

Н. П. ИЛЬИН



МОЯ БОРЬБА ЗА РУССКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Избранные очерки и статьи



РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ
ПРОТИВНИКИ

Санкт-Петербург

АЛЕТЕЙЯ

2020



УДК 1(091)
ББК 87.3(2)
И 460

Ильин Н. П.

И460 Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи / Н. П. Ильин. – СПб.: Алетейя, 2020. – Т. I. Русская классическая философия и ее противники. – 718 с.

ISBN 978-5-00165-085-0

В первом томе представлены очерки и статьи, которые отражают борьбу автора за адекватный образ истории русской философии. Основное внимание уделено практически неизученному направлению русской философской мысли, расцвет которого приходится на вторую половину XIX века. Рассмотрены руководящие идеи этого направления, позволяющие видеть в нем русскую классическую философию, занятую не поиском «абсолюта», а проблемой человека, его пути к самому себе, к своей личностной и национальной сущности. Наряду с общей характеристикой русской классической философии в ряде статей рассмотрены взгляды ее главных представителей, среди которых на первом плане стоит Н. Н. Страхов, его многогранный вклад в русскую философию, а также его отношения с Л. Н. Толстым и Ф. М. Достоевским. В последнем разделе подвергнуты острой критике ложные кумиры, ритуальное поклонение которым подменяет сегодня подлинную историографию русской философии и провоцирует нигилистическое отношение к нашему философскому наследию.

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-00165-085-0



© Н. П. Ильин, 2020
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2020

ПОЧЕМУ ЭТА КНИГА ТАК НАЗВАНА?

Предисловие как краткое введение

В одном из сохранившихся фрагментов «Речей к немецким воинам» (1806) Иоганн Готлиб Фихте определил задачу философа следующим образом: открыто и ясно высказывать **«все истины, которые перед судом врага заслуживают смерти»** [1: LXXVIII]. Прочитав эти слова еще в ранней молодости, я почувствовал в них глубину, ощущение которой сохраняю до сих пор.

Между тем, уже тогда на первый план для меня вышли истины, которые я сумел усвоить и значение которых сумел понять **благодаря классикам русской философии**, от *Ап. А. Григорьева* и *Н. Н. Страхова* до *П. А. Бакунина* и *В. И. Несмелова* [2]. Работая над сборником посвященных им очерков и статей, я нередко вспоминал приведенные выше слова выдающегося немецкого мыслителя, видя в этих словах своего рода эпиграф к моей книге. Но здесь возникла, как мне показалось, некоторая неувязка, однако вовсе не потому, что я использовал слова немецкого гения в самом начале книги о национально-русской философии. Как бы нас ни пытались убедить в обратном, **нет связи прочнее, чем связь между русской и немецкой культурами**, если смотреть на них не с сиюминутной точки зрения [3]. Дело совсем в другом.

А именно, какое-то неясное чувство побудило меня, ввиду недоступности немецкого оригинала, обратиться к одному из самых известных историков философии Нового вре-

мени Куно Фишеру (1824–1907). И я испытал определенное замешательство, прочитав у него, что Фихте стремился — в тех же «Речах к немецким воинам» — высказать, «не скрывая своего имени, — **истины, за которые по приговору неприятеля положена смерть**» [4: 200].

Эти слова тоже нельзя не признать выразительными, но суть дела здесь достаточно прозрачна: Фихте хотел вдохновить «немецких воинов» на самую решительную борьбу с французами. За такое во время любой войны трудно ждать от врага пощады. Казалось бы, *метафизический* пафос первой цитаты уступил место пафосу героическому, но без особой философской глубины.

Напрашивалось отложить цитаты из Фихте в сторону и поискать что-то более подходящее у русских мыслителей. Но подумав, я понял, что, отворачиваясь от глубины слов об *истинах, которые заслуживают в глазах врагов смерти*, я недооцениваю классиков русской философии. Именно **русской**, в свете которой **смерть истины и смерть философа — по сути одна и та же смерть**. Заметьте — под философом я имею в виду не пресловутого «профессионала», а *мыслящего человека*, для которого философия — не способ зарабатывать деньги.

Итак, чтобы понять простой и *общий* смысл двух высказываний Фихте, отвлекаясь от военно-политических событий того времени, достаточно принять во внимание следующее: в русской классической философии последовательно проводится убеждение, которое один из самых тонких отечественных мыслителей П. Е. Астафьев выразил так: **«человек лишь постольку понимает другого, поскольку понимает себя»** [5: 169]. По контрасту: утверждать, что человек известен себе лишь благодаря «отражению» в другом человеке — значит изрекать постмодернистский вздор, значит снова протаскивать в философию бесплодный *релятивизм*, а в конечном счете — вульгарный материализм (ибо материализм вульгарен во всех своих разновидностях).

Таким образом, приведенное только что высказывание Петра Астафьева является *первично необратимым*. Это значит: лишь совершив *сначала* путь от самопонимания к пониманию другого, можно *затем* проделать с определенной пользой путь от понимания другого к более глубокому пониманию себя. Но *начинать с другого* — значит вступать на совершенно ложный путь.

Итак, самопонимание — вот краеугольный камень понимания вообще. Но если так, то мы просто обязаны понять Фихте-Старшего [6] на основании *собственного опыта*, горького опыта русской классической философии. Этот опыт, верно осмысленный, позволяет понять, *как можно убить философа и убить истину одним и тем же способом*. Этот способ называется **замалчиванием**.

Практически все представители русской классической философии в полной мере подверглись и продолжают подвергаться **приговору к казни молчанием**. Какие-то особые доказательства здесь не нужны. Выше я назвал пять имен русских философов-классиков: Петр Астафьев, Павел Бакунин, Аполлон Григорьев, Виктор Несмелов, Николай Страхов. Много ли знает читатель об их идеях и о них самих? Слышал ли он о некоторых из них вообще — просто *слышал*?

Но теперь определим точнее: *что значит замалчивать?* Строго говоря, это не значит — вообще не упоминать тех или иных мыслителей и их взгляды. Сделать это непросто, да и ненужно. **Достаточно не учитывать этих мыслителей и их важнейшие идеи при определении основного характера русской философии**. Именно так и поступают *враги русской мысли*, из которых сформирована рать «историков русской философии». Если не удастся объявить русскую классическую философию **несуществующей**, ее объявляют **несущественной**.

Вот то замалчивание, с которым труднее всего бороться, ибо необходимо показать, что в творчестве классиков русской философии выразились не просто какие-то любо-

пытные особенности русской мысли, но самая *сущность* этой мысли — сущность **собственно русского в русской философии**.

Необходимость этой борьбы я осознал не сразу, изучая достаточно продолжительное время ту *подделку* под русскую философию, которая обычно именуется «русской религиозной философией». Но чем дольше я ее изучал, тем яснее открывалась мне ее беспомощность в деле *самопознания человека* — основном деле философии как таковой. Хуже того — эта беспомощность прикрывалась претензиями на некое «свободное богословие»; претензиями, чуждыми философии и притом лишенными всякой оригинальности, поскольку при этом лишь гальванизировались давно отжившие свой век мифологемы: каббалистическая «София-Хохма», омертвелое «всеединство» (ибо *живое* — всегда *индивидуально*), безликое «богочеловечество» (космополитический идол, призванный занять место *Богочеловека*).

Конечно, если бы дело сводилось только к этим химерам, я просто оставил бы занятия русской философией. Но сквозь марево «религиозной философии» мне удалось со временем разглядеть черты совсем *другой* философии: *национальной* (а не *русофобской*), *христианской* (а не *теософской*), *классической* (а не *модернистской*). Как это произошло, надо рассказывать в автобиографическом жанре, который здесь неуместен. Отмечу только, что без малейшего колебания я отказался примкнуть к клану сначала «советских», а потом «российских» *профессиональных гасителей* русской философии. Более чем полвека я был практически одинок в борьбе за *истины* русской философии — но зато и борьба эта была поистине *моей борьбой*.

Борьбой за истины, которые были *приговорены к смерти* как «советской», так и *эмигрантской* «историографией». Надеюсь, что читатель данного сборника, узнав эти истины, убедится, что они не только *живы*, но и жизненно важны для мыслящих русских людей [7].

И наконец, *last but not least*. Неоценимую помощь в издании этой книги мне оказали Сергей Александрович Распутняк и Петр Николаевич Соловьев. Благодарю их от всей души.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Фихте И. Г.* Избранные произведения. Т. 1. — М.: «Путь», 1916. — CVI + 523 с. Перевод Б. В. Яковенко (1884–1949), не слишком оригинального философа, но вполне компетентного специалиста по немецкой философии. Фихте составил наброски «Речей к немецким воинам» осенью 1806 г. с началом войны т. н. «четвертой коалиции» (в которую входила Пруссия, Россия, Англия и др.) против наполеоновской Франции. Не путать с «Речами к немецкой нации», прочитанными публично зимой 1807/08 гг. уже после поражения коалиции.

[2] Применение понятия «классическое» к определенному направлению русской мысли *второй половины XIX в.* поясняется в моей книге «Трагедия русской философии» (М.: Айрис-пресс, 2008. С. 246–248 и др.), а также в ряде статей этого сборника (см., например, «Место встречи: душа»).

[3] Когда ни русские, ни немцы не являются хозяевами в своих странах.

[4] *Фишер К.* История новой философии. Т. 6. Фихте. Жизнь, сочинения и учение — СПб.: РХГИ, 2004. — 723 + XX с. В послесловии к изданию сообщается, что в его основу положен «отредактированный перевод» (!), выполненный в свое время П. Б. Струве и др.

[5] *Астафьев П. Е.* Перерождение слова // Русский Вестник, ноябрь 1891. С. 153–173.

[6] Попутно замечу, что у Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814) был сын Иммануил Герман Фихте (1796–1879), талантливый философ-теист, в ряде отношений более близкий к классикам русской философии, чем его прославленный отец. О нем принято говорить как о Фихте-Младшем.

[7] Целый ряд этих истин автор *повторяет* на протяжении всего сборника с настойчивостью, которая может показаться чрезмерной. Но повторение должно служить не заучиванию этих истин, а постепенному *углублению* их понимания.

Раздел первый

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Что такое — русская философия?

(предварительный ответ)

I

В предисловии к своей книге «Мир как целое» Н. Н. Страхов писал: «Она не заключает в себе решения дела, но ее можно назвать <...> *точной постановкою вопроса*» [1: XI]. О том, постановку *какого* вопроса имел в виду замечательный русский мыслитель, мы скажем чуть ниже; а пока последуем примеру Страхова и подумаем над вопросом, вынесенным в заголовок данной статьи: правильно ли он поставлен?

И сразу возникает сомнение: можно ли понять, что такое *русская философия*, не поняв сначала, что такое философия вообще, а точнее — философия *как таковая*? Именно в этом ключе написана, например, работа М. Хайдеггера «Was ist das — die Philosophie?»; определенный артикль *die*, а не *eine*, подчеркивает самостоятельное лицо философии как таковой, без всяких дополнительных «призна-

ков». Нетрудно заметить, однако, что немецкий мыслитель несколько лукавит со своей «die Philosophie» — в его работе речь идет о философии *древнегреческой*; именно она выступает в роли «философии как таковой». Обосновывается это тем, что «греческий язык — это не просто язык [keine bloße Sprache], как известные нам европейские языки. Греческий язык, и он один, есть λόγος», только в нем звучит неискаженный «голос Бытия» [2: 44].

Здесь, конечно, весьма соблазнительно поразмышлять на тему: почему народ (или язык), «избранный Бытием», не совпал с народом, «избранным Богом»; и можно ли служить Богу и «Бытию» одновременно. Но это увело бы нас в сторону (хотя и не так далеко, как может показаться на первый взгляд). Поэтому отметим только следующее: говоря о философии, неизбежно говорят о *национальной* философии — или (чтобы не спорить сейчас с восхитительным тезисом, согласно которому европейские нации «возникли в период буржуазных революций») о философии определенного *народа*. Этот факт не рассеивает высказанное выше сомнение полностью; тем не менее, он позволяет продолжить разговор именно о *русской философии*. Читателя же с хрупкой нервной системой заранее заверяю в том, что никаких ссылок на «избранность» русского народа (в отношении языка, философии или чего-то еще) в данной статье не будет.

Было бы, однако, своего рода кощунством извлечь из М. Хайдеггера только пример того, как иные авторы *приглушают* национальный характер философии (на деле используя его в своих рассуждениях); ведь в нашем Отечестве *культ* этого мыслителя с успехом заполняет пресловутый «духовный вакуум», возникший после известного разочарования в творцах «диалектического материализма». Извлечем посему из приведенных замечаний творца «фундаментальной онтологии» и более глубокий урок, хотя для этого вовсе не обязательно ссылаться на Хайдеггера — достаточно знать русскую философию.

Вопрос «что такое русская философия?» уже *предполагает* наличие у последней какой-то «чтойности», собственной «сути» или «сущности». Но оправданно ли такое предположение? Решив, во что бы то ни стало, «определить» русскую философию, мы ее, конечно, определим — но будет ли наше определение выражать *действительную* суть русской философии или просто создаст *иллюзию* того, что такая суть «имеет место»? Приключения с известным определением русской философии как философии *религиозной* дают наглядный пример тупика, в который ведет непонимание настоящего смысла вопроса «что есть?» (*tí estí*; — по древним грекам и Хайдеггеру). За суть русской философии здесь выдается ее *отношение* к чему-то другому, в данном случае — к религии; а это и является, на деле, замаскированным признанием того, что никакой собственной сути у русской философии просто *нет*.

Итак, мы должны, по-видимому, поставить вопрос несколько иначе — не как вопрос о *сущности* русской философии, а как вопрос о *существенности* последней. Мы должны обосновать нашу уверенность в том, что поиск сущности русской философии не напрасен по существу дела — что она действительно обладает *своей* сущностью, а не является чем-то *несущественным*, то есть всецело производным от сущности той же религии или от действительно существенной *европейской* (выросшей из своего древнегреческого корня) философии, мимолетным отблеском которой считают «так называемую русскую философию» очень и очень многие.

Существенна ли русская философия? Ставя вопрос таким образом, допуская тем самым и *отрицательный* ответ на него, мы меньше всего озабочены мнением упомянутых «многих». Нас волнует только наша собственная философская *правдивость*, по сути своей тождественная нашей собственной, русской философии. Она же укрепляет нас в решимости задать этот вопрос, не имитируя «страха и тре-

пета» перед возможным ответом — потому что его дает сама русская философия, дает у самых своих *истоков*.

II

Существенность — одно из ключевых понятий в философском лексиконе И. В. Киреевского, чье скромное (несколько десятков страниц!) собственно философское наследие поистине «томов премногих тяжелей». Задача русской философии — «возвратиться к существенной разумности», преодолев «отвлеченную разумность» европейского рационализма, для которого «наружная стройность его логических понятий была <...> существеннее самой существенности» [3: 210]. Понятие «существенность» нельзя подменять понятиями «истина», «красота» и т.д.; «прекрасное, так же как истинное, когда не опирается на существенное, улетучивается в отвлеченность» [3: 248]. Последнее замечание полезно помнить, читая те звонкие фразы об «Истине, Красоте и Добре» (все по-немецки, с заглавной буквы), которыми наполнены труды «религиозных философов» — это, по Киреевскому, звенит отвлеченность, несущественность, пустота...

Но что же такое эта основополагающая существенность? Хотя «критику рационализма» у И. В. Киреевского вспоминают достаточно часто, сколько-нибудь ясный ответ на этот *главный* вопрос постоянно обходится молчанием [4]. А между тем, такой ответ у Киреевского, несомненно, есть; он дан в его замечательных «Отрывках», которые должны были составить продолжение статьи «О необходимости и возможности новых начал для философии» (и без которых опубликованную *часть* этой статьи не только нельзя понять, но и очень легко неверно истолковать). Но прежде чем привести этот ответ, задающий основную тему (или *проблему*) русской философии, попытаемся найти тот же ответ *сами*, показать его вну-

тренную необходимость для русской философии — и как *русской*, и как *философии*.

Такая попытка не говорит о нашей чрезмерной самоуверенности. Действительно, любой читатель, пусть и не слишком искушенный в философии, но имеющий на плечах ясную голову, может дать очень простой и по существу *верный* ответ уже на наш исходный вопрос «что такое русская философия?». А именно, это та философия, на которую должен обратить *особое внимание* каждый мыслящий человек, считающий себя *русским*. Русским, то есть причастным, в первую очередь, к русской культуре, русской истории, русской жизни вообще. Если сознание такой *основной* причастности отсутствует, то требуется, конечно, иная первичная мотивация «интереса» к русской философии; мотивация, связанная с какими-то особыми достоинствами этой философии, которыми не обладает, скажем, немецкая или китайская философия. Но в *любом* случае поиск «определения» русской философии должен начинаться с нашего *самоопределения*, с уяснения того, стоит ли предикат «русский» в существенном отношении к нам самим. Если это не будет сделано сознательно, то безотчетно мы все равно совершим то или иное самоопределение, которое скажется на нашем подходе к русской философии. И таков основной закон всякой *подлинной* философии: она не является пассивным объектом нашего познания и оценки, но активно побуждает нас к *самопознанию* и *самооценке*, возвращает познающего к самому себе: *γνῶθι σεαυτόν*.

Но «возвращает» не значит «отсылает прочь». Настоящая философия возвращается *вместе* с познающим, сопровождает его на пути самопознания, сообщая самопознанию духовный смысл, выходящий за пределы единичной души, но не оторванный от нее. Настоящая философия *существует* не в книгах и не в «мире идей», но только в человеке, вставшем на путь самопознания и самоопределения; это *единственный* *modus vivendi* любой философии,

в том числе и русской. Она мертва, если неспособна пойти с любым человеком, который обратился к ней; необходимо только, чтобы это обращение было честным, проникнуто сознанием того, что нельзя найти суть русской философии, не найдя свою собственную суть. Именно в этом заключается главный смысл самоопределения человека — как акта философской правдивости; истина (существенная истина, или истина существенности) открывается лишь тому, кто не лжет о себе и не лжет самому себе.

А раз так, то ясно, что русская философия *значима* для любого человека, а не только для того, кто решает вопрос «а являюсь ли я сам русским?» в положительном смысле. Надо лишь понять, что для каждого человека она значима *в раз-ной мере*. Как философия, то есть дело *духа человеческого*, а не Духа Божьего, она не способна быть «всем для всех»; она может быть только *чем-то для каждого*: для одних — самым существенным, для других — просто важным, для третьих — нелишним, бесполезным на пути самопознания. У кого-то этот путь вообще проходит за пределами русской философии — пожелаем ему успеха на *его* пути, да еще разумного «воздержания» от суждений о русской философии.

Теперь, возможно, нам будет легче понять то определение «существенности», которое дает И. В. Киреевский. Отвлеченное мышление, пишет он, направлено исключительно на «законы разума» и «законы вещества», которые «сами по себе не имеют существенности, но являются только совокупностью отношений. Ибо существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение» [5: 280–281].

III

Так было произнесено на самом пороге русской философии ее собственное слово — и в то же время *ключевое* слово философии как таковой. Философия существенна потому,

что она направлена на единственную мировую существенность, на человека как *личность* — и не только «направлена на», но также *исходит* от личности, является продолжением, а точнее *самоосуществлением* личности. Только этой последней присуще подлинное *самобытие* (а не отвлеченное «бытие вообще»), онтологический источник ее самосознания и самоопределения.

Эта *основная интуиция* раскрывалась и углублялась в трудах мыслителей, определивших лицо русской философии XIX века, в трудах *классиков* русской философии: в «Основах веры и знания» П. А. Бакунина, в «Положительных задачах философии» Л. М. Лопатина, в «Вере и знании в единстве мировоззрения» П. Е. Астафьева, в «Науке о человеке» В. И. Несмелова, в работах Н. Н. Страхова, Б. Н. Чичерина, А. А. Козлова и других. «Человек едва ли бы стал так ревностно доискиваться существенного различия между вещами, если бы его не интересовал вопрос — насколько он сам существенно отличается от вещей?» [1: 329] — отмечал Николай Страхов, рассматривая *место человека в природе* и приходя к выводу, что этим *центральный* местом *не исчерпывается* существенность человека; эта существенность вообще недоступна «положительным наукам» и требует *философии*. «Нет и не может быть такого человека, который бы *фактически* не был философом, так как убежать от философии значит то же самое, что и убежать от сознания себя самого» [6: 339] — заключает уже Виктор Несмелов, устанавливая внутреннее тождество философии (как «науки самосознания») и человека в его *существенности*.

Сегодня книги названных русских мыслителей переиздаются крайне скудно, как бы нехотя; но что еще печальнее, *основной характер* их творчества вообще не принимается в расчет при *концептуальном* обсуждении «истории русской философии». Это, конечно, не случайность. Наше бегство от существенного в русской философии, от творчества

ее основоположников и классиков — это одновременно и бегство от самих себя, от своей собственной сущности; бегство не только в культуре, но и во всей жизни современной России.

Конечно, такое бегство началось не сегодня; хорошо известны и его «родоначальники», прежде всего, П. Я. Чаадаев, автор чеканного императива: «Назначение человека — уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным» [7: 115]. В этих словах — вся *программа* того «мистического коллективизма», который был в дальнейшем *теоретически* обоснован В. С. Соловьевым и его последователями из числа «религиозных философов»; *на практике* эту программу исполняли, конечно, уже другие, внося в нее соответствующие «поправки»...

«Но ведь это — *тоже* русская философия!» — возразит читатель. Конечно, — но только *в несобственном смысле слова*; в том смысле, в каком мы говорим, например, о «нравственном падении» или «государственной измене», хотя не считаем падение — действительно *нравственным* актом, а измену — актом подлинно *государственным*. Точно так же и «религиозная философия» не была *философским актом* в собственном смысле слова, то есть актом подлинного самосознания; не была она, в действительности, и актом религиозным, актом подлинного *богосознания* — свидетельством тому служит пантеон ее гностических идолов: «софия», «богочеловечество», «адам кадмон» и прочее.

Необходимо, однако, сразу подчеркнуть: не может быть и речи о том, чтобы «очищать» русскую философию от тех, кто не был верен ее основной интуиции. И не только потому, что *опыт* этой «неверности» очень поучителен и должен быть глубоко и серьезно осмыслен. Важен еще один момент. В творчестве «религиозных философов» то и дело пробивается, сквозь толщу гностической накипи,

«теософских» претензий и «историософских» иллюзий, живой родник русского понимания существенности: у Н. О. Лосского и Б. П. Вышеславцева, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина (столь враждебных друг другу на «идейно-политических» подмостках эмиграции, но по сути дела поразительно близких по своему философскому пафосу), даже у С. Н. Булгакова и С. Л. Франка. И порою этот родник легче заметить именно здесь, среди безжизненных теней «всеединства»; по контрасту со всем остальным, как невольный *приговор* всему остальному. Вот П. Д. Юркевич (первый и, возможно, самый глубокий мыслитель «теософского» склада) воодушевленно рисует все прелести познания тех неподвижных «идей», которые составляют содержание «божественного ума» и которые бесконечно важнее для философа, чем жалкая человеческая «субъективность» — и вдруг роняет, как бы мимоходом: «(даже) если бы система идей была вполне прозрачна для нашего разума, то тем не менее индивидуальное бытие живых и разумных существ представлялось бы нам как непонятная судьба, и откровение, содержащееся в идеях о том, что есть, оставляло бы нас в полном неведении относительно того, кто есть» [8: 489].

Вот этого — не мог не сказать *русский философ*, какие бы гносео— и онтологические схемы он ни изобретал. Другой вопрос — что могло за этим последовать: признание коренной *несостоятельности* схем, неспособных уловить уникальную существенность, «койность» личностного бытия; продолжение прежней «игры в бисер» или (как у Юркевича) уход в «философское молчание».

Итак, задача сегодня — не в очищении русской философии от «лишних философов». Такой подход уже опробован теми, кто в очередной раз выбросил «из истории отечественной философской мысли» крупнейших русских мыслителей, мешавших ее унификации (на этот раз по чадаевско-соловьевской «парадигме»). Задача в том, чтобы

опознать ту *ключевую проблему*, которую решали, по сути дела, *все* русские философы, и уже затем отделить ложные, уводящие в сторону попытки решения — от истинных, углубляющих *верное понимание проблемы*.

В данной статье ключевая проблема русской философии опознана (пусть в «первом приближении») как проблема существенности человеческого бытия (и самой философии), то есть как проблема *личности*, заявляющей о себе вопросом «кто есть?», а не вопросом «что есть?». Уже во второй половине XIX века русская философия связала воедино те основные категории — самобытия (субстанции, духа), самосознания (субъекта, очевидности), самоопределения (творчества, свободы) — в системе которых раскрывается проблема личности. И сделала это преемственно к традициям *христианской метафизики* в европейской философии; по сути дела — продолжила эту традицию тогда, когда в самой Европе она явно пошла на убыль. Короче, русская философия изначально доказала свою существенность для каждого человека — выразив (и обосновав) свое убеждение в том, что каждый человек «как это особое, единичное существо, есть в своей единичности особая, никаким образом не заменимая истина бытия» [9: 386].

IV

Эти слова Павла Бакунина ставят нас лицом к лицу с вопросом, который сыграл роковую роль не столько в истории русской философии, сколько в ее «историографии». Речь идет о проблеме «соборности», которая (уже не в качестве проблемы, а в качестве *догмы*) как бы подминает под себя (по крайней мере, в воображении современных авторов) всю русскую философию. Здесь уместно вспомнить, что еще Петр Астафьев видел «одну из главных и наиболее чреватых недоразумениями ошибок наших славянофилов в чрезмерном преувеличении *соборного начала* в русской

народной жизни» [10: 30]. «Наиболее чреватых недоразумениями» — это сказано действительно пророчески, хотя, строго говоря, старшие славянофилы несут вину не столько за неверное, сколько за *недостаточное* раскрытие понятия «соборности» именно как философского понятия. Впрочем, когда современные авторы уныло повторяют одну и ту же фразу А. С. Хомякова о «совокупности мышлений, связанных любовью» и считают, что проблема соборности тем самым исчерпана (или перенесена в область социально-религиозных вопросов), они только показывают свое неумение читать славянофилов как *философов*, даже имея перед глазами их «тексты».

Действительно, читая, например, Ивана Киреевского, становится ясно, что существо вопроса опознано им совершенно верно: дело не в «совокупности мышлений» (поскольку такой «совокупности» просто нет), а *во внутренней универсальности* человеческого духа; внутренней, то есть соединенной с его *уникальностью*, сугубо личностным характером духовной жизни. Именно такой *философский* смысл имеют слова Киреевского о человеке-христианине: «Он знает, что во всем мире идет та же борьба, какая совершается в его внутреннем самосознании, борьба между светом и тьмою, между свободой воли человека, созидающего духовную личность, и покорностью внешним влечениям, обращающим его в орудие чужих сил <...> он знает, что во внутреннем устройстве души своей он действует не один и не для одного себя; что он делает общее дело всей Церкви, всего рода человеческого, для которого совершилось искупление» [5: 284–285].

Не будем говорить о том, сколь созвучно такое понимание православию, его взгляду на христианскую жизнь и христианское *душеспасение* [11]. Отметим только чисто философский аспект вопроса. Совершенно ясно, что проблема «соборности» — это проблема *углубления* понятия «духовной личности», а не его *замены* представлением о

«сверхличной» реальности. Духовная личность соединяет в себе универсальность и уникальность, «открытость» и «уединенность» — но соединяет так, что именно момент уникальности, «уединенности» имеет первичный, *фундаментальный* характер. Об этом выразительно писал впоследствии И. А. Ильин: «Это есть первоначальная аксиома человеческого существования: “ты не я, а я не ты”; <...> Все разговоры о “коллективной душе” и “коллективном бессознательном” идут от людей, мыслящих неточно или же испугавшихся своего одиночества. <...>. Человек *конститутивно*, то есть по самому устройству существа своего — одинок» [12: 20, 22, 29].

Конечно, и в русской философии хватало «мыслящих неточно», подменявших реальный момент «соборности» в сознании личности — химерой «сверхличного соборного сознания»; дальше всех по этому пути пошел С. Л. Франк, у которого универсальное «мы» поглощает всякое «я», превращает его в сутобо условный полюс отношения «я — ты». Условный, потому что «ты» — это, в первую очередь, другое «я»; а настоящая природа «я» раскрывается не в отношении к *другому*, а в *самоотношении*. Еще в прошлом веке русские мыслители исключительно глубоко продумали природу человеческого сознания с присущим ему *актом внимания*: «Всякая жизнь есть собственно двойственный акт внимания, — во-первых, от себя ко всему другому, а во-вторых, из среды всего другого к себе» [9: 151]. Именно через возвращение к себе индивидуальное сознание включает все «другое» в *сферу самоосмысления* («саморазумения», по выражению П. А. Бакунина), и человек переживает свой долг — как не только свой, свою веру — как не только свою, свое горе — как не только свое... Тем не менее, именно *свойственность* остается тем главным, что сообщает любому переживанию его подлинность; русские мыслители поняли это никак не позже западных «персоналистов», «экзистенциалистов» и т. д.

На почве верного представления о моменте «внутренней соборности» в человеческом духе русская философия сумела найти единственно правильный путь к пониманию *границ* «внешней соборности», соединения людей в различные общественные союзы. Суть этого понимания проста: любое *реальное* единство может быть только конкретным, или *типическим*. Именно в понятиях «тип» и «типичность» русские мыслители (А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов, Н. Я. Данилевский, Н. Г. Дебольский) увидели ключ к проблеме такого сочетания *единства* и *множества*, в котором первое не поглощает второе. Все прочие чисто словесные построения — «всеединство», «единство единства и множества» и т. п. — дают явный перевес единству над множеством, несмотря на заверения в противном. *Типическое единство* (в отличие от «всеединства») — это конкретное целое, которое подразумевает одновременно и *единство* внутри себя и *множество* наряду с собою, множество *других типов*. Понятие «типично русского» теряет всякий смысл, если нет «типично китайского», «типично немецкого» и т. д.; понятие «тип» утверждает подлинное *многообразие* национального, культурно-государственного существования человека, притом многообразие не хаотическое, но относительно упорядоченное, составляющее *естественную систему* со своим местом для каждого типа. Мы не имеем здесь возможности разбирать онтологические основы «типичности» (в частности, учение Н. Г. Дебольского о «неделимых высшего порядка» [13]). Заметим только, что Николай Дебольский исключительно точно определил в связи с этим и основной принцип подлинного *национализма* — как принцип «*борьбы за свой духовный тип*» [14: 111]. И сегодня следовало бы не затыкать уши и не делать «страшные глаза» при упоминании о *русском национализме* — но стремиться к трезвому и ясному пониманию *русского духовного типа*. Его нельзя, конечно, выразить

ни в какой односложной «русской идее», но можно раскрыть (всегда только *отчасти*, потому что в духе всегда остается нераскрытая глубина) в системе русских *национальных идеалов*. К числу этих идеалов, составляющих в целом образ достойного национального существования, принадлежит, несомненно, идеал человека как духовной личности. И *начинать*, пожалуй, следует именно с этого — потому что «для человека исходною точкою всегда будет и должен быть сам человек» [1: XII].

V

Может показаться, что в данной статье, вопреки обещанию ограничить ее поиском «правильной постановки вопроса», был предложен некий *готовый ответ*; были извлечены из «архива русской философии» *готовые решения* ряда проблем. Если у читателя сложилось такое впечатление, то, значит, автор не сумел показать, что в русской философии заключен мощный стимул для нашего собственного *творчества*.

Действительно, если философия — это, прежде всего, *наука самосознания*, если ее существенность *совпадает с существенностью* самого человека, то и создает философию только «сам человек — и не человек вообще, а именно — этот единичный человек» [9: 195]. Означает ли это, что у каждого человека — своя философия? Безусловно, означает; хотя и *не только* своя. В «сферу саморазумения» входит (*должно войти*) все духовно близкое данному человеку, составляющее конкретный *духовный тип*, общий для него и ряда других людей. Бесполезно, однако, гнаться при этом за утопической «всечеловечностью»; дух человеческий (повторим это еще раз) — не Дух Божий, который один «все пронизывает» (I Кор., 2.10). Философия, как и сам человек, всегда *свое-образна*; это, в частности, *русская философия*, или *путь русского человека к самому себе*. О том, что этот

путь может быть поучителен для всех людей, мы уже говорили; но только для русского человека он существенно необходим.

На этом пути нам предстоит самостоятельно решать все проблемы, находить свой ответ на все вопросы; *наша преемственность* к прошлому русской философии может быть только *творческой*, иначе она не имеет смысла. Даже там, где русская философия уже нашла ясные ответы на те или иные вопросы, нам предстоит еще *усвоить* и ответы, и вопросы, *пережить* их всем своим существом, — то есть, по сути дела, спросить и ответить *заново*. Именно в этом подлинный смысл *вечности* философских проблем; это не «труд Пенелопы», но труд *самосозидания* духовной личности.

Стоит ли говорить об этом так настойчиво? Не только стоит, но именно с этого и должна начаться русская философия в современной России. Не с возвращения «к тому, на чем все оборвалось» [15: 7], но с готовности *проделать все заново* — потому что философия постоянно «повторяет» себя в каждом человеке, в его *неповторимой* личности, и *развивается* только через это «самоповторение».

Русская философия должна «повториться» в нас самих — но, конечно, не для того, чтобы повторить все то, что делало ее философией «в несобственном смысле слова», уводило от подлинной существенности. Все псевдофилософские *химеры* — «симфоническая личность», «сверхличный разум», «всечеловечность», «богочеловечество» и прочее — должны быть опознаны в их несущественности; все *полуистины* — такие, как «идея соборности» — должны быть продуманы до заключенной в них истины. Особое значение при этом имеет проблема *связи* между русской национальной философией и Православием; связи, верное понимание которой было найдено еще Киреевским (отмечавшим «различные отношения внутреннего само-

сознания к богопознанию») и детально разработано В. А. Снегиревым и В. И. Несмеловым, но потонуло в «историографии» русской философии под грузом гностических концепций. Эта и другие проблемы требуют, конечно, особого разговора; притом разговора, в котором критика «химер» и «полуистин» должна лишь *сопутствовать* опознанию подлинных достижений русской философии — опознанию той *творческой альтернативы* псевдо-философскому гностицизму, которая давно наметилась в русской философии, хотя и тщательно «не замечается» сегодня. Задача данной статьи и сводилась к напоминанию о том, что эта альтернатива *существует* [16].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из наук о природе. 2-е изд. — СПб., 1892. — XIX + 582 с. Первое издание вышло в 1872 г.

[2] *Heidegger M.* Was ist das — die Philosophie? — Pfullingen, 1956. — S. 44.

[3] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. — М.: «Современник», 1984. — 383 с.

[4] Заметим, что и в его «критике рационализма» постоянно затушевывается (например, В. В. Зеньковским) самое важное с историко-философской точки зрения обстоятельство: предметом этой критики является не «секуляризованная» философия Нового времени, но «отвлеченная разумность» как таковая, достигшая своего апогея в *церковно-католической* схоластике. Ясно, что это никак не укладывается в схему, согласно которой все беды философии связаны с «отпадением от Церкви».

[5] *Киреевский И. В.* Разум на пути к Истине. — М.: «Паломник», 2002. — 662 с.

[6] *Несмелое В. И.* Наука о человеке. Том 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. — Казань, 1898. — 466 + III с.

[7] *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Россия глазами русского. СПб. «Наука». 1991. С. 17–138.

[8] *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М.: «Правда», 1990. — 680 с.

[9] *Бакунин П. А.* Основы веры и знания. — СПб., 1886. — 408 с.

[10] *Астафьев П. Е.* Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М., 1890. — 47 с.

[11] *Примечание 2019 г.* Сейчас я понимаю, что в 1997 г. еще пытался сформулировать некий «компромиссный» взгляд на «соборность», но впоследствии ясно понял, что этим понятием фактически пытаются подменить понятие *народности*, или *национальности*. Подробнее см. приложение «Соборность вместо народности?» в монографии: *Ильин Н. П.* Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с.

[12] *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Исследование. Том I. — М.: «Русская книга», 2002. — 607 с.

[13] Ср. его книгу «О высшем благе» (СПб., 1886 г., гл. 3), а также мою статью о Н. Г. Дебольском в «Русском самосознании» — 1995 г., № 2, с. 7–64.

Добавление 2019 г.: под названием «Этический национализм Н. Г. Дебольского» эта статья будет помещена во втором томе.

[14] *Дебольский Н. Г.* Философские основы нравственного воспитания. — СПб., 1880. — 115 с.

[15] *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: «Алетейя», 1994. — 447 с.

[16] Что касается вопроса (вряд ли самого существенного) о том, с помощью какого «изма» обозначать эту альтернативу, то наиболее адекватным мне представляется термин: *метафизический персонализм*. *Добавление 2019 г.* Данная статья удостоилась «отзыва» в известном *советско-российском* журнале «Вопросы философии». Автор отзыва, (кажется, некто Сёмушкин), ни словом не упомянул *ни об одном положении* моей статьи, но «отозвался» только на предложенный в этом *примечании* термин «метафизический персонализм», назвав его «простодушным». Сам же Сёмушкин считает, что русская философия — это «профетическая эсхатология» (или «эсхатологический профетизм», точно не помню). Сразу видно, что, несмотря на свою простодушную фамилию, это человек *большого ума и тонкого вкуса*.

Живое и мертвое в русской философии

«Вот он Вас обольстил своим умом и своей эстетичностью; между тем это одно из самых отвратительных явлений», — пишет Н. Н. Страхов весной 1892 года В. В. Розанову; речь идет о Константине Леонтьеве. Сдержанный даже в полемике с Вл. Соловьевым (где последний не гнушался любой возможностью уязвить, выставить в смешном виде своего оппонента), Страхов нарушает здесь, по собственному признанию, элементарный принцип «*de mortuis...*» (Леонтьев умер поздней осенью 1891 года) и вовсе не делает попытки (столь для него характерной) отыскать какие-то «светлые стороны» в мировоззрении Леонтьева. И даже если относить эпитет «отвратительный» не к самому Леонтьеву, но к феномену «эстетичности» — когда, по словам Страхова, «религия, искусство, наука, патриотизм — самые высокие предметы вдруг подчиняются самым низким стремлениям, развратной жажде наслаждения и услаждения себя» [1: 324–25] — это не смягчает беспощадность и явную несправедливость его оценки. Невольно крадывается мысль: так резко мы обычно осуждаем то, что очень близко касается нас самих, затрагивает какое-то больное место нашего собственного духа.

А двадцать лет спустя (в мае 1912 года) Розанов напишет: «Как я любил и люблю Страхова, любил и люблю К. Леонтьева». Страхов и Леонтьев оказались — вопреки явно выраженной воле первого — *рядом* в сознании Розанова; по другую же сторону водораздела он поместил Вл. Соловьева и Льва Толстого: «Последняя собака, раздавленная трамваем, вызывает большее движение души, чем их “философия и публицистика”» [2: 112].

Что это? Произвол любящего, проявление пресловутого «бабьего» в Розанове — или все-таки еще и *догадка* о каком-то глубинном внутреннем сродстве и внутренней несовместимости мыслителей, совсем иначе распределивших

при жизни свои симпатии и антипатии? Страхов, как известно, ценил и защищал Толстого, притом не только как великого художника, но и как «христианского нравоучителя». Леонтьев, в свою очередь, видел в Соловьеве «несомненного гения» и даже связывал с ним «земное будущее» Православия; позднейший разрыв (после соловьевского реферата «Об упадке средневекового миросозерцания» [3]) произошел буквально за недели до смерти Леонтьева, что тоже знаменательно. Напротив, полемика между Страховым и Соловьевым, а также выпады Леонтьева против Толстого были весьма заметными элементами их творчества; поэтому представляется куда естественней объединить Леонтьева и Соловьева на одной «стороне» (как «религиозных мыслителей» с явно выраженным «эстетизмом»), а Страхова и Л. Толстого — на другой (как убеждённых «рационалистов» и «моралистов»). А вот для Розанова, по его чувству, все иначе: Страхов и Леонтьев *против* Соловьева и Толстого.

Если бы все сводилось к «субъективным» оценкам Розанова, то вряд ли имело бы смысл выискивать здесь некую «историко-философскую проблему» (хотя, если на то пошло, к Розанову стоит внимательно прислушиваться особенно тогда, когда речь идёт о вещах «субъективных»). Но я попытаюсь показать, что такая проблема здесь действительно есть, и разобраться в ней было бы совсем не лишним сегодня, когда мы заново определяем «путеводные звезды» на небосклоне русской философии.

Отметим для начала, что Розанов оказался прав и в одном вполне объективном отношении, хотя и выразил его, опять-таки, весьма своеобразно, заявив (там же в «Опавших листьях»), что Соловьев и Толстой «давили» других, а Страхов и Леонтьев были сами «раздавлены». Раздавлены, очевидно, не двумя первыми (спор с каждым из них они вели достаточно успешно и до конца твердо), а всем ходом русской культуры, которая породила столько «толстовцев»

и «соловьевцев» (почти все видные философы «начала века»), но не только не произвела «леонтьевцев» и «страховцев», а даже не внесла в свой «духовный капитал» практически ничего ни от Страхова, ни от Леонтьева! При этом в «толстовстве» победило вовсе не то, что Страхов ценил в Толстом, — там вовсе не состоялся «поворот всей человеческой души к вечности», а восторжествовал чистый нигилизм и некий новый, внецерковный «обряд», под стать иудейскому; в «соловьевцах» начала XX века (и периода эмиграции) проступает не та «ясная дисциплина духовная», которую Леонтьев *приписывал* их вдохновителю, но скорее упоение освобождением от всяких оков «отвлеченных начал», возможностью придавать «онтологический статус» своим самым необузданным «теософическим» фантазиям.

