повлияли в обстановке кризиса православия; в обоих отстаивалась полнота и неизменность церковного канона. И Флоренский, и Яворский были последовательными сторонниками вероисповедной мистики, ратуя за ограничение рационализма в сфере богосознания.

Флоренский различал два рода познания: «омоусловенский» (духовный) и «амоусловенский» (плотский). Первый род познания – непосредственный, совершаемый в самой жизни; он не нуждается

¹ Шаховской Д. И. Письма о братстве // Эволюция: Исторический альманах. М.: СПб., 1992. Вып. 2. С. 257.

² Там же. С. 241.

³ Там же. С. 228.

в логике, его специфика – просто именованье. Другой вид познания – научный, а следовательно, выражается в понятиях, сводится к дискурсу. Между ними нет внутренней связи, это гносеологические антипады. Омоустанское познание совершается личностью и познается только через личность, т. е. здесь происходит как бы «выходение из себя» и «прихождение в Бога». Суть духовного познания – вера. Но вера есть нечто безусловное; она коренится в антиномической природе омоустанского познания. Вслед за Кантом Флоренский считал, что разум знает лишь то, что есть в чувствах, т. е. феномены, а не нουмены. Антиномичность, ограниченность разума открывает путь к вере. «Где нет антиномии, там нет и веры», – подчеркивал Флоренский. В вере достигается «укрепление своей рассудочной деятельности и *экстаз* в благодатное мышление восстановленного, очищенного и воссозданного человеческого естества»¹. Из сказанного видно, что богословие Флоренского самым тесным образом связано с традицией восточнохристианской мистики.

Столь же консервативны и социально-политические воззрения Флоренского. Возвращая средневековый тип мироощущения, он признавал и соответствующий ему иерархический тип власти – монархию. Своё понимание данной проблемы богословствующий философ изложил в трактате «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933), написанном им в лагерном заключении. Из него явствует, что Флоренский – противник всякой демократической системы, отчего даже деспотический режим большевиков казался ему имеющим ценность, так как он «отучает массы от демократического мышления, от партийных, парламентарных и подобных предрассудков».

¹ Флоренский И. А. Стали и утверждение истины: Опыт православной теологии в двенадцати письмах. М., 1914. С. 163. – Именно поэтому Флоренский отвергает само понятие разумной веры, сотрудничества и согласованности веры и разума. Вот наиболее характерный пассаж из его «Стали»: «Вера – то, что называется „разумная“, – т. е. „доказательствами от разума“ <...> есть крахаля против Бога, чудовищное порождение человеческого эгоизма <...> Много есть родов богов, но худший из них – так называемая „разумная“ или, точнее, рассудочная вера <...> Что есть „разумная вера“? – спрашивает себя. Отвечает: „разумная вера“ есть глупость и смрад перед Богом» (Там же. С. 64).

Задача государства, по мнению Флоренского, состоит не в том, чтобы возвестить формальное равенство всех граждан, а в том, чтобы определить каждому гражданину сферу его «полезной деятельности». Эта сфера никоим образом не должна касаться политики, которая столь же недоступна массам, как «медицина или математика». Политика – дело избранных, и прежде всего одного лица, монарха. Для Флоренского фигура монарха имела сакральное значение. Самодержавие царя, утверждал он, относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из неверолигиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу. Монарх действует на основании «интуиции», он занят не выяснением того, «что уже есть», а «пророчеством» того, «чего еще нет». Это лицо «пророческого склада», ему нет необходимости быть ни гениально умным, ни нравственно возмущаться над всем; для него достаточно сознания своего права творить новый строй. Это право – сила гения, оно одно только нечеловеческого происхождения, и потому заслуживает названия божественного. Роль монархической власти возрастает в переломные моменты истории, о чем свидетельствует трансформация большинства политических систем XX столетия в сторону единоличного правления. Примерами могут служить Муссолини, Гитлер. Вероятно, в этом же ряду подразумевали и Сталин; во всяком случае, Флоренский, рассуждая о попытках «человечества породить героя», недвусмысленно намекнул: «Будущий строй нашей страны ждет того, кто, обладая интуицией и волей, не побоялся бы открыто порвать с путями представительства, партийности, избирательных прав и прочего и отдался бы влекущей его цели»¹.

Государственный строй СССР представлялся Флоренскому сугубо авторитарным. Политика отделялась от всех других областей общественной жизни и строилась на основе предельной централизации. Все остальное должно было быть децентрализовано, но опять-таки на началах систематически проведенного единоличия, а не в демократическом духе. Отношение центра к автономным республикам предполагало проведение

¹ Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. М., 1998. Т. 2. С. 650–651.

двоякого рода тенденций: с одной стороны, самой широкой «индивидуализации» отдельных республик во всем, что непосредственно не затрагивало целостности государства, а с другой – безусловной «унификации», подчинения всех основных политических программ центру, верховной власти. Автономные республики избавлялись от «сепаратистских стремлений и вечной мечты о самостоятельности». Каждая из них обретала собственное «предназначение», с учетом особенностей и специфики своего исторического развития. Не оставалось места для уравнительного единообразия: так, «от евреев можно получить нечто большее, чем колхозы». В целях укрепления политической централизации предусматривалось сохранение общего государственного алфавита, каковым признавался русский литературный язык, который, по мнению Флоренского, не совпадал с разговорным языком великорусских масс. Даже «специфические» русским шрифтом, на его взгляд, является не гражданский, а церковнославянский. Желая четко отличить общегосударственный русский язык от «великорусского диалекта», он предлагал все названия железнодорожных станций в РСФСР писать не только гражданскими, но и церковнославянскими буквами¹.

На основе подобных преобразований СССР должен был превратиться в «самозамкнутое» государство. В нем получит реализацию принципиальный запрет каких бы то ни было партий и организаций политического характера. Флоренский считал, что оппозиционные партии только тормозят деятельность государства; партии же, являющиеся «особо нарочитую преданность», попросту лишняя, ибо они разлагают власть, разлагают политическую систему. Зато всячески поощрялись организации религиозные, научные, культурно-просветительские; они придавали разнообразие общественной жизни, усиливали воспитательное значение культуры. Однако и здесь требовался «политический надзор», чтобы сохранялась «демаркационная линия», отделяющая политику от культуры.

Трудно сказать, что заставляло Флоренского предаваться в ГУЛАГе подобным политическим фантазиям, но несомненно

¹ См.: Там же. С. 634.

одно: они гармонизовали с тем жестким религиозным консерватизмом, которым отличалось его православное мировоззрение.

В) В атмосфере гулаговского бесправия создавалась еще одна социально-политическая утопия, а именно теория «всемирного народоустройства», или «всечеловеческого братства» *Даниила Леонидовича Андреева* (1906–1956), автора мистико-историко-софского трактата «Роза мира».

Вглядываясь в реалии XX в., мыслитель приходил к апокалиптическому ощущению времени: «Я принадлежу к тем, кто смертельно ранен двумя великими бедствиями: мировыми войнами и единоличной тиранией»¹. Его особенно удручало то, что человеческая культура, даже в своих высочайших проявлениях, таких как религия и наука, бессильна противостоять необъятно возросшей мощи зла, его способности «наскоровать», «подменить» добро. В людях постепенно угасает «стремление к всемирному», они все более разобщаются на враждебные сообщества, усиливая тем самым «деспотические образования», т. е. государства. Конечно, сущность государства не сводится к одной только тирании. На протяжении целых веков оно выступало «единственной неуклонной объединительницей людей», отирающая их от опасности хаоса и войны. Но государство «цементировало» общество на принципах насилия, вовсе не заботясь о нравственном содержании своих деяний. В результате возрождалось властное, деспотическое начало. Так возникли современные «государственные громады», чуждые по своей природе, чуждые идеалам мира и социальной гармонии. В их распоряжении оказались наука и техника, служащие им с такой же покорностью, с какой церковь служила феодальным властителям. Каждое их достижение, каждый успех немедленно обращается против подлинных интересов человечества, отдаляют путь ко всемирному единению. И не благо общества, а единоличная диктатура становится целью политики. Все это, полагал Андреев, делало очевидным, что выход из кризиса может быть достигнут не развитием науки и техники самих по себе, не «черезразвитием» государственного начала, не диктатурой «сильного человека», не приходом к власти нацифистских организаций

¹ Андреев Д. Л. Роза мира: Метафилософия истории. М., 1991. С. 7.

социал-демократического типа, ключевых историческими ветрами то вправо, то влево, а исключительно с помощью установления над всеми государствами некой единой, всеобъемлющей «этической инстанции», или, иначе, интеррелигиозной, всечеловеческой церкви, «Роля Мира».

«Роля Мира» является своего рода «религией итогов», «соборным творчеством», в котором все прежние религии превратятся в отражения «различных пластов духовной деятельности, различных рядов нематериальных фактов, различных сегментов планетарного космоса»¹. Благодаря своему универсализму и динамичности, «Роля Мира» сможет впервые объединить земной шар в Федерацию государств во главе с «этической контролирующей инстанцией», распространить материальный достаток и высокий культурный уровень на население всех стран, воспитать поколение «благоустроенного образа», восстановить христианские церкви, – словом, осуществить «превращение планеты – в сад, а государства – в братство». В свою очередь, реализация этих задач «откроет путь к разрешению задач более высоких: к одухотворению природы»². Россия здесь «предуказана» особая роль, если только «о не погубит тоталитарное насилие».

Как видим, «Роля мира» Андреева в своей политической части во многом совпадает с философией ноосферы Вернадского, отличаясь от нее лишь своеобразной мистико-утопической подкладкой.

Г) Влияние ноосферной теории Вернадского сказалось на этнологических построениях Льва Николаевича Гумалева (1912–1992), как это вытекает из названия его основного труда «Этногенез и биосфера Земли» (1989).

В основе концепции русского мыслителя лежит евразийский принцип полицентризма, т. е. рассмотрена история человечества не как единого целого, а как «многозначной целостности», разделенной на «разные ландшафты» – природные территории. «Поскольку человечество, – писал он, – распространено на поверхности суши повсеместно, но не равномерно и взаимодействует с природной средой Земли всегда, но по-разному,

¹ Там же. С. 13.

² Там же. С. 14.

целесообразно рассматривать его как одну из оболочек Земли, но с обязательной поправкой на этнические различия»¹.

В соответствии с этим главную роль Гумилев отводил понятию этноса, определяя его как «феномен биосферы, или системную целостность дискретного типа, работающую на геобиохимической энергии живого вещества, в соответствии с принципом второго начала термодинамики»². Этнос связан с ландшафтом, «вписан» в природно-климатическую среду, которая обуславливает не только характер его мировоззрения, но и создает определенную стереотип поведения, отличающий один этнос от других.

В то же время каждый этнос иерархически структурирован. В него включаются субэтносы, т. е. «подразделения, существующие лишь благодаря тому, что они входят в единство этноса»³. Для России XIV–XV вв., например, было характерно субэтническое деление на сословия. К субэтносам также относятся такие группы населения, как казаки, поморы, старообрядцы, сибиряки и т. п. Низшие, или зародышевые, уровни этнической классификации составляют консорциум и консорциум. Консорциум – «группы людей, объединенных одной исторической судьбой»⁴. Это, как правило, неустойчивые и кратковременные объединения: «дружина», артели, охоты, банды. Консорциум может перерасти в консолицию, т. е. в сообщество с однохарактерным бытом и семейными связями. Эти две высшие формы субэтносов представляют собой «линии этнической дивергенции»; выше же субэтноса находится только человечество, образующее антропосферу, или, иначе, этносферу.

Природная обусловленность этносов приводит Гумилева к мысли о том, что есть закон развития, относящийся к этносам, как к любому явлению природы⁵. Такой закон он называет *этногенезом* и выделяет в нем несколько фаз. Начальная фаза этногенеза определяется действием пассионарности. Пассионарность – результат мутаций, совершающихся в результате смешения разных этносов. Чаще всего этническое смешение

¹ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли, Л., 1989, С. 61.

² Там же, С. 15.

³ Там же, С. 104.

⁴ Там же, С. 111.

⁵ Там же, С. 27.

приводит к образованию химеры, т. е. негармоничного сочетания двух несовместимых этносов. Варианты же гармоничного смешения упреждают фазы симбиоза и ксенофилии (от др. лат. *amicitia* – «досympричественство»), приводящих к развитию чувства комплиментарности, т. е. взаимного уважения и приязни между этносами.

Так, у русских, отмечал Гумилев, комплиментарность легко возникала с «монголоидами», но была сильно затруднена с европейцами, в особенности с католиками. «Наша предка, – отмечал он, – дружили с половецкими каванами, женились на «красных девах половецких», принимали крещеных половцев в свою среду, а потомки последних стали запорожскими и свободскими казаками, сменив традиционный славянский суффикс «ов» (Иванов) на турецкий – «овко» (Ивановко)¹. Поэтому историю Московской Руси, полагал он, нельзя рассматривать вне контекста русско-татарских этнических контактов, вне истории европейского континента.