Короче, победил некий «дух», действительно общий Соловьёву и Толстому, хотя и трудно уловимый в ограниченном контексте их творчества; победил, ибо оказался сродни духу времени, «духу», который влек и русскую интеллигенцию, и нацию в целом к катастрофе и падению. Сегодня мы располагаем возможностью — не благодаря нашей особой проницательности, но в силу наличия «исторической ретроспективы» — определить и этот «дух», и то, что соединяло Страхова и Леонтьева, превратив их в изгнанников, отлученных от предсмертного пиршества русской культуры, пиршества, на котором до конца присутствовали в качестве, так сказать, «почетных теней» и «моралист» Толстой, и «эстет» Соловьев.

* * *

Конечно, сам В. С. Соловьев отклонил бы с негодованием кличку «эстета». Он решительно протестовал против попыток «эстетического оправдания жизни», — и прежде всего потому, что жизнь, эта земная жизнь, вообще не может быть оправдана, в глазах Соловьева, через самое себя. Он провозглашает, в качестве своего рода категорического

императива, что «человек не хочет и не может быть *только* человеком»; если бы человек смирился со «своим собственным определением и своей собственной формой бытия, то это было бы для него равносильно смерти» [4: 153].

А смерть — не «метафизическая», а обыденная, земная смерть — представляется Соловьеву концентрированным выражением всего, что есть бессмысленного и *безобразного*. Издеваясь над «талантливым и злополучным Ницше», Соловьев восклицает: «Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила? Разве разлагающийся труп есть красота? Древний представитель силы и красоты умер и истлел не иначе, как самая бессильная и безобразная тварь, а новейший поклонник силы и красоты заживо превратился в умственный труп. <...> И кто же станет поклоняться божеству, не спасающему свои воплощения и своих поклонников?» [5: 6–7].

Нетрудно догадаться, что все, сказанное Соловьевым в адрес Ницше, относилось и к Леонтьеву с его поклонением «героям жизни», от Алкивиада до Вронского. Все эти красавцы и сердцееды в конце концов «познали смерть», которая, по мнению Соловьева, *аннулировала* все их любовные, военные и прочие победы.

Но только ли Леонтьева должны были поразить ядовитые стрелы соловьевского красноречия? Не направлены ли они и против другого рассуждения о ценности жизни и смысле смерти, принадлежащего вовсе не «эстету»? Это рассуждение принадлежит Страхову и составляет главу из его книги «Мир как целое» под названием «Значение смерти» [6: 123–144].

По словам Страхова, «чем полнее и глубже мы будем понимать жизнь, тем более должно уясняться значение смерти, тем резче должна выступать её необходимость». Необходимость — и смысл. Каков же он?

Сразу замечу, что почти невозможно передать мысль Страхова яснее и доходчивее, чем делает это он сам; но для

читателя, который не захочет в этом месте отложить мою статью и обратиться к книге Страхова, я приведу голую схему его рассуждения.

Человек, да и любое живое существо, любой *организм*, должен обладать, по самому понятию организма, некоторой организацией как в пространстве, так и *во времени*. При этом именно «организация во времени» представляет специфическое отличие живых организмов от мертвых, «неорганических» тел. Последние мы можем, вообще говоря, представить существующими «бесконечно долго», если исключить какие-либо деструктивные влияния извне (например, камень, помещенный в абсолютный вакуум). Но эти тела «не имеют границ во времени именно потому, что не представляют содержания, которое могло бы заключаться в этих границах; они не имеют жизни, а потому не представляют и рождения, и смерти». Напротив, все живое непременно *ограничено* во времени; это вытекает аналитически из понятия (органической) жизни, неразрывно связанного с понятиями рождения и смерти. Человек же есть *высший* организм, а потому все сказанное применимо к нему *a fortiori*. Таким образом, для Страхова «ограниченность во времени есть действительное совершенство, а не недостаток организма».

Более того, в этой «ограниченности» и через нее полное всего раскрывается сама идея *совершенства*. «Бесконечное совершенствование», которое служит единственным разумным оправданием «бесконечной (во времени) жизни», есть, в сущности, противоречие в понятиях: там, где невозможно *достигнуть* совершенства, «самое понятие о совершенствовании разрушится и исчезнет».

А потому «для каждого организма есть эпоха совершенства, эпоха достижения того идеала, к которому идет совершенствование организма». Это — эпоха *зрелости*; и логически неизбежно ей предшествует эпоха взросления и созревания, а за нею следует период дряхления и умира-

ния. Ничто в организме, тем более в высшем организме, не может продолжаться «вечно» — *понятие смерти вытекает из понятия жизни*. Страхов говорит о смерти словами, которые вполне могли бы быть произнесены Леонтьевым: «Смерть—это финал оперы, последняя сцена драмы; как художественное произведение не может тянуться без конца, но само собою обособляется и находит свои границы, так и жизнь организмов имеет пределы. В этом выражается их глубокая сущность, гармония и красота, свойственная их жизни».

Все сказанное *не* предрешает ответа на вопрос о том, что происходит с человеком *после* смерти; оно только раскрывает ту имманентную *логику*, которая присуща жизни и в соответствии с которой смерть не сводится к бессмыслице «разлагающегося трупа»; смерть *значительна* именно потому, что имеет *значение*, или *смысл*.

Соловьев видел этот смысл *только* в связи с тем, что происходит с нами после смерти; Страхов понимал его фундаментальную связь и с тем, что ей *предшествует*. Думаю, что осмысление смерти, проделанное в XX веке рядом европейских мыслителей, шло по пути, намеченному у Страхова, но не у Соловьева [7].

Кстати, отвращение к покойнику, признание его останков чем-то *нечистым* абсолютно чуждо и христианству, выразителем которого мнил себя Вл. Соловьев; напротив, оно весьма характерно для *иудаизма*, как, впрочем, и для некоторых форм языческого мирозерцания...

И еще: как ни странно, в «Оправдании добра» Соловьев не заметил, что он сам указал на нечто более *страшное*, чем «разлагающийся труп», — в своем «тонком намеке» на Ницше, превратившегося *до* смерти в «живой труп». Последний страшнее «мертвого трупа». Это — зрелище человека, вполне исчерпавшего сроки и смысл жизни, но почему-то *задержавшегося* в ней. «С этой точки зрения, — заканчивает Страхов свое письмо о «значении смерти», —

смерть есть великое благо. Жизнь наша ограничена именно потому, что мы способны *дожить* до чего-нибудь, что можем стать *вполне человеком*; смерть же не дает нам *пережить* себя».

* * *

Не ясно ли, что в своих размышлениях о жизни и смерти Страхов не только противоположен Соловьеву, но и глубоко созвучен Леонтьеву? «Органологическое» понимание структуры индивидуального времени у Страхова является необходимой предпосылкой леонтьевской концепции «социального времени». Удивительно сходны самые тональности их мышления — трагическая и героическая нота у Страхова хотя и звучит более сдержанно и приглушенно, чем у Леонтьева, но от этого скорее выигрывает — по крайней мере в моем восприятии — в своей достоверности. Но отметить только это — значит отметить лишь внешнее сходство; нам же важнее понять смысл и характер внутреннего единства их метафизических «установок». И, возможно, не только их одних, но и целого ряда русских мыслителей, о которых сегодня или не вспоминают вовсе, или изображают гениальными чудаками и униками (как того же Розанова), или причисляют к внутренне чуждому им направлению «соловьевцев».

Самые «леонтьевские» строки у Страхова встретились мне не в его философских и литературно-критических произведениях, но в одном из его немногочисленных стихотворений, вошедших в книгу с непритязательным названием «Воспоминания и отрывки»:

И дивно, и страшно
Свершается жизнь предо мной...

Здесь, как и во всем, что писал Страхов, неслучайно каждое слово. А все вместе выражает то основное мироощуще-

ние, которое объединяло, как мне кажется, Страхова и Леонтьева: благоговейное внимание к *совершенству свершившегося*, то есть того, что естественно и органически *воплощается* в многообразных формах жизни. Чтобы яснее понять настоящий смысл этого мироощущения, надо назвать настоящим именем мироощущение противоположное, то, которое исповедовали и Толстой, и Соловьев. Это — благоговение перед *идеями*, перед тем, что «свершилось» не в жизни, не в мире, а разве что в их собственных головах. Толстой все-таки «изменял» этой идеолатрии как художник; Соловьев же был до конца верен ей и как мыслитель, и как поэт; все живое, конкретное, воплощенное — «только отблеск, только тени от незримого очами», симфония жизни — лишь «житейский шум трескучий»... За всем этим ему чудилось нечто «незримое очами», источник «торжествующих созвучий», которые дано увидеть и услышать лишь «пророкам, мыслителям и поэтам».

Иным представлялся мир и Страхову, и Леонтьеву. Было бы верно лишь отчасти сказать, что они ставили «факты» выше «идей», хотя трезвое чувство реальности было присуще и первому, знавшему естествознание не понаслышке, и второму, побывавшему в «шкуре» сначала военного, а потом сельского врача. Их внимание к «фактам» было *мыслящим вниманием*, то есть вниманием, обращенным на суть происходящего; но при этом они сознавали главное — «дивную и страшную» тайну бытия, *тайну свершения*, воплощения, реализации «идей», и человеческих, и божественных. Для Соловьева же и соловьевцев идея была, в сущности, синонимом совершенства; воплощение означало для них лишь унижение идеи, ее «кенозис», превращение в нечто «тварное». Этот момент кенозиса, кстати, несомненен; но подобно тому, как кенозис Бога-Слова составляет *основание* нашего спасения и, одновременно, исполнение *назначения* Логоса, так и воплощение любых идей, «сперматических логосов» и тому подобного есть их подлинное

оправдание, без которого они оставались бы лишь призрачным «царством идей», *утопией* в буквальном смысле слова.

Осмелюсь заметить, кстати, что и Розанов не понял в Леонтьеве *главного*, заявив, что тот «имел неслыханную дерзость <...> выразиться принципиально против коренного, самого главного начала, Христом принесенного на землю, — против *кротости*» [8: 214]. Не против «кротости» был Леонтьев — то есть не против кротости живого перед лицом *Творца* и перед лицом *другого* живого. Он был против кротости живого по отношению к «идейному», свершённого и свершаемого по органическим законам бытия — по отношению к тому, что только притязает на воплощение, не имея для этого достаточных органических предпосылок. Он был против *наглости головных идей* и наглости «носителей» этих идей, не понимающих, какая это «дивная и страшная» тайна: воплотиться, реализоваться, свершиться. И в этой своей *обиде за живое*, естественное, органическое он «дерзко» ставил офицера выше философа, потому что и полный дурак может выставлять себя философом, выставлять же себя офицером, не будучи им на деле, решится только сумасшедший или авантюрист; да и мы не купимся на такую ложь столь же легко, как покупаемся на притязания иных «философов».

Конечно, у последователей Соловьева, да и у него самого «идеолатрия» принимала достаточно тонкую, «утонченную форму». Они не скупилась на слова «реальность» и «жизнь» в словосочетаниях типа «идеал-реализм» (Н. О. Лосский) или «живая идея» (С. Л. Франк). Но, как справедливо отмечал С. А. Аскольдов (лишь по недоразумению числящийся в лагере «соловьевцев» [9]), «живая идея — это, в сущности, такое же *contradictio in adjecto*, как живой треугольник или квадрат, потому что идея ни из чего не состоит, как из сложного содержания и определенного способа его связи, или так называемой формы. Но ни

форма, ни то содержание, которое она объемлет, не содержат в себе ни единой искры жизни» [10: 212].

Когда-то Платон обличал метафизическую близорукость тех, кто «лошадь видит, а лошадность не видит»; обличал вполне справедливо, так как познание начинается с опознания идеального элемента в составе реальности. Но в русской философии, с легкой руки Соловьева, стал править бал некий «гиперплатонизм», видящий в мире сплошную «лошадность» и не замечающий самих «лошадей». Результаты не заставили себя ждать. Так, за поисками «русской идеи» было утрачено чувство преемственности к исторической России; тот или иной период ее истории (например, «петербургский») с удивительной легкостью объявлялся как бы «ненастоящим», ибо не соответствовал требованиям «русской идеи», временно приютившейся в голове у Бердяева или Мережковского [11].

Точно так же идеальная «вселенская Церковь» [12] выдается за нечто онтологически более значительное, чем Церковь реальная. Да, эта Церковь внешне разделена, но и ее видимое разделение — это ведь тоже один из моментов ее воплощения в живых организмах различных христианских народов; и этот момент не отменяет внутреннего единства Церкви, выраженного в девятом члене Символа Веры. И даже признавая наличие несомненной «онтологической дистанции» между Церковью «земной» и Церковью «небесной», совершенно дико предполагать, что головные идеи П. Я. Чаадаева, В. С. Соловьева или С. Н. Булгакова ближе к Церкви «небесной», чем Церковь «земная»! Нельзя верить в первую в обход (или «поверх») последней — вот чего так и не сумели понять многие из наших «экуменистов».

Здесь стоит отметить, что Л. Толстой был, в сущности, куда более честен и логичен, чем Соловьев: он отдавал себе ясный отчет и откровенно признавался в том, что его «идеи» отменяют *всякое* государство и *всякую* Церковь.

Но Страхов и Леонтьев были вовсе не так одиноки в своем основном мироощущении, как это может показаться сегодня, при господстве крайне узкого взгляда на историю русской философии. Целый ряд русских мыслителей, наследие которых явно не торопятся «вернуть читателю» те, кто определяет издательскую политику (как определяли ее и прежде, при другой конъюнктуре), — повторяю, целый ряд русских мыслителей имел существенно схожие взгляды на природу и смысл вещей. Как уже отмечалось, резко возражал против попыток поставить химеры разума, вроде «живой идеи», выше понятия души — действительно живой, самосознающей и воплощенной — С. А. Аскольдов, идя при этом по стопам своего отца, другого замечательного русского мыслителя А. А. Козлова. Мировоззрение последнего, кстати, весьма сходно именно с леонтьевским, даже в деталях этических и эстетических взглядов [13].

Важное значение для прояснения связи между категориями «жизни» и «смысла» имеет *философия времени*, развитая Павлом Александровичем Бакуниным (русская интеллигенция умудрилась вовсе не заметить этого мыслителя, жадно следя за проказами его брата Михаила). Время, понимаемое как «прохождение вещей», течет в *прошлое*: «всякое существование, удаляясь от будущего, от чувственности его смутной материи, переходит в духовную ясность своего вечного смысла» [14: 347]. Процесс жизни есть одновременно процесс «обретения смысла» тем, что первоначально (в перспективе «будущего», «еще не совершившегося») есть чистая неопределенность, материя, лишенная формы. Только «то, что прошло, стало действительно совершенным бытием»; и, явно перекликаясь со Страховым, Бакунин резюмирует: «*проходить* <...> означает только *приходить к себе самому*» [14: 345].

Ясно, что здесь намечается совершенно оригинальная философия не только индивидуального, но и исторического процесса, философия, которая должна, наконец, научить

нас тому, что «обращаться за смыслом к самому будущему или к людям и представителям будущего, есть великое недоразумение»; доступный нам смысл запечатлен в прошлом, и только в нем.

Сегодня, когда вершиной мудрости считается умение ставить на живую мысль кругленькие штампики, на философию П. А. Бакунина поспешат поставить штампик «пассеизма», «ретро-романтизма» и т. п. Отрекаясь скорее на словах, чем на деле, от «большевистского» футуризма, мы претендуем на нечто большее, чем «простой возврат к прошлому». Но для подобных претензий должно существовать достаточное основание, которого нет в нашем настоящем. Обрести это основание можно, только «вернувшись к себе», лишь научившись узнавать тот смысл, который воплотился во всей толще нашего прошлого: не только допетровского (как думали «старые» и думают «новейшие» славянофилы), не только дореволюционного (как думают иные «антикоммунисты», очень успешно скрывавшие свой «антикоммунизм» до нужного момента), но также и постреволюционного, «сталинского» и «брежневского» прошлого [15].

Или — «апофеоз беспочвенности», или — «путь зерна», смиренное погружение в почву; третьего не дано.

* * *

Затронутые выше темы, конечно, нельзя исчерпать мимоходом, и сейчас нам достаточно попытаться ответить на один последний вопрос: почему же Страхов, тем не менее, так решительно *отвергал* Леонтьева?

Речь идет, как мне кажется, об отвержении Страховым того *соблазна*, который подстерегает всех, кто разделяет чувство благоговения перед «совершенством совершённого», и которому подпал и Леонтьев. Сразу отметим, что нет мировоззрения, свободного от своего соблазна; сила мировоззрения — не в его мнимой безупречности, а в спо-

собности этот соблазн преодолеть, не изменяя своим основам.

Соблазн того мировоззрения, о котором идет речь, имеет как бы две «редакции»: грубую, очевидную — и тонкую, труднее опознаваемую. «Грубый» соблазн — это своего рода *неразборчивость* в отношении «свершённого» и воплощенного, которое признается благим и разумным просто в силу своей (упрощенно трактуемой) реальности. Этот соблазн преодолевается ясной идеей *иерархии* реального, наличия в нем строгой ценностной градации. Необходимость «принципа иерархии» для правильного взгляда на мир ясно понимал Страхов, отмечавший, что «части и явления мира не просто связаны, а соподчинены, представляют правильную лестницу, пирамиду, всего лучше сказать — иерархию существ и явлений» [6: VII].

Нет нужды доказывать, что столь же ясно и даже более напряженно ощущал иерархичность бытия Леонтьев. Но вот тут-то и начинается соблазн более «тонкий»: Леонтьев явно подпал под обаяние иерархичности мира в ее внешней стройности и *красоте*, увидел в этой красоте нечто самодовлеющее.

А «в красоте» означает, собственно, — в *материальности*. Как обронил однажды Н. Я. Данилевский, «требование красоты есть единственная потребность духа, которую может удовлетворить только материя» [16: XXXI]. Соловьев и соловьевцы страшно запутали простую, в сущности, «проблему красоты», превратив красоту в некую *собственную* категорию духа, каковой красота ни в коем случае не является. В духе есть *потребность* красоты, но удовлетворить эту потребность может только материя. Но это, как говорится, их проблема, проблема «эстетов» соловьевского типа, которые брезгливо смотрят на ту женщину, в которой не видят образа «небесной Софии». Проблема же Леонтьева в том, что для него влечение к подлинной, земной красоте (содержание которой он понимал совершенно пра-

вильно, не изобретая «внутренней», «духовной» красоты и тому подобных призраков) определило преимущественно *внешний* взгляд на дух, явно в ущерб взгляду *внутреннему*, единственно адекватному *сущности* духа.

Замечу, что я не исповедую какой-либо категорический дуализм духа и материи; с определенными оговорками я готов принять, например, утверждение Аскольдова, что «материя есть дух, рассматриваемый извне, дух — материя в ее внутреннем самочувствии, в ее “в себе бытии”» [17: 280]. Но надо ясно понимать, что именно момент «в себе бытия» является определяющим, «фундирующим» моментом единства духа и материи.

Именно это Леонтьев понимал явно хуже, чем Страхов; не случайно последний, как бы утрируя собственную позицию (отнюдь не исключавшую законности и ценности «внешнего взгляда» на природу), написал, тем не менее, стихотворение, обращённое к «эстетике»:

Не мир хорош, а хороша
В тебе порой твоя душа,
И не гармония природы
Звучит среди лесов и вод,
А сердце в чистый миг свободы
Само в груди твоей поет.

Конечно, дюже «реалистичные» соловьевцы и софиологи немедленно поднимут шум, что это — «психологизм», «имманентизм» и прочие смертные грехи. На это достаточно повторить, что любой самозванный «реализм», отрицающий онтологическую значимость *самого реального* в мире — живой души, является лже-реализмом. Живая душа, обращённая к живому Богу, — вот та ось, на которой держится мировое движение. Без признания *субстанциальности* души (и тем самым ее способности действовать *от себя*, быть источником творческой причинности) все разговоры о «реализме» не стоят, попросту говоря, выеденного яйца.

Все это прекрасно понимали и Страхов, и Козлов, и Лопатин, и ряд других русских мыслителей, твердо отстаивавших *примат души над идеей* перед объединенным напором отечественных «идеал-реалистов» и (к слову сказать) эпигонов немецкого «неокантианства» и новомодной (тогда) феноменологии.

Но по той же причине ведет в тупик и «эстетизм» Леонтьева; не потому, что он хранил живое чувство самоценности воплощенного, а потому, что усвоил — быть может, в полемическом увлечении отрицанием всего «головного» и утопического, неспособного к органическому становлению, — чисто внешний взгляд на живое; поставил *обнаружение* выше *воплощения*. Он поставил эстетику выше этики, все категории которой — добро и зло, долг и право, свобода и ответственность — суть *собственные* категории духа, и в этом отношении оказался вольным или невольным союзником «соловьевцев», затолкавших «красоту» в чужую ей область «в себе бытия» духа.

А тогда становится неизбежным тот элемент «разврата», который, несомненно, присутствует в мирозерцании Леонтьева и который столь решительно отверг Страхов. И дело не в том, что эстетика у Леонтьева *вытеснила* этику; дело в том, что она ее *подменила*. А эстетика, подменившая этику, навязывает свою собственную псевдоэтику. Характер этой псевдоэтики таков, что она облекает в этическую форму содержание, чуждое именно этой форме. В религиозно-фантастическом романе К. Льюиса «Переландра» Сатана пытается соблазнить инопланетную Еву, живущую в мире, не испытывавшем грехопадения. Он не обещает ей большего, чем сейчас, блаженства и счастья, но — рассказывая о последствиях грехопадения на Земле — обращается именно к ее способности почувствовать *трагическую красоту* земной истории, рисует перед ней образы земных женщин — любящих, страдающих, верных своему назначению, приносящих себя в жертву ради своих мужей, да и просто воз-

любленных. Парадоксальным образом он соблазняет ее (и почти достигает успеха) именно картинами Смерти и Страдания, Подвига и Жертвы. Вот это и есть «практическая псевдоэтика», возникающая как паразитический нарост там, где отвергается изначально нравственное отношение между человеком и Богом — отношение, в котором и страдание, и подвиг, и жертва есть лишь средство, а не цель, путь, а не *назначение*.

Но, повторяю, нет мировоззрения, гарантирующего человеку иммунитет к соблазнам. Важно другое — насколько сильно в мировоззрении его живое здоровое начало, соответствующее основному строению бытия, а не головным, хотя бы и «стройным», химерам. Мировоззрение, которое можно определить как *духовный реализм*, представляется мне наиболее адекватным именно основному строению бытия. В этом строении отчетливо проступают (уже для непредвзятого «дофилософского» сознания) три «типа» или «ступени» реальности: реальность мира, реальность человека, реальность Бога — или, что то же самое, реальность *вещей*, реальность *душ*, реальность абсолютного *духа*. А то, что называется «смыслами», «идеями» и так далее, есть только способы осознания человеком той связи, которая соединяет его с миром и с Богом. Как отмечал Аскольдов, «их ценность и значение не превосходит ценности и значения того *бытия*, которое их *порождает, хранит и производит*» [17: 371] — не превосходит ценности человеческой души.

На исходе XX века пора понять, что гениальный образ платоновской пещеры следует понимать прямо противоположно тому, как понимал его сам Платон. *Идеи* и есть те *тени*, которые отбрасывает на вещи живой огонь духа. Оторванные и от вещей, и от духа, эти тени превращаются в «царство мертвых». Мертва и философия, полагающая это царство теней в основание бытия. А философия, превращающая царство теней в «четвертую ипостась» Святой

Троицы, не просто мертва, но смердит ересью и «последним» соблазном.

К счастью, в русской философии есть то живое, которое я пытался опознать, только опознать, разбирая связь творчества Н. Н. Страхова с творчеством К. Н. Леонтьева. И сегодня нам особенно важно узнать это живое во всем многообразии его лиц и учений. Без этого мы обречены снова откапывать и заново хоронить мертвецов.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. — СПб., 1913. — 531 с.

[2] *Розанов В. В.* Сочинения. — Л.: «Васильевский остров», 1990. — 575 с. Цитируются «Опавшие листья. Короб первый».

[3] В этом «реферате» возвещалось, например: «Дух Христов действует через неверующих в него», и прочий вздор «обновленческого» толка.

[4] *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений В. С. Соловьева. Т. II. — СПб.: Изд. Товарищества «Общественная польза», б.г. — с. I–VI, 1–374.

[5] *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия. Второе изд. — М., 1899. — XXXIV + 615 с. Под «древним представителем красоты и силы» имеется в виду Александр Македонский. Соловьев фактически повторяет «резюме» его жизни в 1-й книге Маккавеев: «И посем паде на ложе и позна яко умирает».

[6] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из науки о природе. Второе изд. — СПб., 1892. — 582 с. Первое издание вышло в 1872 г.

[7] Особенно перекликается с размышлениями Страхова (написанными почти на сорок лет раньше!) статья *Георга Зиммеля* «К вопросу о метафизике смерти». См. ее русский перевод в журнале «Логос» (кн. 2, 1910).

[8] *Розанов В. В.* Сочинения. — М.: «Советская Россия», 1990. — 592 с.

[9] *Примечание 2019 г.* Необходимо уточнить, что Сергей Алексеевич Аскольдов изначально шел в теоретической философии по следам своего отца А. А. Козлова, но долгое время ис-

пытывал совершенно неоправданный и никак не связанный с философией пиетет перед Вл. Соловьевым как «религиозной личностью». Впрочем, по мере приобщения к истинному Православию, а также накопления (и осмысления) жизненного опыта этот пиетет убывал и, в конечном счете, полностью испарился. См. подробнее мою статью «От отца к сыну (о русской философской традиции)» в данном сборнике.

[10] Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. — М.: «Путь», 1912. — VIII + 218 с.

[11] Определенную лепту в подобное извращение национального сознания внесли и ранние славянофилы; но не надо забывать, что их сочинения мы склонны читать сегодня сквозь призму позднейшей «религиозной философии».

[12] У П. Я. Чаадаева «une Eglise universelle»; неопределенный артикль пропадает в русском переводе, и это маскирует тот факт, что речь идет не о реальной Церкви, а только воображаемой автором «философических писем».

[13] С. А. Аскольдов приводит в работе [10] характерное высказывание отца о том, что «жестокость и бич представляют в некоторых случаях единственное средство духовного воспитания, поднимающего человека с уровня животного до осуществления высшей формы жизни» (с. 205).

[14] Бакунин П. А. Основы веры и знания. — СПб., 1886. — 408 с.

[15] *Примечание 2019 г.* Думая так в 1993 г., я не предвидел, признаюсь, появление на свет «идеологического» уродца по имени «православный сталинизм». Конечно, и «сталинизм», и «ленинизм» причастны к прошлому и к смыслу прошлого — но лишь в смысле безоговорочного оправдания *борьбы с ними* в любой, сколь угодно беспощадной форме. И в этом нет противоречия со сказанным в данной статье (и в книге Павла Бакунина), ибо суть «большевизма» состояла именно в безумном футуризме, в тотальном отрицании русского прошлого; отрицании, которое только иногда маскировалось, по соображениям «политической необходимости», одобрением тех или иных «моментов» этого прошлого.

[16] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Изд. пятое. — СПб., 1895. — 629 с.

[17] Алексеев (Аскольдов) С. А. Мысль и действительность. — М.: Путь, 1914. — 388 с.

Время самосознания

О задачах журнала «Философская культура»

Основную задачу нашего журнала можно определить кратко: способствовать тому, чтобы **философия заняла достойное положение в русской культуре.**

Надежды на решение этой задачи мы *не связываем* с корпорацией, именующей себя «профессиональными философами». Эта корпорация состоит сегодня из тех, кто совсем недавно обслуживал один политический режим, а теперь столь же рьяно обслуживает другой. Менталитет *прислуги* эти «мастера» прививают и своим подмастерьям. Исключения здесь, конечно, существуют, но они только подтверждают общее правило.

Адресат нашего журнала: **русская интеллигенция**, под которой мы понимаем **мыслящих русских людей**, чем бы они ни занимались профессионально. Мыслящий человек никогда не замыкается в узкой области своей специальности. Он живет или, по крайней мере, стремится жить полноценной умственной жизнью, жить в том, что замечательный русский мыслитель Н. Н. Страхов называл «царством ума». А царицей этого царства является *философия*.

Но есть и более конкретный момент, который связывает русскую интеллигенцию именно с философией. Давно отмечена склонность русского интеллигента к «рефлексии», к размышлению *о себе самом*, о своем призвании, долге, назначении и т.д. Эта склонность далеко не всегда приводила к *правильной самооценке*: русская интеллигенция колебалась от явной переоценки своих возможностей до столь же явной недооценки, переходившей нередко в «самобичевание». Но суть дела все-таки не в этих колебаниях.

Чтобы понять суть дела, мы должны иметь ясное представление о том, в чем состоит *основной смысл философии*, определяющий совершенно особое значение философии

в человеческой жизни. Хотя этот смысл был угадан еще в античности, но только постепенно, усилиями выдающихся европейских мыслителей различных эпох и народов, он пробился сквозь толщу побочных (а то и просто сбивающих с толку) «определений философии». И далеко не случайно именно в *русской национальной философии* он был выражен с полной ясностью и глубокой убежденностью.

«Философия как стремление человека к познанию самого себя, определяет и выражает собою весь процесс духовного развития человека».

Эти слова В. И. Несмелова имеют для нашего журнала *программное* значение. Духовное развитие человека — не слепая «эволюция»; это развитие, которое не «происходит» с человеком, а *совершается им самим*, обладает прочной осью — *осью самопознания*.

Мы могли бы уже сейчас привести аналогичные высказывания других классиков русской национальной философии. Но в данный момент, уточняя «адресат» нашего журнала, нам более важно подчеркнуть очевидную, в свете слов Виктора Несмелова, связь философии с отмеченной выше *типической* чертой мыслящего русского человека, в подлинном смысле — русского интеллигента. Свою интеллигентность — как стремление понять (*intellegere*) самого себя — мыслящий человек должен не скрывать (опасаясь обывательских упреков в «самокопании»), но *культивировать*, придавать этому стремлению *истинно философский характер*.

В силу сказанного тема самопознания как пути, ведущего к ясному и глубокому *самосознанию*, будет, начиная уже с первого номера, *ключевой* темой нашего журнала. И сразу подчеркнем — это трудная тема. Здесь нашими незаменимыми помощниками будут, прежде всего, *подлинными классиками* русской философии: и уже названные выше, и ряд других, не менее значимых, столь же глубоко проникнувших в сокровенное ядро философии, в **метафи-**

зику человека. Таких, как П. Е. Астафьев, П. А. Бакунин, Н. Г. Дебольский, А. А. Козлов, Л. М. Лопатин и другие.

Пусть читателя не смущает пока то обстоятельство, что названные имена могут оказаться ему практически неизвестными. Серьезнейший *упадок* философской культуры в современной России выражается, прежде всего и наиболее явно, в *отрыве от традиций национальной философии*, в умышленном «забвении» ее лучших представителей. Основную ответственность за этот упадок несет уже упомянутая ранее «корпорация». *Радикально* изменить сложившуюся ситуацию должны, однако, мы сами, включая, конечно, и тех, кто *формально* принадлежит к этой корпорации, но живет и творит (порою втайне от нее!) в ином, *истинно философском духе*. При этом необходимо отчетливо понимать условие *sine qua non* плодотворности наших усилий.

Мы вполне сознательно назвали выдающихся русских мыслителей прошлого *помощниками* наших читателей, а не учителями, наставниками, руководителями и т.д. Другими словами, материалы нашего журнала предполагают в читателе не расчет на то, что кто-то возьмет его за руку и поведет по пути к философии. Предполагается нечто совсем иное — готовность читателя к самостоятельной и напряженной **работе его собственного мышления**. Да и как может быть иначе, если речь идет о *самопознании*? Труд самопознания нельзя *переложить* на плечи других людей, даже более опытных и умелых в этом труде. Они могут разъяснить путь к философии, разъяснить и то, что *сбивает* с этого пути (как случилось, например, с И. В. Киреевским, ставшим, тем не менее, одним из *основоположников* русской национальной философии). Но проделать этот путь должен сам читатель.

Таким образом, содержание нашего журнала рассчитано на *сотрудничество* его авторов и его читателей. Мы, естественно, будем стремиться к тому, чтобы максимально устранять все *лишние* препятствия к пониманию наших

статей, публикаций, переводов (заметим, что есть и препятствия совсем не лишние, которые полезно *преодолевать*). Этой цели служат, в частности, обширные примечания к ряду текстов, избавляющие недостаточно эрудированного читателя от непрерывного обращения к словарям, справочникам и т.д. А главное, мы пытаемся следовать словам русского философа и психолога В. А. Снегирева (тоже включенного в космополитический «индекс запрещенных имен»), который в ответ на заявления о том, что некоторые важнейшие проблемы философии не могут быть изложены *понятно* для «неспециалистов», неизменно отвечал: **«Значит, вы сами не ясно эти проблемы мыслите»**.

Полностью разделяя это убеждение, мы, однако, считаем, что любой *серьезный* философский текст вряд ли может стать *действительно понятным* с первого (и тем более — беглого) взгляда. Он должен быть столь же серьезно продуман и, возможно, не один раз перечитан. Только так формируется настоящая **философская культура личности**.

До сих пор мы говорили об основной задаче нашего журнала именно с точки зрения духовного развития личности. И мы считаем, что такой *личностный подход* к философской культуре является *основополагающим*. Тем не менее, он не исчерпывает понятия «философская культура» во всем его, исключительно *актуальном* сегодня, значении.

Чтобы полнее понять это значение, вспомним еще одну *типическую* черту русской интеллигенции — обостренное **внимание к народу**. И снова уточним: это внимание принимало весьма различные формы. Русский интеллигент пытался «учить народ» или, напротив, мечтал «учиться у народа». Он испытывал притяжение к народу, вплоть до намерений «слиться» с ним, — и отталкивание от народа, ощущение безнадежной «отчужденности» от него. Нередко все это сплеталось в запутанный узел, который те же русские интеллигенты порою стремились не распутать, а разрубить.

Тем не менее, не в этих противоречиях суть дела. Она в том, что **у русского интеллигента мысль о себе всегда соединяется с мыслью о русском народе**. Именно поэтому идеологическая прислуга власти в современной России настойчиво пытается доказать, что время русской интеллигенции «прошло», что «новой России» нужны чистые *интеллектуалы*, которые варятся в собственном «профессиональном» соку, не тратя свой интеллект на размышления о русском народе.

Для нас же эти размышления имеют принципиальное значение. Задача журнала — внести также и в них подлинно философский характер, раскрыть настоящую связь *личного* самосознания с самосознанием *национальным*. И на этом фундаменте строить уже не только философскую культуру отдельной личности, но и **философскую культуру нации в целом**.

Именно применительно к нации в целом выражение «философская культура» приобретает новое значение, которое мы сейчас попытаемся обрисовать в самых общих чертах.

Принято говорить о философии как об отдельной «области» культуры, наряду с искусством, наукой и, заметим, религией, которая никогда не вмещалась в рамки *культы* (в той или иной степени огражденного от культуры), но всегда входила и в светскую, «мирскую» культуру.

Более того, на протяжении столетий и даже тысячелетий именно религия *пронизывала* всю культуру, соединяла ее в одно целое, задавая нравственные и правовые нормы, определяя *основы* философских учений, влияя на научное познание природы (в чем-то его сдерживая, а в чем-то и стимулируя), оказывая несомненное воздействие как на форму, так и на содержание искусства.

Столь же несомненно, с другой стороны, и то, что в последние три столетия характер европейской культуры существенно изменился. Религия утратила свое «панкультурное»

значение. Но *скрепляющий элемент в культуре необходим*, иначе она фрагментируется, и вместо человека, обладающего полноценной культурой, мы получаем «образованного невежду», который, по существу, ничего не видит, не знает и не понимает за пределами своей «области культуры».

В силу ряда культурно-исторических причин на роль такого скрепляющего элемента культуры стала претендовать *наука*, понимаемая при этом в узком смысле *естествознания*, но уже, по крайней мере, с XVII века пытавшаяся выдавать свой «научный метод» за путь (*methodos*) к культуре вообще. Эти притязания не отброшены и в наше время, они скорее усилились. Естественные науки претендуют на «объяснение» всего на свете: и политики, и экономики, и искусства, и даже самой религии («физика веры» — сочинения с подобными названиями сегодня отнюдь не редкость).

Но эти притязания обречены на провал. Одну из главных причин неизбежного крушения «идола научности» назвал еще на исходе XIX века Н. Н. Страхов, когда отмечал: **«С успехами естественных наук мы все больше и больше узнаём, что такое дух не есть»**, другими словами, составляем исключительно *отрицательное* понятие о духе. А без *положительного* понятия духа никакая культура невозможна, так как культура является, прежде всего, *духовным развитием*.

Казалось бы, уже в силу этого, мы должны вернуться к религии как «доминанте» культуры. И так думают сегодня многие, особенно в России, в значительной степени под влиянием определенной «новизны» религии после длительного периода «научного атеизма». Но это — очередная, пусть исторически закономерная, *иллюзия*.

Религия имеет с наукой ту общую и *роковую* черту, что она всегда стремится стать «вселенской» религией, подобно тому, как наука притязает на «общечеловечность». Как и в науке, в религии заложен импульс к экспансии, не признающей никаких *национальных границ*.

Между тем, **любая жизнеспособная культура — всегда национальна.** И этот факт величайшего духовного значения установила не религия и уж, конечно, не наука. Его установила *философия*. Установила именно потому, что она и сама всегда национальна; о «мировой философии» можно писать толстые книжки, которые оказываются, однако, только собранием «под одной обложкой» *разнообразных национальных философий*. Отметим и то, что те или иные суррогаты «единой религии человечества» создавались и создаются. Но попыток состряпать суррогатную «всемирную философию» даже не предпринимается — уж слишком ясна их бесплодность.

Итак, именно **национальная философия и должна стать связующим элементом национальной культуры** — в этом основной смысл понятия **философской культуры**.

Но сразу же подчеркнем: философская культура в очерченном сейчас смысле никоим образом не подразумевает господства какой-либо «корпорации философов», в духе утопий Платона или Ф. Бэкона. Напротив, наш замысел если не «отменяет» подобную корпорацию, то существенно *ограничивает* ее роль в философской культуре. Конечно, в такой культуре займут свое достойное место философски грамотные *консультанты*, которые способны помочь «начинающим» составить самое общее представление об обширном континенте философских учений, дать необходимую «первичную информацию» философски-библиографического характера. Но овладевать этой информацией, исследовать «континент философии» мыслящий человек должен, по существу, самостоятельно. Иначе говоря, философское образование является, по самой своей сути, **самообразованием**.

Человеческое общение здесь, естественно, необходимо. Но обсуждение философских проблем в кругу мыслящих русских людей самых разных профессий, питающих жи-

вой интерес к философии, куда полезнее, чем заучивание догматов той или иной «кафедры философии», которая, по тем или иным причинам, придерживается именно этих догматов, не терпя обычно даже их малейшей критики.

В России **традиция философского самообразования** имеет особенно глубокие корни, из которых, собственно, и выросла русская национальная философия. И конечно, не случайно русский мыслитель Павел Бакунин (о трудах которого Лев Толстой сказал, что они «сохранят свое значение навсегда») принципиально отвергал «дисциплинарное» изучение философии, и с особой энергией — пресловутые «экзамены по философии». *«Будь профессор философии в своих воззрениях пессимист, а экзаменуемый у него студент — напротив, оптимист, то неужели профессор отметит ему за то единицу по философии?»* — иронически спрашивал он и продолжал: **«Всякая истинная философия, каким бы выражением она ни облекалась <...> учит человека быть самым собою, или свободным. По ее предмету нет экзамена и никакие профессора, если они только понимают, что такое философия, экзаменовать по ней не в состоянии».**

Конечно, принципиальное изменение характера философского образования требует продуманных и обоснованных шагов. Но шагов самых решительных. Шагов, в ходе которых философия станет достоянием не «кафедр», а русской интеллигенции в целом. *Философский образ мышления* должен проявляться в умственной деятельности каждого, кто к такой деятельности способен. Только при этом условии философия будет «работать» на национальную культуру в целом.

Раскрывая *метафизические основы науки*, философия не только научит ученых понимать науку как таковую (о которой современный ученый «знает столько же, сколько рыба о гидродинамике», по язвительному, но справед-

ливому замечанию Имре Лакатоса). Философия раскроет и **национальный характер научного творчества** (что уже отчасти сделал выдающийся русский мыслитель Н. Я. Данилевский, за ним — француз Пьер Дюгем, еще позже — немец Филипп Ленард), а тем самым поможет ученым понять, наконец, неизбежное *разнообразие* «научных картин мира». Поможет утвердиться **русскому воззрению на природу**, не теряя из виду и воззрений других народов, но оценивая их не по меркам мнимой «объективности» природы, а настоящей мерой *духовного родства народов*.

Только философия поможет служителям Русской Православной Церкви понять все своеобразие **русского христианства** с его обостренным чувством не одной божественности, но и *человечности* Христа; понять особое *значение человека* в нашем *богопознании*, которое становится *содержательным* лишь в связи с развитием нашего *самосознания* (в этот важнейший вопрос читатель может углубиться уже с помощью помещенной в первом номере статьи А. А. Козлова [1]).

Решению этих и других *конкретных* задач и должен способствовать наш журнал.

А как же искусство? — возможно, спросит читатель. Нет необходимости долго говорить о том, что *мыслящий* «человек искусства» представляет исключительную ценность для любой национальной культуры. В этом номере мы «дали слово» гению немецкой музыки Рихарду Вагнеру [2]. И думаем, что читатель убедится, насколько глубоким и актуальным было и остается то, о чем он писал именно как *мыслящий представитель национального искусства*. Но, естественно, самого верного *союзника* русской национальной философии мы видим в *русской литературе*. О конкретном «взаимодействии» с нею нашего журнала мы поговорим в следующем номере [3]. Закончить же размышления о задачах журнала мы хотим словами талантливого русского поэта и создателя концепции «органической

критики» Аполлона Григорьева, — словами о том, «**что литература <...> должна быть народна, то есть национальна, равно как другие искусства, равно как наука, равно как жизнь**».

Русская философская культура и должна стать **самоутверждением русской жизни во всем ее духовном богатстве**.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Имеется в виду статья А. А. Козлова «Сознание Бога и знание о Боге». Краткую характеристику этой статьи (и основных идей Алексея Козлова) можно найти в статье «Томов премногих тяжелей...» в первой части «Моей борьбы».

[2] Речь идет о публикации перевода его статьи «Was ist deutsch?» («Что такое немецкое?»).

[3] Во втором номере «ФК» была напечатана статья Н. И. Калягина (автора замечательных «Чтений о русской поэзии»), в которой критически рассмотрен многотомный труд М. М. Дунаева «Православие и русская литература».

Русский философ как историко-философская категория

К 150-летию Л. М. Лопатина (1855–1920)

В один из декабрьских вечеров 1911 года в Московском университете происходило торжественное заседание, посвященное 30-летию научно-педагогической деятельности Льва Михайловича Лопатина. Звучали теплые речи, зачитывались многочисленные приветствия, в том числе и от авторов «Философского сборника», составленного в честь юбиляра. От лица участников сборника П. И. Новгородцев сказал, в частности: «Ваш юбилей есть *праздник русской философии*, который должен быть отмечен всеми,

кто дорожит самостоятельным развитием русской мысли» [1: 184] и так далее в том же духе.

Несколько странной была, однако, реакция самого юбиляра, заявившего: «Моя философская деятельность протекала одиноко <...>. У меня было много хороших и близких друзей, но <...> очень мало единомышленников в философии» [1: 210]. Характерно то, что, выступив на своем чествовании дважды, Лопатин вообще не назвал по имени *ни одного единомышленника*, хотя в адресе Московского религиозно-философского общества и в ряде других приветствий ему настойчиво *подсказывали* имена Владимира Соловьева и Сергея Трубецкого. Однако Лопатин в двух достаточно продолжительных речах их даже не упомянул.

Невольно возникает вопрос: почему Лопатин не сделал этого *в тот день*, хотя и до, и после него охотно произносил речи и писал статьи о заслугах Вл. Соловьева и С. Н. Трубецкого перед русской философией?

Ответ, на мой взгляд, очевиден. Лопатин мог легко (слишком легко) и часто (слишком часто) произносить и писать дифирамбы своим «хорошим и близким друзьям» в связи с русской философией «вообще». Но когда речь зашла о самом Лопатине как *русском философе*, он обошел даже «друга детства» Соловьева красноречивым молчанием. Он не захотел хотя бы чисто символически поклониться кумиру, которого он же и помог сотворить. Лопатин проявил непоследовательность, в которой, однако, проявилось *вполне последовательно* его философское самосознание, сознание действительно *своего*, не допускавшее сближения с *чужим*, каким бы ярким и замечательным это чужое не казалось ему *со стороны*. Значимость ситуации, когда на первом плане оказывается конкретный русский философ с его собственными философскими убеждениями, а не «русская философия вообще», я и попытаюсь теперь хотя бы отчасти прояснить.

Нетрудно заметить, что в современном историко-философском лексиконе понятие «русская философия» обладает куда большим теоретическим весом, чем понятие «русский философ», которое воспринимается скорее как номинальный термин, удобный в словарях и других справочных изданиях.

Между тем, элементарные соображения говорят о том, что именно понятие «русский философ» является *категориальным* понятием. Действительно, только оно соотносится в качестве предиката с *индивидуально-конкретным субъектом*, будь то Лопатин или Соловьев, указывая на *существенный* характер его деятельности. Говоря «имярек — русский философ», мы о ком-то судим или высказываемся, совершаем *логически значимый акт*, который и соответствует глаголу *κατηγορέω*. Сразу уточню: подобное высказывание требует, конечно, дальнейшего содержательно-го раскрытия; более того, оно может быть и *фактически* ошибочным. Но, тем не менее, оно представляет собою не только логически, но и онтологически *осмысленное* высказывание.

Совсем иначе обстоит дело с понятием «русская философия». Осмысленного суждения с понятием «русская философия» в качестве *предиката*, при всем желании, высказать нельзя. Остается только превратить это понятие в *название* достаточно условного «субъекта»: то ли «совокупности» русских философов, то ли «совокупности» их идей, учений и т.д. *Гипостазирование совокупностей* — вот единственная (и философски весьма сомнительная) функция термина «русская философия», *если* мы не попытаемся глубже проникнуть в фундаментальное значение истинной категории — русский философ. Тогда и термин «русская философия» обретет действительно *содержательное* значение.

Поставив такую задачу, прежде всего, необходимо отметить следующее.

Если я скажу «Лопатин – русский философ», то мое утверждение будет философски значимым в связи с коренным принципом *духовного понимания мира* у самого Лопатина. Отмечая, что именно «духовное, внутреннее – является источником, животворящею силою всего внешнего и материального» [2: 6], Лопатин подчеркивал: речь идет не о безличной духовности, как бы «разлитой» в мире. В основе духовной активности лежит «индивидуальная самобытность человека», «самобытность нашей нравственной личности» [2: 7, 13]. *Конкретный человек* – вот источник подлинно *творческих* актов. И эта основополагающая связь творчества с *субстанциальной* реальностью индивидуального субъекта определяет для Лопатина сущность творческих актов любого рода: «В каждом целесообразном поступке мы имеем некоторый перевод всеобщего и неопределенного в конкретное, индивидуально законченное, а это я и называю *творческим актом*» [2: 361]. Таким образом, говоря о Л. М. Лопатине как о русском философе, *настоящем творце своего философского учения*, я использую фундаментальный философский дискурс самого Льва Лопатина, говорю о нем на его собственном философском языке.

Такую ситуацию, когда высказывание *о философе* имеет онтологический смысл в рамках *его философии*, мы имеем полное право назвать ситуацией *аутентичного высказывания* о философе.

Конечно, сказанное сейчас верно не только в отношении Лопатина. Утверждение «имярек – русский философ» аутентично и в случае И. В. Киреевского с его пониманием индивидуального человека как «единственной существенности» среди всех вещей и отношений мира; и в случае Н. Н. Страхова, с его концепцией самобытности как способности человека к «совершенно самостоятельному развитию» (об этой концепции я еще скажу ниже), и в случае П. А. Бакунина, для которого каждый человек «как это осо-

бое, единичное существо, есть в своей единичности особая, никаким иным образом не заменимая истина бытия», и в случае целого ряда других русских мыслителей XIX века. Мыслителей, которых я называю *классиками русской философии* во вполне определенном смысле слова «классическое», – то, что является наиболее полным выражением *конкретно человеческого* [3: 191].

Теперь взглянем на утверждение «Владимир Соловьев – русский философ». Абсолютно ясно, что в системе основополагающих принципов его философии это утверждение можно понимать, в лучшем случае, как нечто *весьма условное*. А в свете его знаменитых «статей по теоретической философии», *отрицающих* всякий онтологический и гносеологический смысл понятий об индивидуальном субъекте и каких-либо актах его самосознания и самоопределения, указанное суждение является абсолютно *неаутентичным*.

Действительно, Соловьев буквально «с пеной у рта» провозглашает, что убеждение в «подлинной реальности *сознающего субъекта* как особого самостоятельного существа» – лишь «весьма существенное недоразумение», что *индивидуальное я* – «только пустая форма», которая требует наполнения «внешним содержанием» [4: 165, 180]. Тогда о какой творческой активности *самого Соловьева* рассуждают многочисленные «историки русской философии»?

Можно громогласно заявлять о Соловьеве как «самом выдающемся», «самом оригинальном» и вообще «самом-самом» русском философе – в рамках соловьевского дискурса эти заявления: не более чем *отрицание его философских взглядов*.

И то же самое можно сказать обо всех тех, кто разделял с Соловьевым идею радикальной *редукции человека* к неким «высшим» началам. Все они – медиумы Первоосновы, оракулы Бытия и Ничто, сгущения «Всеединства», воплощения «живых идей», моменты «симфонической лич-

ности», эпифеномены «высокоорганизованной материи» или «частные явления мирового духа». Короче, они всё, что угодно, но только не настоящие субъекты философского мышления.

Ибо они, по точному выражению В. И. Несмелова, «убеждали от самих себя», сняли с себя *ответственность* за свою философию, доведя до логического финала схоластический девиз «*mea doctrina non mea est*», «мое учение – не мое учение». Первый шаг сделал здесь П. Я. Чаадаев, заявив о том, что «все движения человеческого духа не что иное, как отражения непрерывного действия Бога на мир» [5: 353]. Заметим, как сходятся (отнюдь не случайно) «религиозные философы» с заядлыми материалистами, с их пресловутой «теорией отражения».

Так и будем рассуждать не об их собственном философском творчестве, а о творчестве Бытия, творчестве Ничто, творчестве «мировой души» (или «мировой материи»). Провозгласим, в конечном счете, что русскую философию «создал Бог». Нас смущает подобная благоглупость? Но тогда почему нас не смущает другое? А именно, тот факт, что современные историки русской философии предпочитают рассуждать о значимости неких «корифеев русской философии» совершенно неадекватным образом, на языке *совсем других русских философов*, причем откровенно исключаемых из числа «корифеев». На языке тех, чья философия только и позволяет говорить серьезно о *философском творчестве человека*.

Подведу итог. О русских философах можно говорить в *собственном* и *несобственном* смысле. **Имярек – русский философ в собственном смысле, если его философия признаёт человека самостоятельным субъектом творческой деятельности, в частности, философской.** Включая такого философа в число *творцов* русской философии, мы тем самым признаём его *собственную философию*.

Имярек – русский философ в несобственном смысле, если его философия не признаёт индивидуальной самобытности человека, приписывает настоящую творческую активность неким началам, по отношению к которым конкретный человек – только их явление, инструмент, орган и т.п. **Включая такого философа в число «творцов русской философии», мы тем самым не признаём его собственную философию.**

Таким образом, проявляя серьезное внимание к категории «русский философ», мы проясняем и понятие «русская философия», выявляем *аутентичное ядро* последней и ту *периферию*, где это понятие постепенно утрачивает всякий смысл. Тот же слишком очевидный факт, что сегодня основной интерес большинства историков русской философии поглощен именно периферией, сам по себе не вызывает удивления. Оказавшись, в силу ряда обстоятельств, *вне* русской философии, современные исследователи и начали с того, ближе всего к чему они оказались. Будет, однако, печально, если начало своей деятельности они сочтут и ее завершением. Печально не только с точки зрения понимания русской философии *прошлого*. Лишь проникнув в ее творческое ядро, лишь освоившись в кругу ее классиков, мы получим необходимые стимулы для нашего самостоятельного философского творчества, для *будущего* русской философии, того будущего, которое не лежит готовым на виртуальном продолжении оси времени, но должно *создаваться* нами самими.

В заключение я хотел бы коснуться вопроса, который, вероятно, уже возник у вдумчивого читателя.

А именно: разве есть что-то специфически *русское* в том, что было сказано выше? Разве не переносится сказанное на любую национальную философию? И разве при таком переносе мы не получим выводы, по-видимому, весьма странные, например, в отношении немецкой философии, большинство корифеев которой неизбежно попадут, если

следовать моей логике, на периферию немецкой мысли – Кант с его «трансцендентальным субъектом», Гегель с его «мировым духом», Шеллинг с его «всеединством», Фихте-старший с его «богочеловечеством»?

Попытаюсь кратко ответить на эти сомнения, тем более что они достаточно тесно связаны с судьбою философии в России.

Историк философии должен смотреть на дело исторически – это банальность, но такая, о которой совсем не вредно постоянно помнить. Соблазн гипостазирования, радикальной онтологизации общих понятий – изначальный соблазн философской мысли, ее «родовой грех», по выражению П.Е. Астафьева. Этот соблазн было невозможно *обойти*; через него было необходимо *пройти*, хотя бы для того, чтобы выявить настоящую функцию общих понятий и в процессе познания, и во всех формах человеческой деятельности. Этот колоссальный труд проделала европейская философия, на завершающей стадии этого труда – прежде всего, германские мыслители. Сквозь все искусственные конструкции Канта, Гегеля, Фихте уже ясно проступал образ человека, который мог повторить слова Гераклита: «Я искал самого себя».

Это явное *высвечивание* человека через маски «абсолютов» обычно ставят в вину германским мыслителям, обвиняя в «человекобожии» и в прочих «смертных грехах». Но деле же здесь заключено главное *оправдание* всех ошибок этих мыслителей. Именно потому, что труд великих немецких универсалистов был *по сути* подвигом человеческого самопознания, подвигом прохождения через все *испытания* истины самосознания, – они, безусловно, принадлежат к ядру своей национальной философии, во всем *своеобразии* ее исторической судьбы и назначения.

Но с *полной самоотдачей*, с еще не растраченным запасом духовных сил обратились, наконец, к *человеку конкретному* именно русские мыслители, вошедшие в фило-

софскую культуру, как мне уже приходилось отмечать, не с опозданием, а именно в решающий момент [3: 98]. Эти мыслители уже могли поставить задачу философского самопознания как существенно *положительную задачу метафизики*; подвиг внутреннего преодоления «фетишизма сводных понятий» был уже совершён; повторять его было по сути не нужно – его требовалось только ясно понять и верно оценить.

Насколько глубоко и верно оценили русские мыслители XIX века творчество германских универсалистов, видно особенно на примере Н. Н. Страхова, так называемого «русского гегельянца». Он постоянно подчеркивает ценность диалектического метода, философия для него – это, прежде всего, рациональное мышление, развитие понятий. Но *ставит и развивает понятия*, по собственному выражению Страхова, только сам человек; ни о каком «саморазвитии понятия» не может быть и речи; это для Страхова такая же фикция, как и «саморазвитие материи». Онтологически *первичное* развитие в концепции Страхова – это развитие *индивидуального организма*; развитие, которое принимает у человека характер «совершенно самостоятельного развития», ввиду принципиальной *открытости* человека всем влияниям: **«всё имеет на него влияние, следовательно, никакое влияние не поглощает его вполне»**. «Итак, если человек есть центр всех влияний, то только потому, что он сам, самодеятельно, самобытно стремится стать в центре мира; если человек всё переносит, то только потому, что может всё обнять, стать выше всего, что думает покорить его. Такова особенная сущность человека. Жизнь есть ничто иное, как образование этой сущности» [6: 176, 179].

Или, как писал уже Л. М. Лопатин: «Нравственная жизнь не вершится в нас, а *мы её совершаем* в самом строгом значении этого слова: в ней не содержалось бы совсем ничего без постоянного творческого самоопределения на-

шей воли» [7: 50]. Дело, таким образом, вовсе не в том, что Лопатин «отправлялся» от Лейбница, а Страхов – от Гегеля. Русские философы в собственном смысле, классики русской философии, вышли на новый уровень *метафизики человека* – вышли с учетом и достижений, и ошибок великих европейских мыслителей. Вышли, чтобы совершать уже новый труд, решать новые задачи, осуществлять *новую философскую программу*.

До полного понимания этой программы, не говоря уж об ее творческом продолжении, современные исследователи еще не доросли. И потому куда более понятной представляется им та деятельность, которая фактически являлась *повторением* пути, уже пройденного европейской философией, со всеми тупиками платонизма, схоластического квазиреализма, спинозизма, панлогизма, позитивистской «синтетической философии». Деятельность, знаковой фигурой которой стал Вл. Соловьев.

В определенном смысле, такого рода деятельность была неизбежной. Если одни извлекали из чужих ошибок плодотворные уроки, то другие занимались тем, что эти ошибки повторяли, благо варьировать *заблуждения* можно без конца, пополняя кунсткамеру философии очередными курьезами. Сегодня эти курьезы собраны, кажется, полностью под названием «русская религиозная философия». Их интересно рассматривать тем, кто просто плохо знает историю европейской философии и думает найти здесь что-то *действительно* новое. Эти же курьезы любопытны и иностранцам, поскольку имеют определенный «этнический колорит», да к тому же тешат самолюбие Запада как свидетельства безнадёжной *вторичности* русской философии – или, точнее, того, что за нее *выдается*.

Вписываются эти курьезы и в парадигму пресловутого «постмодернизма», а на деле слегка модифицированного *модернизма*, о котором Лопатин отозвался почти столетие

тому назад так: «Призыв к освобождению мысли от всего человеческого и созданию нечеловеческой науки есть один из тех безвкусовых парадоксов, которых так много, к сожале-нию, провозглашается в философии за последнее время» [8: 93].

Но были, слава Богу, русские философы, решительно отвергавшие *безвкусовые парадоксы*, в том числе и *самый безвкусовый* из них: о мыслителе, который не мыслит, а как бы зачитывает мысли Бога, с какой-нибудь «софией» в качестве суфлера.

Были русские философы, у которых нам еще не поздно учиться *мыслить творчески и ответственно*. И под каким бы спудом фальшивых «историй русской философии» ни пытались похоронить их наследие, дорогу к нему найдут и уже находят мыслящие русские люди.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Отчет о торжественном заседании по случаю 30-летнего юбилея Л. М. Лопатина // Вопросы философии и психологии. Книга 111. 1912 г. С. 179–211.

[2] Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. — М., 1891. — 391 с.

[3] Ильин (Мальчевский) Н. П. Трагедия русской философии. Ч. I. — СПб., 2003. — 214 с.

[4] Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. VIII. — СПб.: «Общественная польза» (б.г.). — 586 с.

[5] Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений. Т. 1. — М.: «Наука», 1991. — 800 с.

[6] Страхов Н. Н. Мир как целое. Изд. второе. — СПб., 1892. — 582 с.

[7] Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // ВФиП. Кн. 5. 1890. С. 34–83.

[8] Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. — М.: «Academia», 1995. — 328 с.

«Счастливая вина»

Лейбниц и «аутсайдеры» русской философии

1

Творчество «русских лейбницианцев» занимает часть того почти неисследованного пространства, которое считается сегодня чем-то вроде обширной обочины при столбовой дорожке «русской религиозной философии». И этот «эффект обочины» по-своему понятен. Борьбу за самостоятельность философии, за дистанцию между философией и религией, философией и политикой, философией и искусством мы не воспринимаем как собственное дело *русских* мыслителей, даже испытывая к этой борьбе известную долю уважения. Основная оценка отечественной философии по-прежнему остается «парафилософской», ее центр тяжести лежит *вне* философии, в ней отсутствует подлинно философская мерка. Мы судим о русских философах по их прогнозам относительно «судьбы России», по их «церковности» или их «секуляризму», по их «близости» к Л. Толстому или Достоевскому — и считаем такой суд глубоко созвучным духу русской философии. Мыслитель, дерзнувший утверждать, например, что философия, которая «обращается в прикладное богословие, неизбежно теряет характер логически обоснованного и самостоятельного знания» [1: XIX] — автоматически воспринимается как «отступник», даже если мы с ним в чем-то и соглашаемся. Со своей заботой о *самостоятельности* философии он обречен *стоять* — на обочине русской философии, в стороне от ее *пути*, горизонт которого не способна вместить «просто философия».

Отступничество «русских лейбницианцев» усугублялось еще одним обстоятельством: их твердым убеждением, что именно *личное сознание* как «ведомая себе, внутренняя, в себе замкнутая жизнь» [2: 155] является первоисточником

философского знания; усугублялось установкой на пребывание философа «наедине с собой». Такое пребывание составляло для них вполне естественный, даже обязательный способ философского существования. Когда Л. М. Лопатин отмечал: «моя философская деятельность протекала одиноко» [3: 210], он не жаловался на судьбу, а подчеркивал именно эту, сознательно и свободно принятую установку. Ясно, однако, до какой степени она противоречит той установке на «всеединство», на «соборный разум» и «совокупность мышлений, связанных любовью», в которой принято видеть необходимый и достаточный признак настоящей русской философии. В свете этого признака взгляд на «русских лейбницианцев» как на сугубо «периферийных» мыслителей оказывается вдвойне неизбежным.

Можно было бы уже сейчас вступить в полемику с этим взглядом, полемику тем более необходимую, что речь идет о понимании (или, скорее, непонимании) не только русской философии, но и духовного склада русского человека. Однако подобная поспешность увела бы нас слишком далеко в сторону, например, в обсуждение далеко не безупречных мотивов этого «непонимания», этой цепкой привязанности к мифологеме «русского коллективизма». Поэтому допустим *ad interim*, что мыслители, которым посвящена данная работа, действительно *виноваты* в отклонении от «основной линии» русской философии. Допустим — но все-таки попробуем понять природу этой вины и представить, пусть в самых общих чертах, что из нее получилось.

2

В яркой статье «Лейбниц между Лютером и Лессингом» немецкий философ Вилли Хелльпах охарактеризовал учение своего великого соотечественника как «Парфенон, увенчанный готической башней» [4: 122]. Еще чаще упоминают в связи с творчеством Лейбница стиль барокко и

даже позднейшего рококо, столь причудливо сочетаются здесь самые разнообразные философские, научные и религиозные мотивы, «сплетаются воедино античность, средневековые и современность». Акцент на универсализм, на порыв к всеохватному синтезу (порыв, позволяющий видеть в Лейбнице прообраз гетевского Фауста) давно уже стал общим местом всех рассуждений о «неподражаемо-разнообразном гении Лейбница», как выразился когда-то А. С. Хомяков.

Трудно представить впечатление, более далекое от того, которое оставляют в читателе труды «русских лейбницианцев», таких, как П.Е.Астафьев (1846–1893), А. А. Козлов (1831–1901) или Л. М. Лопатин (1855–1920). Страсти к синтезу «науки, религии и философии», столь характерной для другого ряда русских мыслителей, у них нет и в помине, даже там, где они вплотную подходят к религиозной или научной проблематике. Везде и всегда их основополагающая точка зрения остается строго философской, как и самый стиль их работ; стиль, в котором одни могут отметить его «монотонность», а другие — благородную простоту. Так или иначе, «переход в иной род знания», который Лейбниц порой осуждал [5: 86], но применял достаточно часто, у «русских лейбницианцев» практически отсутствует.

Но еще характернее и важнее другое. Если говорить о «русских лейбницианцах» как о некоторых продолжателях или подражателях Лейбница, то сразу приходится отметить: даже из комплекса собственно философских идей немецкого мыслителя они усвоили, по-видимому, только *одну* фундаментальную идею (или интуицию), сделав ее краеугольным камнем своих философских построений в целом, тем эталоном, по которому выверялась их прочность и стройность.

Ну что же, скажет иной читатель, так и бывает с эпигонами, не способными усвоить учение своего «мэтра» во всей его широте. Не будем спорить и доказывать, что отброшено

было в данном случае то, что, по большому счету, и *следовало отбросить*. Лишь напомним поклонникам «идейной полифонии» пронизательное замечание Анри Бергсона в статье «Философская интуиция»: «Философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь сказал только одну вещь; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил» [6: 7]. Пусть и с известным преувеличением, здесь подмечена самая суть дела, суть подлинной творческой преемственности в философии. Русские мыслители усвоили (то есть сделали *своей*) именно «основную конкретную интуицию» Лейбница-метафизика, и лишь в самой незначительной степени — характерные для Лейбница приемы ее выражения и раскрытия. И что особенно важно, в отличие от немецкого мыслителя (хотя, конечно, с учетом уроков его творчества), они сумели *сберечь* эту интуицию, устоять перед ее искажением и забвением под влиянием тяги к решению задач, философии посторонних — как это случилось с Лейбницем в его «Теодицее».

Там же в русской философии, где эта тяга побеждала, мы находим больше сходства с «историческим Лейбницем», но куда меньше — с «русскими лейбницианцами». Примером может служить творчество Н. О. Лосского; рецепция самых разнообразных религиозно-философских мотивов, характерных для Лейбница, в сочинениях этого известного мыслителя отмечалась уже давно [7] — но у Лосского, по сути дела, очень мало того «русского Лейбница», который жил в трудах его предшественников и старших современников. Во избежание недоразумений заметим, что творчество «русских лейбницианцев» надо, естественно, отличать от отечественного *лейбницеведения*, от изучения наследия Лейбница в его разнообразном историческом содержании. За исключением, пожалуй, работ Е. А. Боброва (1867–1933), подобное изучение не сопровождалось попыткой создать свою собственную философскую концепцию «в духе Лейбница», что не умаляет заслуг таких исследователей, как

В. И. Герье, В. А. Беляев, Н. Н. Сретенский, И. И. Ягодинский и другие [8]. В то же время даже блестящие характеристики творчества Лейбница в историко-философских трудах Л. М. Лопатина говорят больше о «русском Лейбнице», чем о Лейбнице историческом.

Таким образом, «лейбницианство» ряда русских мыслителей — понятие весьма условное. С тем же правом можно говорить о «спинозизме» другого ряда русских мыслителей, таких, как В. С. Соловьев и С. Л. Франк, в творчестве которых прямое и даже решающее влияние Спинозы не только легко опознаваемо «со стороны», но и откровенно признается ими самими. И если сегодня дело обстоит так, что подчеркивается «лейбницианство» одних и обходится молчанием «спинозизм» других, то связано это с весьма проблематичной оптикой того взгляда на русскую философию, о котором говорилось выше.

3

Связь творчества «русских лейбницианцев» с творчеством Лейбница — это связь основной метафизической интуиции последнего с собственной интуицией русских мыслителей или, лучше сказать, с их собственным основным переживанием. Только осознав (вслед за этими мыслителями), что «различные философские принципы не только продумываются, но и *переживаются* с различной степенью ясности и отчетливости» [9: 86], мы поймем несерьезность поиска идей, «заимствованных» ими у Лейбница, и сосредоточим внимание на главном — на том, что должны пережить мы сами, чтобы *понять* и Лейбница, и «русских лейбницианцев».

Попытаемся выразить это основное переживание не в его гносеологическом и онтологическом моментах (о которых речь пойдет ниже), а в моменте аксиологическом, как «переживание ценности». На значение этого момента

русские мыслители (П. Е. Астафьев, В. А. Снегирев, позднее Н. Я. Грот) настойчиво указывали еще в XIX веке; и он может служить своеобразным ключом к секрету влияния Лейбница на русскую философию. Мыслитель, который утверждал (уже в «Размышлениях о метафизике»): «один дух стоит всего мира» [10: 162] — не мог не стать своим для целого ряда русских философов. Для тех, кто был убежден, подобно Петру Астафьеву, что *«душа выше и дороже всего: ее спасение, полнота, цельность и глубина ее внутреннего мира прежде всего, а все прочее несущественно, само приложится»* [11: 26].

Для тех, кто мог повторить за Львом Лопатиным: *«Человеческая душа есть то бесконечно ценное в себе, перед чем бледнеет значение всех других вещей»* [12: 67]. Для тех, кто так же, как Сергей Аскольдов, считал: *«Истины и идеи не более и не выше того, кто их мыслит, будь это человек, Бог или какое-либо другое разумное существо»* [13: 379]. Наконец, для тех, кто разделял с Иваном Киреевским его понимание «существенности» бытия: *«существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение»* [14: 274].

Нетрудно догадаться, что включение И. В. Киреевского в один ряд с «русскими лейбницианцами» способно вызвать недоумение у тех, кто привык видеть в нем родоначальника совсем другого направления русской философии. Направления, в котором понятие личности (подлинной личности *отдельного человека*) последовательно отрицалось или девальвировалось в пользу «всеединства», «всечеловечества», «мировой души» и прочих гипостазированных фикций, в котором царили «деперсонализация человека и фетишизм сводных понятий», по точному замечанию Г. В. Флоровского [15: 52]. Спорить с попыткой превратить И. В. Киреевского в «предтечу» В. С. Соловьева не имеет смысла — она заслуживает внимания лишь как яркий пример тех натяжек (если не сказать резче), которыми так богата

историография русской философии. В своих философских работах И. В. Киреевский обращался, прежде всего, к самосознанию человека, к его опыту «саморазумения», к его «духовной личности»; здесь первоисток того направления русской философии, в состав которого вошли чуть позже и «русские лейбницианцы».

Основной метафизический пафос этого направления и одновременно его главную ценностную ориентацию ясно передают слова Петра Астафьева, сказанные (что весьма показательно) в полемике с Владимиром Соловьевым, — слова о том, что русская философия призвана выразить «мировоззрение народа, духовный и умственный интерес которого сосредоточен на самом духе, на самом *внутреннем человеке, в его полноте*» [11: 44].

Если угодно, в этих словах можно видеть ту «программу» русской философии, которая составляла подлинную альтернативу идеалистическому конструктивизму в стиле В. С. Соловьева и его последователей. Реализация этой программы стала делом не только русских «лейбницианцев», но и ряда русских «гегельянцев» (Н. Н. Страхов, П. А. Бакунин), и мыслителей, чей труд совершался за стенами Духовных академий (В. А. Снегирев, В. И. Несмелов), где, к слову сказать, всегда питали уважение к философии, способной определить свою собственную задачу, а не сочинять «философскую» пародию на православное богословие.

Такой собственно философской задачей и стало для ряда русских мыслителей создание *метафизики человеческой личности*, а сами эти мыслители с полным правом могут быть названы представителями русского *метафизического персонализма*. Никакой историко-философской натяжки в этом нет: понятие «личности» постоянно присутствует в трудах этих мыслителей в качестве ключевого понятия, с акцентом на метафизическом, или духовном измерении личности, на том, что «в этот земной опытный мир помысел о трансцендентном и стремление к нему вносит толь-

ко человеческий дух, поскольку он сам *не от мира сего*» [2: 42]. Другое дело, что духовность личности, ее метафизическая природа раскрывается во всем составе человеческой *души*. «Отдельный дух» или «отдельная душа» — вот первичная реальность, которую они утверждали с той же энергией, что и автор «Размышлений относительно учения о едином всеобщем духе».

Конечно, не только Лейбниц, но и Декарт, и Беркли, и Фихте, да и Гегель (освобожденный в творчестве русских «гегельянцев» от пут панлогизма) являются теми гигантами, на плечах которых стояли, отнюдь не скрывая этого, русские персоналисты. Более того, они откровенно и даже настойчиво отмечали все те моменты, которыми они были обязаны Мен де Бирану, Герману Лотце, скромному профессору Юрьевского университета Густаву Тейхмюллеру [16] и другим. Короче, они не стеснялись признать всевозможные «влияния» — зная, что «европейские влияния только пробудили те струны и силы, которые уже хранились в русских душах» [17: 17].

В данном случае в них была пробуждена *сила внимания души к себе самой, сила самосознания*.

4

Основное переживание русских «лейбницианцев» (а шире и вернее — русских персоналистов) раскрывается в гносеологии *самосознания* и онтологии *самобытия*, составляющих то принципиальное двуединство, на почве которого лишаются смысла словопрения о «первичности» онтологии по отношению к гносеологии, или наоборот. «Только потому мы можем знать о действительности нечто *подлинное*, что само наше сознание есть бесспорно *подлинная действительность*» — подчеркивает Л. М. Лопатин, добавляя: «в жизни нашего собственного духа мы имеем неистощимый материал для суждений, которые можно на-

звать *идеально-реальными*, потому что в них самоочевидным отношениям сознаваемых фактов отвечает их самоочевидная реальность» [18: 53–54].

И эти слова не остаются, как это часто случается в философии, простой декларацией. То, что «все мысли и действия нашей души вытекают из ее собственной сущности» [19: 75], русские персоналисты продемонстрировали с достаточной полнотой и исключительной ясностью, показав при этом, что речь идет не о неких «идеях», кем-то и для чего-то вложенных в человека, но о его собственных способах существования (по другой терминологии — экзистенциалах), поскольку «подлинное бытие всегда есть *существование*, то есть *самоутверждение существа*» [18: 251]. И тогда как русские мыслители иного метафизического склада искали опоры для истинного мышления в «совокупности» мышлений (впадая при этом, помимо собственного желания, в очевидный релятивизм), русские персоналисты связывали истинность мышления данного человека с подлинностью его существования: «Чтобы мыслить действительным образом, необходимо действительным образом быть самим собою» [20: 43].

К сожалению, обрисовать здесь сколько-нибудь полно изложенную в трудах русских персоналистов «науку самосознания» нет никакой возможности [21]. Но возможно (и необходимо) выяснить тот важнейший метафизический принцип, который стоит за ценностной ориентацией ряда русских мыслителей на человека, на его «внутренний мир» и, в последней инстанции, на его уникальную личность. Понимание этого принципа позволило им выбраться изпод «гипноза целого», не отвергая самой категории «цельности» как внутренней характеристики бытия существенно обособленного и единичного.

Как уже отмечалось, первый шаг в этом направлении сделал уже И. В. Киреевский, в философских воззрениях которого ключевое значение имеет не понятие «цель-

ности» и тем более не понятие «соборности», но понятие «существенности», приложимое только к «разумно-свободной личности». Именно в связи с этим принципом — *существенное есть личность* — раскрывается настоящий смысл его взгляда на пределы рационализма, которому «невместимо сознание о живой личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека», и его убеждение, что «каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже торжество всего христианского мира» [14: 274, 277]. Того мира, о котором П. Е. Астафьев сказал несколько позже: «Христианство эмансипировало духовную личность, показав ее высшее, чем какая бы то ни было организация, самостоятельное значение» [22: 238]. Но Киреевский не успел раскрыть свою интуицию «существенности» достаточно полно; и неслучайно А. С. Хомяков в своих весьма интересных комментариях к «Отрывкам» проходит, по сути дела, мимо нее. Точнее, замечает только одну ее сторону, а именно, утверждение в этой интуиции безусловного примата *духа* (как «силы действовать и страдать») над *идеей*, которая сама по себе является лишь формулой, лишенной малейшего признака «самочувствия». Ложная вера «в жизненную силу формулы помимо самой существенности» [23: 26] составляет, по Хомякову, коренной порок «гегелизма»; порок, к слову сказать, вполне унаследованный некоторыми русскими мыслителями, изрядно потрудившимися над формулировкой «русской идеи».

Но замечая, что Киреевский решительно сошел с проторенного пути идеализма, категорически отказался от редукции личности к «идее» [24], Хомяков не замечает момента даже более важного. А именно, вопреки предупреждению своего покойного друга, он спешит провозгласить, что конкретный человек — лишь «частное явление духа», что «закон духа» требует от человека «выступить за свои границы», требует «самозабвения», дабы «приобщиться всецелому». Возникает, короче, та религиозно-философ-

ская программа, которая в настоящее время слишком усердно озвучена, чтобы останавливаться на ней и на ее неизбежных следствиях. Но и *переживание* «существенности», в его коренном отличии от созерцания «идей», осталось в русской философии далеко не бесплодным; только раскрывали его совсем другие мыслители. Нетрудно догадаться, какое стимулирующее влияние и какое эвристическое значение получали при этом те элементы метафизики Лейбница, которые были созвучны их основному переживанию. И прежде всего — понятие, ставшее почти нарицательным, если не одиозным, понятие *монады*.

Речь шла не о том, чтобы усвоить это понятие во всем его специфическом содержании в учении Лейбница. Русские персоналисты весьма энергично отвергли представление об индивидуальном существе как некой «избушки без окон, без дверей» — но столь же энергично отказывались видеть здесь сплошные «окна» и «двери». Вот, пожалуй, самое важное: в русском персонализме была опознана та подлинная диалектика *открытости* и *закрытости*, «объединенности» со всем другим и «отъединенности» от всего другого, которая присуща человеческому существованию.

Основная заслуга принадлежит здесь, несомненно, отечественным «лейбницианцам», хотя еще раньше «гегельянец» Н. Н. Страхов писал: «Дух не имеет в себе ничего общедоступного, ничего внешнего, подлежащего такому познанию, как объективный мир; в нем все внутреннее, закрытое для чужого взора» [25: 26]. Дух принципиально необщедоступен; его познание принципиально связано с *единичностью* человеческого существования: «ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (1 Кор. 2:11). В исследованиях Л. М. Лопатина эта фундаментальная уединенность человека — которая и конституирует его настоящее *отличие* от всего — утверждается как основная психологическая и философская истина: «Непроницаемость индивидуальных

сознаний друг для друга есть бесспорный факт психологии. Различие сознающих Я или различие личностей есть тот абсолютный рубеж, который обособляет все внутренние психические состояния в бесчисленные замкнутые друг для друга сферы» [26: 1037–38]. *Переживать* свою душевную жизнь могу только я сам — другой может эту жизнь только *предполагать*.

Нельзя не отметить попутно, что психология и философия конца XIX и всего XX века была переполнена попытками так или иначе опровергнуть или, по крайней мере, завуалировать эту фундаментальную истину. Разбирать эти попытки здесь, конечно, не место; напомним только слова, сказанные на сей счет И. А. Ильиным, мыслителем, которого трудно заподозрить в неосведомленности по части западной философии: «Все разговоры о “коллективной душе” и “коллективном бессознательном” идут от людей, мыслящих неточно или же испугавшихся своего одиночества» [27: 22].

Значит ли это, что русские персоналисты фактически становились на точку зрения так называемого солипсизма? Конечно, нет; но вовсе не потому, что боялись обвинения в последнем. Напротив, то зерно истины, которое заключено в акценте на фундаментальный момент уединения (*solus sum*) в человеческом существовании, они подчеркнуто выделяли и признавали. Не отвергая поиска «тех путей, которые выводят нас из этого философского одиночества» [28: 105], они начинали такой поиск с опознания самого одиночества как основного (и в каком-то смысле непреходящего) факта человеческой жизни.

При этом немалую роль играло одно принципиальное, но не всегда улавливаемое различие между солипсизмом и монадологией. Последняя подчеркивает уединенность, «закрытость для чужого взора» душевной жизни *каждого* человека, а не только моей собственной, признает изначально множественность человеческих «я». Такое признание

можно объявить догматическим [29], если не заметить (или недостаточно оценить) следующее обстоятельство: мне известна «закрытость» не моего сознания, а именно сознания *другого* человека. С особой энергией подчеркивал это Лев Лопатин: «сознание других людей для нас *трансцендентно* самым несомненным образом <...>; о чужой душевной жизни мы можем строить различные предположения, но она закрыта для нас в своей внутренней действительности» [30: 17]. Вот что нельзя упускать из виду: утверждая существенную уединенность любого самобытия, русские персоналисты строили это утверждение как на почве самопознания, так и на почве познания другого; по прекрасному выражению Павла Бакунина, диалектика познания — это диалектика «жизненного внимания», «внимания от себя к другому, и внимания же от другого к себе» [20: 95].

О значении положения «человек человеку есть самостоятельное инобытие» [27: 24] мы еще скажем ниже, а пока выделим важное следствие, вытекающее из принципа «духовного уединения» личности. Такому уединению лишь по недоразумению можно приписывать отрицательное значение; на деле именно оно (и даже только оно) открывает область *самоочевидного* знания. В русской философии второй половины XIX века (эпохи подлинного расцвета теоретической философии в России) постоянно подчеркивается: если бы знание человека о самом себе не отличалось кардинальным образом от его знания о другом, то все это знание имело бы одинаково *проблематичный* характер, стояло бы под знаком всегда возможной «кажимости». Суть, однако, в том, что в области самосознания (или *самого* сознания) эффект «кажимости», раздвоения бытия и сознания принципиально отсутствует, потому что «быть» и «сознавать» означает здесь одно и то же. «Мы все познаем сквозь призму нашего духа, но то, что совершается в самом духе, мы познаем без всякой посредствующей призмы», отмечал Лопатин, добавляя: «непосредственно сознаваемые

свойства состояний сознания суть их подлинные свойства, слово “кажется” здесь даже не имеет смысла» [18: 157]. Моя уединенность, закрытость моего сознания для других — одновременно *открывает* моему взору подлинное бытие, бытие как оно есть в качестве самобытия (то есть *самого бытия*).

Именно в двуединстве самосознания и самобытия, в субъекте как «*ведомой себе деятельности*» (Астафьев) раскрывается настоящая природа сущего, природа деятельная, или *субстанциальная*. Убеждение Лейбница, что «исследование субстанции — одна из важнейших и плодотворнейших задач философии» [19: 150], получило в творчестве русских персоналистов блестящее подтверждение; и потому именно, что они осознали связь субстанциальности бытия и его индивидуальности, пошли не по пути спинозизма (который привел В. С. Соловьева к полному отрицанию понятия субстанции), а по пути христианского теизма, для которого «кроме Бога, который есть высшее деятельное начало, существует множество частных деятельных начал», наделенных собственной «силой действовать и страдать» [10: 367].

Здесь мы подходим вплотную к той проблеме, которую русские персоналисты считали «пробным камнем» метафизики. Но прежде, чем говорить об этой проблеме, отметим: именно анализ действительной (или деятельной) природы человеческого духа (всегда индивидуального) показывает, что любое его действие имеет характер *взаимодействия*, выражает связь самобытия и инобытия; последнее же раскрывает себя через эту связь как *другое* самобытие. «В духовном бытии <...> реально дано отношение субъекта к тому, что совсем не этот субъект, но обладает своей обособленной от него действительностью», дана «*реальная соотносительность* отдельных существ» — подчеркивал Л. М. Лопатин [18: 152–153]. Никакого «перетекания» одних существ в другие при этом, однако, не происходит, и вот по-

чему. Конститутивным для этой реальной связи, реальной (но отнюдь не абсолютной) «открытости» одного существа другому является признак материальности, или телесности; последняя, как отмечал еще Н. Н. Страхов, выражает именно тот единственный способ, которым одно существо открывается другому [25: 28–29]. Материя — это действительно *phenomenon bene fundatum*, имеющий свое основание в духовной субстанции, в ее стремлении к являемости. Но эта являемость носит принципиально *символический* характер; символический, то есть не самодовлеющий, требующий постоянного возвращения к своему первоисточнику в индивидуальном духовном существе: «чтобы мыслить о чем-либо символически, надо о том же самом при этом думать прямо и по его истинному смыслу» [26: 1078], то есть уже не символически, или феноменально, но субстанциально, на почве самосознания. Сказанное имеет прямое отношение к символизму не только в науке и искусстве, но и к *религиозному символизму*: «если бы не было последнего, субстанциального внутреннего знания, то не было бы у человечества и всеобщей естественной основы богопознания и почвы для религиозных верований» [2: 93]. Этот тезис П. Е. Астафьева нашел систематическое раскрытие и углубление в трудах В. А. Снегирева и В. И. Несмелова, обсуждение которых выходит за рамки данной статьи.