Но пассионарность не сводится только к взаимодействию (положительному или отрицательному) между этносами; вследствие «пассионарного толчка», вызываемого «космической энергией», из их среды выдвигается особая группа носителей пассионарности – пассионарии, для которых характерна повышенная активность и жертвенный стереотип поведения, превышающий величину импульса инстинкта самосохранения. Они-то и становятся создателями новых суперэтносов, новых государств. Линия прохождения этого пассионарного толчка образует «зону этнических контактов», крайне благоприятную для «интенсивной метисации»².

Что касается восточных славян, то они, по мнению Гумилева, подвергались пассионарному толчку дважды: первый раз примерно в VIII–IX вв., второй – в XIII–XIV вв. Показательно в результате этих толчков пассионарии дали начало формированию двух разных государств – Киевской Руси и Московии, не имеющих между собой ни этнической общности, ни исторического наследования. Столь произвольное толкование Гумилевым

¹ Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1993. С. 478.

² Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 35.

истории родственных народов было воспринято позднее националистическими кругами Украины и России.

Глава 5

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ

1. Неотъемлемой частью «апокрифической» философии советского периода является философия языка, получившая наиболее оригинальное выражение в творчестве Алексея Федоровича Лосева (1893–1988). В мировоззрении этого русского философа, по его собственным словам, синтезировались «античный космос с его конечным пространством и Эйнштейн, схоластика и неокантианство, монастырь и брак, уточнение западного субъективизма с его математической и музыкальной стихией и восточный паламитский онтологизм»¹. Однако все это перекрывалось влиянием мистики православного иудаизма, возникшего на Афоне в начале XX в.²

Сущность иудаизма состояла в том, что в нем проросли идеи средневекового номинализма, представлявшие опасность для церкви своим уклоном в сторону лингвистического (языкового) пантеизма. Согласно воззрениям иудеев, «чья, выражая сущность предмета, не может быть отнята от

¹ Лосев А. Ф. Письма // Вопросы философии. 1988. № 7. С. 153.

² Одним из главных апостолов иудаизма выступил афонский святоотец Иларион, опубликовавший в 1909 г. книгу «На горах Кавказа», посвященную толкованию «Иисусовой молитвы», т. е. верноподданной формулы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Призывая эту молитву способом «сердечного» постижения Божества, он писал: «Тут рассудок или мышление не требуется, потому что познание предмета есть непосредственное действие на чувства наши, коим оно подлежит. Познание же можно признать и в духовном» (Иларион, святоотец. На горах Кавказа. М., 1998. С. 213). Таким образом, слово как бы сливалось с обозначаемым им предметом, позволяло утверждать, что и имя Божие есть Бог. Так возникло иудаизм, использовавшее все русское монашество. – См.: Забытые страницы русского иудаизма: Сб. документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению иудаизма в 1910–1918 гг. М., 2001.

него: с отнятием имени предмет теряет свое значение¹. Прилагая эту формулу к Иисусовой молитве, они доказывали, что Сын Божий находится всем своим бытием в имени своем – Иисус Христос. Таким образом, выходило, что имя Господа есть сам Бог. Движение инаславичества вызвало резкое недовольство официальной церкви. Многие монахи подверглись преследованиям, а само учение было предано запрету.

Однако «новое учение» привлекло внимание многих представителей философии «русского духовного ренессанса», и в особенности Булгакова и Флоренского, серьезно заинтересовавшихся инаславическими проблемами. Но все же самым последовательным сторонником идеи афонских монахов стал Лосев. В своем письме к Флоренскому он так сформулировал «тезисы об имени Божием»:

1. Имя Божие – энергия сущности Божией.
2. Имя Божие, как энергия сущности Божией, неотделимо от самой сущности и потому есть сам Бог.
3. Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам – не имя; Бог выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского.
4. Имя Божие не есть звук и требует богачишного поклонения.
5. В имени Божием – встреча человека и Бога².

Из тезисов видно, что Лосев налагает учение инаславцев в терминах панамизма, который он дополняет диалектической методологией. Суть последней раскрывается в его книге «Философия имени» (1927). С точки зрения философа, диалектика «обязана быть вне законов тождества и противоречия, т. е. она обязана быть логикой *противоречия*³. В этом отношении диалектика просто воспроизводит противоречия самой жизни, а потому и является истинным *философским реализмом*. Метод диалектики состоит в логическом примирении, синтезировании противоречий, сближении их антиномических смыслов. Тем самым создается *реальность бытия*, ибо «для диалектики – реально все то, что она вывела, и

¹ Иларион, святоуч. На горах Кавказа. С. 889.

² См.: Лосев А. Ф. Письмо и тезисы об имени Божием // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1998. С. 275–277.

³ Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. М., 1998. С. 616.

все, что она вывела, реально»¹. Следовательно, можно говорить о самостоятельности понятия и реальности, и синтез противоречий с этой точки зрения означает возведение их в новое понятие. Предельным понятием, или категорией, схватывающей все противоречия в высшем синтезе, выступает *Имя*, в котором универсально явлена встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия. «В имени, – отмечал Лосев, – какое-то интимное единство разланных сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном, уже не просто „субъективном“ или просто „объективном“, соизмании»². В итоге Лосев приходит к сложной номиналистической формуле: «Имя вещи есть сама вещь»³. Но вещь – это одно из энергийных состояний сущности. Соответственно, в иерархии энергийных состояний имя переходит дальше, становится «инобытийным», т. е. «дорастает» до сущности. Оно как бы самоотжестивляется с сущностью, входя непосредственно в онтологию бытия.

Лосев везически демонстрировал апофатический момент в раскрытии онтологии, настойчиво утверждая, что всякое дальнейшее диалектическое самоопределение сущности приводит ее только к «субалии», к сокращению, «мисмизации», т. е. превращению в «несущее», «иное» по отношению к энергийно-сущему. Сущность для Лосева, как для последовательного исконно-паламита, исполнена иррациональности, и потому познание ее заменяется мимомольем. На его взгляд, никакая другая философия, кроме философии имени, не заслуживает названия философии.

В воззрениях Лосева, несмотря на всю широту его общекультурных и мировоззренческих устремлений, перевес все же брал не философский, а религиозный интерес, ослабивший значение его идей в развитии русской философской мысли.

2. Значительного развития в советский период достигает философия культуры. Марксистско-ленинская идеология категорически отвергала целостное рассмотрение культуры, применяя к ней исключительно классовый критерий. «Есть две национальные культуры в каждой национальной культуре, – писал

¹ Там же. С. 620.

² Там же. С. 642.

³ Лосев А. Ф. Диалектика имени // Контекст: Литературно-историческое исследование. М., 1993. С. 143.

Ленин. – Есть великорусская культура Пурешевичей, Гучковых и Струве, – но есть также великорусская культура, характеризующаяся именами Чернышевского и Плеханова. Есть также же две культуры в украинстве, как и в Германии, Франции, Англии, у евреев и т. д.»¹. Причем, культура господствующих классов – это деградирующая, отмирающая культура. Культура же революционного класса, хотя она существует «в виде элементов», «отдельных черт», всегда прогрессивна, и за ней будущее. В соответствии с этой схемой большевистствующее «культурологическое» самым настойчивым образом боролось с «отлетворным влиянием» буржуазной, «реакционной» культуры, возведя на piedestal культуру пролетариата, культуру трудящихся масс.

Положение стало меняться в 60–70-е гг., когда в культурологии утверждался денгельностный подход, направленный на преодоление марксистской антиномии материального и идеального². Однако этот подход удержался недолго и вскоре уступил место семиотической теории культуры, получившей глубокое обоснование в трудах Лотмана и Петрова.

А) Духовной родиной Юрия Михайловича Лотмана (1922–1993) был Тартуский университет, всегда отличавшийся свободой научного поиска и интеллигентизмом. Свои культурологические идеи Лотман развивал во множестве сочинений, прежде всего таких, как «Культура и взрыв», «О семиотическом механизме культуры», «О семиосфере», «Феномен культуры» и др.

Культура трактовалась им как «надличностный интеллект», или «сверхличностное единство», обладающее всей полнотой информации. Она соединяет «различные индивидуальности в мыслящее целое»³, создавая таким образом общее семиотическое пространство. Лотман обозначал это пространство, или континуум, термином «семиосфера», по аналогии с «ноосферой» Вернадского. Однако если ноосфера имеет

¹ Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 129.

² См.: Марксизм Э. С. Теория культуры и современная наука: Логико-методологический анализ. М., 1983. С. 55.

³ Лотман Ю. М. Феномен культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 45.

материально-пространственное бытие, развиваясь как часть космоса, то семносфера, согласно определению Лотмана, представляет собой пространство, в котором совершается «реализация коммуникативных процессов и выработка новой информации»¹, т. е., собственно, культуры.

Семносфера характеризуется рядом признаков.

Во-первых, ей присуща «отграниченность» от окружающего ее внесемiotического или внесемiotического пространства. Другими словами, в определение культуры всегда входит понятие *границы*, которое «относительно понятию семiotической индивидуальности»². Осознание границы зависит от способа кодирования, т. е. разграничения «своего» и «чужого». Поэтому граница – это билингвальный механизм, переводящий внешние сообщения на внутренний язык семносферы и наоборот. В то же время все механизмы перевода, обслуживающие внешние контакты, принадлежат к структуре семносферы.

Во-вторых, семносфера обладает структурной неравномерностью. Это значит, что несемiotичность внешнего пространства в одном отношении может вполне обернуться семiotичностью его в другом. Кажущееся посторонним с точки зрения данной культуры, для внешнего наблюдателя оно может представляться ее семiotической периферией. Это позволяет рассматривать семносферу в разрезе ядра и периферии. В ядре располагаются доминирующие семiotические системы, имеющие в основном замкнутый, самодостаточный характер. Напротив, периферийные семiotические образования представлены отдельными фрагментами или частями информации. Однако выступая в качестве «чужих» для данной системы, они выполняют в целостном механизме семносферы функцию катализатора, содействуя процессам «усиленного смыслообразования»³. В силу этого всякое культуротворчество необходимо принимает диалогический характер.

В-третьих, Лотман подробно исследовал механизм «пересечения» культур, их взаимного влияния. На его взгляд, внешняя

¹ Лотман Ю. М. *О семносфере* // Там же. С. 12.

² Там же. С. 13.

³ Там же. С. 17.

культура, чтобы вторгнуться в наш мир, должна «подвергнуться переименованию», выразиться на языке внутренней культуры»¹. Процесс этот тем сложнее, чем отдаленней по своей природе иная культура. Кроме того, культуры с той и с другой стороны обладают четкой и строгой организацией. В момент, когда они оказываются втянутыми в общее семиотическое пространство, происходит взрыв, приводящий к резкому возрастанию информативности всей системы. Кривая развития перескакивает здесь на совершенно новый, непредсказуемый и более сложный путь. Доминирующим элементом, который возникает в итоге взрыва и определяет будущее состояние культуры, может стать любой элемент той или другой культурно-семиотической системы. Однако уже на следующем этапе возникает предсказуемая цепочка событий. Разномысленность сменяется закономерностью, и культурный процесс, перейдя на новый уровень, вновь стабилизируется в семиотическом равновесии.

Таким образом, обмен в межкультурной сфере образует неисчерпаемый резервуар динамики культуры. Эта динамика, согласно Лотману, «не поддается законам энтропии, поскольку постоянно воссоздает свое разнообразие, питаемое независимостью системы»². Таким образом, ученым обосновывалась идея неисчерпаемости смыслопорождения в культурно-историческом процессе.

Б) Неприятие стандартизированных оценок культурного творчества по типу «материализм – идеализм», «прогрессивное – реакционное» было свойственно и культурологии Михаила Константиновича Петрова (1924–1987). Ему вообще представлялась «малоперспективной» методология, выводящая культуру из социально-экономической ситуации того или иного общества. По мнению Петрова, связь эта, доведенная до крайности, часто напоминает «связь между бузиной в огороде и известным дядькой», ибо, например, спрашивал он, «как вывести из социальной обстановки торгового города Милета Фалесово „все из воды“, а если и когда это получится, „все из воздуха“ Анаксимандра? Только отсутствие свидетельств о том, кто еще сказал „все из...“».

¹ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 205.

² Там же. С. 178.

может помешать нам получить тридцать три или триста тридцать три результата той же доказательной силы»¹. Ссылка лишь на социально-экономические факторы, на его взгляд, мало что дает для понимания культуры. Надо изучать всю ментальность эпохи, все формы общественного бытия, с учетом разнообразных, несводимых друг к другу способов мышления и познания.