5

Русские персоналисты подошли очень близко к пониманию метафизического принципа, который так и остался тайной за семью печатями для большинства корифеев «русской религиозной философии» — к пониманию того, что действительно *универсальная* истина раскрывается только в *уникальности* человеческого существования, что каждый человек «как это особое, единичное существо, есть в своей единичности особая, никаким иным образом не за-

менимая истина бытия» [20: 386]. Тем самым, они если не решили, то несомненно наметили решение той дилеммы «общих принципов и индивидуальных субстанций», которая, как отмечал Николай Гартман, является основной для метафизики Лейбница [31], а по сути дела — для всей христианской философии. И не случайно работы русских «лейбницианцев», «гегельянцев» и т. д. звучат сегодня куда *современнее*, в настоящем смысле этого слова, чем выполненные в духе давно отжившего свой век гностического универсализма труды по «философии всеединства».

Конечно, пока мы только попытались опознать те положения, которые составляют метафизическое ядро русского персонализма. Но чтобы почувствовать живой импульс философской мысли, исходившей из этого ядра, рассмотрим одну, более конкретную проблему. Какую именно? Здесь уместно вспомнить слова Петра Астафьева: «взгляд того или другого философа на свободу воли может служить характеристикой всей его системы и пробным камнем ее важнейших достоинств и недостатков» [32: 271].

Итак, конкретный «пробный камень» есть, и достаточно строгий. Испытания им не выдерживает, в частности, «мистический коллективизм» любого рода, который изначально устремлен если не к отрицанию, то к «оправданию» человеческой свободы. Ведь последняя включает в себе момент *отпадения от целого*, момент самоутверждения, а это уже «грех» *по определению*, грех, который, в лучшем случае, можно оправдать как некий необходимый отрицательный опыт, за которым следует возвращение в целое. Конечно, не всегда дело заходит так далеко, как у В. С. Соловьева, отвергавшего свободу отдельного человека в принципе. Действительно, когда вполне лояльный к Соловьеву Э. Л. Радлов утверждал, что первый лишь следовал тезису бл. Августина, согласно которому «человек свободен во зле и не свободен в добре» [33: 155], он явно приукрашивал ситуацию. У Владимира Соловьева даже «свобода во

зле» принадлежит не человеку, а «мировой душе», Софии, которая одна «свободно отпадает» от Абсолютного; все поступки конкретных людей следуют из этого *единственного* в системе Соловьева акта свободы уже с роковой необходимостью.

Впрочем, русская пословица говорит: «чужими грехами свят нее будешь». Посмотрим теперь, как раскрывали понятие «свободы» русские мыслители, которые уклонились от широких объятий «всеединства».

Прежде всего, подчеркнем, что их акцент на свободу человеческой *воли* — это акцент не на какую-то частную «способность» человека, а на его основную, субстанциальную природу. «Термин *воля* я понимаю в широком смысле деятельной силы нашего духа вообще», уточнял Лопатин [34: 131, сн.]; «воля как деятельная сила и субъект как деятель» [32: 284] составляют, по замечанию Астафьева, то коренное единство, которое стоит за понятием «воли».

Следующий момент, который нуждается в уточнении, связан с тем, что русские персоналисты XIX века уделяли достаточно серьезное внимание размежеванию философского и естественнонаучного подходов к проблеме свободы. Актуально ли такое размежевание сегодня? Ведь с легкой руки ряда ученых и философов утверждается, что раз современная наука перешла от детерминизма к индетерминизму, или, по крайней мере, внесла элементы индетерминизма и «пробабилизма» в «научную картину мира», то ее конфликт с идеей свободы исчерпан (еще в 1920-е годы эту точку зрения энергично отстаивал А. Эддингтон). Подобная трактовка проблемы представляется, однако, весьма поверхностной. И не только потому, что сегодня еще далеко не ясно, насколько прочен научный статус квантово-механической модели. Даже если в пресловутом «микром мире» действительно царит *неопределенность* (точнее, лишь частичная определенность), это не значит, что там царит *свобода*. Древнегреческая мысль (с которой

Э. Шредингер связывал «рождение» квантовой механики) считала «неопределенность» основным и даже единственным качеством *материи*, но, естественно, не видела в этом качестве и малейшего признака подлинной свободы. И совершенно прав современный автор, замечая: «Излучение куска радия несвободно, в настоящем смысле этого слова, подчиняется ли оно при этом строго каузальным или вероятностным законам» [35: 238]. Вспомним также, что с отождествлением понятий «неопределенности» и «свободы» боролся и Лейбниц; а что касается русских «лейбницианцев», то они раскрыли связь свободы именно с высшим типом «определенности» — с *самоопределением* человека.

Таким образом, внутренний баланс «детерминизма» и «индетерминизма» в науке не имеет к проблеме свободы существенного отношения. Существенно совсем другое — принципиальное различие между основным смыслом закона причинности в науке и метафизике. Понятие причинности в науке, отмечал Лопатин, указывает на ту или иную закономерность в следовании явлений; в метафизике же оно указывает на «достаточное основание» данного явления в том, что уже не есть просто явление: «причина есть то, что *действует*, — *производит*, *вновь рождает* следствие» [34: 112]. Закон причинности по своей метафизической сути не феноменален, а субстанциален; дело здесь не в той или иной связи между явлениями (однозначной, как в детерминизме, или многозначной, как в индетерминизме), а в связи между субстанцией и ее проявлениями. Метафизика видит причину в том, что обладает «мощью проявления», и такое понимание закона причинности, подчеркивает Лопатин, является по существу общечеловеческим: «я не могу мыслить действий без деятелей, их производящих». Строго научное мышление или отклоняется от рассмотрения этого основного смысла причинности, или подменяет его фикцией «подчинения» физическому закону как таковому. Но для философии эти уловки (быть может,

и полезные для «экономии мышления» ученых) абсолютно бесполезны. Для нее важен именно творческий характер причинной связи — «в идее *творчества* <...> лежит прямой и ясный путь к положительному решению вопроса о свободе деятельного начала в человеке» [34: 114].

Действительно, «непосредственное творчество нашего духа является основой и почвою, на которой постепенно развиваются все явления нашего сознания»; «присутствие творческой силы обнаруживается для нас во всех актах — и нашего восприятия, и воображения, и мышления, и воли» [34: 116, 121]. Заметим, что волевые акты в тесном смысле слова (решение, инициатива и т. п.) стоят здесь в общем ряду со всеми другими; чисто интеллектуальные акты отвлечения, сравнения и т. д. по сути так же активны, как волевой почин, заключают в себе то качество, которое «русские лейбницианцы» выделяют как основное — качество *усилия*, понимаемое мною лишь постольку, поскольку оно мною *переживается*.

Итак, вся душевная жизнь пронизана творчеством — но означает ли это, что она свободна? Нет, еще не означает; творчество является именно *почвой* свободы, но не самой свободой. Обратим внимание на этот момент. В течение многих десятилетий наша интеллигенция жаждала «свободы творчества», но не слишком глубоко понимала существо этой жажды. Предполагалось: будет свобода, будет и творчество. Жизнь рассеяла эту иллюзию; свобода, какая-никакая, но есть, а с творчеством дело обстоит не лучше, если не хуже, чем раньше. И это понятно: настоящая *свобода вырастает из творчества*, из творческих потенций человеческого духа, а не наоборот. Понимание этого ключевого момента объединяло русских персоналистов и одновременно отделяло их — не столько политически, сколько метафизически — от поверхностного либерализма.

Каким же образом на почве *творческой природы* человека раскрывается его *свободная личность*? Русские персоналисты

отвечают на этот вопрос вполне определенно: решающий шаг к свободе связан с *актом самосознания*, когда в различных творческих действиях — «в решениях нашей воли; в художественных созданиях нашей фантазии, в сложных умозаключениях нашего разума» — проявляется принципиально новое усмотрение; не только усмотрение предмета творчества, но и «усмотрение себя как центра деятельности» [34: 127]. Не будем, однако, совершать характерной ошибки и ставить ударение на словах «центр деятельности»; для понимания свободы необходимо уловить совершенно своеобразный характер именно акта *этого* «усмотрения».

Акт самосознания, подчеркивает уже П. Е. Астафьев, включает в себе несомненное «самораздвоение» человека — но это «самораздвоение» является, по сути дела, манифестацией личности. «Природа человека содержит в себе некоторую двойственность: наряду с внутренней механикой, организацией к природе человека принадлежит еще и *самосознание*, делающее человека *личностью*» [36: 8–9]. Вдумаемся в эти принципиально важные слова. Для Астафьева ключевое значение имеет не «организация» человека (которую он метко называет его «внутренней механикой»), но именно способность человека *отделить себя* от своей организации, «поставить себя» (как постоянно выражается автор «Опыта») вне своей природы как таковой. Здесь русские персоналисты выходят из-под гипноза «цельности» уже не только в смысле внешнего целого, в которое погружен человек и где он может рассчитывать лишь на некоторое «достойное место», — они выходят из-под гипноза и своей *внутренней* «цельности» или «организации». Цельность, органический строй души важны — но они не должны подменять личность, которая независима от любого «строя», как внешнего, так и внутреннего. Свободное существо — это существо, «независимое не только от внешних влияний, но и от собственной определенности, и в этом именно парадоксальность понятия свободы» [36: 10].

Справиться с этим парадоксом не сумел и Лейбниц; признав человека «*духовным автоматом*», в устройстве которого «все наперед известно и определено» [5: 161], он, с точки зрения Астафьева, поставил себя в один ряд с крайними детерминистами. Не менее решительно отвергали «русские лейбницианцы» и те попытки обойти парадокс «внутреннего предопределения», которые связаны с концепцией «трансцендентальной свободы» у Канта и с ее вариациями у Шопенгауэра и Шеллинга. Как отмечал Лопатин, эта концепция — где человек, будучи рабом своего характера в пределах своего эмпирического существования, признается свободным в некоем «довременном самополагании», в выборе коренного направления своей воли раз и навсегда, — «не оправдывает самого главного — способности человека стать другим и дать новое направление своей воле» [34: 107]. Не роковой «выбор» своего характера, но «возможность *нравственных переворотов* — вот великий, коренной факт человеческой природы» [34: 168], который опровергает любое предопределение, как внешнее, так и внутреннее. Здесь в полной мере выясняется (как отмечает уже Астафьев), что «субъект, в своей *возможности* (как субъект) шире всех своих действительных проявлений» [32: 352]; здесь раскрывается та коренная черта свободы, которая заключается «в возможности для себя *иного*» [36: 91]. И когда нас заверяют, что «иного не дано», самое время вспомнить слова Лейбница, с которыми, конечно, согласились бы и русские мыслители-персоналисты: «непреодолимая необходимость открывает дверь бесчестию» [5: 58].

Самоопределение личности совершается, конечно, не только в исключительные моменты раскаяния, прозрения, «перемены ума»; акт самоопределения является составляющей любого нашего действия, всей человеческой деятельности как деятельности целесообразной. И здесь снова необходимо проявить максимум внимания, чтобы правильно понять русских персоналистов. Если бы их телеология оз-

начала простую замену «причины сзади» на «причину спереди», то эта была бы дурная телеология, против которой справедливо выступал и Лейбниц. Поэтому подчеркнем: настоящий смысл понятия цели не в том, что цель является «финальной причиной» наших действий; строго говоря, она таковой не является вообще! Акт целеполагания, верно понятый, указывает именно на *личность* как настоящую *причину* своей деятельности, своего характера, своих хотений, желаний и прочего.

Цель «неотделима от признака *постановки мною*», подчеркивал Астафьев, притом именно в качестве *моей* цели, «имеющей быть *осуществленною через меня*» [36: 77]. И в этом *признании* той или иной идеи моей целью — проявляется не характер человека, но именно его личность, то, что глубже и фундаментальнее любой «внутренней механики», которая сама ничего не способна «ставить перед собою». Русские персоналисты сумели понять, пожалуй, самое главное в диалектике человеческой жизни — сумели понять, что любое предпочтение, выбор, оценка, решение и т. д. являются не следствием человеческого характера, а моментом его *становления*. Когда человек совершает жестокий поступок — это не следствие его «жестокости», а именно *творение себя* в качестве жестокого человека; творение, которое, однако, никогда не бывает окончательным. Вот почему, с христианской точки зрения, одним своим актом человек может «перечеркнуть» все свои прежние грехи — актом милосердия со стороны жестокого, щедрости со стороны корыстного, верности со стороны неверного. Таким актом человек действительно способен изменить себя *радикально*; как пишет Лопатин, именно верой в то, что «нравственное возрождение всегда возможно» [34: 167], выражается великая *вера в человека*, присущая подлинному христианству. Но даже и там, где человек пребывает в строго очерченном круге желаний и поступков, в сфере как бы наперед заданного характера, его жизнь является суще-

ственно творческой и свободной. Здесь мы подошли к тому, в каком-то смысле заключительному, моменту, где понятие свободы наиболее ясно сопрягается с основным метафизическим принципом русских персоналистов, где свобода раскрывается как *акт индивидуализации*.

Тот факт, что у человека есть какие-то «природные задатки», какое-то психосоматическое наследие и т. п., не устраняет его творческой свободы и тогда, когда он вовсе не собирается отречься от этого наследия. Дело в том, что «характер человека есть только общая тема, заданная ему его природою», тема, «которую он должен художественно воплотить в жизнь» [34: 155]. Именно эта «*творческая свобода* составляет даже самую суть человеческой личности», выражает существо человеческой жизни как процесса самосозидания, от которого не избавлен и человек с самым «устойчивым» характером и твердыми принципами. Скорее напротив — творческая задача человека опознается здесь наиболее ясно. «В каждом целесообразном поступке мы имеем некий перевод всеобщего и неопределенного в конкретное, индивидуально законченное, а это я и называю *творческим актом*» — писал Л. М. Лопатин [34: 150]. Не только наш «природный характер», но и все наши цели, идеалы, принципы и нормы *задаются* нам только как «общая тема», как нечто существенно недействительное. И только я сам *создаю* из них нечто «индивидуально-законченное», то есть действительное. Путь творческой свободы ведет от общего к единичному, уникальному и неповторимому; это не что иное, как путь человека к самому себе.

6

В данной статье нет возможности, да и особой необходимости сопоставлять взгляды «русских лейбницианцев» со взглядами мыслителей куда более известных, таких, как Н. О. Лосский или Н. А. Бердяев. Заметим толь-

ко, что именно в последних видят сегодня самых значительных представителей русского персонализма. При внимательном отношении к их творчеству согласиться с этим достаточно трудно. И не только потому, что все ключевые идеи персоналистического характера они явно заимствовали у своих менее именитых предшественников. Факт заимствования не исключает, конечно, творческого углубления и прояснения. Но у «второй волны» русских персоналистов (за исключением С. А. Аскольдова) такое *развитие* заимствованных идей, на наш взгляд, отсутствует. Зато имеет место попытка так или иначе вписать эти идеи в концепцию «всеединства», с которой они *метафизически* несовместимы. В качестве примера можно указать на этуод Н. О. Лосского «Свобода воли» (1927), где творческая свобода отдельного «субстанциального деятеля» оценивается, в конечном счете, по ее значению для «универсума» и его гармонии (см. [37]). И пусть это снова весьма похоже на исторического Лейбница — на «русских лейбницианцев» это совсем не похоже; свободу человека они оценивали именно с точки зрения самого человека, единственного субъекта свободы; с точки зрения того, кто стоит «всех возможных миров», вместе взятых.

Что касается Н. А. Бердяева, то пронзительный пафос личности в его многочисленных трудах не должен заслонять от нас той печальной развязки его философских исканий, где и личность, и ее творческая свобода разрешились в *ничто* — эту многострадальную религиозно-философскую *химеру*, столь популярную в XX веке. В какой-то степени освоив идеи Л. М. Лопатина, А. А. Козлова, В. И. Несмелова и других, Николай Бердяев, к сожалению, не освоил их философского *метода*, основу которого составляет постижение *существенного* в его внутренней *самоочевидности*. Вместо этого, он стал перекладывать идеи русских персоналистов на язык, им глубоко чуждый — язык «антиномизма» с его полным безразличием к принципу очевидности.

Важно, конечно, и то, что творчество русских персоналистов «первой волны» было связано не с прославленным «религиозно-философским ренессансом», а с подлинным расцветом русской культуры в XIX веке. В центре их творчества, как и на вершинах этой культуры, горел «огонь сильнее и ярче всей вселенной», огонь *духовной личности*. Обречен ли он тлеть под спудом «духовных» отложений XX века или еще вспыхнет в русском человеке с новой силой — вопрос, на который ответит только время. Но в любом случае мы должны восстановить память о русской философии XIX века — хотя бы «как память о том, что было выше нас» [38: 10].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. 2-е изд. — М., 1911. — 435 с. Первое издание первой части вышло в 1881-м, второй части — в 1891-м году.

[2] *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии). — М., 1893. — VI + 207 с.

[3] Отчет о торжественном заседании по случаю 30-летнего юбилея Л. М. Лопатина // Вопросы философии и психологии, кн. 111, январь-февраль 1912. С. 179–211 (спец. отдел).

[4] *Hellpach W.* Leibniz zwischen Luther und Lessing // Beiträge zur Leibniz-Forschung — Reutlingen: Gryphius-Verlag (б. г.) — S. 96–137.

[5] *Лейбниц В. Г.* Сочинения в четырех томах. Т. 4. — М.: «Мысль», 1989. — 554 с.

[6] *Бергсон А.* Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сборник 1. Философия и ее проблемы. — Спб.: «Образование», 1912 — с. 1–28.

[7] См. интересную статью Т. И. Райнова в «Вестнике Европы» (№ 2, 1916). Особенно показательна рецепция в трудах Николая Лосского идеи «предустановленной гармонии» под именем «мировой координации», а также его религиозно-философские вариации на тему «перевоплощения».

[8] Заслуги эти не нашли, к сожалению, никакого отражения в издании «Русская философия. Энциклопедия» под общей редакцией потомственного «советско-русского философа» М. А. Маслина (М., 1995); столь уместной в подобном издании статьи «Лейбниц в России» там нет. *Добавление 2019 г.* Ничего не изменилось и в «доработанном и дополненном» издании той же «энциклопедии». Зато значительно «доработаны и дополнены» статьи о Маслине-старшем и Маслине-младшем. Кстати, в сумме эти последние две статьи превосходят статью «Фихте в России». И то правда: кто из нынешних «профессиональных философов» не знает о тт. Маслиных — и кто ясно представляет разницу между философией Фихте-старшего и философией Фихте-младшего?

[9] Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. — М.: «Путь», 1912. — 233 с. Есть современное переиздание: см. статью «От отца к сыну. О русской философской традиции» в данном сборнике.

[10] Лейбниц В. Г. Сочинения в четырех томах. Т. 1. — М.: «Мысль», 1982. — 636 с.

[11]. Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М. 1890. — 47 с.

[12] Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Вопросы философии и психологии, кн. 5, 1890, с. 34–83.

[13] Алексеев (Аскольдов) С. А. Мысль и действительность. — М.: «Путь», 1914. — 387.

[14] Полное собрание сочинений И. В. Киреевского. Т. 1. — М.: «Путь», 1911. — VI + 289 с.

[15] Цит. по изданию: Вестник Христианского Движения, т. 130, 1979 г.

[16] Г. Тейхмюллеру принадлежит, по-видимому, пальма первенства в использовании термина «персонализм» для обозначения философской концепции. См. Бобров Е. Этюды по метафизике Лейбница — Варшава, 1905, с. 6.

[17] Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. 1-е изд. — СПб., 1883. — 272 с.

[18] Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. 1-е изд. — М., 1891. — 391 с.

[19] *Лейбниц В. Г.* Сочинения в четырех томах. Т. 2. — М.: «Мысль», 1983. — 686 с.

[20] *Бакунин П. А.* Основы веры и знания. — СПб., 1886. — 408 с.

[21] *Примечание 2019 г.* Несколько позднее я попытался сделать это в книге: *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 608 с. Подчеркну, что в этой работе соответствующее направление русской мысли получило название *национал-персонализма*, отражающее сочетание в человеке его личности и его народности, или *национальности*.

[22] *Астафьев П. Е.* К спору с г. Вл. Соловьевым // Русский вестник, октябрь 1890, с. 220–239.

[23] *Хомяков А. С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Антология феноменологической философии в России. № II. — М.: «Прогресс-традиция», 2000. — С. 21–36.

[24] Подобную редукцию совершил впоследствии В. С. Соловьев уже в своих ранних работах, еще далеких от *радикального антиперсонализма* статей «по теоретической философии». Ср. «Чтения о Богочеловечестве», особенно четвертое и пятое чтения с их переходом от «мира существ» к «миру идей», от Лейбница к Платону.

[25] *Страхов Н. Н.* Об основных понятиях психологии и физиологии. Изд. 2-е. — СПб., 1894. — XIX + 317 с. Первое издание этой книги вышло в 1886 г.

[26] *Лопатин Л. М.* Метод самонаблюдения в психологии // Вопросы философии и психологии, кн. 62, 1902, с. 1031–1090.

[27] *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Исследование. Том I. — М.: «Русская книга», 2002. — 607 с. 269

[28] *Аскольдов С. А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. — СПб., 1900. — 250 с.

[29] Это сделал русский кантианец *Александр Иванович Введенский* в работе «О пределах и признаках одушевления» (СПб., 1892), стимулировав тем самым плодотворное обсуждение проблемы «чужой души»; в обсуждении этой проблемы участвовали П. Е. Астафьев, Л. М. Лопатин, С. Н. Трубецкой и др. Характерно, что в этой дискуссии не участвовал В. С. Соловьев, который просто не признавал существование в человеке *индивидуальной души* — возможно, «испугавшись своего одиночества».

- [30] *Лопатин Л. М.* Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии, кн. 136, 1917, с. 1–80.
- [31] См. *Hartmann N.* Leibniz als Metaphisiker. — Berlin, 1946.
- [32] *Астафьев П. Е.* К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Труды Московского Психологического Общества. Выпуск III. — М.: 1889. — С. 269–360.
- [33] *Радлов Э. Л.* Учение Вл. Соловьева о свободе воли // ЖМНП, февраль, 1916.
- [34] *Лопатин Л. М.* Вопрос о свободе воли // О свободе воли. Труды Московского Психологического Общества. Выпуск III. — М.: 1889. — С. 97–194.
- [35] *Körner S.* Fundamental Questions in Philosophy. — Penguin Books, 1971. — 290 p.
- [36] *Астафьев П. Е.* Опыт о свободе воли (из посмертных рукописей). — М.: 1897. — 118 с. Издание осуществлено Алексеем Введенским, который датировал рукопись Астафьева 1874–1876 гг.
- [37] *Лосский Н. О.* Свобода воли // Избранное. — М.: «Правда», 1991. — С. 484–597.
- [38] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. 1-е изд. — СПб., 1883. — 272 с.

Самосознание и мировоззрение

О связи философии и естественных наук

Вместо предисловия

Данная статья — попытка ответить на вопрос, поставленный одним из читателей (А. И. Медведевым из подмосковного г. Королёва) первой части моей книги «Трагедия русской философии». Нужно отметить, что Анатолий Иванович задал мне целый ряд интересных и серьезных вопросов; но ответы на большинство из них «вместились» в нашу частную переписку. Вопрос же о том, как соотносятся мировоззрение и самосознание, требует, на мой взгляд, ответа, слишком обширного для частного письма, и к тому же

представляет несомненный интерес для всех, кто ценит как философию, так и естественные науки.

I

Убеждение в том, что цель философии — построить *мировоззрение*, или общий взгляд на мир в целом (*Weltanschauung* немцев, *World-View* англосаксов и т. д.), высказывается постоянно, как в отечественной, так и в зарубежной литературе, особенно *учебного* характера. Напротив, рассматривать философию как *сознательный путь человека к самому себе*, как стремление к ясному и глубокому *самосознанию* — склонны сравнительно немногие, и говорится об этом, как правило, в книгах, написанных для читателя с достаточно высоким уровнем философской культуры. Кроме того, даже этих немногих авторов можно часто понять так, что проблема самосознания — лишь *один из разделов* философии, называемый обычно (и не слишком удачно) «философской антропологией». И только *совсем немногие* выражаются так же определенно, как когда-то В. И. Несмелов: **«убежать от философии значит то же самое, что и убежать от сознания себя самого»** [1: 305].

Тем не менее, я считаю, что в данном случае правда не за большинством, но за меньшинством (а если иметь в виду определенность и точность формулировок — совсем значительным меньшинством). Другое дело, что признание *безусловного примата* самосознания над мировоззрением не отвергает последнее, а находит для него разумные, *практически достижимые* границы. Без углубления самосознания так называемое «мировоззрение» — это, по существу, утопия; *на основе самосознания* — мы можем обрести и мировоззрение, хотя, конечно, не «всеохватное». Заодно уточню с самого начала, во избежание колебаний в выборе двух *родственных* слов: *самопознание* — это акт, по-

средством которого наше *самосознание* переходит в новое, более высокое *состояние*. В таком «разделении понятий» (повторяю, глубоко родственных и в их живой конкретности «нераздельных») есть, конечно, определенное *упрощение* — но оно допустимо в рамках *основной темы* данной статьи.

Сказанное до сих пор — это декларация моей позиции; попытаюсь теперь ее обосновать и точнее разъяснить, по крайней мере, в самых существенных моментах (исчерпывающее рассмотрение потребовало бы книги, а не статьи).

Прежде всего, мое убеждение в том, что именно самосознание составляет *ядро философии* (ядро, без которого у нас остается только «пустой орех», пусть и с очень толстой «скорлупой»), — убеждение это сложилось под влиянием двух факторов: изучения истории философии вообще и русской философии в частности. Хотя именно второй фактор сыграл для меня решающую роль, остановлюсь сначала на первом.

Скользя по истории философии, мы, действительно, можем заметить, что ее гиганты, типа Аристотеля или Гегеля, стремились «построить мировоззрение», охватить своим взором все доступное (да и не доступное) умозрению. А заметив такое стремление, мы можем сделать вывод (весьма поспешный), что философам не столь высокого ранга оно, это стремление, было просто «не по плечу», и они решали какие-то более частные задачи — *например*, задачу самопознания. Но на деле подобный вывод является именно результатом «скольжения», а не углубленного постижения *основного ритма философии*.

Этот ритм (давно подмеченный, но явно недостаточно продуманный) состоит в следующем. В истории философии сравнительно ясно просматриваются моменты, когда философское творчество получает какой-то *мощный импульс*, когда начинается *новая эпоха* этой истории. И все эти моменты (которые я сейчас отмечу конкретно) имеют

одну общую черту: **поворот к человеку**. Современный немецкий философ и историк науки Вальтер Бём [Böhm] характеризует эту черту, в стиле западной мысли, как «антропологический поворот» [2: 151]; но я бы сказал определеннее: поворот к *самосознанию человека* как основной проблеме философии, «проблеме всех проблем». Сказать именно так позволяет мне, прежде всего, тот очевидный факт, что два таких момента получили практически всеобщее признание (в том числе и со стороны тех, кто оценивает их отрицательно!): это «философская проповедь» Сократа в конце V в. до Р. Х. и творчество Рене Декарта в первой половине XVII века. Призыв первого «Познай самого себя!» и ключевой принцип второго («мыслю — значит, существую») очевидным образом выдвигают на первый план именно **самосознание** человека, а не просто «тему человека». И, как уже отмечалось, сразу за этими поворотами резко повышается уровень философского творчества, как бы освобождается огромная «философская энергия»: за Сократом следуют Платон и Аристотель, за Декартом: Лейбниц, Спиноза, Беркли и другие, во многом несходные, но оставившие глубочайший след в философии мыслители.

Но сводится ли указанный «поворот» только к Сократу и Декарту? Несомненно, не сводится. Особенно важно понять, что между Сократом и Декартом, в начале *христианской* эпохи, практически ту же роль сыграл Аврелий Августин (IV–V вв.), который сформулировал (и даже в более острой форме) то же положение, что и Декарт (у Августина оно звучит так: «А что если ты обманываешься? Если я обманываюсь, то поэтому уже существую» [3]). Кстати, роль Августина, роль раннехристианской эпохи вообще в пробуждении именно *самосознания* человека подчеркивали (как отмечено в первой части «Трагедии» [4]) П. Е. Астафьев, П. А. Бакунин, Н. Н. Страхов. Добавлю, что В. А. Снегирев и его ученик В. И. Несмелов указали (последний — в фундаментальной монографии [5]), что анало-

гичное значение и фактически в то же время имели на христианском Востоке труды св. Григория Нисского. Правда, и на бл. Августина, и на св. Григория Нисского принято смотреть преимущественно как на богословов, а не философов. Но при этом не замечают очень важного обстоятельства: самое *острое внимание* этих мыслителей было направлено на *человеческую веру* и на основы веры в самом человеке, в его *человеческой личности*. Именно благодаря такому направлению внимания они внесли свой весомый вклад в философию, положили начало *христианской философии* не в условном значении этого выражения (как «синонима» христианского богословия), а в его вполне конкретном самостоятельном смысле: как философии, открывающей путь от самосознания человека к *пониманию* «богочеловеческого дела», совершенного Иисусом Христом [6].

Впрочем, *реальная* историко-философская проблема в случае названных сейчас мыслителей — совсем другая, чем отнесение их к философам или к богословам. Если в случае Сократа и Декарта «взрыв» философского творчества произошел сразу за совершенным ими «поворотом», то плоды философских идей ранних христианских мыслителей созревали значительно медленнее, потребовали столетий. Но понять это можно, даже не входя в сложные культурно-исторические процессы той эпохи, — а, как ни парадоксально, из знакомства с нынешней ситуацией в нашей стране. Ведь и сегодня, когда многие наши соотечественники «открыли» для себя Православие — они тут же решили, что философия (знакомая им в основном по «диамату» и случайному чтению некоторых работ некоторых «буржуазных» философов) теперь «не нужна». Подобный *примитивный* «вывод» — от незнания истории человеческой мысли, в том числе и христианской. Когда христианская культура достигла *зрелости* и на Западе, и на византийском Востоке (кстати, снова примерно в один исторический период XII–XIV вв.), философия была, в конечном счете,

востребована — и в «высокой схоластике» Европы, и в «византийском Ренессансе», ярким представителем которого стал св. Григорий Палама, с его очевидным (хотя и не всегда философски *точным*) акцентом на *сотрудничестве* (синергии) человека и Бога. Другое дело, что роль философии «официально» провозглашалась тогда «служебной» по отношению к богословию; но во-первых, *на практике* это было, мягко говоря, «не совсем так» [7]; во-вторых же, тезис «философия — служанка теологии» и послужил причиной того, что достижения *средневековой философии* не были оценены в полной мере (тот же Декарт просмотрел, — и по психологически понятным причинам — что его *принцип самоочевидности* был уже давно найден Августином; впрочем, настоящего *развития* этого принципа у Августина еще не было).

Но вернемся непосредственно к теме «антропологических поворотов» — сказанным она далеко не исчерпана. После Декарта с таким «поворотом» часто связывают имя Иммануила Канта, который к концу XVIII века (то есть примерно на полтора столетия позже), преодолевая скептицизм Юма и материалистические тенденции «эпохи Просвещения» в Европе, попытался *по-своему* утвердить примат *субъекта*, построив «картину мира», в центре которой *формально* стоял человек. И снова последовал «взрыв» философского творчества, связанный с именами Гегеля, Фихте, Шеллинга, если назвать только самых знаменитых. Но почему я говорю о Канте как творце «поворота к человеку» не столь уверенно, как о Сократе или Декарте, или даже Августине и Григории Нисском с их «богословским уклоном»? Прежде всего потому, что кантовский «человек» — не конкретный носитель самосознания, а некий «универсальный» (по терминологии самого Канта — «трансцендентальный») субъект, который, кстати, и пленил впоследствии ряд наших «религиозных философов» (их «София», если посмотреть на нее сколько-нибудь внимательно — это

именно «сменивший пол» *универсальный* субъект Канта; характерно в этом плане определение «Софии» Вл. Соловьевым как «идеального человечества» [8]). Поворот к человеку, к прояснению его самосознания, оказался у Канта своего рода «перескоком» через человека к абстрактному «человечеству», «смазыванием» конкретного лица *живой* человеческой личности. Добавлю, что каждый, кто знаком с генезисом идей Канта, знает, что он пытался, в первую очередь, не столько решить «проблему человека», сколько доказать «нерушимость» математического естествознания Ньютона — то есть думал не столько о человеке, сколько о *мире*. Это и определило *искусственность* его взгляда на человека. Искусственность, за которую философия расплачивается и по сей день. Впрочем, я сознательно не касаюсь в этой статье слишком путанной, эклектичной, малоприспособленной для *первичного принципиального анализа* философии конца XIX и всего XX века; о ней надо говорить отдельно (и такой разговор, конечно, должен состояться).

II

А сейчас самое время обратиться именно к теме *мировоззрения* (что не означает ухода от темы самосознания — ведь наша задача и состоит в том, чтобы понять настоящую связь этих тем). Как же «вписывается» тема мировоззрения в отмеченную выше череду «поворотов к человеку»? На деле — достаточно *просто* и в то же время *противоречиво*. Как уже говорилось, обращение к самосознанию человека (и, по сути, *оно одно*) каждый раз вызывало новый приток энергии философского творчества. Но каким образом этот приток *использовался*? Конечно, *отчасти* и для дальнейшего углубления самосознания, выявления его *уровней*, прежде не отрефлектированных, не постигнутых в их метафизическом значении (простейший пример: уровень сознания себя как *индивида* и уровень сознания себя как

личности). Но таким образом эта освобожденная энергия использовалась, как правило, лишь в своей *незначительной части*. Конечно, и Платон с Аристотелем после Сократа, и те выдающиеся представители средневековой мысли, которые творили «в духе бл. Августина» (здесь особенно замечателен поистине гениальный Мейстер Экхарт (XIII–XIV вв.) с его учением об «искорке» духа в душе человека), и ряд преемников Декарта (точнее, преемников его *ключевой идеи* о значении самосознания), особенно Лейбниц и Беркли, и пришедшие за Кантом «германские идеалисты» (в первую очередь Гегель и особенно Фихте-старший) углубили принцип самосознания (последние двое — в плане того значения, которым обладает *национальное измерение* личного самосознания). Но все-таки основную энергию многие (если не большинство) из них расходовали иначе: именно на построение *мировоззрения*, причем с максимальным охватом. Особенно это видно на примере таких «масштабных» умов, как Аристотель в античности, Фома Аквинский в Средние века, Гегель и еще в большей степени (хотя и не так «систематично») Шеллинг — в Новое время. И при этом каждый раз выяснялось *одно и то же*: построенные ими «глобальные» мировоззрения удовлетворяли, в лучшем случае, самих творцов и сравнительно узкую группу *непосредственных* последователей, «учеников». Но в дальнейшем (а часто уже и среди учеников) начинается период *брожений*, которые могли принимать самые разные формы: вполне фантастические («неоплатоники» периода упадка античной философии, ряд «теософов», типа Бёме, порожденных распадом схоластики, многочисленные последователи «позднего» Шеллинга), или скептические (скептицизм поздней античности, Юм в Новое время), или материалистические («философы Просвещения» до Канта, «левое гегельянство» после крушения «всеохватных» замыслов Гегеля). Но суть этих брожений одна; она заключается в поиске или ожидании *нового*

«поворота к человеку», а правильнее сказать: очередного *философского импульса*, даваемого *только* углублением проблематики самосознания.

Итак, вот *ритм философии*, пусть в схематичном, но, как мне представляется, *существенно* верном виде: поворот к человеку (обострение, углубление, развитие темы самосознания) — построение мировоззрений (как можно более широких, «полных», «целостных» и т. д.) — кризис подобных мировоззрений — всевозможные «брожения духа» в ожидании (часто безотчетном) нового «поворота к человеку», нового слова человека о себе самом.

Сказанное выше можно назвать «историко-философской феноменологией»; ясно, однако, что в столь бегло обрисованном виде эта «феноменология» вызывает ряд естественных вопросов, из которых я выделю следующие:

- 1) почему и каким образом тема самосознания постоянно переходит в тему мировоззрения?
- 2) почему построение «цельного мировоззрения» каждый раз заходит в тот или иной тупик?
- 3) не подразумевает ли намеченная выше схема какое-то вечное и по сути малопродуктивное «коловращение» философии?

III

Попробую ответить на эти вопросы (хотя, конечно, есть и другие — однако сформулированные сейчас кажутся мне наиболее острыми) по порядку. Но сначала уточним один немаловажный момент.

Мировоззрение — это философское воззрение на *мир*. Но даже если говорить только о «внешнем» мире, то есть мире, окружающем конкретного человека, он, этот мир, по своей сути *двойственен*; он включает в себя, как было давно отмечено, мир *природы* и мир *культуры*. И вот, я предлагаю, в данной статье, ограничить ответы на поставленные выше

вопросы, взяв понятие мировоззрения только в смысле *воззрения на природу*, затронуть именно этот аспект мировоззрения вообще. Почему такое ограничение уместно, по крайней мере, для первого разговора? Дело, прежде всего, в том, что мир культуры — это существенно *человеческий* мир, и потому теснейшая связь этого мира с нашим самосознанием достаточно очевидна; в определенном смысле, она даже *входит* в тему самосознания как его составная часть. Не случайно талантливый немецкий философ и культуролог Георг Зиммель «определял» культуру почти так же, как русские мыслители XIX века «определяли» философию: как «путь души к себе самой» [9]; заметим, однако, что у Зиммеля «выпало» указание на *сознательный* характер этого пути, и он, вообще говоря, прав, как правы, в свою очередь, и классики русской философии — в культуре вообще далеко не все происходит *столь же* сознательно, как в философии, которую поэтому можно метафорически называть «самосознанием культуры».

То же самое можно сказать и проще: понимание других людей тесно связано с нашим самопониманием; трудно представить человека, который хорошо понимает других людей — и плохо понимает самого себя. Действительно, как я могу понять, например, чужую радость или чужое страдание, не *испытав* (в глубоком значении этого слова) подобных же чувств в себе самом? Как я могу понять *творческие* устремления других людей или их устремления *к свободе*, если сам не переживал и не продумал подобных устремлений? Итак, фундаментальная роль самосознания для верного воззрения на мир культуры, на мир человеческого сотрудничества (и противоборства) — по сути *очевидна*, хотя и нуждается, конечно, в детальном рассмотрении.

Другое дело — мир природы. Связь между его пониманием и самосознанием человека далеко не столь очевидна, если вообще здесь можно говорить о какой-то очевидности. Ведь разве не пытаются так называемые «естественные

науки» (или, точнее сказать, подавляющее большинство представителей этих наук) понять мир природы *исключительно* с точки зрения «собственных» законов, сил, составных частей этого мира, то есть понять «чисто объективно» в противоположность «субъективности» самосознания? По своему опыту знаю: пытаются, да еще как упорно, одно из свидетельств чему: нарастающая «*физикализация*» биологии, то есть науки *о живой* природе! Таким образом, выделяя из темы мировоззрения именно тему *воззрения на природу*, мы не «упрощаем» свою задачу, а скорее берем ее *наиболее трудную* часть.

Итак, вернемся к поставленным выше вопросам именно как вопросам о философском воззрении *на мир природы* (или, как все чаще говорят, Вселенной, космоса и т. п.); будем употреблять в дальнейшем слово «мировоззрение» именно для этого, наиболее сложного (с точки зрения темы данной статьи) аспекта «мировоззрения вообще».

Вопрос о «превращении» стремления к самопознанию в имеющее существенно другую направленность стремление к мировоззрению содержит в себе, как уже отмечено, два «подвопроса». Во-первых, *почему* философы сходят с пути самопознания? Во-вторых, каким образом «поворот к человеку» создает предпосылки для такого неожиданного «превращения», даже, если угодно, закладывает *фундамент* мировоззрения?

IV

Начну с последнего момента, тем более что великое множество людей не понимает значения самопознания для миропознания (особенно в смысле познания «внешнего мира»). А между тем, классики русской философии давно разъяснили это значение. Приведу на сей счет слова Л. М. Лопатина: «только потому мы можем знать о действительности нечто подлинное, что само наше сознание

есть бесспорно *подлинная* действительность» [10]. Читатель, возможно, возразит, что это — только общая декларация. Но она, естественно, подкреплена у Лопатина доказательством того, что *все основные категории*, без которых не обходится познание (а еще точнее: *понимание*) мира, «отвлечены от чего-нибудь наличного в сознании», «непосредственно или интуитивно переживаемого». Типичным примером является понятие *силы*; в самой основе этого понятия лежит наше переживание собственного *усилия*, почина, нашей инициативы, активности. Не имей мы такого переживания (принадлежащего, конечно, к сфере самосознания), у нас вряд ли бы вообще появилось понятие «сила» как *ключевое* понятие естествознания; а если бы и появилось, то на манер тех *искусственных* (не имеющих опоры во внутренней жизни человека) терминов, которые с такой легкостью возникают (и столь же легко исчезают) в современной науке.

При этом важно подчеркнуть: живое и конкретное *переживание усилия* мы имеем *вовсе не обязательно* только в случае нашего взаимодействия с так называемыми «материальными телами». Напротив, усилие как душевный (и даже духовный) акт в *чистом виде* мы переживаем, например, при *концентрации мысли* на той или иной проблеме; в ситуации *усилия воли*, особенно если нравственное чувство требует от нас *преодолеть*, например, тщеславие и т. п. — короче, во множестве существенно «внутренних», душевно-духовных ситуаций. Из этого «психического корня», несомненно, и вырастает *по аналогии* понятие «физических сил». Вырастает не произвольно (как пытался доказать, например, Давид Юм), а именно потому, что без этого понятия по сути немыслима *реальная* (а не только формальная) *связь вещей*, их конкретное взаимодействие. Добавлю, что, на мой взгляд, как раз наша *живая интуиция* силы не позволила окончательно утвердиться в науке эйнштейновским *фикциям* «искривлений пространства—

времени», долженствовавшим заменить «наивные» представления о *силе тяготения*.

Конечно, понятие силы — пример лишь одной из множества идей, которые принципиально необходимы для понимания мира, но берут начало, *укоренены* во внутренней жизни человека. Чтобы не быть голословным, возьму в качестве второго примера куда более абстрактное понятие *единства*. Без него, конечно, не может обойтись никакое мировоззрение; да и «науки о природе» пользуются им постоянно. Но спросим себя: а почему мы, собственно, вообще *понимаем* слово «единство», причем понимаем удивительно *легко*, даже легче, чем куда более конкретное слово «сила»? Или, говоря иначе, какое *основополагающее единство* переживается каждым из нас *непосредственно* и на протяжении всей жизни? Ответ очевиден: это единство моего «я»; единство, ясному сознанию которого несколько не мешает, например, многократное обновление моего физического организма и даже резкие перемены (нравственные перевороты) в моей душе. Именно *единство личного самосознания* является первичным, и только по аналогии с ним мы понимаем разговоры о всех прочих видах единства.

В чем мораль сказанного? Очевидно, в том, что уже отмечалось ранее: развитие, дифференциация, углубление самосознания составляют в целом важнейшую предпосылку, фундамент мировоззрения. Здесь только не следует *грубо упрощать* ситуацию: понятия силы и причины, *внутренняя* интуиция времени, идея единства и т. д. существенно трансформируются в ходе их применения к внешнему миру; такое применение сообщает им особую форму (прежде всего — математическую), вводит их в новый смысловой «контекст» и проч. Тем не менее, на мой взгляд, все это *не отменяет* их явную или неявную связь с самосознанием человека; а если эта связь демонстративно и по сути насильственно «отменяется» (например, путем разрыва нашей интуиции времени с «физическим» представлени-

ем времени в виде математического символа, с которым производятся «преобразования», принципиально *безразличные* к этой интуиции), то тогда утрачивается всякая возможность *понимания* природы.

V

Обратимся теперь к первой части вопроса, с которого мы начали: а именно, почему философы то и дело «перескакивали» к построению мировоззрения, не достигнув должного уровня самосознания, не реализовав и малой доли возможностей, заложенных в призыве «Познай самого себя»? Типичный пример — Платон, ученик Сократа. Последний *открыл*, что важнейшим условием познания является *способность человека* создавать так называемые «общие понятия» о вещах. Но если говорить откровенно, его прославленный ученик в области самопознания человека ничего *принципиально нового* (и притом *верного*) уже не открыл. Скорее, он в корне исказил позицию учителя, объявив общие понятия не *творческими* построениями человеческого духа, а некими *объективно* (в смысле: независимо от человека) существующими *идеями*. А это сразу повело к заблуждениям, которые унаследовала, к слову сказать, и «русская религиозная философия». Главное из них: *гипостазирование* общих понятий, то есть представление их в виде чуть ли не *личностных существ* (этот роковой момент в «религиозной философии» отмечал на склоне лет Г. В. Флоровский, почему-то не заметив, однако, его прямой связи с абсолютизированным «платонизмом» [11]). Но вот момент чуть более тонкий: отвергнув *сначала* человека как творца идей, Платон, по сути, отверг *человеческое творчество* как таковое, свел его, во-первых, к «воспоминанию» души о «мире идей», где она обитала до своего «падения» в реальный мир, а во-вторых, к *попытке копирования* «мира идей» в реальном мире — попытке, в результате которой

возникают лишь *несовершенные* копии абстрактно «совершенного».

Число таких примеров можно умножить; но важнее понять, почему в них открывается, как мне кажется, *первопричина* слишком поспешного перехода от самопознания к миропознанию. Дело в том, что мир представляется человеку и познается им как *объект* (или система объектов), то есть как привычный для восприятия внешний *предмет*. Сам же человек выступает здесь в незамысловатой роли *зрителя*, наблюдателя и созерцателя «предметного мира». *Познаваемый объект* и *познающий субъект* при этом ясно *разделены* (по крайней мере, на первый взгляд). Иное дело — самосознание. «Познай самого себя» — сказать (а точнее, повторить за Сократом) эти слова, конечно, несложно; но как их понимать? В том ли смысле, что «я сам» — здесь и субъект, и объект познания? Но тогда возникает следующий вопрос: а можно ли быть и тем, и другим *одновременно*? Классический пример: я испытываю сильное душевное волнение; но когда я начинаю над этим волнением *размышлять*, оно стремительно убывает как волнение. Или пример с тем же творчеством. Платон был, несомненно, богато одаренной *творческой натурой* — но его размышления о творчестве привели к *отрицанию* последнего; привели потому (скажут сторонники *несоединимости* субъекта и объекта в одном «я»), что *мысля* о творчестве, Платон уже *не чувствовал* себя творцом.

Что ответить на подобные (по сути «ходячие») возражения против самой возможности полагать самосознание в *основу* философии? Возражения, которыми, кстати, сплошь и рядом «мотивируется» отказ от самосознания в пользу мировоззрения. Отмечу сначала, что эти возражения были прекрасно известны русским мыслителям — сторонникам «принципа самосознания» как *верховного* принципа философии. Например, эти возражения исключительно точно, глубоко и обстоятельно изложил Н. Н. Страхов в работе

«Об основных понятиях психологии», написанной еще в 1870-ые годы и вошедшей позднее в его книгу [12]. Но так ли сильны эти возражения, как может показаться на первый взгляд? Ведь суть их в том, что самопознание *изменяет* свой «предмет» — но именно самопознание (и *принципиально* оно одно) как раз и *должно* это совершать! Любой акт подлинного *самопознания* поднимает *самосознание* человека на новый уровень, где человек *лучше понимает самого себя*. И разве такое «изменение» противоречит идее познания человека? Ведь суть человеческой жизни — в самосозидании, в самосовершенствовании — «человек есть то, чем он *становится*» (Страхов), и потому самопознание является на деле важнейшим элементом его *жизни*, в отличие от *прозябания*. В том же, что Платон «отменил» творческую природу человека, подменил творческий акт пассивно понятым «воспоминанием» (на деле и в последнем присутствует ключевой элемент творчества, как показал В. И. Несмелов в «Науке о человеке») — виновато не самопознание, а как раз *уход от него* в чисто внешнее «созерцание объективного мира идей», то есть уход от жизни как *таковой* («Жизни столько же, сколько и субъективности, ведомости себе» — П. Е. Астафьев [13]).

Но существует и другой, не менее (если не более) важный момент, который не хотят замечать те, кто отрицает возможность самопознания. Поясню этот момент на конкретном примере, связанном с упомянутым выше утверждением о «несовместимости» (в действительности *мнимой*) непосредственного переживания (скажем, чувства *страдания*) и его философского познания. Что такое страдание *по своему качеству*, мы, конечно, можем *только пережить*, непосредственно *почувствовать*, но не *объяснить* философски (или как-то иначе; кому это чувство незнакомо, тому не помогут никакие объяснения). Но раскрыть *значение чувства* самопознание, конечно, может; в наиболее общем виде это значение сформулиро-

вал В. А. Снегирев, согласно которому каждое «внутреннее» чувство выражает *оценку* состояния души в целом [14]. Таким образом, значение чувства в том, что оно есть начало оценки (и *самооценки* как *первичной*, основополагающей оценки), что именно на почве чувства возникают наши представления о ценностях, идеалах, нормах. Этот взгляд русского мыслителя нашел, кстати, подтверждение в трудах и ряда выдающихся европейских философов и психологов (см. особенно работу Ф. Brentano «Об источнике нравственного познания», в предисловии к переводу которой я попытался развеять *миф* о «Брентано — предшественнике Гуссерля» [15]).

Итак, чувство (и переживание вообще) вполне *совместимо* с философски и психологически значимым самопознанием человека; притом далеко не факт, что самопознание *всегда* происходит лишь тогда, когда переживание «пошло на спад»; вспомним трагедии Софокла и Шекспира, произведения Гоголя и Достоевского, герои которых выносят *глубоко верную* оценку своего душевного состояния именно в момент *наивысшего* напряжения чувства. Да и слова нашего поэта о *памяти сердца* — совсем не пустые слова: такая память действительно бывает очень часто *глубже*, «острее» (и по сути *вернее*), чем испытанное когда-то «сердечное» переживание.

Но и сказанное не исчерпывает доводов «в защиту самосознания». Самый важный из них заключается, на мой взгляд, в следующем. Под влиянием определенных течений европейской мысли начала XIX века в русскую философию (особенно у ранних славянофилов) вошла *абсолютизация цельности* как якобы высшего состояния души. С такой точки зрения «поляризация» человека на познающего (гносеологический субъект) и познаваемого (гносеологический объект), которая в *определенном смысле* происходит в акте самопознания, как бы понижает наш «онтологический статус». Но на деле человек, и притом во всем мире

только человек, как раз и является существом *существенно двойственным*. И это глубоко важная и *бытийственно* значимая «двойственность»: именно она, как отмечал П. Е. Астафьев (высоко ценивший славянофилов, но ясно понимавший и их ошибки), позволяет человеку отделять свою *личность* от своей *природы*, от своего «внутреннего устройства» [16]; позволяет, выражаясь фигурально, смотреть на себя «со стороны», а точнее, смотреть на себя глазами личности, познающей и оценивающей свою природу. Вот ключевой момент: в акте самопознания человек перестает быть *заложником* своей природы, своего «характера», «натуры» и т. п. Таким образом, самосознание человека является *основой человеческой свободы* (как без преувеличения *гениально* подметил тот же русский мыслитель), основной способностью *творчески и сознательно* распоряжаться силами своей природы, своими *талантами*. Добавим, что подобная «двойственность» отвергает «цельность» только в ее примитивном (по сути — биологическом) понимании. Природу человека и его личность, действительно, нельзя «слить в одно целое» (тогда человек как *таковой* просто не существовал бы); но настоящая цельность человека — это подлинное, «неслиянное и нераздельное» двуединство человеческой личности и человеческой природы [17].

VI

Мы, казалось бы, далеко ушли от темы *мировоззрения*, доказывая, что философия как «наука самосознания» возможна и необходима. Но суть в том, что *вход* в эту науку очень «узок», а *выход* из нее, напротив, весьма «широк». Вход узок потому, что в процессе самопознания бесполезны практически все знания, добытые из внешнего мира; перегруженные этими знаниями, мы просто «не протиснемся» в этот «узкий вход». Главное, что здесь не работает *метод аналогии*, так как во «внутреннем мире», в мире души че-

ловеческой всегда есть нечто — прежде всего, рассмотренная только что «двойственность», — что *принципиально* отличается от казалось бы сходных явлений во внешнем мире. Вот почему *бесполезно* представлять сознание по аналогии с «отражением», свободу — по аналогии с «вероятностным поведением электрона», память — по аналогии с «сохранением информации» в органических объектах, типа макромолекул ДНК, или искусственных, типа «памяти» ЭВМ. Стоит чуть глубже вникнуть в эти аналогии, чтобы понять, что от них ускользает самое важное (например, отражение солнца в луже воды не содержит в себе ни капли сознания — напротив, последнее является *условием* того, что в подобной ситуации мы вообще фиксируем некое «отражение»; именно *мы*, а не вода и не солнце, пусть и «вместе взятые»).

С другой стороны, как уже отмечалось, даже самые элементарные результаты самопознания могут составить основу (и по сути составляют ее!) для познания внешнего мира. Здесь аналогия «работает» — и в этом нет ничего странного, так как в этом случае мы по сути *упрощаем* то или иное понятие *метафизики* до соответствующего понятия *физики* или другой науки (например, так называемая «спонтанность» тех или иных процессов в микромире — предельное упрощение представления о *свободных* человеческих поступках). К сожалению, многие мыслители, получив лишь *минимальный* запас прочности от «науки самосознания», поспешно приступают к построению мировоззрения, рассуждают о «самоорганизации», «саморегуляции» и прочем в природе, даже не выяснив, в чем же состоит *здесь* (и есть ли *здесь вообще!*) какая-то *самость*. В итоге, не поняв даже в главном, существенно необходимом *человека*, они предлагают чисто условный, сугубо *метафорический* образ внешнего мира.

Теперь нам уже легче ответить на второй вопрос: почему задача создания мировоззрения, провозглашенная в

качестве *основной* задачи философии, неизменно заводи́ла в тупик. Прежде всего, следует отметить, что такая задача не может быть *первой* — в силу всего сказанного выше. *Без* самопознания нет миропознания — точнее, нет настоящего *понимания* мира. Но и в качестве «второго шага» построение мировоззрения должно сопровождаться ясным представлением о своих *существенно ограниченных* возможностях. С чем связаны эти ограничения?

Давайте еще раз уточним — а что такое, собственно говоря, *мир*?

Обыденный ответ звучит, как известно, так: это всё, что окружает человека, как бы велик ни был «радиус» подобной «окружности»; и вот это «всё» мы хотим обозреть в его *основных чертах*.

Казалось бы, ответ ясный, по крайней мере, в общем и целом. Однако ясность здесь весьма обманчивая. «Мир окружает человека» — фраза без ясного смысла, поскольку человек существует не в одном экземпляре. А если учесть это очевидное обстоятельство, то можно понять и другое: для людей по сути важен не мир *вокруг* каждого из них, а *мир между ними*. Я не играю словами, не пользуюсь тем, что в послереволюционной орфографии утратилось разное написание слов «мир» и «мір». Я хочу только сказать, что мир, по своей сути — это особая *среда для общения*, взаимосвязи людей между собою. Человек устроен так, что в своей духовно-душевной реальности он *уединен*; «общение душ» *всегда* опосредовано вещественным миром. Но если так, то для человека важнее всего понять мир именно как среду общения, «коммуникации». Науки о природе (и прежде всего физика) долго предлагали нам «картину мира», в которой людей *как бы* не было. Чем это кончилось, известно, — шараханьем в другую крайность, где мир фактически «конструируется» познающими его людьми (как ни крути, именно это следует из двух столпов, пусть и не слишком прочных, современного естествознания: так на-

зываемой «теории относительности» и квантовой механики). А ведь эти крайности не возникли бы, если бы с самого начала была понята основная *функция мира*: быть средой для установления межчеловеческих связей. С другой стороны, ясно, что на *понимаемый таким образом мир* мы и смотрели бы иначе, чем на мир в смысле «окружения», мир «вещества и поля», где человек — какой-то случайный гость.

Тем не менее, выше мы уже договорились о том, что наша тема: познание мира *безотносительно* к человеческому общению, познание мира «природы», которая — *допустим* это — существует как нечто «самодостаточное». Но и при таком допущении — можно ли построить философское воззрение, охватывающее подобный мир?

Утверждаю: нет, невозможно; и вовсе не в силу «необъятности» этого мира (во-первых, его «необъятность в пространстве и времени» сегодня фактически отрицается тем же естествознанием, которое столь долго насаждало мысль именно об этой «необъятности»; а во-вторых, и «необъятное» можно познать в его *принципиальных* чертах). Суть дела в другом, и эту суть кратко и ясно выражают слова П. Е. Астафьева, который подчеркивал: «Обладает мировоззрением только тот, чья мысль, чувство и воля самодеятельно, собственной работой участвовали в его построении, хотя бы и несовершенном и неполном, но непременно самодеятельном» [18]. Заметим: русский мыслитель ставит «самодеятельность» *философского* мировоззрения выше его «совершенства» и «полноты» — и здесь он, по-моему, глубоко прав. Причем суть его мысли сохраняется, если мы заменим звучащее сегодня несколько «комично» (для обывательского слуха) слово «самодеятельность» (по существу *метафизически* точное) словом «самостоятельность». Мировоззрение каждого человека должно быть в основе своей *самостоятельным*, поскольку человек по-настоящему понимает только то, что *он сам* продумал глубоко и тща-

тельно. Но именно тогда, когда строят «всеохватное» мировоззрение, «целостный взгляд на природу» и т. д., самостоятельность таких построений уходит далеко на задний план, если не *исчезает вообще*.

Уточним этот важнейший для нашей темы момент. Даже в области «науки самосознания» философ (и просто мыслящий человек) опирается на труды других философов и мыслителей. Но здесь, в метафизике человека, у него есть практически полная возможность *своим умом* (а шире: своим собственным духом) *проверить* выводы других философов. Например, ключевой тезис метафизики человека — «мыслию, а значит, существую» — мы, конечно, узнаём из книг; но *каждый из нас* обязан и *имеет полную возможность* установить, самоочевиден ли этот тезис для него, понятен ли столь же ясно, как для Декарта или, скажем, Н. Н. Страхова. Еще пример: в книге В. И. Несмелова «Наука о человеке» я нашел (как уже отмечалось выше) совершенно *неожиданное* для меня учение о творческом характере памяти (которая вовсе не является биомеханическим «сохранением информации»); но *вдумавшись* в это учение, обратившись к своей личной памяти (и своей личной забывчивости!), я, как принято ныне выражаться, «верифицировал» учение Несмелова несомненным для себя образом. И вообще — в области самосознания у каждого человека (способного к самостоятельной духовной жизни, к *духовной самостоятельности*) есть возможность такой «верификации».

Но есть ли подобная возможность при построении мировоззрения в смысле учения обо «всем мире», даже только в его основах, в его принципиальных чертах? Думаю, что подобная возможность здесь *крайне ограничена*; здесь я *вынужден* брать у других философов (а также ученых и богословов) очень и очень многое (и притом, повторю, принципиально важное) без всякой серьезной проверки, а то и *без проверки вообще*. Приведу уже затронутый выше при-

мер: Кант, несомненно, построил мировоззрение, которое принято называть «критическим». Но было ли оно таковым в полном смысле слова? Основой этого мировоззрения стало математическое естествознание Ньютона и других гигантов научной мысли (вспомним известные слова самого Ньютона о своем «стоянии» «на плечах гигантов»!). Конечно, и Кант имел великий, первоклассный аналитический ум; но *самостоятельно* продумать все принципиальные аспекты «ньютоновской физики», отдать должное всем ее принципиальным проблемам (например, проявить большее внимание к проблеме так называемого «дальнодействия», которая со временем и подорвала классическую механику) Кант все равно не смог. В итоге он просто возвел математическое естествознание в духе Ньютона на уровень *мировоззрения*, приписал естествознанию то значение, которого оно не имело и не может иметь *для философии*. Нечто подобное — только чаще в куда менее продуманной форме — происходит вплоть до наших дней: в «мировоззрение» (или его основу) превращали и гипотезу Дарвина, и «релятивизм» Эйнштейна, и пресловутый «дуализм» квантовой механики (хотя на деле физики фактически признали, что никакого «дуализма» здесь по сути *нет* — а есть *вероятностное описание* электрона как *частицы*). Сегодня же все эти гипотезы (и просто не имеющие ясного смысла фантазии) лихо используются для «построения мировоззрения» — с добавкой других, уже откровенно *нелепых* фантазий, больше похожих на *бред* («жизнь — это <...> форма существования информации» [19] — чтобы с важным видом изрекать такое, надо *утратить* всякое чувство жизни).

VII

Какова же мораль вышесказанного? Думаю, что главное состоит в следующем: чем шире, полнее и детальнее мировоззрение, тем больше в нем «неорганических элементов»,

то есть элементов, заимствованных строителями мировоззрения *извне*, «в готовом виде» (по выражению того же Петра Астафьева) и по сути *без настоящей проверки своим умом*, без подлинного усвоения. Конечно, проще «иметь мировоззрение» тем, кто берет его, скажем, в виде «библейской истории творения», ничего не проверяя (упаси Бог!) и строго грозя пальцем всем сомневающимся. Но думаю, что подобные люди просто не имеют *никакого* мировоззрения, которое хотя бы приблизительно можно назвать *своим*.

Практически то же самое можно сказать и о тех, кто надеется обрести мировоззрение путем знакомства с наиболее общими концепциями современного естествознания, относящимися, например, к космологии, к столь модной сегодня «синергетике» и т. д. Я не буду обсуждать сейчас то очевидное обстоятельство, что слепое доверие к «последнему слову науки» ничуть не лучше, чем подобное же доверие к первой главе «Книги Бытия» в Ветхом Завете [20]. Есть момент и более важный с философской точки зрения. Серьезные специалисты по истории естествознания (да и некоторые ученые-профессионалы) постепенно освобождаются от иллюзии, что «последнее слово» науки ближе к истине, чем «предпоследнее» и даже еще более раннее. Классики русской философии заметили это, кстати, одними из первых. «Коренной недостаток современного научно-философского мирозерцания состоит в его всеохватывающем и сплошном *гипотетизме*» [21] — подчеркивал Л. М. Лопатин в 1917 г. А почти на полвека раньше Н. Н. Страхов, предчувствуя приближение *кризиса* науки, отмечал появление «огромных научных уродливостей», типа «эволюционной гипотезы» Дарвина (и не только отмечал, но и раскрывал анатомию этих «уродливостей», где решающее значение получал «его величество Случай» [22]).

Естествознание XX века подтвердило справедливость подобных высказываний. Сегодня *на мировоззренческом*

уровне наука предлагает нам, по сути дела, конгломерат гипотез, которые при этом ссылаются на одни и те же «экспериментальные факты», истолковываемые то так, то этак (типичный пример: пресловутое «красное смещение», которое допускает, по крайней мере, *три* совершенно различных истолкования). В поисках выхода из тупиков (сразу нескольких), куда завело космологию некритическое применение «общей теории относительности» (не имеющей, как отмечал, в частности, известный физик Л. Бриллюэн, которого вряд ли можно причислить к «ретроградкам», вообще никаких убедительных экспериментальных подтверждений [23]), нам предлагают такие давно отброшенные в философии квазипонятия, как «бессознательное целеполагание», фантазии о бесконечном множестве «параллельных миров» и прочий вздор, вплоть до изрекаемой с полной серьезностью пифагорейской максимы «все есть число» (не в переносном, а в *буквальном* смысле, как спешит уточнить нынешний «неопифагореец»). Если это наука, то что такое антинаука? И все это — примеры не из книжек, изданных «за счет автора», а из трудов, напечатанных под эгидой РАН! Сюда же можно добавить «приключения синергетики», сумевшей превратить важный раздел физики (неравновесную термодинамику) в область смехотворных спекуляций, где, как минимум, перепутаны понятия *сложности* и *развития* (да и само «ключевое» понятие сложности, или упорядоченности, имеет, по выражению современного автора, «тридцать одно определение» [24]).

Скажу прямо: я отчасти «выпускаю пар» после нескольких лет преподавания курса «Концепции современного естествознания» — преподавания (и, соответственно, весьма интенсивного изучения), которое убедило меня в том, что *никаких концепций*, хотя бы отдаленно сравнимых, по степени *достоверности* и *продуманности*, с великими достижениями классической физики (небесная механика,

законы сохранения, начала термодинамики и т. д.) современная наука *не имеет*. В лучшем случае она приписывает себе то, что было установлено еще в рамках классической парадигмы (как, например, закон связи энергии и массы, сформулированный в конце XIX века Ф. Хазенёрлем и «списанный» существенно позже Эйнштейном).

Дело, однако, не только в «выпускании пара» — дело в том, что при выработке мировоззрения мы действительно не можем обойтись *без понимания великих законов природы*. Но пока наука находится в состоянии глубочайшего кризиса, пока она, по убийственно точному выражению Страхова, «хочет познавать, но упорно отказывается *мыслить*» [25] — никакой помощи мы от нее не получим. Впрочем, убежать по этой причине в мифологию Ветхого Завета, «понятную» лишь потому, что она *ничего не объясняет* (а только «констатирует», вполне в духе иудейского начетничества) — занятие не для людей, которые действительно считают *христианскую веру «верой разумной и верой истинной»* (В. И. Несмелов).

Ввиду всего сказанного, *сегодня* особенно актуально, отложив «мировоззренческие» потуги, вернуться к роднику философской истины, к ядру философии — самосознанию человека. Отсюда мы, несомненно, почерпнем и свежие силы для преодоления кризиса «внешнего знания». Самопознание *не заменяет* последнее, но учит нас ставить природе *правильные вопросы*, а «только тот, кто ставит природе правильные вопросы, получает от нее правильные ответы», как абсолютно точно отметил лауреат нобелевской премии (в те времена, когда она еще вручалась за подлинные заслуги перед наукой) выдающийся немецкий физик Ф. Ленард [26]. Добавлю, что о значении «правильной постановки вопроса» во всех областях человеческого знания задолго до Ленарда, неоднократно и настойчиво говорил Николай Страхов.

VIII

Мне осталось ответить на вопрос о том, не представляет ли движение философской мысли «от самопознания к миропознанию и обратно» некий «вечный» и по сути бесцельный «круговорот».

Я мог бы ответить на этот вопрос так, как обычно отвечают на опасения подобного рода: что движение мысли происходит здесь «по спирали» (образ развития, предложенный, кстати, Лейбницем, а вовсе не «диаматом»), что на каждом новом витке мы полнее раскрываем для себя и внутренний, и внешний мир. Но я так не отвечу, и не потому, что сей ответ ныне банален, стереотипен и т. д. — есть глубоко верные «банальности» и принципиально правильные «стереотипы». Дело в другом — именно в ложном характере *самого вопроса*. Жизнь людей пронизана «вечными повторениями», причем такими, в которых нет ничего существенно нового — кроме *самого человека*. Мы, однако, привыкли смотреть на вещи с какой-то «нечеловеческой» точки зрения, в лучшем случае — с точки зрения «человека вообще»; в результате мы редко понимаем настоящую ценность *своей* точки зрения, а потому и не видим настоящей ценности «вечных повторений», повторяя известное брюзжание ветхозаветного «мудреца». Позволю себе совсем «детское» пояснение. Из поколения в поколение мы читаем в детстве «Аленький цветочек» — но разве имеет смысл спрашивать, зачем читать *одну и ту же сказку*? Да, сказка «одна и та же», но ведь ее читают *разные* дети (и перечитывают *разные* взрослые). И так каждый раз *формируется новая душа*, постигая неразрывную связь любви и верности, учась узнавать *внутреннюю красоту* человека, проливая очищающие слезы над «вымыслом», который бесконечно *правдивей* иных обязательских «истин».

Точно так же философия, настоящая, вечная философия, *philosophia perennis* — предназначена для человека

конкретного; в ней заключен один и тот же призыв — но призыв, который должен слышать каждый: познай самого себя — то есть: человек, осознай суть своей человечности. Пусть ты был когда-то много меньше, чем человек (как настаивает большинство ученых), пусть ты будешь когда-то много больше, чем человек (как обещает множество богословов). Но здесь и сейчас, в этой жизни, ты должен стремиться к тому, чтобы стать «вполне человеком» (выражение Страхова, созвучное всей традиции русской национальной философии). Эта радикальная человечность философии одним кажется преувеличенной, другим — недостаточной. Но перепрыгнуть из «предчеловеческого» в «сверхчеловеческое» (или в состояние «обожения») — невозможно. Человеческая жизнь в этом мире — не просто какой-то «испытательный срок» (как наставляют почти все богословы), и уж тем более не «великая случайность» (как твердит множество ученых). Она, эта жизнь — непрерываемое свидетельство самоценности человеческого как такового; свидетельство, ясный смысл которого ускользает от нас лишь из-за того, что поэт назвал «привычкой бытия». Подлинный же философ тот, для кого бытие в мире никогда не становится «привычкой»; тот, кто сознаёт значительность этого бытия. А точнее, самобытия во всем недоступном науке (и понимаемом лишь очень немногими богословами) значении этого слова. К сожалению, современная наука, как и современное богословие (причем и то, которое называет себя «православным») по сути одинаково враждебны самой мысли о человеческой самобытности. Науке эта мысль кажется покушением на величие природы и ее стихийных сил, богословию — покушением на величие Бога и Его благодати. Но все это только кажется — именно в силу ложно направленного внимания. Если я говорю о величии простого солдата, разве я отрицаю тем самым значение военной техники и роль выдающегося полководца? Я просто хочу отдать должное простому солдату.

Впрочем, я невольно уклонился в другую тему: самосознание и богосознание. А что касается темы «человек и мир», то основной смысл этой статьи суммируют слова нашего великого философа и подлинно православного богослова В. И. Несмелова: «Я утверждаю бытие внешнего мира только потому, что я утверждаю свое собственное бытие в этом мире» [1: 128]. *Отрицать* значение мира (и мировоззрения) бессмысленно — но *только потому*, что бессмысленно *отрицать значение человека и его личного самосознания*.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. — Казань, 1905 г. — 418 + IV с.

[2] Böhm W. Die metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft und Mathematik. — Wien-Freiburg-Basel, 1966. — 194 S.

[3] Августин Блаженный. О Граде Божьем. Книга 11, гл. 26; см., например, по изданию М., 1994, т. II, с. 217 (репринт издания 1905–1910 гг.). См. также: П. А. Бакунин. Основы веры и знания. — СПб., 1886, с. 35.

[4] Ильин (Мальчевский) Н. П. Трагедия русской философии. Ч. I. От личины к лицу. Санкт-Петербург, 2003. Глава 3, с. 91–95.

[5] Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. — Санкт-Петербург, 2000 (репринт издания Казань, 1887 г.).

[6] См. [1], с. 408 и [4], с. 152–153.

[7] Нелишне отметить, что выражение «служанка теологии» является достаточно поздним и приписывается итальянскому историку католической церкви *Цезарю Баронию* (1538–1607), апологету папства в эпоху так называемой «контрреформации».

[8] Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. III. СПб. (б.г.). С. 111. См. также «Чтения о богочеловечестве» (чтение 8) в других изданиях. Конечно, у Соловьева еще более заметно влияние французского позитивиста Огюста Конта (см. подробнее главу 4 в [4]); но, по существу дела, «человечество как Великое Существо» у О. Конта — вульгаризированный в духе позитивизма «трансцендентальный субъект» И. Канта.

- [9] *Зиммель Г.* Избранное. Т. I. — М., 1996. — С. 446.
- [10] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 2. — М., 1891. — С. 53.
- [11] *Флоровский Г.* Из писем Ю. Иваску // Вестник РХД. Т. 130. 1979. С. 52.
- [12] *Страхов Н. Н.* Об основных понятиях психологии и физиологии. — СПб., 1886. — С. 74 и далее.
- [13] *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893. С. 150. *Дополнение 2019 г.* См. также монографию: *Ильин Н. П.* Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с.
- [14] *Снегирев В. А.* Психология. — Харьков, 1893. — С. 402–403.
- [15] Мысль. Ежегодник петербургской ассоциации философов. Т. 3. — СПб., 1999. — С. 198 и далее.
- [16] *Астафьев П. Е.* Опыт о свободе воли. — М., 1897. — С. 8–10.
- [17] О том, что так называемая «природа» человека — это по сути его *народность*, впервые философски ясно сказал выдающийся русский мыслитель Н. Г. Дебольский. Подробнее см. Русское самосознание. Философско-исторический журнал. № 2. СПб., 1995. С. 7 и далее.
- [18] См. [13], с. V.
- [19] Причинность и телеономизм в современной естественно-научной парадигме. — М.: РАН, 2002. — С. 212.
- [20] Замечу, что Новый Завет не содержит никакой «космологии», кроме самого общего указания на Творца всего сущего. Впрочем, тема пресловутой «преемственности» между *христианским* Заветом и «ветхозаветной» религией — тоже требует особого разговора.
- [21] *Лопатин Л. М.* Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. Книга 136. 1917. С. 11.
- [22] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Книжка вторая. — СПб., 1883. С. 129 (статья «Дарвин» была написана Страховым не позднее 1872 г.).
- [23] *Бриллюэн Л.* Новый взгляд на теорию относительности. — М.: «Мир», 1972. — 144 с.
- [24] *Хорган Дж.* Конец науки. — СПб., 2001. — С. 315.
- [25] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. 2-ое изд. СПб., 1892. — С. XIX.
- [26] *Naturforschung im Aufbruch.* — München, 1936. — S. 21.

Что такое метафизика?

Связь метафизики с идеями личности и национальности

Слово «метафизика», став весьма популярным среди склонной пофилософствовать публики, остается в то же время весьма неопределенным, вроде того воскового носа, который, как замечал Лютер относительно библейских цитат, можно прилепить к любому лицу. И лепят, кому как нравится, рассуждая о «метафизике Петербурга», «метафизике Православия», «метафизическом реализме» в литературе и т.д. Между тем, для полноценной умственной жизни метафизика действительно необходима, но только настоящая, а потому для начала следует понять, что она из себя представляет. Попытаемся это сделать, тем более что идею метафизики можно сформулировать достаточно вразумительно, без всякой «эзотерики», как оккультной, превращающей метафизику в разновидность магии, так и «профессионально-философской», скрывающей за заумным (а вернее, надуманным) словотворчеством отсутствие ясного взгляда [1]. Совершенно избежать при этом «технических» философских терминов, конечно, невозможно, но суть дела, как, надеюсь, убедится читатель, все-таки не в них.

Начнем с того, что отметим типичную ошибку в ходячих рассуждениях о метафизике: ее предмет очень часто представляется просто как нечто «нефизическое», то есть нематериальное, невещественное и т.д. Дело, однако, в том, что с «нефизическим» мы соприкасаемся сплошь и рядом: таков, например, мир наших мыслей, чувств, желаний, которые, конечно, *сопровождаются* теми или иными физическими явлениями, но сами суть явления *психические*. А если так, то получается, что любой писатель, повествующий о переживаниях своих персонажей, уже поэтому ме-

тафизик? Какой-то отблеск истины на взгляде, согласно которому мы все являемся «метафизиками», присутствует; но только отблеск, притом способный порождать отнюдь не безобидные обманы зрения. Чтобы избежать этих обманов (или, чаще, самообманов), начнем наши размышления о метафизике с вопроса более общего: *что такое философия?* Ведь совершенно ясно: если будет смутным, невнятным наше представление о философии вообще, то и наше представление о метафизике будет страдать теми же недостатками.

К философии мы обращаемся тогда, когда хотим уяснить какие-то наиболее общие и в то же время наиболее важные истины. Но уж если речь зашла об истине, зададим естественный вопрос: *существует ли истина, в которой ни один человек не может всерьез сомневаться?*

Несомненно, что такая истина существует, и философия, здравая философия, ее, эту истину, давно установила: ни один человек не может серьезно сомневаться в своем собственном существовании. *«Я существую»* — вот та истина, которая (стоит ее один-единственный раз ясно и отчетливо осознать) существует для каждого из нас как истина несомненная, абсолютная, самоочевидная. Каких-либо других истин, которые сами по себе обладали бы такой же несомненностью, не существует.

Конечно, осведомленный читатель узнает в этой истине — которую точнее всего назвать *истиной самосознания* — знаменитое положение Декарта «*cogito, ergo sum*»; а читатель, еще более осведомленный, знает и о том, что задолго до Декарта это положение фактически высказали Сократ и блаженный Августин. Другими словами, три эпохи — Античность, Средние века и Новое время — открывались, в философском плане, с одного и того же основополагающего утверждения. Поэтому сразу подчеркну: *понимание* того, что это утверждение выражает несомненную истину, является, на мой взгляд, условием *sine qua non* для за-

нятий философией. Тот же, от кого истина самосознания еще ускользает, должен или незамедлительно устранить данный пробел, или оставить занятия философией; проку от них всё равно не будет [2]. Добавлю только одно в связи с заключенным в этой истине «эгоизмом»: тот, кто не способен ценить свое собственное «эго», тем более не будет принимать в расчет «эго» других людей. Тот же, кто вообще утрачивает даже безотчетное, *инстинктивное* переживание истины «я существую» — встает на прямой путь к самоубийству. Последнее как раз и является, по своей сути, тотальным отречением от этой истины.

Итак, у нас есть одна абсолютно достоверная истина «я существую» — истина, *общая* для всех людей и одновременно *своя* для каждого человека. Фактически мы *живем* на основе этой истины — но живем безотчетно, без критической рефлексии. До поры до времени подобная безотчетность сходит нам с рук; многим удастся спокойно прожить всю жизнь без осознания этой истины, руководствуясь только связанным с нею инстинктом самосохранения [3]. Но философия и не нужна для бездумной и безмятежной жизни. Философия становится жизненно необходимой, когда зашатались те истины, которые *как таковые* не являются несомненными, но которые мы привыкли принимать на веру, не подвергать сомнению в более спокойные периоды жизни. Именно тогда и встает задача — прояснить *связь* этих истин с той *единственной* истиной, сомнение в которой лишено всякого смысла. Эту задачу и решает философия. Она рассматривает все проблемы, но рассматривает совершенно уникальным, ей одной свойственным образом: в их *связи* с истиной самосознания. Поэтому философию можно определить кратко как *критику всех суждений в свете истины самосознания*.

Итак, мы нашли достаточно конкретное определение философии и можем теперь перейти к вопросу о метафизике. При этом в первую очередь надо понять: *метафизика не*

является каким-то особым разделом философии и потому, строго говоря, не имеет своего особого предмета. Было бы не вполне правильно рассматривать метафизику и как некий стиль или тип философского мышления. Вернее всего сказать так: метафизика есть тот элемент, который присутствует в любом философском акте, к какой бы области философии этот акт ни относился, на какой бы предмет он ни был направлен или какой бы тип философии ни выражал. Тогда в чем же суть этого *метафизического элемента*?

Когда философ сталкивается с той или иной проблемой, он стремится в первую очередь увязать ее с истиной самосознания; другого способа настоящего *объяснения* проблемы не существует. Но при этом он не просто возвращается назад, к самосознанию, но и продвигается вперед, совершает переход к проблеме, еще более удаленной от истины самосознания, от ядра философского знания. Такой *переход* (μετάβασις) и составляет собственно метафизический элемент философии. Подчеркнем: любой философский акт является *синхронным* движением «вперед» и «назад», от истины самосознания к еще нерешенной проблеме и от этой проблемы — к истине самосознания [4]. Метафизика же — это именно устремленность вперед, или, на техническом языке философии, *трансценденция*, выход за пределы круга, уже освещенного светом сознания. Но подобная устремленность *сама по себе* лишена смысла и обретает его лишь в связи с движением, возвращающим философа к источнику света. Или, если снова использовать философскую терминологию, трансценденция обретает смысл только в связи с *имманенцией*. Добавим, что было бы вполне уместно говорить о сочетании в философском акте *метафизического с физическим*, если бы сохранилось основное для древних греков значение слова «фюзис» (φύσις) — природа, естество, характер. Возвратное, «физическое» движение мысли поддерживает ее связь с тем, что составляет самую суть философии, ее собственно философский характер, тог-

да как движение метафизическое направляет мысль от *самобытия* к *инобытию*.

Вдумчивый читатель может заметить, однако, что таким «возвратно-поступательным» является движение мысли в *любой* области познания, а не только в философии. Всегда и везде «человек познающий» устремлен к неизвестному, но устремлен не безоглядно, а с оглядкой на известное. Причем эта оглядка никоим образом не является чем-то второстепенным: познание неизвестного осуществляется только посредством его сопряжения с известным. Тогда в чем же специфика философии и ее метафизической устремленности?

Философия вообще и метафизика в частности не есть нечто инородное по отношению к другим видам познавательной деятельности. Напротив, специфика философии именно в том, что философское познание является наиболее ярким и совершенным выражением *человеческого познания как такового*. А раз так, то специфика метафизики связана, в первую очередь, с проблемой *границ* человеческого познания. Ни одна наука не размышляет по-настоящему серьезно о своих границах; это делает *только философия*. Но продуктивное размышление о каких-либо границах непременно требует выхода за эти границы, требует метафизики [5]. Однако такой выход таит в себе очевидные опасности, особенно для философски незрелых умов, недостаточно проникнутых истиной самосознания и потому рискующих, в своем метафизическом порыве, утратить должную связь с этой *цитаделью философии*. Чтобы избежать такого рокового разрыва, необходимо понимать, что подлинная метафизика — это не просто выход за границы познания, но выход, совершаемый, во-первых, критически, то есть с ясным *сознанием* этих границ, во-вторых, рационально, то есть путем *обоснованного* перехода от имманентного, лежащего внутри этих границ, к трансцендентному, лежащему за ними. Кратко говоря, необходимой частью философии является *рационально-критическая метафизика* [6].

После этих общих соображений попытаемся понять, как конкретно реализуется изложенная идея метафизики.

Помня, что отправной точкой философии является истина самосознания, или положение «я существую», нам уже проще понять, что метафизическое движение от этой истины может совершаться не только вовне, вширь, экстенсивно, к *другим я*, но и вовнутрь, интенсивно, *вглубь собственного я*. Дадим краткие характеристики каждого из этих метафизических направлений, начав с последнего.