Для Петрова всякое культуротворчество означало именованное. В этом смысле его позиция совпадала с лосевской. Свое понимание проблемы он выразил в постулате: «Неименованное не существует и начинает существовать, будучи названо. Имя представляется таким же существенным свойством вещей и самого человека, как вес, объем, форма и т. д.»². Все поименованное, названное составляет содержание культуры. Обоснованию данного тезиса посвящена книга Петрова «Язык, знак, культура», написанная еще в 1974 г., но изданная впервые только в 1991 г. С точки зрения автора, можно говорить о существовании в современном мире трех типов социальности, каждый из которых обладает особым набором средств, необходимых для их самовоспроизводства и сохранения преемственности в смене поколений. В этом отношении функционально все социальные типы идентичны. Но функциональная идентичность не означает структурной идентичности. Структурные различия обуславливаются «культурной несовместимостью» социальных типов: «Набор институтов любого из социальных типов образует замкнутую, целостную и устойчивую во времени систему, так что попытки убрать из системы тот или иной институт или, напротив, ввести в систему инородный институт вызывают различного рода „системные эффекты“ и ее „защитные реакции“»³. Из этого следует, что культурный процесс в основе своей альтернативен и не может быть сведен к одному знаменателю. Каждая форма социальности несет собственное культурное своеобразие. Однако «основываясь на ключевых структурах распределения деятельности по индивидам и интеграции различий в целостность»⁴,

¹ Петров М. К. Предмет и цели научения истории философии // Вопросы философии. 1969. № 2. С. 131.

² Петров М. К. Античная культура. М., 1997. С. 13.

³ Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 23.

⁴ Там же. С. 27.

можно выделить три культурных типа: лично-именной, профессионально-именной и универсально-понятийной. Первый тип характерен для первобытных коллективов, второй соответствует традиционным обществам (Китай, Индия), третий – современному, западноевропейскому. Основой для такой типологии служит «социальная наследственность», под которой понимается преемственное воспроизведение людьми определенных навыков, умений, ориентиров. В качестве же «социального гена» духовно-культурной наследственности выступает знак с его способностью фиксировать и долго хранить значение. Помимо знака невозможна никакая передача массива знаний, выработанных поколениями. Поэтому он имеет для развития социума тот же статус, что и деятельность. Но если деятельность в своей сущности единична, конечна, то знак относительно свободен от суммы обстоятельств и независим от перипетий жизни отдельного индивида. Вместе с тем, «знак сам по себе менее всего расположен к активности и самодвижению»¹, а стало быть, для трансляции знаний необходимы соответствующие институты и механизмы. В своей совокупности знаковая система культуры и связанные с ней социальные институты и механизмы составляют «социокод», который лежит в основе каждого культурного типа, регламентирует его содержание и развитие.

Этим объясняется, почему, например, страны традиционной культуры, не говоря уже об обществах лично-именного типа подневольности, не имели и не могли иметь опытной науки и ее технологических приложений. Появление последних означает «культурную революцию, замену традиционного социокода новым, близким по структуре и европейскому»². Но в силу каких причин сложившийся социокод подвергается радикализации? Петров предлагал следующее объяснение. Поскольку в трансляции знаний участвует индивид не только как деятельное существо, но и как воспитуемая личность, то приходится считаться с имеющимися у него физическими и ментальными ограничениями. «В процессе обучения-воспитания индивиду нельзя дать больше, чем он способен взять и пронести по жизни,

¹ Там же. С. 39.

² Там же. С. 54.

развертывая субъективность в деятельность¹. Поэтому корпус знаний подвергается *фрагментации*, т. е. соответствующему сокращению, сжатию, рассчитанному на интеллектуальную «вместимость» личности, которая, в свою очередь, совершает интеграцию полученного знания в некую деятельностно-целесообразную целостность. Собственно, именно принятый в данном обществе способ фрагментации и интеграции знания определяет структурные контуры того или иного культурного типа. Вместе с тем, очевидно, что общий объем *эмпирического* владения культурой оказывается шире ее фрагментированного применения. Это порождает противоречия, в результате которых «в социуме, в одном из фрагментов и в соответствующем канале трансляции появляются новые элементы знания, или модифицируются наличные, или одновременно происходит и то и другое»². Данные процессы Петров обозначает термином «трансмутация». Особенность трансмутации заключается в том, что она представляет собой односторонний акт, и либо удается, либо не удается, и, кроме того, всегда содержит уникальное и новое, обусловленное деятельностью индивида – инноватора.

Таким образом, при определенных условиях внутри одного культурного типа формируются предпосылки для развития культурной революции – перехода его в новое качественное состояние. Разумеется, так бывает не всегда, и в большинстве случаев носителям традиционной ментальности удается подавить нежелательные трансмутации. Однако прорывы все же случаются, и это свидетельствует об относительности и условности культурной несовместимости народов. Подтверждение тому, согласно Петрову, дает западноевропейский тип культуры, который, по его словам, «принял эстафету „развитости“ от традиционных обществ, долгое время бывших лидерами культурного прогресса с точки зрения объема транслируемого знания»³.

Следовательно, если трансляция обеспечивает непрерывное сохранение культуры, то трансмутация вызывает отпочкования в культуре, приводящие к нежеланию совершенно новых

¹ Там же. С. 31.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 53.

культурно-исторических типов. Отмеченная Петровым закономерность имеет принципиальное значение для философии культуры, поскольку не только показывает механизм существования самобытных цивилизаций, но и формы их универсализации, превращения в общечеловеческое достояние.

После Данилевского это была самая значительная попытка развить горизонты теоретической культурологии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основе проведенного анализа можно выделить следующие характерные черты русской философской мысли.

Во-первых, со всей очевидностью бросается в глаза неизменное тяготение русской философии к опыту, практике: это вообще ее родовая черта. Оттого она не признает философию в форме «чистого знания», но во главу угла ставит служение реальным, утилитарным целям. Это отсюда же было признаком «слабого сознания безусловной ценности истины», как думал Бердяев¹. Русские мыслители рассматривали отрыв философии от жизни как «расщепление живой истины», игнорирование «целостного отношения» к объективной действительности. Здесь в наибольшей степени выразился специфический способ русского мышления, для которого критерием истины служит не логика, не рациональность, а претворяющееся в дело само содержание философии. В этом смысле русская философия если и не вообще «сверхрациональна», то, во всяком случае, выходит за пределы действия категорий рационального познания. Она представляет собой «чистое, внутри развивавшееся мышление» (Соловьев), находящее опору в интуиции, духовном созерцании. Это значит, что «в знании присутствует не копья, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама вещь в оригинале»², чем исключалось всякое дуалистическое расщепление, всякое противопоставление личности и мира.

Во-вторых, русской философии присуща установка на секуларизм, проявляющийся в двух основных формах: меланхолизма

¹ Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Интеллигенция в России: Сб. статей, 1909–1910. М., 1991. С. 29.

² Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. С. 77.

и антропоцентризма. Под мелиоризмом подразумевается тенденция к улучшению и преобразованию мира. Это мировоззрение, наиболее приставшее в «русской народной душе», было «метафизически раскрыто и приведено в ясность системой» русской философской мыслью¹. Что касается антропологизма, воплотившего в себе тенденцию к исправлению и совершенствованию человеческой природы, то эта линия секуляризма идет от Владимира Мономаха и завершается Бахтинным и Ухтомским. С антропологизмом связан русский неинституционализм, оказавший, особенно через Достоевского, сильное влияние на постклассическую философию Запада.

Наконец, в-третьих, это контекстность русской философии, т. е. погруженность ее в стихию чужеродных форм общественного сознания, таких как религия, наука, политика. Этим обусловлено отсутствие в ней системотворчества, отвлеченного философствования; весь пафос ее, все усилия направлены на обоснование и реализацию конкретных жизненных задач и целей. Можно сказать, что русская философия в высшей степени прагматична и утилитарна. Поэтому трибуной ее становится журнал, а способом выражения идей – публицистика. Имяно журналистские обязанности своим существованием славянофильство и западничество; через нее совершалось возрождение на русской философской Олимпе Чаадаева, Герцена, Соловьева. Василий Розанов имел все основания утверждать: «Философ в фельетонистах – один из величайших квинтэссенций русского бытия»².

Каковы же перспективы развития русской философской мысли в будущем? Тут возможны два исхода: либо она вновь пойдет на сближение с православием и возьмет на себя роль его «схоластического» дополнения, либо отдаст себя на служение политике, утвердившись на почве идей социальности и гуманизма. Но исключено, что она просто объединит эти тенденции и создаст новый вариант цельного верующего разума. Но нельзя исключать и третьего пути, который сопряжен с развитием современного естествознания; тогда вполне можно ожидать рождения новой сциентистской философии в отечественном лекомудрии.

¹ Введенский Алексей. О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20 (5). С. 150–151.

² См.: Замалеев А. Ф. Философия и русская журналистика // Вече: Журнал русской философии и культуры. СПб., 2009. № 20. С. 5–9.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Изучение русской философии советского периода находится в самом зачаточном состоянии, и исследователям предстоит разобраться во множестве проблем как историко-культурного, так и персоналистического планов. Пока еще даже не выявлен в полной мере объем сохранившегося материала, не названы все имена, действительно создававшие советскую философскую традицию. Историкам и исследователям еще предстоит долгая работа в архивах, чтобы сложилось подлинное представление о духовном достоянии советского общества.

Ниже публикуются материалы из составленной автором «Летописи русской философии» (СПб., 2003), с сохранением принятой в данном издании системы ссылок на источники.

ПЕРЕВОЛЮЦИОННОЕ СОСТОЯНИЕ РУССКОЙ МЫСЛИ

Приход к власти большевиков не означал автоматического пресечения русской философской традиции: окончательное торжество марксизма-ленинизма стало возможным лишь в 30-е гг. Поэтому даже после «октябрьского переворота» 1917 г. не уменьшается активность «буржуазных мыслителей» во главе с Н. А. Бердяевым, пытающимся наладить противодействие «миросовершению», под

символической которого протекла революция» (Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 232). В Москве по его инициативе учреждается Вольная академия духовной культуры, просуществовавшая с 1918 по 1922 г. Лекции и семинары, проводившиеся там, пользовались успехом у интеллигенции и посещались даже образованными коммунистами.

Сходным образом обстояло дело и в Петрограде, в 1918 г. утратившем статус столичного города. Там возникает Вольная философская ассоциация (Вольфила), тесно связанная с Университетом. В нее входили такие видные мыслители, как А. И. Введенский, Э. Л. Радлов, Н. О. Лосский, С. И. Поварнин, С. А. Аскольдов, Л. П. Карсавин, П. А. Сорокин, И. И. Лашин и др. Таким образом, русская «ренессансная» философия, вопреки всевозможным препонам, продолжала существовать и после революции.

Так продолжалось до осени 1922 г., пока в Москве и Петрограде не появились собственные ставленники большевиков – «красные профессора». Из университетов были удалены все приват-доценты и почти все профессора, так или иначе, по мнению властей, «запятнанные» себя философским идеализмом, связью с религией и мистикой. Таких, разумеется, было большинство. Волею за тем и сама философия исключается из университетских программ (как позже и история), что позволяло беспрепятственно насаждать партийную идеологию «воинствующего атеизма» и материализма. В конечном счете, все завершилось высылкой из советской России в августе 1922 г. почти всей религиозно-философской школы *in corpore*. В эмиграции оказались С. Л. Франк, Н. А. Ильин, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Л. П. Карсавин, Н. С. Арсеньев. До этого уже эвакуировались с юга России на Балканы В. В. Зеньковский, Н. С. Трубецкой, К. В. Мочульский, Н. Н. Алексеев, С. С. Белообразов – будущий епископ Кассан, А. В. Ельцинов, в эмиграции принявший священство, и др. Через некоторое время к ним присоединились бежавшие из «большевистской неволи» Г. П. Федотов и Г. В. Флоровский.

Центром религиозно-философской мысли русской эмиграции становится созданная Н. А. Бердяевым Религиозно-философская академия. Одновременно в Париже появляется Православный богословский институт, предвзвешивавшийся для научной разработки проблем богословия и подготовки квалифицированных

кадров священства. Руководителем обеих организаций был назначен С. Н. Булгаков.

Многочисленные труды эмигрантских авторов печатались в издательстве «YMCA-PRESS», учрежденном при содействии протестантских организаций в 1920 г. Здесь выходили журналы, философские и исторические исследования, художественные произведения. А. В. Карташев писал, что издательство «оказало не просто гуманитарную услугу русской эмиграции, доставляя ей и ее детям в печальные годы разлуки с родиной национальное духовное питание. Оно оказало историческую услугу всей русской культуре, а через это и культуре мировой, дав возможность русскому религиозно-философскому творчеству, незаурядному по оригинальности и талантам его творцов, увековечиться в печати и через то сохраниться для преемственного возрождения в будущей свободной России и для усиления связи русской религиозно-философской мысли с мыслью всех свободных наций» (Карташев А. В., Струве Н. А. 70 лет издательства «YMCA-PRESS»: 1920–1990. Париж, 1990. С. 24).