Путь *самоуглубления*, если он осуществляется подлинно философски, то есть рационально-критически, приводит, как было показано в работах целого ряда выдающихся русских мыслителей XIX века, к идее *личности*. А точнее, к идее *свободно-разумной*, или *духовной личности*. Но в процессе подобного самоуглубления становится ясно, что быть *такой* личностью — это для человека скорее идеал, чем реальность, скорее возможность, чем действительность, скорее *задание*, чем *данность*. Подлинная действительность свободно-разумной личности — это действительность Бога, а не человека; а еще точнее, действительность Бога, ставшего человеком. И последнее уточнение: сказанное никоим образом не означает, что человек не является личностью; он — *становящаяся* личность, и только благодаря осознанию этого становления (то есть благодаря личному самосознанию) человек открывает Бога *в себе*, хотя и не отождествляет *с собою*.

Именно в *метафизике личности* философия достигает той границы, за которой начинается богословие. И даже, в определенном смысле, философия выходит за эту границу, но выходит, сохраняя нерасторжимую связь со своей собственной областью, областью самосознания. Образно говоря, вступая в область метафизики личности, философ подобен паломнику, который ступил на Святую Землю, но помнит о своей Родине, понимает, что здесь, на Святой Земле, он только гость, и лишь там, на Родине — он у себя

дома. А если говорить не образами, но — как принято в философии — понятиями, то следует подчеркнуть: метафизика личности достигает своего «богословского предела» в теме *самосознания* — но уже не человека, а Богочеловека Иисуса Христа. *Самосознание Христа* — вот предельная тема метафизики в ее внутреннем, личностном пределе. Но идти далее вглубь богословия, превращаясь в ту или иную «религиозную философию», со всяческими фантазиями об «абсолюте», для подлинной метафизики недопустимо [7]. Затрагивая (хотя, конечно же, не исчерпывая) тему самосознания Христа, причем именно с *человеческой* стороны этой темы, философия остается в своей законной области, в области *христианского самосознания* как высшей формы личного самосознания.

Итак, мы установили метафизический предел философии при внутренней направленности ее движения, исходной точкой которого является истина самосознания. Но философия, как уже отмечалось, имеет и свое «внешнее», притом даже более наглядное направление — *от самосознания к сознанию другого человека*, а точнее — к множеству других сознаний, «других я». В этом плане «проблема другого» вполне закономерно занимает весьма почетное место среди проблем философии. Но и это метафизическое устремление не должно, естественно, превращаться в отрицание философии, в отрицание (или забвение) истины самосознания. Также и здесь мы уходим от истины самосознания для того, чтобы связать с нею другие, лишенные *самоочевидности* истины, а вовсе не для того, чтобы найти некую «сверхличную» истину, способную заменить истину «я существую». На роль такой «сверхличной» истины множеством западных философов (и некоторыми российскими, например, С. Л. Франком) настойчиво выдвигалось положение «*мы существуем*». Однако ничего самоочевидного в этом положении нет; кроме того, оно имеет тот принципиальный недостаток, что местоимение «мы» остается совер-

шенно неопределенным. А поиск определенности — если он ведется в отрыве от истины самосознания — рано или поздно приводит к тому, что на роль «верховной истины» вместо положения «мы существуем» выдвигается положение «человечество существует». Коллективизм неизбежно вырождается в космополитизм. Необходимо ясно понять, что космополитическая «метафизика человечества» является порочной как философски, так и религиозно. Действительно, в XIX веке так называемая «религия человечества» начала уже совершенно откровенно претендовать на роль «нового христианства», в центре которого стоит не личность Богочеловека Иисуса Христа, а пресловутое «богочеловечество» (в России на этот ложный путь, протоптанный Сен-Симоном, Контом, Спенсером и прочими, вступил, как известно, Вл. Соловьев). В XX веке эта «религия» не только не утратила своего влияния, но расширила его, в том числе и среди христиан, считающих себя «православными».

Здесь мы имеем самый яркий пример того, как религиозная ересь *вытекает* из серьезнейшего философского просчета: метафизический переход от себя к другим совершается без понимания того, что неизменным *основанием* этого перехода должна оставаться истина самосознания. Каким же образом должен совершаться правильный переход, укорененный в положении «я существую»? Ответ очевиден: следует не просто переходить от себя к другому, но *отыскивать в другом — свое*. Иначе этот переход обернется *потерей себя*, метафизическим самоубийством, за которым не так уж редко следует самоубийство физическое, когда человек оказывается жертвой своей страсти к другому, который на деле является *чужим*, не способным к взаимности. Именно *взаимность* составляет ключевую идею «метафизики другого» [8]. Стремление к взаимности — естественное человеческое стремление, а вовсе не проявление узкого «эгоизма». Переход к все более далеким от меня «другим» метафизически оправдан лишь до тех пор, пока

эти «другие» являются принципиально своими, пока богатства их внутренних миров могут мною органично *усваиваться*, не вытесняя содержаний моего духа, не подавляя его *самобытности*. Где же проходит граница между своими и чужими? Ответ очевиден, если помнить, что философия не витает в абстрактном пространстве, но принимает во внимание всю полноту культурно-исторического опыта. Последний же говорит нам, что понятием, выражающим *границу*, за которой начинается убывание своего в другом, превращение другого во все более и более чужого, является понятие *народа*, или *нации*. Поэтому та метафизика, которая ясно осознала границу стремления от себя к другому, является *метафизикой нации*. Подчеркнем: как и в случае метафизики личности, метафизика нации в определенной степени выходит за указанную границу; но при этом она смотрит на всё «заграничное» именно с *национальной точки зрения*, созерцает за этой границей не аморфное человечество, но другие национальные организмы [9].

Метафизика нации — именно как *теоретико-философская* дисциплина — находится сегодня еще в колыбели. А точнее, к ней были сделаны только самые первые шаги, в частности, рядом немецких мыслителей, которые, однако, совершили характерную для германской философии ошибку, устремившись за пределы нации к *расе*, понимаемой как наиболее фундаментальная человеческая общность. Фундаментальный характер расы несомненен — но в ней недостает той *культурно-исторической индивидуальности*, которая присуща подлинному субъекту. Поэтому более плодотворен путь, намеченный рядом русских мыслителей, которые связали метафизику нации с метафизикой личности. Впрочем, и на этом пути возможна весьма серьезная ошибка, состоящая в том, что нации приписывается некая особая «личность» (эта ошибка отчетливо присутствует в рассуждениях некоторых славянофилов). Нация не имеет личности, ибо *нация является союзом личностей*. А ме-

тафизическая возможность такого союза коренится в том, что национальность (или народность) человека составляет внутреннюю стихию его души, его *собственно человеческую природу* (этот первоисточник *народности искусства* гениально понял Ап. Григорьев). Можно, конечно, утверждать, что природой человека является его человечность как таковая; это верно, но увы, тавтологично и совершенно неконкретно. Содержательное определение состоит именно в том, что каждый человек имеет конкретно *национальную природу*, которая и является специфически *человеческой* (тогда как раса, или порода, есть и у животных). В отличие от личности, которая является для человека по преимуществу *заданием*, его национальность является по преимуществу *данностью*; таковы национальный тип ума, национальный склад души, национальные инстинкты, включая и религиозный инстинкт, который определяет, например, особую предрасположенность русского человека к православию. Повторю, однако, что путь к метафизике нации был только намечен в период расцвета русской философии второй половины XIX века; российская «религиозная философия» начала XX века сошла с этого пути на избитую к тому времени тропу, ведущую к идолу «человечества» (сбиться с пути многим религиозным философам «помогли» их первоначальные марксистские — а шире, социалистические — увлечения).

Конечно, превратить в идола можно всё что угодно, в том числе и идею нации. Но для последовательного националиста опасность идолопоклонства значительно менее вероятна, чем для космополита, — по той простой причине, что мы имеем не одну, а множество наций. Поэтому превращение нации в объект религиозного культа является очевидным возвращением к языческому многобожию, тогда как культ человечества (да еще превращенного в «богочеловечество») соблазнителен именно своим универсальным «монотеизмом» [10].

Итак, мы попытались раскрыть понятие метафизики, взяв за отправную точку *единственную* самоочевидную истину «я существую», или истину самосознания, и проследив движение философской мысли как «вглубь» этой истины, к существованию Бога, так и «вовне», к существованию других людей. Если каждое из этих движений совершается рационально-критически, то есть с ясным сознанием законных границ философии, мы получаем, с одной стороны, *метафизику личности*, с другой — *метафизику нации*. Причем выясняется, что мы имеем здесь, по сути дела, не два движения, не две метафизики, но два «крыла», с помощью которых совершается полет метафизической мысли, два основных аспекта той единой метафизической философии, которую я называю *национал-персонализмом*.

На этом я мог бы закончить эти сугубо *вводные* заметки о метафизике. Позволю себе, однако, добавление. Сопряжение в человеке личности и народности не включает в себе, конечно, никакого логического противоречия, никакой «антиномии»; напротив, это сопряжение выражает основной *закон* человеческой *жизни*, выражает связь «номоса» и «биоса». Национальная природа — это та фундаментальная данность, на основе которой человек осуществляет свое высшее задание: стать свободно-разумной личностью. Но сопряжение данности и задания не может не быть, в той или иной степени, *напряжением*, внутренним конфликтом, борьбой. Именно эта борьба, своя для каждого человека, составляет сущность *трагедии человека*; метафизика личности и народности является метафизикой трагедии [11]. И самым ярким свидетельством этой борьбы и трагедии является земная жизнь Спасителя. Поэтому вопрос о национальности Иисуса Христа — совершенно законный вопрос, верный ответ на который совершенно необходим мыслящему христианину.

Дополнение к заметкам о метафизике

Когда я перехожу от себя к другим людям, то мой мир, с одной стороны, *обогащается*, но с другой — становится менее «моим», более *далеким* от сокровенного ядра моей личности. Поэтому очень важно выявить ту границу, за которой плюсы обогащения уже явно «зануляются» минусами отчуждения. На этой границе надо остановиться; надо, конечно, *видеть* то, что за нею, но не пытаться там *жить*.

Самая простая граница — моя семья. В семье — свои, за ее пределами — чужие. Обратите внимание: на деле даже самые близкие люди (родители, супруги, дети) — все-таки другие и в чем-то весьма чужие. Но их близость все-таки сильнее их удаленности. Тем не менее, семья — это слишком узкая, *тесная* для человека граница.

Далее лежит круг тех, кого объединяют со мною общие интересы, работа, увлечения, «единомыслие». Здесь, конечно, усиливается отчужденность, но все-таки главной остается близость, душевное и духовное *родство*. Однако и этот круг (не семейный, а *профессиональный*) — еще не граница. Границей является именно *нация*, национальный союз. *Внутри* его факторы близости между отдельными людьми (историческая судьба и культурные ценности) в целом преобладают над факторами отдаленности. *За пределами* нации существует, конечно, много мне близкого — но в целом *преобладает* чужое. Поэтому, повторяя использованное ранее сравнение, за пределы нации мы только *путешествуем* — но *живем* лишь в этих пределах.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ярким примером могут служить «русскоязычные» версии сочинений М. Хайдеггера с их калейдоскопом терминов «подручность», «за-знак-принятие», «имение-дела» и уж совсем несусветный «подстав».

[2] Превосходным пособием для усвоения истины самосознания может служить работа Н. Н. Страхова «Об основных понятиях психологии». Впрочем, для начала лучше всего познакомиться с классическими работами Декарта.

[3] Это инстинкт, в силу своей непосредственной связи с истиной самосознания, безусловно является, по выражению того же Страхова, важнейшим *духовным инстинктом* (пусть и уходящим корнями в биологическую природу).

[4] Используя образ «возвратно-поступательного» движения, я рискую, конечно, вызвать у некоторых читателей известные ассоциации (например, с движением поршня в паровом котле). Запретить подобные ассоциации я, естественно, не могу. Но советую таким читателям попытаться *представить*, как движение «вперед» и «назад» может происходить *одновременно*. Если этого не получится, значит, их воображение не так богато, как им кажется.

[5] Фактически впервые это понял Кант, но сам же и обесценил свое понимание *смысла метафизики*, допустив две принципиальные ошибки: уравнивая «внешний» и «внутренний» опыт, то есть принизив основополагающее значение истины самосознания, и отождествив границы познания с границами *естествознания*, или «физики» в узком смысле слова. Нельзя не отметить, что обе ошибки великого немецкого мыслителя были связаны с влиянием на него британского эмпиризма.

[6] Такого рода метафизику Кант называл *трансцендентальной*, в отличие от некритической чисто «трансцендентной» метафизики.

[7] При этом совершенно недопустимо подменять первооснову философии — истину самосознания — тем или иным богословским догматом (чаще всего для такой подмены используется догмат троичности).

[8] Нельзя не отметить, что в свое время значение этой категории блестяще раскрыл австро-немецкий философ Отмар Шпанн, идеи которого всячески замалчиваются и заодно разговариваются шустрыми «антифашистами». Вообще, нельзя не отметить, что изгнание из истории культуры «нацистов», «фашистов», «коллорабационистов» и т.д. открыло превосходную возможность присваивать их достижения.

[9] Невольный каламбур со словом «заграница» является, по сути дела, не каламбуром, а еще одним свидетельством, что именно нация задает метафизическую границу в нашем общении с «другими».

[10] Что касается идеи «богоизбранного народа», то у настоящего националиста эта идея должна вызывать — ввиду известных исторических ассоциаций — только чувство нравственного отвращения.

[11] На одном из семинаров РФО (то есть не в частном порядке) Н. И. Калягин неожиданно, без особой связи с темой разговора, провозгласил: «Я христианин и потому не признаю трагедии». Я промолчал, хотя и подумал, что там, где отвергается трагедия, ее место занимает истерика (как у персонажей Достоевского).

Раздел второй

ЗАГАДКА О ЧЕЛОВЕКЕ. НА СТЫКЕ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИЯ

Нераздельно и неслиянно

*Связь философии и богословия
в свете «загадки о человеке»*

1

Рассматривая основные типы религиозно-философских учений, русский мыслитель, профессор Казанской Духовной Академии Виктор Иванович Несмелов (1863–1937) отмечал: «Деизм заменяет религию философией, теизм подчиняет философию религии, пантеизм совершенно сливает их [1: 352, сн.]. Все три похода представляются Несмелову по существу ложными; определение подлинной связи философии и религии, когда и та, и другая сохраняют свое *самостоятельное значение*, и обе вместе порождают действительно *разумную веру*, составляет исключительно важный, если не *ключевой* момент «Науки о человеке».

Приходится, однако сказать: предложенное Несмеловым понимание связи между принципами философии и

догматами Церкви практически не принимается в расчет при обсуждении характера «русской религиозной философии» в современных исследованиях. Причина такого невнимания, вообще говоря, ясна: взгляды Несмелова трудно вписать в один ряд со взглядами мыслителей, которые декларировали свое стремление философствовать, «исходя из церковной традиции» [2: 232] и принимая учение Церкви как истину, которая «аксиоматична, а не проблематична» [3: 82] (другой вопрос, насколько они сами оставались верны подобным декларациям). Автор «Науки о человеке» утверждал, напротив, что философия «выходит не из исповедания религиозной веры, а только из критики ее», и потому имеет право на оценку «данного содержания религиозной веры, как истинного или ложного» [1: 352, сн.]. Несовместимость таких установок вряд ли требует доказательства.

Но означает ли эта несовместимость, что только представление о строгой *субординации* в отношениях философии к религии (когда примером для *философа* становится библейский Авраам с его абсолютным доверием к показаниям «религиозного опыта» [4: 72]) заслуживает внимания со стороны современных исследователей отечественной религиозно-философской мысли? Можно, конечно, допустить, что все они, подобно Павлу Флоренскому, видят в учении Православной Церкви «столп и утверждение» *философской* истины. Но даже оставив в стороне сомнение в том, что подобная «ортодоксальность» является вполне искренней, зададимся другим вопросом: а действительно ли представление, согласно которому философия располагает принципами, отличными от догматов Церкви, противоречит идее религиозной философии, и даже не религиозной вообще, а именно *христианской* философии?

Не следует, в частности, забывать красноречивый факт: после появления первого тома «Науки о человеке» тогдашний ректор КДА, епископ Антоний (Храповицкий)

определил учение Несмелова как «систему христианской метафизики — христианской не в смысле искусственно по-догнанной к системе наших догматов философской апологии, но в смысле свободного, из самого существа дела обнаруживающегося совпадения философских построений автора с истиною Откровения» [5: 6]. Будущего главу Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) не смутили ни стремление Несмелова к *рациональному пониманию* догматов, ни его подчеркнутый *гуманизм* («благо человека заключается в самом человеке»), ни даже его убеждение в том, что «образ Божий в человеке» может быть опознан «*независимо от Библии*», только на основании философско-психологического исследования «*природы и содержания человеческой личности*» [1: 292].

Не исключено, конечно, что почтенный иерарх ошибался и что христианская философия не допускает ни рационализма с гуманизмом, ни злостного «имманентизма» (особенно нелюбезного Зеньковскому и др.), но зато требует, например, «антиномизма», который тот же Несмелов категорически отвергал, считая, что *правильно понятый теизм* «освещает все факты мировой действительности и устраняет *все противоречия мысли*» [6: 182] (курсив мой — Н. И.). Но можно (а по логике непредвзятого научного подхода и *нужно*) допустить и другую возможность, а именно, что в русской мысли существовали, по крайней мере, в достаточно продолжительный период ее *свободного* развития, *два основных направления* «религиозной философии», а лучше сказать — два понимания отношения между *философским познанием и церковным вероучением*.

Такое допущение становится даже неизбежным, если осознать, что взгляды В. И. Несмелова — отнюдь не «исключение из правила» в истории русской мысли. Более того, можно с полным правом говорить о *типичности* этих взглядов, если иметь в виду тот период в истории русской религиозно-философской мысли, который *приблизитель-*

но совпадает со второй половиной XIX века, со временем *после* ранних славянофилов, но *до* «русского религиозного Ренессанса» [7]. Именно в этот период убеждение — согласно которому самостоятельная внеконфессиональная философия не только не противоречит *духу христианства*, но прямо им предполагается — определило появление таких работ, как «Мир как целое» Н. Н. Страхова, «Основы веры и знания» П. А. Бакунина, «Вера и знание в единстве мировоззрения» П. Е. Астафьева, «Положительные задачи философии» Л. М. Лопатина, трудов учителя Несмелова, профессора КДА В. А. Снегирева, сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова, А. А. Козлова и ряда других мыслителей. В задачу данной статьи не входит безусловная *апология* этого убеждения и его сторонников. Стремление автора выяснить, прежде всего, их достоинства, а не недостатки, обусловлено вполне конкретным обстоятельством, фактически уже отмеченным выше: общая для этих мыслителей *установка на «нераздельность и неслиянность»* философии и богословия попросту *игнорируется* современной историографией русской философии. Поэтому время для сосредоточения внимания на определенных слабостях этой установки наступит лишь тогда, когда она будет, наконец, *опознана* хотя бы в самых общих чертах.

Начать же опознание имеет смысл с вопроса о том, *пре-емниками* какой *философской традиции* создавали себя русские мыслители, отвергавшие, по выражению Льва Лопатина, превращение философии в «прикладное богословие» или «церковную гносеологию» [8: XIX].

2

«Поистине, поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии» [9: 386]. Этим словам одного из родоначальников философии Нового Времени Фрэнсиса Бэкона

(1561–1626) вторит мыслитель еще более высокого ранга, Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716): «Философия, если отведать ее слегка, уводит от Бога, если же глубоко зачерпнуть ее — приводит к нему [10: 78]. И для темы моей статьи эти цитаты имеют не только риторическое значение. Ведь стало почти общим местом утверждение, что «русская религиозная философия» видела в европейской философии XVII–XVIII вв., прежде всего, феномен «разрыва» с христианскими началами и даже «принципиальное отвержение религиозной установки духа» [2: 232]. Так считает В. В. Зеньковский; в том же духе намного раньше порицал философию Нового времени П. Я. Чаадаев: «философы способны объяснить человека только через человека: они отделяют его от Бога и внушают ему мысль о том, будто он зависит только от себя самого» [11: 50]. Нельзя не заметить, что фактически таких же взглядов на классиков западно-европейской философии придерживалась в свое время и «советская философия», которая, однако, не осуждала, а приветствовала тот же *мнимый* «разрыв». Конечно, этого взгляда придерживались далеко не все русские мыслители, которых принято причислять к представителям «религиозной философии»; например, И. В. Киреевский утверждал в своей известной работе «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852), что философия Нового времени является *продолжением* «отвлеченного силлогизма» средневековой схоластики [12: 201–202]. Но существовала и третья точка зрения, которая нас интересует сейчас в первую очередь.

Положительное значение философии Нового времени, необходимость этой философии именно для *христианской культуры* глубоко понял и ясно выразил Н. Н. Страхов, отмечавший: «С появлением христианства человек стал в новые отношения к Богу и природе, именно потому, что человеческая личность получила неизмеримо высокое значение, какого она никогда не имела в древнем мире» [13: 379].

В силу этого античная философия не могла более удовлетворить запросы «души и мысли человеческой», и стал необходим подлинный *переворот в философии*, аналогичный перевороту в религии. «Но такой глубокий переворот не мог совершиться быстро и легко», поскольку речь шла именно о *философии*, о том, что зависит от самостоятельных усилий человеческого духа, а не дается ему как внешнее Откровение. Эпоха Средних веков и стала, по мысли Страхова, долгим и трудным периодом вызревания переворота в философии — «школьными годами человечества»; еще не творчеством, но воспитанием к самостоятельному и ответственному творчеству. И когда этот «школьный» (или «схоластический») период закончился, «наступила эпоха такого движения и творчества, какого еще не видала история» (там же).

Таким образом, видеть в философии эпохи Возрождения и Нового времени только «продолжение» схоластики или, напротив, «разрыв» с христианским образом мыслей — значит не понимать самого существа дела. Те «новые отношения к Богу и природе», в которые поставила человека Благая Весть христианства, были впервые *философски осмыслены* именно в творчестве классиков западноевропейской мысли; именно философски, то есть неразрывно с *самоосмыслением* человека.

Заметим, что Страхов не отрицает важного значения схоластики, ее необходимых для воспитания самостоятельной мысли уроков. К числу этих уроков относится и тот, что христианская философия невозможна на почве «синтеза» Откровения и античной философии, будь то философия Платона и Аристотеля или неоплатонизм эллинистического периода. То, что многие представители как западной, так и восточной патристики пытались решить проблему христианской философии именно с помощью такого синтеза — вполне оправдано *исторически*, но не более того. Античная философия не знала тех понятий (или *недостаточно вла-*

дела ими), которые необходимы для философии христианской; понятий, в которых раскрывается природа и назначение человека — его *личность*, его *сознание*, его *свобода* и, прежде всего, его *человеческий дух*. А потому «возрождать» сегодня «патристический синтез» можно, только занимаясь сознательной или безотчетной контрабандой понятий и принципов, установленных презренным «европейским рационализмом».

И снова необходимо повторить: позиция Страхова была отнюдь не исключением в русской философии, а во второй половине XIX века она была скорее правилом [14]. Особо следует выделить оценку русскими мыслителями, стоявшими на этой позиции, «картезианского переворота» в философии; переворота, который глумливо «критиковал» Вл. Соловьев, а его эпигоны среди философов «Серебряного века» объявляли заменой «теоцентризма» — «антропоцентризмом», и тем самым убедительно демонстрировали свое непонимание принципиального различия между «системами отсчета» философа и богослова.

Классиками русской философии утверждалось нечто совсем другое: утверждалось, что именно Рене Декарт (1596–1650) сделал решающий шаг к христианской философии, поняв, что *каждый человек* «как это особое, единичное существо, есть в своей единичности особая, никаким иным образом незаменимая истина бытия» [15: 386]. Так считал Павел Бакунин, отмечая, что Декарт раскрыл «со стороны знания» ту же центральную «истину саморазумения», которая была найдена блаж. Августином «со стороны веры». В таком ключе Вениамин Снегирев охарактеризовал принцип «*cogito, ergo sum*» как «великое открытие, доселе неоцененное еще во всем его объеме» [16: 48], — мнение, вполне подтвержденное дальнейшим развитием философской мысли.

Конечно, эти и другие русские мыслители понимали, что Декарт далеко не всегда был верен своей *основной интуи-*

ции, допустив, в частности, наряду с «мыслящей» и некую «протяженную» субстанцию. Преодолеть этот схоластический (а по своему первоисточнику — античный) дуализм предстояло последующим классикам западноевропейской философии — в первую очередь, Лейбницу и Дж. Беркли (1685–1753). В особенности Лейбниц, с его несомненной тенденцией к *персонализму*, с его пониманием мира как системы самобытных духовных центров, признавался рядом русских мыслителей (Астафьев, Лопатин, Козлов, Аскольдов-Алексеев) наиболее *конгениальным* нашей национальной философии, чей главный интерес «сосредоточен на самом духе, на самом *внутреннем человеке, в его полноте*» [17: 44].

Здесь, однако, не место давать широкую панораму высказываний тех мыслителей, которые отстаивали принцип *творческой преемственности* русской философии к западноевропейской мысли Нового времени, к ее основной *рационально-метафизической* традиции [18]. Попытаемся только точнее определить тот аспект преемственности, который связан с вопросом о возможности христианской философии как *равноправного союза* философии и богословия.

Христианская философия возможна, если возможно *разумное понимание* христианского Откровения — вот тот принцип, который классики русской философии всецело разделяли со своими европейскими предшественниками (и учителями). Разделяли, не находя в нем никакого противоречия с Откровением. «Люди всегда стремятся *понять* всякую данную отвне истину, усвоить ее себе по законам своей мыслящей природы» — утверждал В. А. Снегирев еще в своей диссертации на степень магистра богословия [19: 5]; речь шла при этом о «центральной истине христианства», истине Боговоплощения. Будучи, к счастью, незнаком с «религиозной философией Серебряного века», Снегирев не боялся говорить о законной потребности человека по-

нять истину Откровения. Будучи учеником Снегирева, а не тех же «религиозных философов», В. И. Несмелов определял задачу христианской философии так: «не изменяя вечного содержания откровенных истин», найти для них «такие, человечески разумные, основания, по которым бы человек мог не только принять их за истину, но и осознать их как истину» [20: 283].

Но если бы христианское вероучение состояло *только* из положений, «данных отвне», только из *догматов* в собственном смысле слова, задача христианской философии была бы неразрешимой, потому что никаких «человеческих оснований» для *осознания* их истины в самих догматах нет. Каждый из них скорее «явно разрушает собою все естественные соображения человеческой мысли и требует для своего мышления таких соображений, каких наша мысль не в состоянии создать» [6: 119]. Примером может служить «учение о троичности Лиц в Божестве»; если бы мы попытались выразить его «в строго логических формах нашего мышления, то нам необходимо пришлось бы сделать одно из двух: или сохранить учение о божеских Лицах *путем отрицания единства божественной сущности*, или же сохранить учение о единстве Бога *путем отрицания божеских лиц*», то есть пойти или по пути ереси *тритеизма*, или принять ересь *унитаризма* [21].

Но действительно ли все учение христианства состоит только из *непостижимых истин*? Несмелов пишет: «Допустите только, что в содержании христианского вероучения находится *достоверное познание некоторой истины*, и допустите, что с содержанием этого познания органически связано содержание всех непостижимых христианских учений; тогда вера в истину этих учений окажется не только психологически естественной и логически возможной, но верой разумной и верой истинной» [6: 4], а перед философией откроется «*логически правильный путь к мышлению истины непостижимого*» [6: 124] (курсив мой — Н. И.).

Итак, вопрос заключается в следующем: имеем ли мы в христианстве только внешнее откровение *о Боге*, или христианство заключает в себе и некоторое откровение *о человеке*, причем такое, которое может быть *проверено* философией и сопоставлено с достоверным знанием человека о себе самом — знанием, на почве которого только и возможно *понимание*.

3

«Для человека исходною точкою всегда будет и должен быть сам человек» [22: XII] — эти слова Н. Н. Страхова можно поставить эпиграфом к творчеству тех русских мыслителей, которым посвящена данная статья. Однако вряд ли правильно говорить об их «антропологической установке». И не только потому, что речь идет именно об «исходной точке» философии, которая стремится понять также и мир, и Бога. Еще важнее другое. В основе антропологии, пусть даже «философской антропологии», лежит вовсе не самопознание, а миропознание, познание человека «в среде другого», по выражению П. А. Бакунина; человек здесь заранее считается «частью мира» и теряет самостоятельный онтологический статус [23]. Напротив, философия, начиная с человека, с анализа его самосознания, устанавливает принципиальное различие между *природой человека* и природой того мира, которым занимаются частные науки (в том числе антропология во всех ее разновидностях).

Именно понимание этого принципиального различия выражено в словах Несмелова, неслучайно им выделенных: «*В изучении природного содержания человеческой личности мы получаем самое достоверное знание, что есть другой мир, кроме мира физического, и есть другое бытие, кроме бытия условного, потому что человек сам принадлежит к этому другому миру и в себе самом отражает это другое бытие*» [1: 409].

Не менее выразительно писал о том же П. Е. Астафьев: «В этот земной опытный мир помысел о трансцендентном и стремление к нему вносит только человеческий дух, поскольку он сам “не от мира сего”» [24: 42]. По прямому смыслу этих суждений о принципиальной *несводимости* человеческого бытия к «физическому» миру ясно, что речь идет не об «антропологии», а о *метафизике личности*, о философии метафизического персонализма [25].

Философия этого типа *естественно* принимает характер *христианской философии*, и не только в силу общего представления о безусловной ценности человека как личности. Путь исследования (*µέθοδος*), намеченный наиболее ясно именно Несмеловым, состоит из трех основных этапов. Во-первых, философия находит в Св. Писании слова о том, что «человек создан по образу Божию» (Быт., 9: 6), находит как *внешнее* Откровение, как истину, которая на разные лады повторяется, но не *обосновывается* ни в Ветхом, ни в Новом Завете; короче, как одну из *истин веры*. Во-вторых, философия оказывается способной *обосновать* эту истину (и заодно *раскрыть* содержание понятия «образ Божий») на основании философско-психологического *самопознания человека*, «независимо от Библии»; короче, как одну из *истин разума*. И наконец, в-третьих, философия приходит к пониманию необходимости всего содержания христианства, всех его «непостижимых учений» — в меру их связи с этой *постижимой разумом* истиной.

Таков предлагаемый Несмеловым путь, идя по которому, философия встречается с богословием, образуя с ним неразрывный союз, но оставаясь вполне *самостоятельным* участником этого союза. Более того, таким участником, ценность которого для данного союза состоит именно в его самостоятельности, в том, что философия и богословие соединяются здесь не только *неразрывно*, но и *неслиянно*.

Рассмотреть указанный путь, охватив все его протяжение, возможно только в специальной монографии. Поэто-

му в данной статье я ограничусь характеристикой основных моментов «промежуточного» этапа, который фактически является *связующим* при образовании «двуединства» философии и богословия; этапа, на котором главная роль принадлежит именно философии как «науке самосознания» с ее огромным рационально-метафизическим потенциалом. При этом неизбежны *упрощения*, притом и достаточно серьезные; но, признавая это, могу только сказать: чтобы вполне понять «Науку о человеке» В. И. Несмелова, надо ее прочитать. Впрочем, то же самое можно сказать обо всех главных произведениях классиков русской философии.

Основное содержание первого тома «Науки о человеке» (который как раз и посвящен отмеченному сейчас «промежуточному» этапу) составляет учение о *трех уровнях самосознания* человека, которым соответствуют понятия *индивидуальности, личности и образа Божия* [27].

Для характеристики первого уровня, на котором раскрываются наиболее элементарные и в то же время наиболее фундаментальные черты человеческого существования, особое значение имеет то обстоятельство, что *первичное сознание* — это не рефлексия «на» душевные явления, а их *непосредственное переживание*. Поэтому типические черты первичного сознания открываются не в мышлении, а в чувстве и воле (точнее, волении) с характерной для них «двусторонностью», то есть с полярностью «приятного» и «неприятного», «желательного» и «нежелательного», «вольного и невольного». Именно на почве этой полярности возникает первое фундаментальное определение человеческого духа как *самобытия*, в его отличии от *инобытия* [1: 146].

Сразу подчеркнем: опознание этой полярности не означает какой-либо «антиномичности» сознания; мир сознания не заполнен игрой неких *равноправных* противоположностей. Как исключительно настойчиво подчеркивает Несмелов, самобытие и инобытие отнюдь не равноправны

с точки зрения *живого сознания* (а не отвлеченной рефлексии). Строго говоря, человек непосредственно переживает *только* самобытие; что касается инобытия, оно является лишь *символическим* выражением «тех условий, в которых осуществляется раскрытие самобытия» (там же), *знаком* того, что самобытие человека не является *абсолютным*, или безусловным. Но и не будучи таковым, оно остается *настоящим* самобытием, проявлением (пусть и в определенных условиях) творческой активности *индивидуального духовного центра*. Или, как пишет Несмелов, «местоимением Я» выражается «деятельное бытие самого сознания», бытие, которое «фактически существует ранее соотносительных идей и Я и не-Я» [1: 221].

Необходимо отчетливо понимать, что здесь мы имеем дело с *базовым* онтологическим тезисом русского персонализма, который с равной энергией выражали также Астафьев, Козлов, Лопатин: *первично* именно *самобытие*, а не «бытие вообще»; идея последнего является понятием, *отвлеченным* от главного — от переживания индивидуальным духом своей активной, творческой, действующей (то есть *действительной*) природы. Особенно ясно выражал суть присущего нам «сознания самодеятельности» Л. М. Лопатин, в частности, когда писал: «Идея *производящей деятельности* — вот корень всех наших представлений о *причинах*. Между тем нам неоткуда почерпнуть эту идею, кроме сознания наших собственных актов, потому что только свою деятельность мы прямо воспринимаем как деятельность; всякая другая доступна нам лишь в своих продуктах» [26: 146].

Но от действия, активности, творчества — один шаг к идее *свободы*, которая характеризует следующий, более высокий и сложный уровень самосознания человека: уровень сознания себя *разумно-свободной личностью*.

Указание на то, что именно в «разумно-свободной личности» заключается вся «существенность» бытия, мы встре-

чаем еще у И. В. Киреевского — мыслителя, стоявшего еще на распутье между метафизическим персонализмом и гностицистским универсализмом в стиле В. С. Соловьева [27]. Для всей метафизической линии в русской философии XIX в. связь свободы и разума имела принципиальное значение. Поэтому Несмелов категорически отвергает учение о свободе как произвольном, немотивированном действии. Таких действий просто не бывает, любой акт человека имеет свой мотив, свое достаточное основание, и весь вопрос в том, *какой это мотив*. Свобода — это способность человека *подчинять* свою волю *высшим* мотивам, тому, что разум опознал с очевидностью как лучшее — «и в этом подчинении воли общему правилу жизни заключается вся ее свобода» [1: 192]. Добавлю, что чуть выше Несмелов поясняет, что следовать «общему правилу жизни» значит следовать «только мотиву ценному и состоятельному».

Но подчинение «ценным и состоятельным мотивам» подразумевает одновременно и *неподчинение* мотивам дурным и несостоятельным, лишенным всякого *высокого* смысла. Поэтому вполне правомерно определять свободу и «отрицательно»: «*Действительная свобода человеческой воли раскрывается лишь в той мере, в какой человек может хотеть не делать того, чего он хочет*» [1: 193, сн.].

А как же быть с известными рассуждениями о том, что человек, выбирающий лучшее или отвергающий худшее, становится «рабом очевидности», жертвой «диктата разума» и проч., о чем исписали десятки, если не сотни страниц иные «религиозные философы», начиная с Чаадаева, восхвалявшего разум за то, что он якобы подводит человека «под всемирное ярмо повиновения» [11: 56]? Несмелов, а еще раньше Астафьев без труда опровергли этот софизм. Разум как таковой может только *указать* нам на лучшее, раскрыть его содержание («правило жизни»), но он не может *заставить* нас следовать своим указаниям. Для того, чтобы избрать (а точнее — *предпочесть*) лучшее, необхо-

димо самостоятельное *усилие воли*; именно такое усилие и составляет ключевой элемент истинной свободы. Только через это вполне самобытное усилие человек может предпочесть бедность — несправедному обогащению, верность — выгодному предательству, горькую истину — успокоительной лжи. И только *культивируя* в себе такое усилие, человек все глубже понимает, что «подчиняет» свою волю не чему-то внешнему, а *себе самому*, своей собственной духовной природе. Именно поэтому можно сказать, что «целью всякого свободного действия человека всегда и непременно является сам действующий человек» [1: 217].

Итак, «слепая воля человека постепенно делается <...> волей разумной и в разумности своей делается волей свободной» [1: 189–190]. Но и самоопределение человека в качестве разумно-свободной личности не является окончательным. Связано это с тем, что только теперь человек начинает ясно сознавать, что «природное содержание человеческой личности и механическая природа тех условий, в которых действительно живет человек, взаимно отрицают друг друга» [1: 343]. Самосознание человека свидетельствует, что по своей сути он есть *человек-личность*, а условия его «бытия-в-мире» заставляют его считать себя *человеком-вещью*. И это противоречие между своей метафизической сущностью и своим фактическим существованием человек должен *понять*; этого требует его *разум*. И не только требует, но в определенном смысле *разрешает* указанное противоречие, приходя к выводу, что человек не является личностью в полном смысле слова, то есть Безусловной Личностью как таковой, но лишь *образом* этой Личности, ее «идеальной реальностью», или, на языке религиозного сознания, «*живым образом Бога*» — «потому что при своем условном бытии он имеет однако действительные свойства безусловного бытия» [1: 343, сн.].

Два момента необходимо подчеркнуть особо, поскольку, излагая взгляды Несмелова, ряд авторов (Зеньковский,

Флоровский и отчасти Бердяев, хотя его изложение является наиболее адекватным) именно эти моменты по возможности приглушают. Во-первых, для Несмелова речь идет не о *фиксации* противоречия (или «антиномии») человеческого существования, но о том «*единственном объяснении, в котором действительно объясняется человек*» [1: 344]. Если бы разум человека позволял ему «смиряться» с противоречием, то он просто и считал бы себя «личностью», которая *одновременно* является «вещью». Но именно потому, что разум не допускает такого «смирения», человек признает себя не личностью в полном смысле слова, но только «реальным образом безусловной личности» [28].

Во-вторых, как постоянно подчеркивает Несмелов, самосознание человека является *необходимой предпосылкой* его богосознания и, следовательно, восприятия какого-либо откровения как откровения *Бога*: «если бы человек *не признавал* идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого сознания о реальном бытии Бога, и никакое сверхъестественное действие не могло вложить в него это сознание» [1: 282–283].

Конечно, разумное понимание отношения человека к миру (в условиях которого человек существует) и к Богу (образом, или «идеальной реальностью» которого он является) имеет свои *границы*. Именно эти границы и определяют *необходимость перехода* от философии к богословию. Прежде всего, философия не может объяснить, исходя только из своего собственного начала — самосознания человека, чем вызвана эта *двойственность* человека, соединение в нем признаков условного и безусловного бытия. Далее, что еще важнее, философия не может объяснить, почему условный момент человеческого существования, его бытие «в качестве одной из вещей мира», постоянно *доминирует* над его безусловной сущностью, над его личностной природой. И наконец, философия не может указать человеку путь к тому, что (по ясным понятиям человеческого разума) яв-

ляется единственно *нормальным* способом его существования, когда дух человека господствует над его телом, его внутренняя безусловная сущность — над внешними условиями его бытия. Другими словами, в философии остается без ответа не вопрос об истинной природе человека, а о том, как может человек *жить* согласно своей истинной, духовно-личностной природе.

Поэтому, раскрывая и объясняя основное содержание человеческого самосознания, философия одновременно формулирует и то, что Несмелов называет *загадкой о человеке*, загадкой, которую он выражает с пронзительной силой, заставляющей вспомнить героев Достоевского, типа Ивана Карамазова: «Не затем же, конечно, существует человек, чтобы опозорить в мире образ Бога» [1: 465]. Ответ на этот вопрос и заключен в христианском Откровении, в учении Церкви о *творении* человека, его *грехопадении* и его *Спасении*. Философия не включает в себе полного проникновения в тайну человеческого бытия; но христианство — это именно путь к «*устранению* этой тайны»: «или вечная нелепость бытия, или подлинная правда христианства, третьей возможности не существует» [1: 457].

В христианском мире находит исполнение та воля к *разумному пониманию* человека в его отношениях к миру и Богу, которая является *движущей силой* философии. Находит благодаря равноправному союзу философии и богословия.

4

Предложенный Несмеловым метод перехода от философии к богословию, от достоверных истин самосознания к непостижимым истинам Откровения — которые являются «*непостижимыми*, а вовсе не *противоразумными*» [6: 126], — привлечет, несомненно, внимание будущих исследователей, когда станет окончательно ясно, что отно-

шение философии и богословия — это не отношение «субординации», но отношение *двуединства*. Но чтобы это произошло как можно скорее, очень важно отказаться от одной весьма характерной интерпретации учения Несмелова, да и взглядов близких к нему русских мыслителей.

А именно, излагая взгляды Несмелова, большинство авторов выдвигает на первый план выражение «загадка о человеке», представляя, что дело обстоит будто бы так: философия действительно исходит не из Откровения, а из непосредственных данных сознания, бьется над анализом этих данных, а в итоге не получает ничего, кроме «загадки», *решение* которой лежит всецело *вне* философии, в учении Церкви [29]. Конечно, следует признать, что сам Несмелов отчасти виноват в такой интерпретации его воззрений, скромно характеризуя первый, философско-психологический том «Науки о человеке» всего лишь как «опыт введения в эту науку» [1: 13]. Но надо ведь отличать скромность (или осторожность) автора от реального содержания его труда; да и сколько «Введений в философию» дают больше, чем иные толстые тома, излагающие «Систему философии».