Совершенно иначе складывалось положение в СССР. Большим преследовалось всякое живое движение в философии. Происходит повальная «советизация» идеологии, отбрасывающая «за борт» все национальное достоинство, не укладывающееся в прокрустово ложе официальной теории «двух культур». Согласно этой теории, сформулированной Лениным, в каждой национальной культуре есть «две культуры»: буржуазная, отражающая интересы эксплуататорских классов, и пролетарская, несущая идеалы социализма. Первая защищает идеализм, вторая – материализм. Применительно к русской культуре это означало, что в ней также имеются не только буржуазное, религиозно-идеалистическое направление, но и социалистическая, научно-материалистическая традиция. «Солидарность» последней придавали имена Герцена, Чернышевского, Писарева и их последователей. «Философское заветие» Ленина было принято во всеобщее исполнение, и вся теоретическая работа «на философском фронте» была подчинена задачам «социалистического строительства». Партийной философии вменялись: а) «разработка ленинского философского наследия и на основе этого положительная разработка новых, актуальных вопросов марксистско-ленинской философии»; б) «критика и разоблачение представителей буржуазной

идеалистической философии в СССР и за границей»; в) «разработка актуальных проблем исторического материализма, в особенности проблем переходного (от социализма к коммунизму. – А. З.) периода»; г) «разработка методологических проблем современного естествознания и техники в тесной увязке с задачами социалистического строительства»; д) «разработка основных актуальных вопросов антирелигиозной работы» (из «временного Устава Общества воинствующих материалистов-диалектиков» // Репрессированная наука. Л., 1991. С. 480). Эти тезисы, сформулированные в партийном документе 1931 г., оставались неизменными постулатами философской жизни в СССР вплоть до его распада в 1991 г.

НАУКА НЕОТДЕЛИМА ОТ ДЕМОКРАТИИ

В апреле 1920 г. *Клмысент Аркадьевич Тьмирязев* (1843–1921) издал свой знаменитый сборник «Наука и демократия», собравший в себя наиболее значительные статьи ученого, написанные им в период с 1904 по 1919 гг. Все они посвящены главным образом проблемам, так или иначе касающимся научного знания. Большая часть из них затрагивает конкретные события, происходившие в научном сообществе той эпохи, а также наиболее актуальные для него вопросы. Так, первые три статьи («Академическая свобода», «Полвека» и «На пороге обновленного университета») представляют собой картины университетской жизни, а более пятнадцать последующих (например, «Новые потребности науки XX века и их удовлетворение на Западе и у нас», «Из воспоминаний о двух поколениях», «Лекция XIX столетия» и др.) повествуют о судьбах и идеях русских и западных ученых, о личных впечатлениях автора от встреч с ними (например, с Чарльзом Дарвином). С точки зрения рассмотрения науковедческих идей наиболее интересны статьи «Наука и всеобщий мир», «Наука и демократия», «Наука в современной жизни», «Наука, демократия и мир». В них провозглашается идея неразрывности научного знания и демократии. И наука, и демократия, считает ученый, имеют одни и те же цели – способствовать осуществлению всеобщего мира на земле» (*Тьмирязев К. А.*

Наука и всеобщий мир // Тимирязев К. А. Наука и демократия: Сборник статей 1904–1919 гг. М., 1963. С. 329). «Наука дала нам демократию, – пишет он, – она увеличила наши средства существования, она дала нам средства сообщения и торговли, и эти три ее завоевания – главнейшие факторы, которые обуздали войну и поведут к ее уничтожению» (Там же. С. 332).

Взаимосвязь науки и демократии Тимирязев понимает широко – в умственном плане и в плане физическом. Наука служит истине. Демократия стремится к «осуществлению правды на земле». Наука приходит на помощь труду, «труженникам мысли» для того, чтобы сделать его более производительным. Демократия же дает науке свободу от униженного для нее зависимого положения от развивающегося капитала, от «опеки недемократических правительств» (Тимирязев К. А. Наука, демократия и мир // Там же. С. 377). Уместная и нравственная связь науки и демократии, по мнению Тимирязева, выражается в необходимости для всех граждан демократического общества развить в себе способности к логическому мышлению. Это возможно лишь при всемерной популяризации научного знания. Насущной для науки является задача разъяснения общих целей истинной науки и истинной демократии, а для «осознательного исполнения своих гражданских обязанностей <...> демократия должна пройти единственную разумную школу – школу научную» (Тимирязев К. А. Предисловие // Там же. С. 12). Кроме того, наука имеет призвание служить демократии и «реальной научной школой этики, этики свободной от каких-нибудь трансцендентных допущений» (Тимирязев К. А. Наука, демократия и мир // Там же. С. 379).

Много общего находит Тимирязев и в эволюции науки и демократии. Следуя позитивистской схеме, он считает, что, «как науке человечество нашло третью и первую форму искания истины, <...> так и в демократии оно видит третью форму осуществления правды и жизни, извернувшись в прежних двух» (Тимирязев К. А. Наука, демократия и мир // Там же. С. 380). Науке приходится вести ожесточенную борьбу со своей предшественницей – метафизикой. Не менее жесткой оказывается и борьба демократии и буржуазии. Поэтому, как буржуазия находит себе поддержку в метафизике, так и демократия должна обрести верного союзника в науке. Тимирязев целиком связывал дальнейшее развитие науки с социалистической

действительностью. Только она способна, по мнению ученого, освободить науку от «мистически-метафизического представления о природе и происхождении человеческой нравственности», основывая новую, «естественную», социалистическую нравственность.

ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ПРОЗЫ ЧАЯНОВА И ЗАМЯТИНА

Идея социализма, вдохновлявшая великих утопистов – от Кампанеллы до Сен-Симона, – стала «живью», делом «реального строительства». «Осчастливить человечество» вышло на долю русских марксистов-большевиков. Что же из всего этого вышло? Какие перспективы открывало будущее? Действия новой власти все более настраивали на пессимистический лад. Мечты о скором наступлении «социального рая» сменялись «святоточескими пророчествами о «туниках» и «крутах» истории. На смену прежней идиллической утопии приходила героическая, подернутая траурным дымком антиутопия. В русской пореволюционной литературе она была представлена, главным образом, творчеством *Александра Васильевича Чаянова* (1887–1937, расстрелян) и *Беленги Исаковича Замятина* (1884–1937, умер в эмиграции), людей необыкновенно ярких и безмерно талантливых.

Чаянов больше известен как деятель русского кооперативного движения; в 1918 г. он в составе делегации кооператоров даже побывал на приеме у Ленина. Его сомнения относительно большевистского «рая» художественно воплотились в ряде произведений, в том числе в «Путешествии моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» (опубликовано в 1920 г.).

Герой повести Алексей Кременев, библиофил и почитатель старинных икон, «просыпается» в стране победившего социализма. К тому времени уже закончилась Первая мировая война, и мир оказался поделен на пять изолированных народнохозяйственных систем: германскую, сохранившую дух эпохи военного коммунизма; англо-французскую, вскоре вновь дегренировавшуюся в капитализм; американо-австралийскую, которая также вернулась к прежней парламентской демократии и частично денационализовала экономику, за исключением

сельского хозяйства; ялово-хивийскую – с причудливой смесью монархизма и социализма; и, наконец, русскую, единственную добившуюся полного торжества социализма с развитой системой местного самоуправления. Новая Россия – это «крестьянское царство», которое охвачено целой сетью вертикальных коопераций, или картелей. Широкий размах получает индустриальное производство, опирающееся на достижения науки и техники. Благодаря этому стираются существенные различия между городом и деревней; Кремлев видит перед собой общество «творческих личностей». Однако это не обычные люди, но существа, выращенные при помощи евгеники – науки о тщательной селекции человеческого материала. Узнав о «выращивании талантов», Кремлев взрывается в возмущении: «Но разве это не ужас! Эта тирания выше всех тираний! Ваши общества (по изучению индивидуальных способностей и селекции талантливых индивидов. – А. З.) <...> стоят любого государственного террора. Действительно, зачем вам государство, раз весь ваш строй есть не более как уточненная олигархия двух десятков умнейших честолюбцев!» (Чайков А. В. Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии // Чайков А. В. Вещицанское зеркало: Повести. М., 1989. С. 190). Повесть заканчивается тем, что Кремлева арестовывают на основании банального доноса, и, хотя за отсутствием состава преступления его выпускают, он перестает верить в разумность и справедливость социалистического строя.

Ход мыслей Чайкова относительно «воспитания нового человека» при социализме близок рассуждениям «космического философа» К. Э. Цвелковского, хотя в отличие от последнего Чайков относится к идее человеческой селекции, как известной на тонета его «Путешествия...», резко отрицательно.

Резким неприятием большевиками отмечено и пореволюционное творчество Евгения Замятина, автора знаменитого романа-дистопии «Мы» (1920–1921, опубликован в СССР лишь в 1988-м).

Действие романа разворачивается в некоем Едином Государстве, которое еще «тысячу лет назад» отделилось от остального мира Зеленой Стеной. Это – до предела обобщеченное – Государство населено индивидами, каждому из которых присвоен «номер», и находится под властью верховного правителя – Благодетеля. Чтобы узреть и прославить его, по торжественным

дням все «нумера» собираются на площади Куба (от слова «куба») и совершают, наподобие «древним», своего рода «богослужения». «Но они [древние], – с умилением поясняет герой-рассказчик Д-503, – служили своему великому, неизвестному Богу – мы служим великому и точнеешим образом ведомому; их Бог не дал им ничего, кроме вечных мучительных исканий; их Бог не задумал ничего умнее, как неизвестно почему принести себя в жертву – мы же приносим жертву нашему Богу, Единому Государству, – спокойную, обдуманную, разумную жертву» (Замыслил Е. И. Мы. Ростов-на-Дону, 1988. С. 32). «Преступников» здесь отсылают в Медицинское Бюро, где их разламывают, превращая в капелюку воды. Оправдывая такой способ казни «необходимостью заботы о безопасности Единого Государства», Д-503 с осуждением отказывается о тех, кто сравнивает «Операционную» с «древней инквизицией»: «Но ведь это так нелепо, как ставить на одну точку хирурга, делающего тразотомию, и разбойника с большой дороги: у обоих в руках, может быть, один и тот же нож, оба делают одно и то же – режут горло живому человеку. И все-таки один – благодетель, другой – преступник, один со знаком „+“, другой со знаком „-“» (Там же. С. 54).

Д-503 строит космический корабль – Интеграл, «стеклянный и огнедышащий», который должен подчинять Единому Государству «неведомые существа, обитающие на иных планетах, принести им математически безошибочное счастье» (Там же. С. 3). Однако в какой-то момент он подвергается соблазну и покидает пределы Стены. В «тамошнем», неизвестном герою мире все оказывается «диным»: люди, деревня, дома, океан, даже солнце («не наше, голубовато-хрустальное, а дикое, несуществя, восплакающее»); нигде и ни в чем нет привычной для Д-503 «разумной механичности». Неожиданно для себя герой ощущает что-то ранее неизвестное, «необычайно странное, пьяное: я чувствовал себя над лесми, я – был я, отдельное, мир, я перестал быть слагасным, как всегда, и стал единичей» (Там же. С. 104). Д-503 альблается в женщину из «тамошнего» мира, тем самым прорвав отведенные ему границы мира Стены. Но тайное становится явным, и Д-503 призывается на суд к Благодетелю, соотносённому в романе с ветхозаветным Молохом, а также с Великим инквизитором Достоевского и с самим большевистским вождём – Лениным

(портретная деталь: «сократовски-лысый человек» (Там же. С. 142)). Вырвав у Д-503 признание в том, что он (верховный правитель) валеж, Благодетель с упоением возмещает: «Что же? Вы думаете – я боюсь этого слова? А вы пробовали когда-нибудь содрать с него скорлупу и посмотреть, что там внутри? Я вам сейчас покажу. Вспомните: синий холм, крест, толпа. Одни – вверху, обрызганные кровью, приближают тело к кресту; другие – внизу, обрызганные слезами, смотрят. Не кажется ли вам, что роль тех, верхних, – самая трудная, самая важная. Да не будь их, разве была бы поставлена вся эта величественная трагедия? Она была бы освящена темной толпой; но ведь за это автор трагедии – Бог – должен еще щедрее вознаградить их. А сам христианский, милосердный Бог, медленно сжигающий на адском огне всех непокорных – разве Он не палец? И разве сожженных христианин на кострах меньше, чем сожженных христиан? А все-таки – поймите это, все-таки этого Бога немалая славили как Бога любя. Абсурд? Нет, наоборот: зашвырнутый кровью патетик на непокоренное благодушие человека. Даже тогда – дикий, лохматый – он понимал: истинная, аллобранческая любовь к человечеству – неприменный признак истины – ее жестокость. Как у огня – неприменный признак тот, что он сжигает. Покажите мне не жгучий огонь? Ну, – доказывайте же, спорьте!» (Там же. С. 141).

Д-503 не спорит. Как и Тот, Кто стал узником Великого инквизитора. Но Узник обязан молчать, ибо любое Его слово нарушит Его же сакральность, истинность. Его учения – и обернется новой Голгофой. Молчанье Д-503 другого рода: он думает точно так же, как и Благодетель, хотя и не умеет облачать свои мысли «в такую кованую, блестящую броню» (Там же). А потому после «Великой Операции», избавившей верного подданного Единого Государства, строителя Интеграла от пробуждавшейся души, он рассказывает Верховному все, что ему известно о врагах счастья. Теперь он еще более уверился в силе и могуществе Благодетеля: «Разум должен победить» (Там же. С. 153).

Таким – простым и страшным – оказывается финал романа. Если эволю, машинный «разум», разум Молоха, победит, то каким предстанет мир после такой победы, какова будет ее цена?

Как показал дальнейший ход советской истории, Замытин (а до него Достоевский) в своих пророчествах не ошибся.

БУДУЩЕЕ ПРИНАДЛЕЖИТ ЖЕНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Доминирующие настроения русской интеллигенции в пред- и послереволюционные годы определяло острое осознание «катастрофы», «класс», «кризиса», «Конец истории», как правило, связывался с «крушением Европы», «уничтожением цивилизации». Рассуждения на эту тему составили цикл статей историка Роберта Юрьевича Виллера (1859–1954), изданных в виде отдельного сборника «Гибель европейской культуры» (Берлин, 1923).

Мир не выдерживает потрясенной революции. Мы «потерялись в классе», «От культуры, в которой мы выросли, скоро останутся лишь обломки. Старая Европа обратилась в обширное кладбище. Мы, пережившие борьбу, ходим в лохмотьях». Все это провозглашается автором уже на первых страницах. Приход к власти большевиков трактуется им как апофеоз упадка. Революция не способна продвинуть общество вперед, на высшую ступень, к вершинам творчества. Никакие надежды на пролетариат делу не помогут. Необходимы энергия и разум интеллигенции. «Напрасно думают и надеются, – утверждает Виллер, – что пролетариат сам остановится в охватившей его страсти разрушения и захвата. Помочь рабочему классу в преодолении этой болезни способна только интеллигенция. Ей придется теперь самой, для спасения своего существования, идти на низшие виды работы, на ремесло, на физический труд. Это тяжело, но вместе с тем и благотворно, как для самой интеллигенции, так и для рабочих. Придется во всем начинать сначала. Не только погрузиться в грубые и механические виды труда, но также заняться выработкой союзных товарищеских начал и то время, как интеллигенция слишком привыкла делиться на секты и злобиться из-за отвлеченных разногласий. Во всем этом люди ума и знания дадут пример настойчивости и системы, привлекут рабочих на свою сторону пропагандой живого дела, помогут им очнуться и приняться за строительство жизни, помогут им отделаться от навязчивой бредовой идеи борьбы классов» (Виллер Р. Ю. Гибель европейской культуры. С. 102).

Но для этого интеллигенция должна стать, прежде всего, единой. Пока же она разобщена, ее раздирают противоречия. Часть ее даже деградировала, развратилась, будучи в свое время на службе монархии, которая отняла ее самостоятельность и отравила душу. Народ стал чуждаться «порядочных», интеллигенция –

народа, наука и искусство стали недоступны массам, возникли сомнения в культуре вообще.

В этой ситуации спасти «заблудшее и озверевшее» человечество может только женщина. Современное движение женщины к свободе – это возвращение к старому укладу жизни, ликвидации тех пороков общества, которые обусловлены развитием чисто мужской культуры. Еще в статье «Накануне женского освобождения» Вишпер писал: «Век односторонней мужской культуры был долгий, блестящий, яркий и страшный». Однако он достиг своего предела и должен уступить место женской культуре. Женщины – источник человечности в мире, социальной справедливости. «Женщина предстоит сыграть важную роль в великом деле социального восстановления не только потому, что масса мужчин погибла в громадной катастрофе, но и потому, что сама катастрофа есть результат одностороннего, мужского решения социальных вопросов – путем истребления противника. И мы верим, – заключает автор, – что пути нынешней культуры не единственно возможные» (*Утро России*. 1917. 22 февраля). Так проблема эмансипации женщины оказывается составной частью и рычагом социальной теории обновления общества, культурного возрождения человечества.

Но жалужу большевиков, Вишпер и сам не пользовался благосклонностью с их стороны. В 1919 г. Московский революционный трибунал приговорил его к заключению в концентрационный лагерь «до полного упрочения коммунистического строя» (*Крыленко Н. В. Обвинительные речи по наиболее важным политическим процессам*. М., 1937. С. 42). Вскоре, однако, последовало освобождение, но нападки на ученого продолжались. В 1922 г. М. Н. Покровский поднес Вишпера как историка резкой критике (См.: *Под знаменем марксизма*. 1922. № 3). В том же году (и в том же номере упомянутого журнала) негативно отзывался о его книге «Возникновение христианства» Ленин, охарактеризовав ее как «смешную и реакционернейшую претензию подняться выше обеих „крайностей“: и идеалистической, и материалистической» (*Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О религии*. М., 1975. С. 410). Под давлением политических обстоятельств Вишпер в 1923 г. эмигрировал в Латвию, возвратившись обратно лишь в 1941-м. Но это был уже другой человек – переродившийся и услужливый.

«ПОЗНАНИЕ ЕСТЬ ОБРАЩЕНИЕ К ПРИЧИНЕ»

Возможно, Ленин соизвещал крупную идеологическую ошибку, допущенную им с изгнанием из России «прислужников буржуазии» – писателей, философов, ученых, – и с большим вниманием стал относиться к оставшимся представителям науки и искусства. Среди них оказался и *Иван Петрович Павлов* (1849–1936), лауреат Нобелевской премии, крупнейший авторитет в научном мире. Несмотря на критическую настроенность великого физиолога, ему предоставлялись все возможности для творческой работы. В 1923 г. выходит первое издание его классического труда «Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных». Это был сборник из 32 статей, лекций, докладов, в разное время опубликованных автором в различных периодических изданиях. От издания к изданию сборник пополнялся новыми материалами, и уже шестое прижизненное издание, вышедшее в 1935 г., содержало 62 статьи. Остальные четыре издания были аутентичны шестому. Название труда традиционно не менялось, хотя и не соответствовало более узкому в нем временному промежутку.

Павлов всегда отдавал предпочтение экспериментальному методу, отмечая, что «главным толчком к этому послужило влияние на него исследований И. М. Сеченова. Экспериментальный метод привел его к разработке теории условных рефлексов, опубликованной им впервые на Международном медицинском конгрессе в Мадриде (1903). Текст его выступления на конгрессе вошел в сборник под названием «Экспериментальная психология и психопатология на животных». Механизм образования условных рефлексов, со всеми возможными «зигзагами», «остановками», «прорывами», освещается также в статье «Естественные и моги».

Согласно учению Павлова, всякий условный рефлекс возникает вследствие воздействия «внешнего агента» на большие полушария головного мозга, где он вызывает соответствующий «очаг возбуждения». Если такого очага не возникает, то раздражение бесследно рассеивается, не создавая нового условного рефлекса. Любой новый условный рефлекс точно так же может быть создан и на основе уже существовавшего ранее безусловного рефлекса. Последний же является всегда результатом

физиологической деятельности организма. Таким образом, «каждый животный организм представляет собой сложную обособленную систему, внутренние силы которой каждый момент <...> уравновешиваются с внешними силами окружающей среды». «Чем сложнее организм, тем тоньше, многочисленнее и разнообразнее элементы уравновешивания». Вся жизнь, от простейших до сложнейших организмов, есть «длинный ряд все усложняющихся до высочайшей степени уравновешиваний внешней среды». Павлов полагал, что когда-нибудь «математический анализ, опираясь на естественнонаучный, охватит величественными формулами уравнений все эти уравновешивания, включая в них, наконец, и самого себя» (Павлов И. П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных // Павлов И. П. Полное собрание сочинений: В 6 т. Изд. 2-е. Т. 2. Кн. 1. М., 1951. С. 125).

Многие статьи сборника посвящены изучению конкретных явлений высшей нервной деятельности. Например, в докладе на собрании в Обществе русских врачей в Санкт-Петербурге (статья называется «Основные правила работы больших полушарий») (Там же. С. 111–119). Павлов говорил о явлениях раздражения и торможения. Он считал, что нервная деятельность вообще состоит именно из этих явлений, которые, в свою очередь, есть всего лишь две стороны одного и того же процесса. Они имеют физиологическую природу и во многом определяют те или иные психические процессы. Субъективный, «психологический» метод, согласно мнению физиолога, – это «метод беспричинного мышления», «детерминистическое рассуждение». Истинное научным является только то объективное объяснение, которое всегда обращается к причине. В докладах, посвященных физиологическому обоснованию выделения четырех типов темперамента, Павлов определяет основные свойства нервных процессов (раздражения и торможения), которые легли в основу типовой классификации: сила, уравновешенность и подвижность. Исходя из этих свойств, он выделяет три типа нервной системы: уравновешенный, возбудимый и тормозной (см. статьи: «Исследование высшей нервной деятельности»; «Тормозной тип нервной системы собак»; «Физиологическое учение о типах нервной системы, темпераментах тою»; «Общие типы высшей нервной деятельности животных и человека» и др.).

Среди других работ сборника выделяются статьи «Рефлекс свободы» и «Рефлекс цели». Павлов определяет «рефлекс свободы», так же как и противоположный по действию ему «рефлекс рабства», как врожденные рефлексы. Наше поведение в жизни во многом зависит от силы или слабости одного из них. «Рефлекс свободы» имеет, по мнению ученого, «огромное жизненное значение», так как «он есть основная форма жизненной энергии каждого из нас» (Там же. С. 217). Вся жизнь создается этим рефлексом. Как только он исчезает, жизнь перестает «привязываться» к человеку. Рефлекс может ослабеть. Тогда, например, появляются лень, равнодушие. Но как плохой инстинкт можно сделать хорошим, так и рефлекс цели можно усилить. Необходимо «впечатлять» его в себе «как драгоценнейшую часть своего существа». «Если наша общественность и государственность, – пишет Павлов, – откроют широкие возможности для практики этого рефлекса, то мы сделаемся тем, чем должны и можем быть, судя по многим эпизодам нашей исторической жизни» (Там же. С. 218).

Со сборником «Двадцатилетний опыт...» тесным образом связан другой труд Павлова – «Лекции о работе больших полушарий головного мозга». Первое и второе их издание появилось в 1927 г., третье – в 1937. Подъязык они включались в Полное собрание трудов (1947) и Полное собрание сочинений (1951) ученого. Всего труд содержал 23 лекции, прочитанные им в Военно-медицинской академии в 1924 г. В предисловии к третьему изданию «Лекций...» Павлов отмечал, что хотя содержание книги «очень отстает от лабораторного материала, чрезвычайно разросшегося за последнее время, тем не менее она имеет законное право на свое существование». «Это основное и впервые систематизированное изложение наших фактов, – подчеркивал он, – охватывающее более чем три четверти срока всей доселе нашей работы, относящейся к физиологии и патологии высшей нервной деятельности». Павлов считал своим «важнейшим жизненным долгом» создать «синтез» двух своих основных книг – «Двадцатилетнего опыта...» и «Лекций...», дать их изложение «в виде одной книги» (Павлов И. П. Лекции о работе больших полушарий головного мозга // Павлов И. П. Полное собрание трудов: В 6 т. М., 1947. Т. 4. С. 17). Однако эту свою «последнюю научную задачу» ему осуществить не удалось.

«ОВЛАДЕНИЕ ВРЕМЕНЕМ»

Развитием идей Н. Ф. Федорова о воскрешении предков являлась теория овладения временем *Валерияна Николаевича Муравьева* (1885–1932). Жертва большевистских репрессий (он умер, по одним данным, на Соловках в 1931 г., а по другим – в Наранском крае в 1932 г.), он не скрывал своих политических убеждений и даже прямо изложил их в письме к Л. Д. Троцкому (1920). Создаваемое большевиками «царство» его не удовлетворяло тем, что зиждется исключительно на «реформах, связанных с организацией труда, введением трудовой повинности, милиционной системы и проч.», тогда как следовало, на его взгляд, начинать с выработки некоего «исползевского идеала» – подобного тому, какой, например, «мелькнул в русской истории, когда инок Филофей в послании великому князю московскому хотел сделать из него наследника всемирной империи Рима» (*Муравьев В. Н. Письмо Л. Д. Троцкому // Муравьев В. Н. Овладение временем. М., 1998. С. 85*). При этом философ усматривал «известную родственность» между идеалами Третьего Рима и Третьего Интернационала, Ленина видел даже «духовным преемником» псковского старца. Муравьев вообще считал, что всякий национальный идеал есть выражение исторического культуротворчества нации, идейный итог преемственного развития ее самосознания. Само же культуротворчество означало для него «овладение временем, преизпреодоление».