Поэтому, даже вопреки самому Несмелову, следует признать, что *подлинная* философия «приходит» к богословию не только с одной «загадкой о человеке», но и с конкретным *учением о человеке*, учением, содержание которого, в меру его философской истинности, не подлежит пересмотру в результате взаимодействия с богословием, хотя и может при этом полнее раскрываться и уточняться. *Человеческое сознание* — область действительно *очевидного* знания о человеке, и богословие должно принимать это знание, а не «пересматривать» его.

Необходимое дополнение 2019 г. Вынужден отметить, что *полное непонимание* кардинального значения этой области знания демонстрирует еще один современный автор, Н. К. Гаврюшин, время от времени затрагивающий идеи

мыслителей, тщательно игнорируемых подавляющим большинством «российских философов», но, как советские пионеры, *всегда готовых* сочинить очередную статью, а то и книгу, скажем, о С. Л. Франке. Конечно, трудно ждать углубленного анализа взглядов Несмелова в статье объемом 13 страниц, где вдобавок затрагивается и «антропология» В. А. Снегирева! Но один момент, уже названный выше, Гаврюшин выражает более чем ясно, заодно обыгрывая название известного сочинения Канта и называя философское учение Несмелова *«антропологией в пределах только сознания»* [30: 621].

Уважаемый Николай Константинович! Если Вы так и не поняли, что не только бедная «антропология», но и *любая наука* постигается нами «в пределах сознания», то значит, Вы так и остались на уровне своих статей советского времени, где отыскивали, в частности, следы «диалектического материализма» у Н. Н. Страхова. И беда не только с Вашей «критикой» Снегирева и Несмелова. Что путного могли Вы написать в статье о «философской антропологии П. Е. Астафьева», если и этот мыслитель понимал принципиальную сознательность человеческого бытия не менее ясно, чем Несмелов и его учитель Снегирев. Мыслитель, вполне определенно утверждавший: «Стремление жить неотделимо от стремления *сознавать* свою жизнь, быть сознательным» [31: 48]. И еще: вполне в духе современного «постмодернизма» (а не «русского богословия XIX в.») Вы выдвигаете на первый план понятие «сомы», то есть попросту *тела*, утверждая, что человек признается личностью именно «за счет своей соматической составляющей». Материализм, по-видимому, болезнь *неизлечимая*. Страдали ею, пусть и не в такой острой форме, и «религиозные философы Серебряного века». *Конец дополнения 2019 г.*

Скажем, Н. А. Бердяев потому и ломает голову над тем, где для Несмелова лежит источник греха — в духе или в материи — что приписывает ему некий «дуализм души и тела»

[32: 277]. Тем самым он (задолго до Гаврюшина) оставляет без внимания ясное убеждение Несмелова в *субстанциальности* человеческого духа, по отношению к которому физический организм (пресловутая «сома») есть «*созданное самим же духом орудие* его произвольной деятельности». Условия человеческого существования таковы, что «дана духу телесность, создается же духом телесный организм» [6: 164]. И потому не нужна никакая «соматическая антропология» (Гаврюшин), которая ставит тело на одну доску с духом, ставит *орудие*, инструмент духа выше самого духа.

Но последовательный спиритуализм требует и более радикального взгляда — взгляда, согласно которому «внешний мир» как таковой *вторичен* по отношению к «внутреннему миру», совершенно подобно тому, как *объект* вторичен по отношению к *субъекту*. Нет никакой роковой «вброшенности в мир», но есть творческая потребность духа *проявлять вовне* свои внутренние возможности. Потребность, превосходно выраженная Несмеловым в словах: «Я утверждаю бытие внешнего мира только потому, что я утверждаю свое собственное бытие в мире» [1: 138]. Бердяев сумел понять это лишь отчасти; Гаврюшин не понял *вообще*; впрочем, как практически вся «философская рать» в советской и постсоветской России.

Именно радикальный спиритуализм определяет несмеловское понимание факта *грехопадения*, сообщаемого Писанием. Согласно этому пониманию, грехопадение человека состояло в том, что *его дух подчинился своему собственному оудию*, поставил себя в неверное к нему отношение: первые люди решили, что они могут стать «как боги» не путем *свободного духовного развития*, а *благодаря чисто физическому акту употребления плодов определенного дерева*. И этим «своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе сво-

ей личности» [2: 252]. Таким образом, источник греха действительно лежит в человеческом духе, *но не в его силе, а в его слабости*, в его «незрелости» у первых людей. Грех есть *унижение духа* — эта мысль проходит красной нитью через данный Несмеловым анализ грехопадения, и понятно, насколько отличается такое понимание от расхожих мнений о том, что первоисточник греха: «эгоизм», «гордыня» и т. п. По сути здесь более уместно именно то слово, которое употребляет Несмелов — *суеверие*: «главное значение имеет не то, что люди поели *запрещенных* плодов, а то, что они *суеверно* поели древесных (то есть *материальных* — Н. И.) плодов с целью сделаться через это более совершенными» [2: 253]. Нетрудно догадаться, как раздражало и раздражает такое понимание тех священнослужителей, у которых — что бы они ни говорили и что бы ни писали — на первом месте стоит *исполнение обрядов*.

5

Но вернемся к теме *богопознания*, которое доступно человеку именно на основе философского самопознания. Здесь Несмелов решительно отвергает тот «апофатизм», согласно которому у нас отсутствует какое-либо познание сущности Бога. Он считает, что благодаря философии (как науке о *самосознании человека*) «мы положительно знаем не только о том, что безусловное бытие есть, но и о том, что оно есть именно бытие *свободное*, а значит — *разумное*, и стало быть *личное*» [2: 179]. Можно, конечно, заявлять, что все это далеко от *сущности* Бога; но тогда, по сути дела, слово «сущность» *лишается содержания*. Поэтому куда убедительней, чем подобный «апофатизм», звучат слова Несмелова о том, что духовно-личностное бытие человека «*непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в самом себе*» [1: 298].

Таким образом, очевидно, что Несмелов если не отвергал, то весьма существенно ограничивал принцип «апофатизма», связывая его абсолютизацию у некоторых (далеко не всех) отцов и учителей Церкви именно с отсутствием твердо установленных принципов христианской философии, когда многое из того, что было доступно *пониманию*, тем не менее связывалось с догматами и только с ними. В вопросе о границах «апофатизма» мы имеем, конечно, непростую проблему, одинаково важную и для богословской, и для философской мысли, — но именно *проблему*, которую и надо обсуждать как проблему, а не приписывать одному из ее решений абсолютную непогрешимость.

Здесь, однако, самое время внести в обсуждение учения В. И. Несмелова критическую ноту, но не для демонстрации беспристрастного к нему отношения, а для прояснения того момента в представлении о связи между философией и богословием, который получил в «Науке о человеке» явно недостаточное освещение. А именно, в приведенных выше словах о том, что на путях философии мы открываем «истинную природу Бога», заключается несомненное *преувеличение*, и очень важно понять, чем оно обусловлено. Несмелов отвергает представление о Боге как о «совсем другом» по отношению к человеку (представление, характерное для теологов кальвинистского толка, вроде К. Барта) — и отвергает основательно, потому что с «совсем другим» у человека не может быть той живой связи, которая составляет суть *религии*.

Но невольно Несмелов начинает отстаивать другую крайность: представление о Боге как о «совсем таком же», по крайней мере, в смысле *идеального* тождества образа и Первообраза. Это, конечно, не слишком вяжется со словами того же Несмелова о непостижимости догматов вообще и догмата о Боге-Троице в частности. Причина же этой неувязки заключается, на мой взгляд, в неполном преодолении того «идеализма», о котором Несмелов то и дело отзывается весьма скептически в «Науке о человеке». В то же

время именно на последнем этапе перехода от философии к богословию, на этапе опознания в человеке «образа Божия», Несмелов не проводит достаточно ясно важнейшую мысль о принципиальном различии между *идеей* и *духом* — различии, которое имеет ключевое значение для понимания русской классической философии [33].

Конечно, к подмене *основного* понятия («дух») *производным* понятием («идея») располагает само понятие «образ»; платоновский «эйдос» проникает здесь в самое сердце христианской философии и, как обычно, с печальными для нее последствиями. Неслучайно *динамичный* язык той части несмеловского исследования, где он говорит о природе человеческой личности, об ее основном *активном* характере (связь самобытия и самоопределения), сменяется языком «статичным», с преобладанием метафор «изображение», «отражение», «образ» и проч. А между тем, сам же Несмелов подчеркивает, что суть дела здесь «в сознании связи человеческой личности с бытием безусловной Личности Бога» [1: 370]. Но сводить эту «связь» к «образу» (в смысле «изображения») неправильно по самому существу дела. «Изображение» — это некоторое совпадение, *изоморфизм* двух вещей, которые могут быть *внутренне* чужды друг другу. Собственно говоря, у «изображения» может и не быть ничего внутреннего: у живого Прообраза может быть вполне мертвый образ; как бы чувствуя это, Несмелов настойчиво, но не слишком убедительно отвергает аналогию с «изображением» *в зеркале*. Ясно, что при таком представлении о «со-образности» человека и Бога страдает богословие — если человек «изоморфен» Богу, то что оно может добавить к философскому богопознанию? Но страдает (и даже более глубоко) и философия: благочестивые рассуждения на тему «человек — живая икона Бога» сплошь и рядом скрывают за собою полное отрицание *самобытности* человеческого духа, той самой самобытности, которая задает и смысл, и пафос учения Несмелова.

Заметим, что мимоходом Несмелов высказывает и совершенно правильное понимание концепции «образа» в христианской философии, связанное не со статикой «изображения», а с динамикой человеческой личности как *деятеля*, стремящегося познать и осуществить истину. Несмелов пишет: «В этом творчестве познания истины и жизни по истине он, очевидно, является живым и истинным образом безусловного бытия, т. е., того именно бытия, которое одно только и может иметь свободу и разум, как действительные свойства своей природы». И добавляет: «Человек, понятно, только *образ* безусловного бытия, потому что он только ищет истину и только стремится к свободе; но он все-таки живой и истинный образ безусловного бытия, потому что в условных пределах своей ограниченной природы, он ведь действительно осуществляет в мире подлинные свойства этого бытия» [6: 166–167].

Но какими бы ценными ни были эти уточнения понятия «образ», их нельзя признать вполне достаточными, вполне проясняющими динамичность связи между человеком и Богом [34]. К счастью, мы имеем возможность обратиться к другому русскому мыслителю (уже упоминавшемуся выше), у которого этот важнейший пункт христианской философии получил, на мой взгляд, наиболее глубокую и оригинальную трактовку.

6

Русские метафизики-персоналисты отказались от *ложного* выбора: или богословие «на основе» философии или философия «на основе» богословия; отказались, ибо понимали, что философия и богословие имеют *разные основы*. Основа первой — в человеческом духе и его самосознании; основа второго — в Откровении Бога, в свидетельстве, получаемом от Духа Божьего [35]. Но такое разделение основ философии и богословия нередко вызывает возражение,

которое может показаться неотразимым. А именно: разве не является Бог *единственной* основой и Себя, и всего другого? И разве не означает признание за человеком значения *самостоятельной* основы чего бы то ни было — явное отрицание «первоосновности» Бога? А если так, то философия, настаивающая на своей автономии по отношению к богословию, заключает в себе явный или неявный атеизм — «что и требовалось доказать».

Но так ли бесспорно это «доказательство», различные варианты которого встречаются и у ряда отечественных мыслителей, начиная с Чаадаева (вспомним его слова, приведенные выше, во втором разделе данной статьи). Несомненно и то, что это «доказательство» в определенной степени опирается на тоже упомянутую выше схоластику, с характерным для нее понятием «первопричины», восходящим к «первому движущему» у Аристотеля [36]. Еще очевидней корни отрицания человеческой самобытности во взглядах Спинозы — мыслителя, который повлиял на ряд «религиозных философов» в России не менее, если не более Шеллинга. Для Спинозы Бог — единственное основание всех вещей (и в смысле логическом, как *ratio*, и в смысле онтологическом, как *causa*), единственная субстанция, то есть сила (у Спинозы — *мощь*), способная *производить* вещи, а точнее, явления и модусы, поскольку понятие «вещь» все-таки включает в себе субстанциальный момент. Других субстанций, кроме Бога, нет и не может быть *по определению* субстанции, которое дано в первых строках «Этики».

Все это так — но причем здесь христианская философия? Что касается Спинозы, то уже давно было высказано мнение (по-моему, абсолютно верное), что в Новое время путь к христианской философии лежит, в первую очередь, через *преодоление* *спинозизма*, с его отрицанием всякой индивидуальности и нравственной свободы человека [37]. Впрочем, у Спинозы мы встречаем только крайне одно-

стороннее решение той проблемы, которую крупнейший немецкий философ-медиевист Алоиз Демпф (1891–1982) считал основной антиномией средневековой мысли: несовместимость тезисов «Бог — единственная творческая причина всего» и «человек нравственно и духовно свободен» [38]. В сущности, из этой несовместимости, а не из «успехов естествознания», выросло то, что Несмелов называл «нелепым учением о двух истинах — богооткровенной и человеческой, которые будто бы могут взаимно отрицать друг друга и все-таки оставаться одинаково истинными» [1: 349–350].

Тем не менее, как уже отмечалось, сам Несмелов не сумел, на мой взгляд, вполне ясно показать, что и здесь *правильно понятые* богооткровенная и человеческая истины (которые действительно *различны*) не отрицают друг друга, а внутренне связаны между собою. Заслуга строгого философского уяснения того, почему представление о «Бог — Творце всего сущего» не исключает, а скорее подразумевает представление о творческой личности человека, принадлежит выдающемуся русскому мыслителю Льву Михайловичу Лопатину (1855–1920) [39].

Мы снова ограничимся здесь только характеристикой соответствующего аспекта его философского учения и не будем, в частности, повторять те положения метафизики Лопатина (например, относящиеся к проблеме «телесности»), которые в общем и целом совпадают со взглядами Несмелова. Подчеркнем, однако, что Лопатин также признавал абсолютно достоверным свидетельство самосознания человека о его деятельной природе: «всякое сознание неизбежно есть усмотрение себя, как центра деятельности, в отличие от всего, что к сфере нашей деятельности не принадлежит» [26: 346]. Пожалуй, даже еще решительней, чем Несмелов, Лопатин подчеркивал связь нравственной свободы человека с творческим характером его духа, отмечая, что «нравственное возрождение всегда возможно»

[26: 372]. Короче, положение: «*творческая свобода* составляет даже самую суть человеческой личности» [26: 365] — занимает в мировоззрении Лопатина, несомненно, центральное место [40]. А на почве его онтологии, его понимания субстанции как самобытной творческой силы, человеческий дух (всегда *индивидуальный*) непременно «самодетелен», является не «каналом» для неких энергий, приходящих извне, а *первоисточником* своих свободных творческих действий.

Но как же быть с идеей Бога как единственной творческой *причины* всего сущего? Разве не подразумевает эта идея, что весь мир (и человек в том числе) способен только воспринимать «божественные энергии», но не способен творить в истинном смысле слова, то есть творить *от себя*, вполне самобытно и «самодетельно»? Именно здесь в трудах Л. М. Лопатина заключена, на мой взгляд, одна из жемчужин классической русской философии.

Речь идет о концепции *абсолютной причинности*. Авторы, писавшие о «конкретном спиритуализме», обычно замечали у него только учение о двух видах причинности: *механической* и *творческой* [41]. Понятие механической причинной связи относится к миру *явлений*, все изменения в котором можно представить, как простую по сути (хотя порою и весьма сложную с точки зрения *математического* описания) *перегруппировку* неких данных или гипотетически заданных «элементов»; причинностью этого типа и занимаются естественные науки. Но такая «феноменальная» причинность, когда одно сочетание элементов заменяется другими сочетаниями — лишь тень или побочный результат подлинной творческой причинности. Суть последней не следует, однако, понимать упрощенно, только как «творение» тех элементов, которые затем вступают в различные комбинации друг с другом. В частности, такое представление явно недостаточно для понимания основного характера *душевной жизни*, где происходит процесс не-

прерывного творчества. Поясним это на конкретном, но достаточно общем примере.

Положим, в душе художника, ученого или простого ремесленника возник *замысел* нового произведения. Можно спорить о том, как возник этот замысел: создан ли он самим человеком, «ниспослан» ли Богом, «пришел» ли из глубины «бессознательного» и т.д. Но в любом случае смысл человеческой деятельности заключается не в накоплении замыслов, а в их *реализации*. Творческий характер этой реализации, или превращения замысла («идеи»), всегда в той или иной степени *неопределенного*, в *определенное* художественное, научное или другое произведение, не подлежит сомнению; творческий человек отличается от нетворческого не обилием замыслов, но именно способностью эти замыслы *осуществить*.

Существенно углубляя обычный телеологический аргумент, Лопатин подчеркивает творческий характер не только и не столько *постановки* цели, сколько ее воплощения в жизнь. Он пишет: «В каждом целесообразном поступке мы имеем некоторый перевод всеобщего и неопределенного в конкретное, индивидуально-законченное, а это я и называю *творческим актом*» [26: 361]. Притом субстанциальная природа человеческого духа обнаруживает себя не только в отдельных поступках человека, но и целостном образе его жизни; «неопределенный замысел» соответствует здесь *характеру* человека. И снова процитирую Лопатина, который пишет, что «характер человека есть только общая тема, заданная ему его природою, тема, которую он должен художественно воплотить в жизнь» [26: 364].

Таким образом, человек постоянно творит новое, творит *от себя*, а в принципиально важном смысле творит и *самого себя*. Конечно, отмечает Лопатин, творческая причинность присутствует везде, где мы находим следы *жизни*, но «только в человеке она отражается в полноте своих суще-

ственных признаков — разумности и творческой свободы выбора общего направления жизни» [41: 65].

Из этого *неизбежно* следует, что для Бога как Творца «всех видимых и невидимых», должен быть характерен более высокий и притом *предельный* вид причинности. Этот высший вид Лопатин и называет абсолютной причинностью. В чем она заключается? Дух человека принадлежит к числу *конечных* субстанций, то есть таких, действие которых всегда обусловлено, в той или иной степени, действием других субстанций; конечные субстанции, строго говоря, не действуют, а *взаимодействуют*. Поэтому можно сказать, что в отличие от конечных субстанций бесконечная субстанция (или «сверхсубстанция») действует *всецело и исключительно от себя*, не подчинена условиям взаимодействия с конечными субстанциями, но сама создает эти условия, создает *единство* мира как системы взаимодействующих субстанций.

Но сказать только это — значит не сказать или недоговорить главного. Суть присущей Богу абсолютной причинности в том, что только Он способен *творить субстанции*, творить *самостоятельные* духовные центры, создавать мир, «в котором каждое существо оказывается относительно независимым источником своей особенной деятельности» [26: 263]. Вот подлинная тайна божественного творчества: *только Бог способен создавать самобытное как таковое, творить творцов*. К такому творчеству не способна ни одна конечная субстанция — она может создавать только *создания*, но не *создателей* в настоящем смысле этого слова. В смысле, до которого так и не дошли любители рассуждать о том, «как размножаются роботы».

Очевидно, что такое понимание сущности божественного творчества коренным образом отличается от понимания, типичного для представителей «религиозной философии», где на первый план выдвигается идея «творения из ничего». Здесь не место обсуждать вопрос о том, имеет

ли эта идея чуть ли не *догматическое* значение, которое ей приписывал, в частности, С. Н. Булгаков. Но если смотреть на дело с философской точки зрения, то превращать «ничто» в некую «праматерию», из которой якобы создан мир, — значит снова подменять христианскую философию платонизмом, где «идея» непременно требует хоть какой-то «материи». Выражение *ex nihilo* само по себе не дает для подобной гипотезы никаких оснований; как отмечал Лопатин, оно выражает, в сущности, «мысль очень простую — мир создан Богом не из чего-нибудь, ранее существовавшего помимо Божества» [8: 28].

Так или иначе, сущность божественного творчества во все не в том, что оно является «творением из ничего», а в том, творением *чего* оно является в первую очередь. А является оно творением способных к *самобытию* духовных центров, а в высшем своем акте — творением человека, способного к самостоятельному, свободно-разумному творчеству. Поэтому Бога неверно (или весьма неточно) называть «единственной основой мира», «основой основ» и т.д. Человеческому духу дана от Бога своя мера *самоосновности*, способности *действовать* от себя (самоосновности в смысле *causa*) и способности *понимать* на собственном основании (самоосновности в смысле *ratio*). Таким образом разрешается та «антиномия», о которой говорит А. Демпф, а также становится ясно, в каком смысле можно говорить о наличии у философии своей собственной, чисто человеческой основы. Ее *конечность* только *ограничивает* области нашей деятельности и нашего понимания, но не делает эту деятельность и это понимание чем-то ненастоящим. В этом смысле великий прозаик не перестает быть великим, если, подобно Льву Толстому и Достоевскому, не умеет писать настоящие стихи. И великий художник не перестает быть великим, если, подобно Саврасову и Левитану, пишет гениальные пейзажи, но не слишком преуспевает в изображении человеческих фигур.

Изложенный взгляд не затрагивает *непостижимость* божественного творчества — мы не можем понять *суть* уникальной способности Творца создавать существа, которые не являются в Его руках «марионетками» (пусть и хитроумно устроенными); не можем понять в полной мере, что значит *творить творца*. Напротив, что значит — *творить тварь*, мы понимаем достаточно ясно; религиозная «философия тварности» — это, по сути дела, отрицание тайны божественного творчества. Кто-то возразит, что и человеческое творчество является для нас «тайной», но это — лишь вольное обращение со словом «тайна». Приведенное выше определение Лопатина, согласно которому человеческое творчество является превращением общего замысла в индивидуально-законченное произведение — отражает суть творчества. Другое дело, что познакомившись с этим определением, мы не превратимся автоматически в «творцов» [43].

Установленное Лопатиным различие между причинностью творческой и причинностью абсолютной позволяет точнее определить тот основной смысл, который имеет концепция человека как «образа Божия» в христианской философии. Для этого надо осознать, что человек «сообразен» Богу, прежде всего, в том, что он *тоже творец*, но только «творец творений» [44], творец того, что само по себе, *независимо от человека*, неспособно к какому-либо творчеству (вроде пресловутых роботов с их «искусственным интеллектом»). Напротив, Бог — Творец *par excellence*, Творец творцов, и в этом смысле подлинный Творец всего сущего.

7

В трудах русских мыслителей-персоналистов связь философии и богословия раскрывается, с гносеологической точки зрения, как связь самосознания человека с его бого-

сознанием, а с точки зрения онтологической — как связь творческого самобытности человека с абсолютным творчеством Бога, Творца всего самобытного. При этом понятие самобытности, или самобытия, указывает не на *происхождение* от самого себя, но на *способ существования*, на способность действовать от себя, по собственному почину и в меру возможностей своей духовной природы, своего таланта.

В верном понимании человека, его самобытия, самосознания и самоопределения (свободы) — суть христианской философии. Без этого понимания она возвращается к противоречиям средневековой мысли. Тогда действительно остается только утверждать «антиномизм» в качестве *нормы* философского мышления и предлагать философу «свободное витание» «*между или над*» противоречиями [45: 312–313]. Парадигма таких «витаний» была задана той же схоластикой, и прежде всего в попытках решения проблемы «отношения между верой и разумом». Классики русской философии, естественно, тоже рассматривали эту проблему, но ставили ее существенно иначе, чем любители «витаний»: не как проблему отношения между *гипостазированной* Верой и *гипостазированным* Разумом, но как проблему *верующей и разумеющей человеческой личности*. И хотя углубленное обсуждение этой проблемы требует отдельного разговора (предпосылкой которого как раз и является методологическое разделение философии и богословия), кратко обсудим ее в заключение данного исследования.

Прежде всего, приходится признать, что т. н. «ранние» или «старшие» славянофилы, несмотря на свой антисхоластический пафос, также ставили во главу угла «особое отношение разума к вере» [12: 241], словно речь шла о двух реальностях, существующих отдельно друг от друга. Но эти «реальности» тотчас обнаружили свой строптивый характер: они притягивались, когда их раздвигали, и отталкива-

лись, когда их сближали. Отсюда характерное для И. В. Киреевского и особенно для А. С. Хомякова представление о вере как «зрячести разума»: «Это непосредственное, живое и безусловное знание, эта вера есть, так сказать, *зрячесть разума*» [46: 33]. О таком представлении можно сказать много и помимо его вторичности к «интеллектуальному созерцанию» Шеллинга, на чем обычно ставится основное ударение. Подчеркну, однако, несколько другой момент: хотя при этом принимается как бы за аксиому, что «вера» выше «разума», основной интерес религиозных мыслителей, типа Ивана Киреевского и Хомякова, оказывается связан все-таки именно с *судьбой разума*. Действительно, в их разговорах о вере практически постоянно речь идет о «возвышении разума», о его переходе на ступень «верующего разума», о вере как «внутреннем корне разумения» и т.д. — но практически ничего не говорится о вере как таковой, помимо известного «определения веры» у ап. Павла (Евр. 11: 1). По меткому замечанию немецкого исследователя творчества И. В. Киреевского, у последнего «разум приходит к вере благодаря тому (*indem*), что приходит к себе» [47: 434]; вера оказывается просто «другим названием» подлинного разума.

Тем не менее, в вере есть нечто, что противится такому отождествлению с «истинной разумностью», то есть, противится истолкованию в терминах интеллекта и т. п. Русские мыслители заметили это «нечто» задолго до того, как о нем, с характерной крикливостью своего племени, заговорил Лев Шестов. Рискну даже утверждать, что сущность шестовских «откровений» выражена, спокойно, но твердо, в той части «Отрывков» Василия Андреевича Жуковского (1783–1852), которую он озаглавил «Христианская философия». Действительно, здесь мы читаем, что «вера есть произвольное принятие истины, без помощи очевидности, покорив рассудок свидетельству откровения <...>. Чтò очевидно, то не требует веры <...>. Ум есть раб очевидности.

Вера есть свободное покорение ума и воли откровению» [48: 4] и т. д.

Итак, в разуме — «рабство» очевидности, а в вере — «свобода» от этого рабства. Но гениальный поэт (и далеко не достаточно оцененный мыслитель) замечает, что «свободная» вера оказывается значительно более зависимой от чего-то *внешнего*, чем «несвободный» разум: «никакая человеческая воля без содействия воли высшей не может ввести в душу веру, сколько бы душа того ни желала. Воля (только — Н. И.) открывает или запирает душу для веры». Иначе говоря, «для веры нужно нечто *внешнее*», тогда как «операция ума вся *внутренняя*» [48: 5]. Жуковский, однако, понимает (или скорее чувствует) условность разделения разума и веры по признаку очевидности, ибо у веры есть своя очевидность: «то, что есть непостижимость для ума, есть очевидность для веры» [48: 4]. С другой стороны, он допускает и у разума, этого «раба очевидности» (своей разумной, *логической* очевидности), свой собственный характер «произвольности и свободы», допускает «*свободное действие рассудка во всем*», что выходит за границы Откровения, настаивая, однако, чтобы это было «действие рассудка в смысле веры» [48: 7].

Я привел эти, пусть и несколько упрощенные суждения *мыслящего поэта*, чтобы стало яснее, что в проблеме «веры и разума» (или все-таки «веры и *рассудка*»?) заключался целый ряд противоположностей — очевидности и непостижимости, свободы и принуждения, трансцендентности и имманентности («внешнего» и «внутреннего») — которые прямо-таки толкали русскую философию на путь «антиномизма». Однако большинство русских философов и богословов второй половины XIX века избрало другой, более плодотворный путь.

Он стал возможен, когда было достигнуто понимание того, что бесполезно как «соединять», так и «разделять» веру и разум, не опознав той основы, той онтологической

почвы, на которой они действительно существуют. Главная мысль, высказанная особенно ясно в цитированных выше работах П. Е. Астафьева и П. А. Бакунина, заключается в том, что вера и разум не суть две самостоятельные инстанции, но существуют только *на основе духовно-душевной жизни*, только как *акты человеческой личности*. Поэтому не вера как таковая и не разум как таковой вступают в те или иные отношения, как некие самосущие А и Б; основанием их отношений является *духовная личность* (выражение, которым особенно охотно пользовался Петр Астафьев), поскольку она — действительный *субъект* как веры, так и разума. Субъект, обладающий *субстанциальным единством* — оплотом единства веры и разума.

Несомненно, что указания на такое понимание «проблемы веры и разума» встречаются уже у Ивана Киреевского (в определенной степени воспитанника Жуковского), в его учении о *цельности*, которая является характеристикой именно *личности*, собравшей «в неделимую цельность все свои отдельные силы» [12: 260]. Напротив, когда В. С. Соловьев, подражая И. В. Киреевскому, но не понимая его, сделал ударение не на цельной личности, а на «цельном знании», он уже совершил роковой шаг в сторону от верного подхода, сущность которого прекрасно выразил Павел Бакунин: «чтобы мыслить действительным образом, необходимо действительным образом быть самим собою» [15: 43].

И еще один аспект проблемы следует подчеркнуть особо. Вера и разум — не отдельные «силы», «способности», «состояния» человеческого духа, даже не его *отдельные* акты, но различные «составляющие» любого конкретного духовного акта, который всегда содержит в себе и «момент» *веры*, и «момент» *разумения* (если использовать термин, к которому особенно охотно прибегал П. А. Бакунин). Поэтому бессмысленно спорить, какой из этих моментов выше, ибо и тот, и другой равно необходимы для нормальной *деятельности* живого субъекта. При этом момент разумения,

понимания немыслим без *очевидности*, «прямого усмотрения» тех или иных содержаний познаваемого объекта. Напротив, «понятие веры в тесном значении слова представляет отсутствие прямого усмотрения утверждаемого в ней (вере — Н. И.) объекта» [8: 234]. Точнее сказать, вера предполагает *недостаточность* такого усмотрения, недостаточность уже достигнутой степени очевидности и, следовательно, необходимость ее углубления, или *перехода от данного к неданному*. Важно, однако, иметь в виду, что такой переход не может совершаться при полном забвении данного, уже ставшего очевидным. Вера и здесь не порывает связи со знанием; последнее судит о неданном как о некоей *возможности*, а «*вера и есть именно утверждение этой возможности в качестве действительности*» [1: 96]. Поясним этот ключевой и далеко не тривиальный момент на примере акта самосознания.

Казалось бы, если понимать принцип *cogito, ergo sum* в узко «феноменологическом» смысле, здесь имеет место чистая, непосредственная очевидность, без всякой веры. Но, как уже отмечалось, классики русской философии открывали в «принципе саморазумения» несомненное присутствие веры, не отменяющей его самоочевидности, но углубляющей его метафизическое, выходящее за пределы чистой данности значение: ведь *метафизика*, в свете понимания ее истинной задачи, является *учением о рационально обоснованном переходе от данного к неданному*, от имманентного к трансцендентному. Конечно, мое сознание дано мне прямо и непосредственно, как «*ведомая себе деятельность <...> первое самоочевидное начало всякого знания*» [24: III]. Но именно в силу того, что самосознание является, в первую очередь, сознанием деятельности (а точнее, *самодетельности*), оно принципиально не исчерпывается своей данностью, постоянно отсылает к *источнику* деятельности, к *субстанции*, которая *раскрывается* в «явлениях сознания», но *не покрывается* ими.

Таким образом, во всем данном заявляет о себе нечто неданное; а в истинном субъекте самосознания, в индивидуальном человеке это самораскрытие происходит и переживается непосредственно, сопрягая «знание о себе» и «веру в себя» в живое, конкретное единство. Именно здесь наиболее зримо открывается существо веры как *жизни по истине*: «верить — значит утверждать всем своим существом то, что признается за действительную и несомненную истину» [15: 5]. Поэтому *вера в себя*, способность утверждать истину своего бытия — составляет условие всякой веры. Это вера в настоящем смысле слова, потому что наш собственный дух никогда не раскрывается вполне, не исчерпывает себя в наличном содержании нашего самосознания. Поэтому себя недостаточно знать, в себя необходимо верить. Очень метко говорит в связи с этим Павел Бакунин об «изверившемся человеке» и об «изверившемся обществе», потерявшим веру в себя и потому обреченном на духовную смерть, как бы ни клялся человек, как бы ни заверяло общество, что они верят во что-то *другое* (или даже *Другого*). В каком-то смысле вера в себя — это самая *ответственная* вера, потому что здесь легче всего упустить из виду необходимость веры (мне, мол, и так о себе все известно). Именно здесь *воспитывается* способность верить не «вопреки данному», а на основе его верного понимания, на основе верного знания о себе самом (то есть не строя о себе никаких *иллюзий*).

В познании Бога момент «неданного» получает, напротив, доминирующее значение, и потому необходимость веры здесь трудно отрицать иначе, как прибегая к невежественному «Бога нет — это медицинский факт». Но зато здесь легко поддасться соблазну уйти в «богопознание» от подлинного знания, нормой которого является именно очевидность, а не «антиномизм»; последний является только «политкорректным» синонимом философской *безответственности*. Творчество Несмелова, Астафьева, Лопатина и других русских мыслителей показывает, что состояние, когда «все

наше знание о вещах, во всех своих моментах, связано неразрывной цепью очевидности» [26: 48], достижимо и там, где речь идет о «вещах божественных». Только особенно важно при этом представлять *границы* очевидности.

До сих пор практически не оценен тот вклад, который внесли русские философы-персоналисты в понимание третьего вида перехода от данного к неданному — в области миропознания. Ключевое значение имеет здесь познание *чужой души* как реальности строго трансцендентной, поскольку «она закрыта для нас в своей внутренней действительности» [49: 17]. И здесь имеет место своя диалектика веры и знания, разумения другого человека и веры в его самобытную личность. Мне непривычно ссылаться (в *положительном* ключе) на русских мыслителей, причисленных к лику «религиозных философов». Впрочем, иногда это причисление — результат недоразумения; таков, на мой взгляд, случай Сергея Николаевича Трубецкого (1862–1905), который обязан этим причислением дружеским отношениям с «самим» Соловьевым, да еще своими умеренно-либеральными политическими взглядами. Об этих взглядах надо говорить особо; но не мог быть *единомышленником* Соловьева, этого яростного борца с самой идеей *индивидуального субъекта*, философ, который утверждал в своей основной *собственно философской* работе: «Вера относится не к отвлеченному принципу, а к самой *реальности* чужого существа, которое существует для себя так же, как я для себя существую, т. е. к его мыслящей, чувствующей, действующей силе, к его *являющейся индивидуальности* или субъекту, и ни к чему другому» [50: 666].

8

Выше я попытался показать, что в русской философии существовало целое направление, представители которого видели основную задачу философии в познании человека

и его отношений к миру и Богу. На мой взгляд, решая эту задачу, они получили если не законченную картину, то ее весьма ценный набросок, причем в некоторых важных деталях исключительно глубоко проработанный. И при этом они никогда не отрекались от убеждения в том, что *«дело философии есть дело свободы разума»* и что «сам разум останавливается там, где кончается область очевидного и познаваемого» [51: XXVII]. Достигнув этой границы, они останавливались, но именно для того, чтобы протянуть руку богословам и пожелать им разрабатывать собственно религиозные аспекты «загадки о человеке»: проникать в тайну Творения человека и тайну его Спасения, не забывая при этом результаты, полученные философией и отнюдь не бесполезные при решении богословием своих особых задач.

Остается, впрочем, естественный вопрос: почему же указанное направление русской мысли почти заглохло в XX веке? И не доказывает ли это, что потенциал данного направления был практически исчерпан? По поводу таких сомнений можно заметить, что XX век был вообще очень недолгим для *русской философии в России*, и уже поэтому странно упрекать в «непродолжительности» тот период в истории русской философии, который был на деле *самым продолжительным*, намного более продолжительным, чем совсем мимолетный «религиозно-философский Ренессанс». Конечно, причины того, что в начале XX века русская философия, в общем и целом, отошла от наиболее перспективного направления своего развития, должны быть установлены и осмыслены, хотя бы для предотвращения новых «религиозных возрождений».

Но не менее важно понять, что так называемый «суд истории» — это слишком часто *неправый суд*, и потому *метафизическое достоинство человека* постоянно проявляется именно в его несогласии с «судами истории». С такого несогласия, с бунта против призыва «осудить и не вспоминать» начинаются все подлинные Ренессансы человеческого духа.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. — Казань, 1898. — 466 + III с.

[2] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. — Л.: «ЭГО», 1991. — 255 с.

[3] *Булгаков С. Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. — Киев: «Лыбидь», 1991. — 235 с.

[4] *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). — М.: «Правда», 1990. — 490 с.

[5] *Антоний (Храповицкий)*, митр. Новый опыт учения о богопознании. — СПб.: «Библиополис», 2002. — 416 с. Митрополитом Антоний (Храповицкий) стал только в 1917 г.

[6] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том второй. Метафизика жизни и христианское Откровение. Второе издание. — Казань, 1906. — 438 + II с.

[7] *Примечание 2019.* Более точная периодизация истории русской философии дана в моей «Трагедии русской философии». Трудно удержаться от того, чтобы лишний раз не напомнить читателю: наш пресловутый «религиозный Ренессанс» (а шире: так называемый «Серебряный век») продолжался около десяти лет и завершился революционным погромом как Русской Церкви, так и русской «светской» культуры (не говоря уж о русской государственности).

[8] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. 2-е изд. — М., 1911. — 435 с. Первое издание первой части вышло в 1881-м, второй части — в 1891-м году.

[9] *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: «Мысль», 1978. — 576 с.

[10] *Лейбниц В. Г.* Сочинения в четырех томах. Т. 1. — М.: «Мысль», 1982. — 636 с.

[11] *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Россия глазами русского. — СПб.: «Наука». 1991. — С. 17–138.

[12] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. — М.: «Современник», 1984. — 383 с.

[13] *Страхов Н. Н.* Философские очерки. Изд. второе. — Киев, 1906. — XII + 488 с.

[14] Много позже, в работе «Опыт эсхатологической метафизики» (1946), на близкую позицию *перешел* Н. А. Бердяев (1874–1948), но опознание «христианского духа» философии он счел, по-видимому, своим собственным открытием. См. сборник его работ «Царство духа и царство кесаря» (М., 1995, с. 170). *Дополнение 2019 г.* Если меня не обманывает память, на это место у Бердяева обратил мое внимание покойный петербургский философ *Георгий Иванович Пеев* (1948 — 2005).

[15] *Бакунин П. А.* Основы веры и знания. — СПб., 1886. — 408 с.

[16] *Снегирев В. А.* Метафизика и философия. — Харьков, 1890. — 78 с. Работа издана посмертно.

[17] *Астафьев П. Е.* Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М., 1890. — 47 с.

[18] *Примечание 2019 г.* Впоследствии я посвятил этой ответственности главу «Работники одиннадцатого часа» в первой части «Трагедии русской философии» (изд. 2003 и 2008 гг.).

[19] *Снегирев В. А.* Учение о лице господина Иисуса Христа в трех первых веках христианства. — Казань: Унив. тип., 1870. — 299 с.

[20] *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. — Казань, 1887. — 635 + XV с.

[21] К сожалению, все ходячие «анalogии» с тремя измерениями пространства, тремя «основными» способностями души (мысль, воля, чувство) и т. д. — не способны «устранить» тот факт, что в жизни всегда «если одно существо, то значит — и одно лицо» [6: 118–119]. Более тщательные разъяснения Несмелова я по понятным причинам опускаю.

[22] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из наук о природе. 2-е изд. — СПб., 1892. — XIX + 582 с. Первое издание вышло в 1872 г.

[23] Характерно, что В. В. Зеньковский, вообще охотно отмечая «антропологическую тему» в русской философии, всячески приглушает в ней тему *самосознания*, а в своих «Основах христианской философии» (М., 1992, с. 35) даже прямо утверждает наличие только *двух* «установок» сознания: мирознание и Богосознание. Сознание человеком самого себя оказывается только «частью» мирознания, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

[24] *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии). — М., 1893. — VI + 207 с.

[25] *Примечание 2019 г.* Впоследствии я отказался от этого термина по причинам, которые изложены во втором издании «Трагедии русской философии» (2008), но особенно тщательно в монографии: Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с. В качестве курьеза могу отметить, что один — несомненно, серьезный — современный философ приписал мне термин «*мистический персонализм*».

[26] Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. 1-е изд. — М., 1891. — 391 с.

[27] *Примечание 2019 г.* Подробнее см. посвященную Ивану Киреевскому первую главу второй части «Трагедии русской философии» (2008).

[28] На всякий случай отмечу, что Несмелов пишет то о «безусловной личности», то о «Безусловной Личности», хотя и в том, и в другом случае имеет в виду Бога.

[29] В частности, так трактует учение Несмелова современный богослов, епископ РПЦ Константин (Горянов) в статье «Жизнь и религиозно-философская антропология Виктора Несмелова» (Христианское чтение, 1998, с. 5–25), одновременно отмечая, что о Церкви и Святом Духе Несмелов «говорит удивительно мало» (с. 23). Вообще, неприязнь большинства православных богословов (как в прошлом, так и в настоящем) к «Науке о человеке» и ее автору бросается в глаза. Объяснение здесь простое: и до сих пор служители Церкви, прямо или обиняком, требуют именно «субординации», *подчинения* философии — богословию.

[30] Гаврюшин Н. К. Этюды о разумной вере. — Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. — 656 с.

[31] Астафьев П. Е. Понятие психического ритма. — М.: 1882. — 60 с.

[32] Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. — М.: Канон +, 1998. — 400 с.

[33] *Примечание 2019 г.* См. в данном сборнике статью «Живое и мертвое в русской философии».

[34] Добавление к словам «по образу» слов «и подобию», не является, конечно, *решением* проблемы.