Рассматривая различные подходы к проблеме познания и овладения временем (Бергсон, Эйнштейн, собственно «научно-опытный»), Муравьев находит в них нечто общее, а именно сопоставленность времени как реальности с изменением и движением, которые суть не что иное, как «известное синтетическое выражение множественности». Таким образом, мы устанавливаем простой логический факт: «множественность <...> предшествует времени». Из этого следует, что «ключ к преодолению времени <...> лежит в способности нашей управлять множественностью вещей» (*Муравьев В. Н. Овладение временем. С. 101*). А поскольку мы сами состоим из множества физических элементов и участвуем в ряде сопряженных множественных систем, то в состоянии объективно воздействовать и «на так называемые неодушевленные

множества» (Там же. С. 106), т. е., другими словами, совершать деятельность, соответствующую понятию творческого труда. Результатом же последнего является культура, непосредственно приводящая к овладению временем. Вместе с тем Муравьев признает «незначительность творимых в мире реальных изменений», свершенных традиционными культурами, к числу которых он относит и «культуру „новой истории“». «Все эти культуры, – пишет он, – по большей части принадлежат к типу культур символических, т. е. состоят исключительно почти в творчестве и передаче определенных записей и формул. Культуры эти считают свою задачу этим ограниченной и не заботятся о претворении познаваемых законов в практику» (Там же. С. 109). Миссия символической культуры должна занять культура реальная, центр тяжести которой лежит «в работе над осуществлением в жизни имеющихся культурных образцов, или, иначе, идеалов. Только при этом условии можно говорить об выполнении культурой ее основной функции образования времени» (Там же. С. 110).

Реальная культура изменяет мир в трех главных областях – генетике, политике и производстве. Генетика обеспечивает создание жизни, или сотворение новых живых существ, или воскрешение старых. Политика ведет к изменению отношений между людьми и, соответственно, к изменению личности, направляя эти отношения в сторону морально-этическую. Наконец, производство есть преобразование материальных вещей вследствие непосредственного соединения знания и деятельности. Все три сферы обладают времяудерживающим и времяобразующим потенциалом, однако наиболее развитой пока остается сфера производства. Человек здесь далее всего продвинулся в своей способности побеждать время. Ведь каждая вещь, созданная в процессе производства, означает удержание времени, хотя и в ограниченном масштабе. «Пока вещь существует, – резюмирует Муравьев, – получается в ней остановка времени, победленного осуществлением разумного символа. Воспроизведение же вещи по рецепту или по формуле есть вид воскрешения предмета по желанию человека» (Там же. С. 113). В идеях Муравьева просматривается влияние ноосферной теории Вернадского.

ГЕЛИОТАРАКСИЯ

Один из ярких представителей русского космизма, Александр Леонидович Чижевский (1897–1964) создает теорию гелиотараксии, т. е. учение о влиянии солнечной активности на земные процессы – природные и социальные. В 1929 г. от имени русского ученого в парижском *Société de Biodynamique* и в тулонской *Académie des Sciences du Var* с сообщением о его открытии выступил французский профессор И. Рено.

В своем учении Чижевский развивает идею о воздействии солнечных и иных космических излучений на «массовые движения, возникающие под влиянием политико-экономических причин и охватывающие иногда целые страны и материк» (Чижевский А. Л. Гелиотараксия // Чижевский А. Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М., 1995. С. 699). По мнению автора, различные идеи могут годами жить в сознании масс, в состоянии некоего покоя, пока воздействие космоса не «вырвет» их наружу и не бросит людей «единодушно и смело» на улицы «в криком восстания». Конечно, свое влияние здесь оказывают прежде всего социальные, общественные факторы. Однако нужен «толчок», нужна «энергетическая сила», которая смогла бы прорвать застоявшийся «вырванный» социальности. Такой «последней каплей» и становится энергетическая деятельность Солнца, физико-химическое состояние окружающей среды. Отсюда следует «закон» Чижевского: «Состояние предрасположения к поведению человеческих масс есть функция энергетической деятельности Солнца» (Там же. С. 701).

Ученый отмечает и другой момент: само по себе «космическое воздействие» может остаться без реальных социальных последствий, если в головах людей не созревает объединяющая идея. Но вполне возможны индивидуальные, конкретно-человеческие реакции на солнечную активность, а именно: преступления, экзальтированные состояния, «немотивированные» поступки.

Чижевский считает, что задачей науки будущего должно быть построение теоретической схемы генезиса массового движения, выяснение степени влияния «лучистой энергии Солнца» на «соответствующие колебания в энергетическом хозяйстве атмосферы и биосферы», частью которого является «психосфера Земли». Сам он также делает «эскиз» такого влияния,

основанный на аналогии между поведением коллективов и механическими процессами. В основу своего «эскиза» Чижевский кладет «функциональную зависимость» между явлениями, хотя, полагает он, возможно более обоснованной была бы зависимость «корреляционная». Она, по мнению ученого, более подходит для выведения формулы возбужденности коллектива в момент, когда человеческие массы «из статического состояния переходят в динамическое», т. е. когда «количественные изменения переходят в качественные» (Там же. С. 706). Чижевский называет такой «свидетельствующий историю человечества» момент *гелиомарксомом* (от греч. *Нэлос* – солнце, и корня глагола *тара́ссом* – возмущаю). Первая сводная публикация Чижевского на эту тему под названием «Теория гелиотараксиса» появилась в Москве в 1930 г.

ФИЛОСОФИЯ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

В бердзевском журнале «Путь» (1930. № 25) появляется статья «Спор о немецком идеализме», в которой обличается «слепота» гегелевской философии. Ее автором был *Георгий Васильевич Флоровский* (1893–1979), прославившийся позднее изданием «Путей русского богословия» (Париж, 1937).

Настало время осознать ограниченность и мимичность идеалистического крутофора, заявляет Флоровский. Немецкая философия доказала свою бесперспективность, ее «век <...> кончается» (Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. 412). Две причины обусловили сущность ее кризиса. Во-первых, стремление быть непременно религиозной философией, вернее даже – христианским спекулятивным богословием. «Немецкие идеалисты, – пишет Флоровский, – спрашивали о последнем, о безусловном, искали окончательных ответов. Они притягивали к абсолютное познание, строили системы абсолютного знания о Боге и мире. Для большинства из них христианство оставалось абсолютной религией. Они искренне считали себя христианами, говорили на христианском языке. Они стремились к обоснованию или „выведению“ христианской веры, возводимой при этом на высшую ступень разумного сознания» (Там же). Однако итог оказался не столь благоприятным:

пути немецкого идеализма все более расходились с христианством, «чуждым по духу уведоли далеко от христианства, пока, наконец, не выявилась окончательно «несоизмеримость двух мировоззрений: идеалистического и христианского» (Там же. С. 413).

Вторая причина кризиса немецкого идеализма – это ошибочное толкование историзма. «Немецкие идеалисты, – признает Флоровский, – построили историческую статистику, морфологию и символическую историю <...> Но исторической динамики нет в их системах <...> В философию истории идеализм переносит тот же окказионализм, которым поражена идеалистическая метафизика природы. Историческая действительность становится странно прозрачной, превращается не то в символ, не то в тень. История для идеалистов была скорее предметом созерцания, нежели полем действия» (Там же. С. 420–421). Наиболее наглядно это проявилось у Гегеля: «Он весь обращен к прошлому, весь ретроспективен» (Там же. С. 421). Его ни в коей мере не удовлетворяет современность. Это и закрыло перед ним будущее, превратив историю в нечто косное, неподвижное, вообще привел его к отказу от времени. «От времени идеализм отталкивается, как от эмпирического. В идеальном плане времени нет, время есть категория чувственного мира. Отсюда получается странное следствие: идеализм нечувствителен к единичному. Единичное есть только во времени. И единичность во времени не то же, что способная или индивидуальность. Конкретное время складывается из событий. Но идея события не есть уже событие. И при переходе от события к его смыслу что-то теряется. Идеализм не тревожится этой потерей: теряется только эмпирическая неполнота, несовершенство. Именно в этом слепота идеализма» (Там же. С. 422).

Каков же выход? Флоровский считает, что надо думать не о возрождении идеализма, ибо «философского выхода из тупиков идеализма нет» (Там же. С. 412), а о развитии самой христианской метафизики. Причем, католическое решение здесь не может быть принято. Оно сводится к «возрождению непрообразованного Аристотеля», но это не решение, а только компромисс. «Остается, – замечает Флоровский, – творческий путь через великое прошлое, через патристику, через эти дивные опыты воцерковления адеизма». Проще говоря, «через духовный возврат в церковь» (Там же. С. 430).

Это означало, что место немецкого идеализма должно освободиться для новой философии неопатристического синтеза.

ТРИ ОШИБКИ ДЕБОРИНЦЕВ

Выступая на проходивших 17–20 октября 1930 г. заседаниях президиума Коммунистической академии, В. Н. Миллетин, один из руководителей этого учреждения, отметил три «ошибки» в деятельности Института философии, которым руководил А. М. Деборин. Первая – «недооценка Ленина как философа, недооценка наследства Ленина в области философии». Это выразилось как в «замалчивании ленинской критики Гегеля», так и в «смазывании различий между Лениным и Плехановым» (Доклад В. Н. Миллетина // Философские науки. 1991. № 5. С. 120, 121). Затем – «отрыв» философии от естествознания, причем в такой момент, когда «и в области физики, и в области химии, и в целом ряде других естественнонаучных областей мы имеем, в сущности, прорыв». Институт философии, говорил оратор, «в этом отношении не помогает нам, не делает в этом отношении того, что нужно», а именно – не разрабатывает применительно к естествознанию диалектический метод познания (Там же. С. 123, 124). Наконец, третья ошибка – это «отрыв от конкретной политической действительности», аполитизм. «Это тоже не случайность, – утверждал Миллетин, – Институт философии и философы занимаются очень полезной продуктивной деятельностью. Но, товарищи, если начинают создаваться у нас чисто философские, которые с пренебрежением смотрят на весь не-философов, которые отгораживают свою науку от действительности, то это уже опаснейший симптом! Разве случайность то, что та борьба, которая у нас велась на всех фронтах нашей политической действительности, миновала наши философские учреждения, они были на высотах, над этой борьбой, она не спустилась к ней» (Там же. С. 125).

Деборин вынужден был оправдываться: «Все упрямит: вот мы ленинское наследство недостаточно разработали. Конечно, недостаточно. Если же вы думаете, что это легкая штука, то вы ошибаетесь. Это совсем не легкая штука, потому что для того, чтобы мы приступили к этой систематической задаче, о которой я говорю, есть еще громадная предварительная работа по разработке отдельных проблем, поставленных Лениным» (Содоклад А. М. Деборина // Там же. С. 143–144). Соглашался он и с необходимостью философской разработки проблем естествознания, но «не в том духе, о котором

говорил здесь т. Милютин». «Тов. Милютин думает, – проинтерпретировал Деборин, – что вот он напишет вывеску „методология физики“, „методология математики“ и т. д., как это он сделал в своем резюме, которым он нас собирается лечить в этой резолюции, и этого достаточно. Но это – вывеска, которая никому ничего не говорит. Задача, которая стоит перед нами здесь, совершенно не та, как мы себе это представляем. По-вашему, Ленин ходил и собирал какие-то крошки, собирал, собирал, и в результате получился „Материализм и эмпириокритицизм“. Вот как обстоит вопрос» (Там же, С. 146). Видно, что Деборин и сам слабо представлял себе, в чем должна заключаться философско-методологическая разработка естественная. Без всякой полемики он признал лишь то, что «идеологическая линия [нашей] работы на философском фронте» должна стоять на страже «генеральной линии партии» (Там же, С. 151).

Деборин в своем выступлении дал образец того «схоластического теоретизирования», которое стало «родным пятном» всей марксистско-ленинской философии советского периода.

ДИСКУССИЯ ПО КНИГЕ АЛЕКСАНДРОВА

В 1946 г. вышла книга Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Поначалу все шло благополучно: Миттин даже рекомендовал Институту философии выдвинуть ее на Сталинскую премию. Однако вскоре стали появляться критические статьи, больше напоминавшие доносы, и некоторые из них направлялись прямо на имя Сталина. Тогда Сталин распорядился провести философскую дискуссию, которая и прошла в январе 1947 г. в Академии наук. Ознакомившись с материалами дискуссии, ЦК ВКП(б) «пришел к выводу, что как организация самой дискуссии, так и способы подведения итогов ее оказались неудовлетворительными» (Вопросы философии. 1947. № 1. С. 5). Решено было провести дискуссию повторно – в виде «совещания работников научно-философского фронта», которое под председательством А. А. Жданова проходило 16–25 июня 1947 г.

24 июня с речью выступил Жданов. Предварительно она была просмотрена самим Сталиным. «Вышло не плохо», – так охарактеризовал присланной ему текст «великий вождь и учитель».

Жданов, вскрывая «недостатки» книги Александра, говорил: «В ходе истории менялись не только взгляды на те или иные философские вопросы, но сам этот круг вопросов, сам предмет философии находился в постоянном изменении, что вполне соответствует диалектической природе человеческого познания и должно быть ясно всякому подлинному диалектику» (Жданов А. А. Выступление на дискуссии по книге Г. Ф. Александра «История западноевропейской философии» 24 июня 1947 г. М., 1947. С. 9). Далее он подверг критике философские позиции буржуазных ученых: «Кантовские выверты современных буржуазных атомных физиков приводит их к выводам о „свободе воли“ у электрона, к попыткам изобразить материю только лишь как некоторую совокупность воли и к прочей чертовщине» (Там же. С. 43). Александру ставилось в вину упущение этой «важной тенденции» в новейшей западноевропейской философии, хотя в книге его рассмотрение последней доводилось лишь до Фейербаха и классиков марксизма.

Однако главным в докладе был тезис о неразрывности западноевропейской и русской философии. «Какими бы мотивами ни руководствовался автор, исключая историю русской философии из общей истории философии, – заявил Жданов, – умалчивание о ней объективно означает умаление роли русской философии и искусственно делит историю философии на историю западноевропейской и историю русской философии» (Там же. С. 14). При этом под русской философией докладчик подразумевал «солидную материалистическую традицию», о которой говорил Ленин.

Следует признать, что партийное совещание 1947 г. по книге Александра оживило философскую работу в СССР и даже привело к открытию первой в России кафедры истории русской философии в Московском университете.

«КОСМОЛОГИЯ ДУХА» ЭВАЛЬДА ИЛЬЕНКОВА

Работа «Космология духа» была подготовлена Эвальдом Васильевичем Ильенковым (1924–1979) в 1950-е гг. и при жизни автора не публиковалась. Творчески разработывая положения

диалектического материализма, Ильенков выдвигает тезис: «Как нет мышления без материи, понимаемой как субстанция, так нет и материи без мышления, понимаемого как атрибуте» (Ильенков Э. В. *Космология духа // Ильенков Э. В. Философия и культура*. М., 1991. С. 416). Само мышление и мыслящий мозг как его материальный орган представляют собой «абсолютно высший продукт развития мироздания» (Там же. С. 419). Дальнейшее, нежели мыслящий мозг, усложнение материи, согласно Ильенкову, исключено. Мышление появляется лишь на определенном этапе развития материи, но если рассматривать материю «в целом», то она не может утратить или приобрести ни одного атрибута, в том числе и мышления. Мышление связано с судьбой мироздания, природы, материи, космоса, однако оно не просто один из модусов материи, а ее атрибут, т. е. необходимый и постоянный момент развития материи. Но раз есть «высший предел материи – мышление, – то должен быть и «низший предел», или «абсолютно-нижняя форма организации взаимодействия материи, как неразложимой далее реальности материи, как абсолютно недифференцированного ее состояния» (Там же. С. 420–421).

Развитие имеет циклический характер, Ильенков говорит о «круговороте мировой материи» (Там же. С. 419). И этот круговорот завершается гибелью, уничтожением того, что существует, за которым наступит новый цикл. Исчезновение «мыслящего духа» предопределено этим «ходом круговорота» (Там же. С. 425). «Конец мыслящей материи совпадает по времени и по обстоятельствам с началом нового цикла развития материи космических пространств – с пунитом, в котором происходит «огненное возрождение умирающих миров», – пишет он (Там же. С. 426). Главная гипотеза Ильенкова состоит в том, что мышление выступает силой, уничтожающей «остывшую» Вселенную, и этим уничтожением возрождающей ее для нового цикла. Как пишет Ильенков, «в такой-то, очень высокой, точке своего развития мыслящее существо, исполняя свой космологический долг и жертвуя собой, провоцирует сознательно космологическую катастрофу – вызывая процесс, обратный „тепловому умиранию“ космической материи, т. е. вызывая процесс, ведущий к возрождению умирающих миров в виде космического облака раскаленного

газа и пара» (Там же. С. 433). Такое возможно при цепной реакции, вызванной расщеплением простейших элементов материи, ее «знания предела». «Мышление, таким образом, – делает вывод Ильенков, – и выступает как то самое звено всеобщего круговорота, посредством которого развитие мировой материи замыкается в форму круговорота» (Там же. С. 434).

Впервые «Космология духа» была опубликована в 1991 г. Наряду с ней в 1960-е гг. Ильенков работал над своим наиболее значительным произведением – «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-творческом мышлении», завершённым в 1966 г. и опубликованным в 1961 г. в сокращённом виде под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в „Капитале“ Маркса». В последующие годы Ильенков продолжал разрабатывать теорию познания и систему диалектических категорий марксизма, что нашло отражение в его книге «Диалектическая логика: Очерки истории и теории» (1974).

О КУЛЬТЕ ЛИЧНОСТИ СТАЛИНА

30 июня 1956 г. ЦК КПСС принимает постановление «О преодолении культа личности и его последствий». Подвергая критике Сталина, партийное руководство стремилось, во-первых, поднять авторитет «политического ядра социалистической системы» в глазах народа, особенно «знанных друзей за рубежом», и во-вторых, ослабить позиции «империалистических кругов США», которым «было выгодно наличие отрицательных явлений, связанных с культом личности, для того, чтобы, пользуясь этими фактами, бороться против социализма» (См.: Правда. 1956. 2 июля).

В документе отмечалось, что Сталин «был предан марксизму-ленинизму, как теоретик и крупный организатор возглавлял борьбу партии против троцкистов, правых оппортунистов, буржуазных националистов, против прожектов капиталистического окружения». Сложная обстановка, в которой проходила его деятельность, обусловила установление в стране «железной дисциплины, неустанного повышения бдительности, строжайшей централизации руководства, что не могло

не скажутся отрицательно на развитии некоторых демократических форм». «В огромной степени сказались здесь и индивидуальные качества Сталина, в особенности его «грубость», отмечавшаяся еще Лениным. В результате «Сталин фактически оказался вне критики партии», т. е., собственно, единоличным правителем.

Оправдывая безволие и беспринципность партии, авторы Постановления заявляли, что всякое выступление против Сталина в тогдашних условиях было бы «не понято народом». Дело, мол, вовсе «не в недостатке личного мужества», а в том, что народ просто не поддержал бы никакой протест против культа личности. «Более того, – говорилось в Постановлении, – подобное выступление было бы расценено в тех условиях, как выступление против дела строительства социализма, как крайне опасный в обстановке капиталистического окружения подрыв единства партии и всего государства». Выходило, что Сталин все же действовал в правильном направлении, хотя и «грубо».

Стать же формальной и половинчатой критике подвергается ошибочная формула Сталина о том, что будто бы по мере продвижения Советского Союза к социализму классовая борьба будет все более и более обостряться». Согласно Постановлению, эта формула верна только «для определенных этапов переходного периода», когда решается вопрос «кто кого?»; Сталин же провозгласил ее «в 1937 г., в момент, когда социализм уже победил в нашей стране, когда эксплуататорские классы и их экономическая база были ликвидированы».

В Постановлении сознательно замалчивалось одно важное обстоятельство: «победа социализма» означала лишь «большевизацию» государства и создание новой политической элиты, которая стала источником новых классово-разделительных процессов. Поэтому «борьба классов» при социализме никогда не прекращалась, хотя и выражалась в иных, по сравнению с прошлым, формах. А это, в свою очередь, делало неустранимыми «сталинские репрессии» в системе власти.

«Разоблачение» культа личности породило движение «шестидесятничества», жаждавшего социализма «с человеческим лицом», однако, как показало время, движение это оказалось и преждевременным, и утопическим.

ПРОФЕССОР ЧЕРНОЙ МАГИИ ВОЛАНД

Свой последний, «закатный» роман «Мастер и Маргарита» Михаил Афанасьевич Булгаков (1891–1940) писал тринадцать лет; опубликован же он был только через двадцать шесть лет, причем с большими купюрами, в журнале «Москва» (1966. № 11; 1967. № 1).

Один из центров многосложной сюжетники романа – тема дьявола, потустороннего мира, воплощенного в образах Воланда и его свиты. Само имя «профессора черной магии» расшифровывается как *дьявол*: последний слог прозвания Сатаны вынесен на первое место, а первый – в перевернутом виде поставлен на второе (старославянское и читается как современное и).

Философская сторона романа раскрывается в разговоре Воланда с Берлиозом и Иваном Бездомным о существовании Бога. Узнав от Берлиоза, что он – атеист, Воланд спрашивает: «Как же быть с доказательствами бытия Божия, кои, как известно, существуют пять?» (Булгаков М. А. Мастер и Маргарита. Киев, 1988. С. 10). Имеются в виду рассуждения на эту тему средневекового схоластического теолога Фомы Аквинского. Берлиоз отвечает, что «в области разума никакого доказательства существования Бога быть не может», и человечество все их давно сдало в архив. «Вы полностью повторили мысль беспокойного старика Имаммулла, – замечает Воланд. – Но вот курьез: он ничуть не разрушил все пять доказательств, а затем, как бы в насмешку над самим собой, соорудил собственное шестое доказательство» (Там же). Хитроумный «иностронец» намекает на то, что Кант в интересах морали оставлял в своей философии место вере. Берлиоз сердито парирует: «Кантовские рассуждения по этому вопросу могут удовлетворить только рабов». Тут вмешивается Иван Бездомный: «Вот бы этого Канта, да за такие доказательства гола на три в Соловки!» (Там же. С. 10–11). Воланд в полном восторге: «Именно, именно». Но затем с сожалением прибавляет: «Отправить его в Соловки невозможно по той причине, что он уже с лишним сто лет пребывает в местах значительно более отдаленных, чем Соловки, и извлечь его оттуда никоим образом нельзя, уверяю вас!» (Там же. С. 11).

Дьявол, разумеется, знает, что Бог есть, но ему проще иметь дело с людьми, которые «осознанно и давно перестали верить»

сказкам о Боге» (Там же. С. 10). И он продолжает допытываться: «Если Бога нет, то, спрашивается, кто же управляет жизнью человеческой и всем вообще распорядком на земле?» (Там же. С. 11.) Этого не может делать человек, ибо ему не дано, вследствие краткости жизни, «иметь точный план на некоторый, хоть сколько-нибудь приличный срок». В конечном счете, для него все «кончается трагически»: вот он только что был, и «оказывается вдруг лежачим неподвижно в деревянном ящике» (Там же. С. 12). Не правильнее ли думать, со «странным смешком» подставляет Валад, что миром и людьми управляет «кто-то совсем другой» – не Бог, а равный ему по силе и мудрости – дьявол.

Примечателен в этом контексте образ Христа (Иешуа). Он вовсе не похож на свой евангельский прототип. Валад говорит Берлиозу и Бездомному: «Имейте в виду, что Иисус существовал, и это не требует ни каких-то особых «словазательств», ни «точек зрения». «Все просто: в белом плаще...» (Там же. С. 16.) Из романа видно, что Иешуа – просто человек, без всякого покровительства высших сил, совершенно одинокий, даже не знающий своих родителей («Родные есть? Нет никого. Я один в мире»). Он, как и все, боится смерти, жаждет понимания и все свое понимание и все свое учение сводит к одной-единственной максиме: человек добр, плохих людей нет на свете.

Такой Иисус, конечно же, не конкурент дьявола; он может устоять пред его искушениями, но вряд ли в состоянии оказать ему противодействие, а уж тем более – управлять миром. Концепция булгаковского романа насыщена богохульными реминисценциями, однако дьявол у него не столько творит зло, сколько обнаруживает его. В образе Валада воплотилась смысловая, карнавальная, профанная – в отличие от сакральной – стихия (сцена на балу у Сатаны, розыгрыши названных москвичей, замученных «квартирным вопросом», и пр.). В «Мастере и Маргарите» он, оставаясь оппонентом Иешуа, играет роль некоего чудесного помощника, благородного исполителя, спасающего героев в безнадежной ситуации.

Булгаков многое перенимает из манеры Достоевского расширять и перетолковывать смысл изображаемого явления; он даже идет дальше, создавая нечто вроде «Евангелия от Михаила» – апокриф, не совпадающий с официальным вероучением. Но он остается при убеждении, что тоска по высшему,

Божественному – единственно возвышает человека, наделяет смыслом его смертное существование. В этой идее заключается глобально-философский аспект романа Михаила Булгакова.

ОБУСТРОЙСТВО РОССИИ

Находясь в эмиграции, в американском городе Вермонте, Александр Иосифович Солженицын (1918–2008) пишет свою программную статью «Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни». Суть идеи писателя заключалась в следующем. Необходимо отказаться от объективистских критериев и начать рассмотрение общественных явлений в категориях индивидуальной душевной жизни и индивидуальной этики (Солженицын А. И. Публицистика. Статьи и речи: В 2 т. Вермонт; Париж, 1989. Т. 1. С. 46). С этой целью на первый план выдвигаются категории раскаяния и самоотречения. Раскаяние всегда должно иметь место в национальном самосознании: нет народа, который в той или иной мере не содейл бы для другому. Конечно, заключает Солженицын, если обиженный нами народ когда-то обидел и нас, – знача вина не так выдрана, та, встречаемая вина всегда бросает ослабляющую тень». Так, «старое» иго над Россией навсегда ослабляет наши возможные вины перед осколками Орды» (Там же. С. 69). Здесь, следовательно, речь может идти только о взаимном раскаянии, взаимном прощении. Во всех остальных случаях «признание грехов внешних, перед другими народами» является единственным средством душевного оздоровления нации. Также обстоит дело с самоограничением. Солженицын берет эту категорию в двух аспектах: личном и государственном, прилагая их к советскому человеку, к СССР. В личном плане – это отказ от «рабства», от «марксистского понятия свободы как осознанно-неизбежного ярма»; это – «самостеснение – ради других» (Там же. С. 72). Это и будет христианским пониманием свободы. Отказ лежит также в основе государственного самоограничения. Солженицын призывает СССР отказаться от фундаментальных устоев внешней политики, от имперских тенденций и коммунистической экспансии и заняться обустройством собственного «дома». «К счастью, –

пишет он, – дом такой у нас есть, еще сохранен нам историей, неизглаженный просторный дом – русский Северо-Восток. И отказавшись наводить порядки за океанами, и перестав притребовать державную руку соседей, желающих жить вольно и сами по себе, – обратим свое национальное и государственное усердие на неосвоенные пространства Северо-Востока, чья пустыянность уже нетерпима становится для соседей по вынужденной плотности земной жизни» (Там же, С. 76). Нетто подобное в свое время высказывал историк М. М. Щербатов, однако ему и в голову не приходило ограничивать бытие России пустынным Северо-Востоком. Правда, Солженицын вовсе не хочет, чтобы Россия закрылась «на себе уже навеки». Как только «мы выдворимом и устроим свой дом», утешает он, нам снова захочется «помочь народам бедным и отсталым» (Там же, С. 77, 78). Но, разумеется, не из политической корысти, а из чувства душевного адоронья и христианского долга. Как видно, мировоззрение Солженицына тяготеет к традиции неославянофильства.

АНГЕЛОИД ДЫМКОВ

Автор широко известных романов «Соть», «Вор», «Русский лос» Леонид Максимович Леонов (1899–1994) последние сорок лет своей жизни работал над масштабным эпическим полетием, «романом-наваждением», «романом-предупреждением», названным им впоследствии «Пирамида». Это название выражает идею земного бытия, сочетающего временное и вечное, земное и божественное. В основу романной концепции положена апокрифическая книга Еноха, повествующая о грехопадении ангелов, прельстившихся земными женщинами и научивших людей ремеслам, искусствам, заклинаниям, наблюдению за звездами. Впервые роман был опубликован одновременно издательством «Голос» и журналом «Наш современник» в 1994 г.

Свою цель Леонов видит в постижении «большого Бытия», усвоении тайны грядущего обличения Бога и дьявола. В центре его эпоса – ангелическая тема, которая раскрывается в образе «ангелоида» Дымкова. Он создан «воображением» Души Лоскутовой, девушки мистически-экзальтированной и доброй,

уплотнившей «своим духом» ангела из сохранившейся фрески в старо-федосеевской церкви. Это напоминает акт богородичного непорочного зачатия, давшего жизнь Богочеловеку. Душа превращает в реальность ангельское начало, облачая его в «старую мудрую глину тела Адамова» (*Леонов Л. М. Пирамида // Наш современник*. 1994. № 1. С. 34). Сначала в очах Дымкова, несмотря на обретение телесности, отражается больше небесное, нежели земное, но потом «ангел поневолежку <...> начинал чувствовать власть тела над собой» (Там же. № 1. С. 124), все более срастаясь с «перстью земной» (Там же. № 3. С. 231).

«Грекопадение» Дымкова достигает апогея в любви к демонической Юлии Бамбалски, мечтавшей стать прародительницей Антихриста. Она превращает его в циркача, забавляющего праздную публику легко доступным ему «чуждом».

Эта десакрализация ангельского статуса преднамеренно осуществляется онтологическим антиподом Дымкова – «цедкиным профессором» Шатанинским. В земном мире он умело маскируется: его признают «корифеем всех наук», «кумирком», хотя в действительности он является «вынешним резидентом пренспердией на святой Руси», «видным участником знаменитого ангельского митеза против небесного самодержавия, после чего начались кремля, история и люди» (Там же. № 1. С. 14). Выступая мнимым апологетом высочайшей любви дьявола к Творцу («никогда сильнее дьявола не любит Бога, ибо лишь отверженному дано постичь объем постигшей его утраты» (Там же. № 2. С. 111)), «корифей» на самом деле преследует лишь одну цель – «растрелание Бога» (Там же. С. 49). Средствами для ее достижения выступают «опавление» ангела и грядущее уничтожение рода людского, кровавая «чокатомба человеческая» (Там же. № 3. С. 74), развенчивающая земной замысел Божества.

Греконому искусству поддается и священник о. Матвей, отец Дуни Лоскутовой. Замыслы Шатанинского созвучны его собственным взглядам: «Услышавшая о. Матвеем мысль о возможном сближении Добра и Зла путающим образом совпала с его собственной давней уверенностью в непреходящем когда-нибудь восстановлении небесного единства, порушенного разногласиями при создании Адама» (Там же. № 2. С. 108). «Смехотворным» считает Леонов и другое «Матвеево утверждение, будто само по себе и трагическое, повсеместно происходящее вытеснение

совершенства духовного чисто плотским радованием, изгнание *Бога* из мира, проще сказать, может по неперечисленной милости Господней обернуться для нас той положительной стороной, что лишь по рабству из глубины падения и сможет человечество вымахнуть на вершину спасительного познания <...> Здесь наглядней всего проступает масштабность разъяснительной работы, проводимой одним из блестящих представителей научной диалектики, профессором Шатаннирием» (Там же. С. 186). Леонов говорит о «еретичестве» взглядов а. Матвея, который, «мысленно последуя ускользающую от ума непреложную истину, наткнулся вдруг на каверзный и низкий доколе не поднимавшийся вопрос – а, собственно, зачем, в утолении какой печали Верховному Существу, не знающему наших забот, потребностей и вожделений, понадобились вдруг грешные, дерзкие, скорбные люди и почему никто пока не усомнился в туманном богословском востудате об изначальной любви к своим завтрашним твореньям, ибо как можно заранее полюбить еще не родившихся?» (Там же. № 1. С. 86). О. Матвей предположил одно из двух: либо «человечество было изобретено по хозяйственным соображениям, дабы не пропадала даром излучаемая свыше благодать», либо «созданные люди» позволяло «мастеру награждать себя своею собственной похвалой, для замыслительного художника вышек на свете, что полностью согласуется с библейским эпизодом, где Создатель вселенной, по отряслам обзиравая свое титаническое деяние, четырежды произносит ему скупую и щедрую оценку *хорошо*» (Там же).

Из других персонажей романа особенно привлекателен образ студента Никанора Шамина. Леонов аструдируется определять его принадлежность к одному из «лагерей». С одной стороны, он преданный Душе хранитель и толкователь ее чудесного дара, с другой – ученик «шефа» Шатаннирского, которому тот дает задание произвести разведку неба через ангельские доверие и которого восхищает в планы атаки на «Глашного». У студента рождалось «полусочувственное любопытство к его неизвестной провинности, наказанной тем самым, что во всех космогонных должно было бы выражать торжество победителей и горе побежденных: бессмертием и мудростью. А там уж не более шажка оставалось до полного оправдания ала, чего, собственно, и добился Шатаннирий» (Там же. С. 75).

В изложении Никанора дается и дымковская схема миро-
дания («Апокалипсис Никанора»), и кремлевский монолог Ста-
лина, и Дунина рассказ об увиденном на совместных с Дымковым
«прогулках за горизонт века» (Там же. № 3. С. 75), в будущее
человечества. Леонин постоянно подчеркивает личность ни-
каноровского повествования. Однако личность эта относительна: за многими суждениями и речевыми структурами скрыт
информальный юмор Шатавницкого.

Информальной стихии подвластен и Автор (писатель Леонин
как герой «Пирамиды»). Ему тоже было дано задание от Шата-
вницкого – опубликовать «впечатную версию небесного раската:
«тогда, в то время, я еще не знал, что каверзаниа, уже слагавшаяся
тема, когда по бумаге моим пером, через столько лет, день за днем,
порой по букве в час, позволит мне определиться на цифербла-
те главного времени – откуда и куда мы теперь, – но и раскроет
логической финал человеческого мифа» (Там же. № 1. С. 14).
При встрече с «адаским профессором» «мелькнуло в уме: не тем
ли объяснялись и щедрость дара, и сама по себе подозрительная
легкость достигнутой аудиовизии, чтобы моим пером от лица лю-
дей поставить публично через всю вечность им же перекинутый,
каверзный вопрос Всевышнему – для чего затевалась игра в че-
ловека?» (Там же. С. 18).

Подобное сопряжение с иным огнем, спуск, по собствен-
ным словам Автора, «в глубь преисподней» (Там же. № 3. С. 69)
не прервал бесследно: когда «мучительно и долго томившее <...>
наваждение склонило наконец», Автор ощутил себя «погорель-
цем» (Там же. С. 240).

Сложный, многосюжетный роман Леонида Леонова достой-
но завершает религиозно-философские искания русской мысли
XX столетия.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	3
<i>Раздел первый.</i>	
ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКИХ КНИЖНИКОВ XI–XIII вв.	11
Глава 1. Централизация княжеской государственности и крещение Руси ..	11
Глава 2. Первые опыты богословско-философского проповедничества ..	24
Глава 3. Церковно-монашеская идеология	37
Глава 4. Становление раннегуманистической традиции.....	54
Глава 5. У истоков древнерусского рационализма	69
Глава 6. Развитие методологии схоластики	86
<i>Раздел второй.</i>	
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ МОСКОВСКОЙ ЭПОХИ (XIV–XVII вв.)	101
Глава 1. Начало объединительной политики и апофеоза вславы ..	101
Глава 2. Идеология самодержавия	110
Глава 3. Несостоятельность	129
Глава 4. Светские знатители	147
Глава 5. Церковный раскол: русская духовность на перепутье	159
<i>Раздел третий.</i>	
ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ	169
Глава 1. Князь-Могильский перипететизм	169
Глава 2. Идеология «Ученой дружбы»	183

Глава 3. Волюнтарство и разработка проблем метафизики	196
Глава 4. Натурфилософия и антропология	216
Глава 5. Социальная философия	230

Раздел четвертый.

ИДЕЙНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ

XIX – НАЧАЛА XX в.	241
-------------------------	-----

Глава 1. Политическая философия русского радикализма	241
Глава 2. Консервативное направление	277
Глава 3. Либерально-правовое направление	287
Глава 4. Славянофильство	300
Глава 5. Религиозное реформаторство	320
Глава 6. «Русский духовный ренессанс»	345

Раздел пятый.

РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА	381
--------------------------	-----

Глава 1. Социальные теории русского зарубежья	383
Глава 2. Идеиная борьба в большевизме	395
Глава 3. Советская «спиритуалистическая» философия	404
Глава 4. Гулаговская социология	423
Глава 5. Философия языка и культуры	433

Заключение	443
------------------	-----

Приложение.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

К ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА	445
---	-----

Пореволюционное состояние русской мысли	445
Наука продолжает от демократии	448
Философский контекст прозы Чалюкова и Замитина	450
Будущее принадлежит женской культуре	454
«Покажи мне, обращение к пришлому»	456
«Овладевание временем»	459
Гельмгольц	461
Философия неоматристического синтеза	462

Три ошибки добровольцев	464
Дискуссия по книге Александрова	465
«Космология духа» Эвальда Ильешова	466
О культуре личности Сталина	468
Профессор черной магии Воланд	470
Обустройство России	472
Ангелом Дымков	473

Александр Фазлаевич Замалеев

ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ
В РОССИИ
XI–XX ВЕКОВ

Редактор А. В. Шестов
Корректор А. В. Шестов
Дизайн обложки А. К. Минерова
Верстка Ю. В. Пашалякова

Подписано в печать 19.03.2015.
Формат 70×100^{1/8}. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Гарнитура Century Schoolbook.
Усл. печ. л. 30,0. Тираж 500 экз. Заказ № 19.

ООО ИД «Петрополис»,
197101, г. Санкт-Петербург, ул. Б. Мохитная, д. 16,
офис-центр 1, 2-й этаж, офис 22, тел./факс: (812) 336-50-04,
e-mail: info@petropolis-ph.ru
www.petropolis-ph.ru
www.petrobook.ru

Отпечатано в типографии «Град Петров».
ООО ИД «Петрополис»,
197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Мохитная, д. 16