[35] Как отмечает Несмелов, именно сошествие Св. Духа на апостолов на следующий день после Пятидесятницы ознаменовало начало христианского богословия [6: 20–21].

[36] *Аристотель*. Метафизика. Глава 3. 1070a.

[37] См., например, капитальное исследование В. А. Беляева «Лейбниц и Спиноза» (СПб., 1914) с характерным подзаголовком «историко-критическое исследование системы Лейбница, как опровержения пантеистической системы Спинозы и как попытки дать философское обоснование христианского теизма».

[38] *Dempf A. Metaphisik des Mittelalters // Handbuch der Philosophie. Abt. I.* — Berlin, 1934. Книга имеется в Библиотеке Академии Наук в Санкт-Петербурге, где вообще хранится множество философских сочинений высочайшего уровня, изданных в эпоху национал-социализма.

[39] Общую характеристику «конкретного спиритуализма» Л. М. см. в статье «Дух как союзник души» в данном сборнике.

[40] Нелишне отметить, что именно труды Лопатина являются тем источником, из которого черпал Бердяев основные идеи «философии творчества и свободы».

[41] Это относится и к Зеньковскому, который уделил Лопатину сравнительно много места в своей «Истории русской философии», вообще «забыв», например, об Астафьеве и Снегиреве.

[42] *Лопатин Л. М.* Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Вопросы философии и психологии, кн. 5, 1890, с. 34–83.

[43] *Примечание 2019 г.* Впрочем, как отмечается в статье «Понять Россию» (вошедшей в этот сборник), акт понимания — тоже по существу творческий акт, превращающий непонятное в понятное.

[44] Столь любимое рядом «религиозных философов Серебряного века» словечко «тварь» (вместо слова *творение*) я нахожу неуместным, а точнее, выражающим тот стремящийся к унижению человека *нигилизм*, от которого они были отнюдь не свободны. Но унижая Его творение, мы унижаем и самого Творца.

[45] *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. — М.: «Правда», 1990. — 607 с.

[46] *Хомяков А. С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Антология феноменологической философии в России. № II. — М.: «Прогресс-традиция», 2000. — С. 21–36.

[47] Müller E. Russischer Intellekt in Europäischer Krise. — Köln-Graz: 1966. — 512 S.

[48] Жуковский В. А. Полное собрание сочинений в 12 томах. Т. XI. — СПб.: «Издание А. Ф. Маркса», 1902. — 144 с.

[49] Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии, кн. 136, 1917, с. 1–80.

[50] Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Сочинения. — М.: «Мысль», 1994. — с. 594–717.

Место встречи: душа

Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке»

Факты — упрямая вещь. Но еще упрямее люди, которые не хотят признавать факты. В истории русской философии к числу несомненных фактов относится существование *особого направления*, апогей которого приходится на 1880–1890-е годы, хотя свое начало это направление берет еще в середине 19-го века. Но загипнотизированная схемой, созданной философами-эмигрантами «первой волны» (Н. А. Бердяевым, В. В. Зеньковским, Н. О. Лосским и др.), современная российская историография отечественной философии распределяет представителей этого направления (не осознанного в его *особом характере*) как попало, используя внешние, непринципиальные черты их творчества. Так, И. В. Киреевский (1806–1856) попадает в разряд «славянофилов», Ап. А. Григорьев (1822–1864) — в разряд «почвенников», Н. Н. Страхов (1828–1896) — и в разряд «почвенников», и в разряд «гегельянцев» (в последний — вместе с П. А. Бакуниным (1820–1900)), А. А. Козлов (1831–1901) вместе с П. Е. Астафьевым (1846–1893) — в разряд «лейбницианцев»; а если с поиском «разряда» дело обстоит совсем туго, то ведь можно *выдумать* — в качестве якобы философского «подвида» —

разряд «представителей духовно-академической мысли», да и отправить туда В. А. Снегирева (1842–1889) вкупе с В. И. Несмеловым (1867–1937), благо второй был учеником первого.

Между тем, и названные мною сейчас мыслители, и ряд не названных, но тоже разбросанных по разрядам, имеющих лишь косвенное отношение к их творчеству, принадлежат именно к особому направлению русской философии, отмеченному *принципиальным единством* и резко выраженным самобытным характером. Самая существенная черта этого направления проще всего опознается *по контрасту* с главной чертой той «русской религиозной философии», которая связана с именами В. С. Соловьева (1853–1900) и его достаточно многочисленных последователей (неважно, признававших себя таковыми или нет) среди мыслителей т.н. «Серебряного века» — быстротечного периода, подарившего нам «цветы запоздалые» русской культуры. Наиболее лаконично (если не сказать — лапидарно) суть *этого сорта* «религиозной философии» выразил мыслитель, в наши дни возносимый все настойчивей на самую вершину религиозно-философского пьедестала, С. Л. Франк: (1877–1950), для которого «*единственный предмет философии есть Бог*» [1: 321].

Сейчас я не буду говорить о полной несостоятельности этого тезиса, о его роковых последствиях как для философии, так и для богословия; об этом я сказал, на мой взгляд, вполне достаточно в другом месте [2]. В данной статье моя первая задача — выразить по возможности кратко, но адекватно суть того направления русской мысли, которое, не будучи ни антирелигиозным, ни безразличным к религии, в то же время смотрело на «предмет» философии совершенно иначе, чем С. Л. Франк и другие энтузиасты *подмены* философии даже не богословием, а некоторой разновидностью «свободной теософии» (если использовать более откровенное выражение В. С. Соловьева [3: 332]).

По контрасту с тезисом Франка в какой-то мере допустимо выразить суть того направления русской философии, с разговора о котором я начал эту статью, в виде тезиса: «Собственный предмет философии — это человек». Заменить слово «единственный» словом «собственный» совершенно необходимо. Признавая человека *собственным* предметом философии, представители этого направления, конечно, не «выносили за скобки» ни Бога, ни мир; но любой вопрос, относящийся к Богу и к миру, не только связан здесь с вопросом о человеке, но *разрешается* в этот последний вопрос; находит ответ (пусть так или иначе *ограниченный*) именно в понимании человека. Если иметь в виду связь между вопросом о мире и вопросом о человеке, то суть дела превосходно выразил Н. Н. Страхов в своем важнейшем произведении «Мир как целое»: «Человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое; он есть главная сущность и главный орган мира» [4: 67]. И ниже совсем лаконично: «Человек — вот величайшая загадка, узел мироздания» [4: 70].

Что касается рассмотрения вопроса о человеке в контексте *религиозных проблем*, то пока достаточно отметить факт сам по себе показательный: главное произведение В. И. Несмелова, вобравшее в себя целый комплекс этих проблем, состоит из двух томов, объединенных кратким названием «Наука о человеке» [5]. Поясняя, что первый том его сочинения является только *вводным*, Несмелов добавлял: «В этом введении мы попытаемся определить и выяснить как реальные условия образования, так и объективно-мировое значение той несомненно великой загадки, какую всеми фактами своей жизни непрерывно задает себе человек о себе самом же» [6: 13].

Обратим внимание, что Страхов, а через четверть века и Несмелов связывают со словом «человек» слово «загадка»,

видят в *загадке о человеке* именно ту основную загадку, которую философия должна правильно сформулировать и посылно разрешить. Так что самоуверенное заявление Макса Шелера (1874–1928) о том, что «еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время» [7: 32] (то есть в 1920-е годы, когда Шелер писал «Положение человека в Космосе»), выдает не слишком основательное знакомство с русской мыслью 19-го столетия. Впрочем, Шелеру можно извинить то, что вряд ли простительно нам.

Но все-таки — как же назвать философское направление, которое признает решение «загадки о человеке» ключевой задачей философии? Если верить позднему Канту, то и метафизику, и мораль, и религию «можно было бы свести к антропологии», с ее вопросом «Что такое человек?» [8: 332]. Однако подобная *тотальная* «антропологическая редукция» представляется и неосуществимой, и излишней, особенно если иметь в виду *религию* (а также совокупность наук о природе, почему-то не упомянутых в данном случае Кантом). Тем не менее, умерив в дальнейшем свои аппетиты, т.н. *философская антропология* постепенно завоевала прочное место среди *других* философских дисциплин. А тогда, казалось бы, ясно, что и в нашем случае уместно говорить о *философско-антропологическом направлении* в русской философии. Но помимо того, что в этом случае в число представителей нашего направления получает шанс «проскочить», например, совершенно чуждый духу этого направления Н. Г. Чернышевский с его «Антропологическим принципом в философии» (1860), говорить о «философско-антропологическом направлении» — значит выражаться *неудачно* по значительно более веской причине, фактически отмеченной выше. Для мыслителей типа Несмелова проблема человека, «загадка о человеке» составляла не *частный* (пусть и принципиально важный) вопрос философии, но вопрос *философии как таковой*; во-

прос, который может правильно поставить и на который может получить верный ответ *только философия*; вопрос, ради решения которого философия, собственно говоря, и существует. Без этого вопроса философия утрачивает свой *raison d'être*, «выживая» только за счет *присвоения* себе задач богословия, как в «русской религиозной философии» (с неизбежным *искажением* этих задач).

Между тем, искомым названием для философии, направленной на решение именно «загадки о человеке», но без «антропологического» сужения познавательного горизонта, мы все-таки располагаем; притом названием, особенно уместным в случае русской философии. Вспомним, что вторая половина 19-го века была временем подъема *русской классической культуры*, которую французский литератор Поль Валери (1871–1945) назвал «восьмым чудом света» [9: 244, 246]. Слово «классическая» можно понимать, конечно, просто как эталон, образец; но такое широкое понимание вряд ли уместно в нашем случае — увы, слишком невелико число тех, кто выбирает сегодня в качестве эталона русскую классическую литературу или живопись (и еще меньше тех, кто *соответствует* этому эталону).

Зато вполне адекватным (по крайней мере, в рамках данной статьи) представляется мне высказанное Хансом-Георгом Гадамером (1900–2002) понимание классического как «наиболее зрелого, наиболее совершенного оформления человеческого как такового» [10: 339]. Человеческое как таковое, *собственно человеческое* — вот настоящая тема русских мыслителей, которых в силу этого можно по праву называть *классиками русской философии*. И, конечно, вряд ли может вызвать удивление тот факт, что творчество классиков русской философии приходится на время существования русской *классической культуры*. Правда, формирование русской классической философии несколько запоздало по сравнению со временем формирования, например, русской классической литературы; зато и период

упадка наступил здесь несколько позже, только с выходом на авансцену «религиозной философии», этой философической версии «декаданса», уже после «первой русской революции» 1905–1906 гг.

* * *

Читатель вправе подумать, что я уделил слишком много места поиску подходящего названия для «безымянного» направления русской философии. Но это позволило нам, во-первых, представить, пусть только в самых общих чертах, *реальный ход* истории философии в *России*: от ее *становления* в 1820–1840-е гг., через достаточно продолжительный период *творческой зрелости* в течение почти всей второй половины 19-го века, к стремительному упадку в период «между двух революций» (см. подробнее [2: 5–60]). Во-вторых, мы обосновали (пусть опять-таки очень бегло) *право* русской философии считаться философией со своей *классической сердцевиной*; философией, которая достигла настоящей зрелости в решении своей самой насущной задачи — в постижении человека в его человечности [11].

В качестве следующего шага отмечу, что русская классическая философия, несмотря на единство своей основной темы, не была всецело однородной, «единообразной». Как уже отмечалось, человек рассматривался здесь не изолированно, но в своих отношениях с Богом и миром [12]. Конечно, были классики русской философии, которые пытались с одинаковой основательностью рассмотреть оба указанных отношения; к их числу принадлежит, например, А. А. Козлов, а в еще большей степени выдающийся философ и психолог Л. М. Лопатин (1855–1920). Вместе с тем, такое стремление охватить «науку о человеке» во всей ее *полноте*, будучи «по определению» присущим духу философии, не осуществимо одним мыслителем или даже блестящей плеядой таковых. Лев Лопатин об этом, несо-

мненно, догадывался; отсюда его акцент на *вероятностном* характере многих выводов философии. Его ученик А. И. Огнев сообщает нам: «Последние слова, которые мне пришлось слышать от него, стоя у его смертного одра, были: “Там все поймем”» [13: 11].

В данной статье, однако, я хотел бы привлечь внимание к тому «крылу» русской классической философии, представителей которого связывало ярко выраженное стремление постичь человека в аспекте его отношения к Богу. И прежде всего, это стремление следует выразить как можно точнее, чтобы отчетливо осознать принципиальное значение поставленной ими задачи. Это значение лежит совсем в иной плоскости, чем то описание «многообразия религиозного опыта», которое так восхитило Н. А. Бердяева в известном сочинении американского психолога (и одного из основоположников философии прагматизма) Уильяма Джеймса (1842–1910) [14]. Русские мыслители решали задачу несравненно более сложную и существенно философскую: **как возможен для человека религиозный опыт.** В определенном смысле их философская проблематика так относится к проблематике У. Джеймса (в указанном сочинении), как «трансцендентальная философия» И. Канта — к элементарному *эмпиризму*. Таким сравнением я вовсе не хочу причислить этих мыслителей к числу последователей Канта; они никоим образом не принадлежали к их числу, в отличие от «русских религиозных философов», которые *заимствовали* именно у Канта свою самую заветную идею — идею «антиномичности» разума. Мое сравнение имеет совсем другой смысл — я просто хотел бы сразу подчеркнуть, насколько трудную задачу поставил ряд классиков русской философии и насколько оригинальным было предложенное ими решение.

Вопрос «как возможен для человека религиозный опыт?» можно сформулировать и несколько иначе, притом ближе к постановке вопроса у самих мыслителей, о кото-

рых сейчас пойдет речь. Их заветная цель состояла в отыскании *внутри человека* «всеобщей естественной основы богопознания и почвы для религиозного верования» [15: 93]. Той «почвы», той *доброй земли* (Мф. 13: 8), которая *необходима*, чтобы в человеке дали свои всходы зерна Откровения. При этом постановку задачи «уяснить для себя человеческие основания истинности Откровения» другой классик русской философии В. И. Несмелов находил уже в трудах св. Григория Нисского, которому он посвятил свою магистерскую диссертацию [16: 12].

Сразу подчеркну: я буду сознательно избегать сравнения (и тем более полемики) со взглядами тех, кто считает, что цель такого рода вполне достигнута учением о *синергии*, или о «добровольном согласованном действии воли человеческой и воли Божией» [17: 306]. Отмечу только, что указанная согласованность обычно или трактуется в нравственно-богословском ключе (практически лишенном теоретико-философского элемента, как в процитированном сейчас источнике), или превращается в несколько фантастический «винегрет», где «практика исихазма» обильно сдобрена Хайдеггером, постмодернистами, Гурджиевым, дзенем и прочими *tutti quanti* (см., например, [18]).

С другой стороны, нельзя забывать и о том, что отнюдь не ушел в прошлое взгляд, наиболее радикально выраженный в свое время швейцарским теологом Карлом Бартом (1886–1968), который призывал не тратить «попусту усилия на обнаружение (в человеке — Н. И.) того, что можно было бы назвать расположенностью (*Disposition*) к Слову Божьему» [19: 26]. Проникнутая отвращением к человеку «догматика» Барта (находящая, увы, определенный отклик и в далеких от протестантизма кругах) заставляет вспомнить слова П. А. Бакунина о том, что «в обращении человека в ничто, в презрении к нему и его достоинству и есть самая сущность и тайный смысл всего нигилизма» [20: 152]. Это тем более побуждает внимательней отнестись к ясным,

свободным от каких-либо «гностических» притязаний размышлениям классиков русской философии о *несомненном* наличии в человеке *естественного предрасположения* к Откровению.

Наиболее весомый вклад внесли в эти размышления три мыслителя: П. Е. Астафьев, В. А. Снегирев и В. И. Несмелов. Осведомленный читатель может выразить законное недоумение, почему я не назвал в их числе П. А. Бакунина, автора подлинного шедевра русской классической философии — книги «Основы веры и знания» (1886) [21]. Но дело именно в том, что Павел Бакунин выходит в ней далеко за пределы интересующего нас вопроса, тогда как, например, Виктор Несмелов не только отводит этому вопросу весь первый том своей фундаментальной «Науки о человеке», но периодически возвращается к нему и во втором томе, насыщая религиозно-историческими фактами *«те положительные основания, которые позволяют языческому уму человека усвоить себе содержание христианской проповеди и принять христианство в качестве религии»* [22: 3].

* * *

Общая Астафьеву, Снегиреву и Несмелову мысль, составляющая как бы первую ступень в понимании *процесса*, в котором *homo sapiens* раскрывается и как *homo religiosus*, заключается в том, что *весь* этот процесс совершается во *внутренней жизни* человека, в том, что называется его *психическим миром*, или его *душою*. Отсюда возникает задача *«начертать цельный образ души человеческой, как она дана в научном внутреннем опыте, наблюдении и исследовании»* [23: 13]. Эти слова Снегирева его ученик приводит с безоговорочным одобрением; в них ясно выражен смысл того «психологизма», который отразился и в подзаголовке первого тома «Науки о человеке» [6]. Именно с этим «психологизмом» связано и то обстоятельство, что Несмелов, по словам Бердяева (оценившего «Науку о чело-

веке» в целом весьма высоко), «несправедливо игнорирует» В. С. Соловьева [24: 272 сн.]. Между тем, Несмелов — по крайней мере на вершине своего творчества — игнорировал Соловьева (хотя ссыался на длинный ряд отечественных и зарубежных авторов) совершенно справедливо, так как у того, при всем желании, трудно найти что-либо заслуживающее внимания в рассуждениях об *индивидуальной* (а не «мировой») душе [25].

Нельзя не отметить и то, что как Снегирев, так и Несмелов подчеркивают необходимость *научного* подхода к познанию души, имея в виду под «научностью» последовательную *доказательную аргументацию*, которая является неотъемлемым элементом «апостольского пути знающей веры» [22: 131]. Только «логически правильный путь к мышлению истины непостижимого» [22: 124] может сделать согласие веры и разума, философии и богословия действительно прочным, вытекающим из *существа дела*, а не только из благих намерений.

Также и Астафьев изначально подчеркивал: «Я не берусь проповедовать, но стараюсь исследовать» [26: 3]. Вообще, его первое (после длительного перерыва; подробнее см. [27]) исследование *психического мира женщины* [28] сочетает пристальное внимание к этому миру с практически полным отсутствием религиозного мотива. Только в самом конце этого обстоятельного (и по-своему уникального) исследования Астафьев отмечает, что сегодня по преимуществу женщина продолжает, *вопреки всему*, жить «жизнью и интересами *внутреннего человека*». В современном мире «болен именно внутренний человек; *его-то* и нужно освежить, оживить и отрезвить. <...>. Живой и глубокий протест против этой болезни нашего времени — женственная женщина; в ней же поэтому и надежда на исцеление» [28: 156]. Упоминание о «внутреннем человеке» (2Кор. 4:16) может показаться в данной работе Астафьева только неким риторическим приемом, выразительной «фигурой речи»;

но пройдет несколько лет и станет ясно, что во «внутреннем человеке», в *имманентном* мире души перед Астафьевым открылось «окно в *Трансцендентное*».

Итак, поиск в человеке почвы для религиозной веры начинается с погружения в его внутренний мир, мир душевных явлений. Но этот мир напоминает скорее волнующуюся стихию, чем твердую почву. В этой стихии необходимо выявить нечто ясное и устойчивое, а также определить ту основную черту, которая отличает психические явления от явлений физических, «материальных». Эта отличительная и неизменная черта душевных явлений характеризуется *всеми* классиками русской философии с редкостным единодушием. Как отмечает Снегирев, «в сущности, душевное и сознательное одно и то же, как одно и то же душа — и начало сознающее, производящее явления сознания» [23: 53]. Можно сказать, что *сознание — это modus vivendi души как таковой* [29]. Столь же определенно пишет и Несмелов: «Всякое психическое явление может существовать только под формою сознания, и весь мир психической действительности есть только мир сознания» [6: 14]. Но, пожалуй, выразительнее всего звучат слова Астафьева: «Стремление жить неотделимо от стремления *сознавать* свою жизнь» [26: 48]. Здесь сознание выступает как самая суть жизни, ее «целевая причина», только не внешняя, а имманентная самой жизни.

Замечу, что все трое не обходят молчанием тему т.н. «бессознательного», предлагая различные механизмы возникновения «мифологии бессознательного» (по выражению Снегирева). Так, Несмелов рассматривает целый комплекс причин, в силу которых возникает *иллюзия* «отсутствия сознания» в глубоком сне, обмороке и т.д.; в частности, между явлениями нашего сознания *во сне и наяву* очень часто отсутствует всякая *осмысленная связь*, необходимая для формирования ясных *воспоминаний*. Исключительно интересную концепцию «психического автоматизма», кото-

рый лежит в основе «бессознательных» (а по сути — *безотчетных*) действий, предлагает, в свою очередь, Астафьев (см. подробнее [15: 191–195]).

Но не имеет смысла отвлекаться на обсуждение концепции, возникшей из домыслов о «бессознательном мировом духе» или «бессознательной мировой воле» (у Шеллинга, Шопенгауэра, Э. фон Гартмана) и доведенной до абсурдной смеси эротических и мифологических фантазий в XX веке [30]. Перед нами стоит куда более важный для *понимания души* (и, следовательно, самого человека) вопрос: *что такое сознание?*

Отвечая на него, уместно выделить, в первую очередь, позицию Несмелова, отмечавшего, что «сознание представляет собою граничный факт психической действительности» и потому «оно не может выводиться ни из какого другого факта и тем более не может объясняться из своего отрицания» [6: 25], то есть из «бессознательного». Но это вовсе не значит, что понятие сознания у Несмелова никак не раскрывается. Он потому и отвергает «выведение» сознания из чего-то иного, чем сознание (то есть отвергает «сведение» сознания к этому «иному»), что понимает: сознание имеет, по существу, не созерцательный, а *творческий* характер, «творит элементы психической действительности» [6: 30]. Другими словами, «сознание есть не освещение душевных явлений, а формация их» [6: 32].

Действительность сознания состоит в его *деятельности* — эту мысль с Несмеловым всецело разделяют и Снегирев, и Астафьев. Особенно ярко выражает ее последний, находя (вслед за Мэн де Бираном [31]) первичное проявление сознания (а тем самым и *жизни*) в *чувстве усилия*: «Только в сознании своих *усилий* <...> чувствует живое существо свое бытие, чувствует себя. <...>. В деятельном движении, *усилии*, таким образом, основа *самочувствия*, без которого нет и самой *жизни*» [32: 14]. Но Астафьев идет дальше французского мыслителя, заключая отсюда к *всеприсут-*

ствию души во всех состояниях сознания: «Не душевные состояния живут и движутся в душе нашей, но душа наша живет, напрягается и работает в них» [33: 352–353]. Русские мыслители ясно поняли, что развитие происходит путем *самосозидания*, и даже если на этом пути душа испытывает то или иное *содействие*, это не отменяет ее существенной *самодетельности* (этим понятием широко пользовались многие классики русской философии; только в советское время оно приобрело уничижительный оттенок).

В то же время и Снегирев, и Астафьев, в отличие от Несмелова, попытались выразить и сущность сознания как такового, как факта *sui generis*, в котором имеет место уникальное *единство бытия и знания* [27: 226]. Ведь деятельный характер сознания, сам по себе, все-таки выражает только его бытийственную, *онтологическую*, а не познавательную, *гносеологическую* сторону. Эту последнюю, однако, особенно трудно передать адекватно, что и подтверждают известные попытки выразить ее или в терминах «отражения» (объект «отражается» в субъекте), или в терминах «интенции» (то есть фактически *отношения*, «направленного» от субъекта к объекту). Но в таком случае сознание «определяется» уже не через себя, а через нечто *другое*, которое само нуждается в определении. *Circulus vitiosus* здесь *неизбежен*. Это ясно поняли и Снегирев, и Астафьев, и решили проблему единственно возможным образом.

В отличие от указанных сейчас теорий, построенных на *аналогиях* психического мира с физическим (в котором существуют и всяческие отражения, и всевозможные отношения), русские мыслители перешли к понятиям, для которых в физическом мире, в мире *объектов*, никаких аналогий *не существует* — к понятиям *самоотражения* и *самоотношения* (или *самоотнесения*).

У Снегирева отмечается, что *каждое душевное явление* «как бы отражается само в себе, воспринимает себя — как

бы знает о себе. Это самоотражение и знание о себе и принято называть сознанием или сознательностью» [23: 53]. Образно говоря, душевные явления подобны глазам, которые могли бы видеть себя *непосредственно*, без помощи зеркала или любого другого *вспомогательного средства*. В свою очередь, Астафьев подчеркивал, что любой акт *внутреннего опыта* «есть и самоотнесение (относится к себе, в себе замкнут), и самоопределение.<...> Он есть в себе, для себя и из себя (он только свой) и *только поэтому* и самоочевиден и несомненно реален» [15: 178]. Здесь опять-таки уместно сравнение с глазами, *направленными на самих себя*. Вполне допустимо и сравнение с известным «подвигом» барона Мюнхгаузена; подвигом, невозможным в мире объектов, но непрерывно совершаемом в мире сознания. Особенно важно понять: и Снегирев, и Астафьев связывают *сознанием* с каждым душевным явлением *в отдельности*, а не с *субъектом* внутреннего мира *в целом*. Другими словами, уже на уровне определения *простого* сознания мы не можем обойтись без категориального префикса, отражающего *самость* сознания.

А это значит, что в душевной жизни изначально заложена возможность *перехода от сознания к самосознанию*. Или, как пишет о различии сознания и самосознания Несмелов: «Одно есть первичный факт психической жизни, другое — продукт психического развития» [6: 25].

* * *

Важнейшим результатом перехода от понятия сознания к понятию самосознания является и для Снегирева, и для Астафьева, и для Несмелова выход на первый план понятия *личности* как собственно человеческого в человеке. Суть дела кратко и ясно выражает тот же Несмелов: «Основное содержание человеческой личности заключается в сознании человеком себя самого как единственной причины и цели всех своих произвольных действий» [6: 199]. Уже

из этих слов ясно, что понятие личности самым тесным образом связано с понятием *свободы* (через понятие причинности) и понятием *идеала* (через понятие цели). Но ход дальнейших рассуждений наиболее прозрачен у Снегирева, путеводной нитью которого является анализ значения «сердца» как метафорического «органа» *чувств* (или *чувствований*), во всем многообразии этих «душевных волнений», по меткому выражению автора «Психологии».

Постепенно из этого многообразия Снегирев выделяет *нравственное чувство*; учение о нем развито у него исключительно тщательно, и мы отметим лишь ключевые для нашей темы моменты. Прежде всего, следует сказать, что в жизни души, согласно Снегиреву, нет «адиафорческих» [34], *нравственно безразличных* событий, изменений и т.п. Душа, достигшая уровня ясного (или, лучше сказать, *личностного*) самосознания, непрерывно *оценивает себя в целом*, и здесь существуют только две возможности. Или в нравственном чувстве «открывается сознанию *идея* возвышения, силы, превосходства — словом, *совершенства действия*, отражающего в себе возвышение, превосходство — совершенство духовной особи, или личности». Или, напротив, ему «открывается *идея падения*, унижения, болезненного расстройства — словом, несовершенства творящей зло личности, отражающегося в самом действии» [23: 568–569].

Такая *самооценка* лежит в «*основе чувства ответственности* человека за свои действия, чувстве, которое есть не что иное, как видоизмененное сознание себя причиною, виною, или виновником, своих действий» [23: 589]. Другими словами, нравственная природа человека неотделима от его *действительной свободы*. Снегирев подчеркивает, что «*свобода не есть, собственно говоря, противоположность моральной необходимости, — она есть вид ее*» [23: 593]. Не искажая мысль Снегирева, можно сказать, что для него свобода — это осознанная *нравственная* необхо-

димось; и этим добавлением *одного слова* формула марксизма (восходящая к Спинозе) освобождается от своего оппортунистического и двусмысленного характера.

Нравственное чувство, которому открывается идеал совершенной *человеческой* личности, естественным образом переходит в чувство *религиозное*. В этом чувстве сконцентрированы «особого рода духовные деятельности, которые идут как бы навстречу откровенной истине и делают ее собственностью (человеческого — Н. И.) духа, частью его бытия и жизни» [23: 596]. Почему же возможно такое «встречное движение»? Ответ Снегирева гласит — потому что идея Бога как *всесовершенной Личности* «необходимо и безусловно связана с самосознанием человека, с идеей его собственной личности как единого, конечного и ограниченного сверхчувственного существа, и является неуклонно и неизменно с явлением этой последней». Бог *открывается* человеку именно как Божественная Личность, и открывается только потому, что и сам человек, в полноте своей человечности, есть личность; **«смутна, неопределенна идея собственной личности — смутна и идея Личности бесконечной; ясно, определено и отчетливо сознается человеком особность собственной его личности и ее свойства — ясно, определено возникает представление особности и главных свойств Личности бесконечной»** [23: 600].

Эти слова Снегирева выражают самую суть его учения о связи самосознания человека с его богосознанием. И суть эта отнюдь не лишена убедительности. В то же время Снегирев считает, что «человек как бы постоянно и *непосредственно воспринимает*, сознает бесконечную Личность, знает непосредственно, без всяких доводов, ее бытие» [23: 603]. А вот это уже сомнительно: вряд ли допустимо говорить о *непосредственности* там, где явно присутствует несомненный философско-логический (или даже диалектический) элемент. Переход от личности человека к Лич-

ности Бога *de facto* основан у Снегирева на рассмотрении их сходства и различия. И различия даже в большей степени, чем сходства, о чем говорят слова самого же Снегирева, что «наша идея Бога, Личности бесконечной, есть несомненно полное отражение — по противоположности — нашей собственной личности со всеми ее высшими свойствами» [23: 601].

Именно с этим «по противоположности», с *видимостью* решения «загадки о человеке», и не согласился Несмелов, хотя и вполне сознавал, что именно его учитель пробудил в нем стремление искать в понятии *личности* ключ к правильной постановке этой загадки. Бросим теперь беглый взгляд на то, как продвигался в этом направлении ученик Снегирева.

* * *

Метод Несмелова состоит в том, что он выявляет *жизненные противоречия*, связанные с личностным самосознанием человека. Прежде всего, он отмечает противоречие, заключенное в идее свободы как неотъемлемого свойства личности. Несмелов пишет: «В действительности человек лишь в сознании свободен, на самом же деле ему с большим трудом приходится завоевывать себе свободу, и на самом деле существует гораздо больше оснований для отрицания в человеке свободы воли, нежели в пользу утверждения ее». Но если так, то, по-видимому, неизбежен вывод: «Это несомненное противоречие самосознания и действительности естественно заставляет подозревать, что самосознание показывает человеку неправду, что оно не выражает в себе действительной природы человека» [6: 218].

Однако подобное подозрение неосновательно. Сопоставляя аргументацию материализма и спиритуализма, Несмелов подводит читателя к выводу, что «самосознание выражает в себе одну лишь *внутреннюю природу* че-

ловека, действительных *отношений* его к внешнему миру оно нисколько не касается». По своей внутренней природе человек «есть то самое, чем он сознает себя, т.е. свободно-разумное бытие для себя = субстанциальная личность» [6: 234]. Но дело в том, что человек не есть «чистая личность», он сочетает в себе внутреннее бытие личности и внешнее бытие *физического организма*. Это сочетание и называется человеческим я, которое Снегирев фактически *отождествлял* с личностью, но о котором его ученик пишет: «я человека обозначает собою не просто лишь бытие человеческой личности, а бытие ее в *необходимо-данных условиях* внешнего мира» [6: 239]. Человек не может не сознавать коренного различия между этими условиями и своей сутью как свободно-разумной личности. И потому нельзя не согласиться с Несмеловым, когда он пишет: «Это необходимое сознание физического организма как необходимой формы существования человеческой личности выражает собою основное противоречие в самом бытии человека и определяет собою возможность всяких противоречий в соотношении его мысли и жизни» [6: 241].

В первую очередь, с этим основным противоречием связан *страх смерти*. Страх, который был бы лишен основания, если бы человек был только личностью, чисто духовным существом. «Но человек — не дух, а одушевленный организм, в качестве же одушевленного организма он необходимо переживает и физические страдания, и физическую смерть, как свое собственное умирание и свою действительную смерть, потому что с разрушением физического организма остается *душа* человека, человек же перестает существовать» [6: 268]. Эти слова сами по себе заслуживают пространного комментария, но мы все-таки продолжим движение по центральной линии несмеловской мысли.

Сознавая двойственность своего бытия, человек может выбрать два пути (здесь-то и проявляется самым решительным образом свобода человека!). Он может или смириться

с тем, что его личность «работает на организм», или попытаться «устранить подчиненное отношение человеческой личности к физическому организму» [6: 254]. Но осуществить последний выбор в *наличной* жизни невозможно, ибо невозможно «уничтожить необходимую связь личности и организма». Осуществимо, однако, другое: осознав коренное различие между своей личностью и своим организмом, *представить себе новую жизнь*, которая вытекала бы «не из физической природы организма, а из собственной природы самой личности». Но зачем нужна подобная, можно сказать, фантазия? Нужна она не для того, чтобы ее *исполнить* (собственных сил на это ни у человека, ни у всего «человечества», конечно, нет), а чтобы ясно понять: «самосознание раскрывает человеку не действительное положение его личности, а только идеальное представление ее возможного положения» [6: 255].

В итоге Несмелов ясно формулирует свое понимание «загадки о человеке»: «Для человека не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что *природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной*» [6: 265]. Человек — личность, но личность не в смысле личного, фактического бытия, а в смысле идеала. Мысль Снегирева о «нравственном идеале» как сущности человека не теряется в концепции Несмелова, но получает в ней более точное, хотя и более трудное — для ума, привыкшего мыслить в категориях «реальных вещей» — выражение. Преодолевая в читателе подобные умственные привычки, Несмелов настойчиво подчеркивает идеальность личности, говоря, например, самым решительным образом: «Ясное дело, что идеальное представление человеческой личности, свободной от всяких определений физической природы, в действительности не осуществимо». Но вопреки этой неосуществимости, «по содержанию своего личного созна-

ния» человек «стремится утвердить себя в качестве свободной причины и цели для себя, т.е. стремится утвердить себя в качестве *безусловной сущности*» [6: 269].

Итак, мы, по-видимому, столкнулись с «антиномией», иначе говоря, зашли в тупик: человек стремится быть тем, чем он фактически не может быть в действительности. Но Несмелов относился к той плеяде русских мыслителей, которая еще не впала в идолопоклонство «антиномизма». Указанное сейчас стремление человека *не беспочвенно*: идеальность человеческой личности связана с ее характером «*реального образа безусловного бытия*»; другими словами, *личность совмещает в себе идеальность и реальность*. Этот момент настолько важен, что позволю здесь сравнение, взятое из *внешнего* мира. Возьмем, в качестве примера, *портрет* какого-либо человека. Этот портрет *идеален* в том смысле, что это все-таки только портрет, а *не сам человек*; но по той же причине он и *реален*, обладает своим собственным бытием. Изображенный на портрете человек рано или поздно уйдет из мира, а портрет останется.

Всякое сравнение хромает, а это хромает в том принципиальном отношении, что в ситуации, о которой говорит Несмелов, не вечны «портреты» (образы, отражения), но вечен их Прообраз. Ибо ясно, что под *реальным безусловным бытием* Несмелов имеет в виду Бога. Нельзя не отметить и то, что Несмелов вполне сознавал свою преемственность к святоотеческой традиции. Уже в работе о св. Григории Нисском мы читаем: «Мысль о врожденности богосознания была известна еще языческим философам Греции и Рима. Как мысль, в существе своем верная, она очень рано была усвоена христианами, и, начиная со св. Иустина мученика, последовательно повторялась всеми христианскими богословами. В христианстве нашлось для этой мысли и необходимое разумное основание в учении о создании человека Богом по образу Своему и по подобию. Стали именно учить,

что человек необходимо одарен врожденным богосознанием, потому что он в себе самом носит черты Божественного Первообраза» [16: 116].

Итак, «загадка о человеке» получает новое выражение: «Оказывается, что основное противоречие лежит между ограниченным бытием человека и образом безусловного бытия в человеке» [6: 270]. Но это новое выражение включает в себе и *новое знание*, имеющее первостепенную важность. Несмелов пишет об этом знании так: «Если бы человеческая личность *не была* идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и *никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее*» [6: 282] (курсив мой — Н. И.). К идее Бога человек приходит от самосознания, которое всегда имеет личностный характер и у «великого философа», и у «какого-нибудь наивного дикаря» [6: 279].

Вместе с тем, необходимо отдавать себе отчет в том, что Несмелов раскрывает только генезис *идеи Бога*, а вовсе не доказывает *бытие Бога*. Поэтому совершенно неправ Н. А. Бердяев, приписывая Несмелову некое «антропологическое доказательство бытия Бога», например, в следующих словах: «Он *антропологически* показывает бытие Бога и этим показанием философски утверждает объективную истинность христианства» [24: 273]. К сожалению, сам Несмелов в *некоторых* случаях дает повод к такому ложному толкованию. Но внимательно вчитаемся в следующие слова автора «Науки о человеке»: «И объективное бытие Бога, и достоверное познание природы Его непосредственно даны человеку реальным бытием и природным содержанием его собственной личности, но *почему и как именно возможна в условном бытии сама-то человеческая личность как реальный образ Бога — этого мы не знаем и не можем знать*, и Библия говорит нам о создании человека действием Божией воли» [6: 292].

В первой половине этой фразы (до слов, которые выделил курсивом сам Несмелов) *потеряно* слово «идея» применительно к Богу («идея объективного бытия Бога» и т. д.). Но вторая половина фразы «реабilitирует» первую, напоминая нам, что только Библия является решающим *свидетельством* как бытия Бога, так и бытия человека в качестве *образа Божия*. Однако без личного самосознания человек остался бы *глух* к этому свидетельству — вот в этом Несмелов, на мой взгляд, несомненно, прав.

Прав он и в том, что в своей окончательной формулировке «загадка о человеке» уже явно стала загадкой о *человеке и Боге*. Ведь «роковое противоречие в бытии человека», противоречие между его духовной сущностью и физическими, *безразличными к духу*, условиями его существования, является противоречием *вполне практическим*: человек, сознавая себя личностью, тем не менее, сплошь и рядом *живет* почти исключительно как *физический организм*, а то и «лишь в качестве *вещи для других вещей*» [6: 213]. Но ведь человек *сотворен* Богом. И тогда оправдано утверждение Несмелова, слишком похожее на горький вопрос: «Не затем же, конечно, существует человек, чтобы опозорить в мире образ Бога» [6: 465]. Но даже если видеть здесь скрытое вопрошание, то оно обращено уже не к философии. Как совершенно ясно пишет Несмелов, *в содержании «церковной веры заключается единственное решение загадки о человеке*» [6: 454]. Это решение он пытается обрисовать во втором томе «Науки о человеке»; но этот том уже не вмещается в круг философской рефлексии, которым ограничена данная статья.

* * *

Читатель, надеюсь, помнит, что, начиная разговор о «естественной почве богопознания», о естественном *предрасположении* человека к усвоению откровенных истин, мы неоднократно обращались к творчеству П. Е. Астафье-

ва, который, подобно В. А. Снегиреву и В. И. Несмелову, искал решение этих проблем в обращении к *сознательной душевной жизни*. Особое значение имело для Астафьева то обстоятельство, что, погружаясь во внутренний, имманентный мир, мы находим здесь выход к «*трансцендентному миру, трансцендентной силе, трансцендентному существу*» [15: 28]. Поэтому Астафьев решительно отвергает идею *теократии*, особенно в той форме, которую она приняла у В. С. Соловьева с его учением о «социально-нравственном прогрессе», который приближает «Царство Божие» *на земле* [35]. В связи с этим Астафьев пишет: «Отнять у трансцендентного мира его неземной, трансцендентный характер, сделать его позитивным, как стремится теократия, отринуть отношения *личного* духа к этому неземному, ни в чем земном не выразимому и не осуществимому миру <...>, — значит отвергнуть самые основные мотивы какого бы то ни было “религиозного” мировоззрения вообще» [15: 29].

Но сейчас нам важнее понять другое: в чем суть концепции человека (а конкретнее — концепции личности) у Астафьева? На это достаточно ясно отвечают его слова: «В этот земной опытный мир помысел о трансцендентном и стремление к нему вносит только человеческий дух, поскольку он сам “не от мира сего”, то есть возвышается над последним с его задачами, интересами и судьбами, освобождается от тесных уз “мира сего” составляющим его внутреннюю силу идеалом. В этом сильном, живом и освобожденном своим безусловным идеалом духе и лежит то царство Божие, о котором сказано, что оно “внутри нас есть”» [15: 42–43].

Таким образом, можно сказать, что человек как личность (а точнее, *духовная личность*) — это человек, *открытый Трансцендентному*. И хотя ясно, что под Трансцендентным с заглавной буквы (или «трансцендентным существом») Астафьев подразумевает Бога, его «определение» личности, несмотря на обращение к словам Спаси-

теля (Лук. 17: 21), не имеет того церковно-догматического характера, печать которого отчетливо лежит на концепции «образа Божия» у Несмелова. Это позволяет Астафьеву рассуждать даже более дерзко, чем рассуждает Несмелов, хотя и последний, как мы убедились, вряд ли может быть признан эталоном «ортодокса».

«Дерзость» Астафьева начинается с его трактовки веры. Кратко говоря, он считает, что *первичной формой веры является внутренний опыт как таковой*, то есть непосредственное знание человека о себе самом. Астафьев самым тщательным образом обосновывает это парадоксальное положение, сопоставляя основные черты внутреннего опыта и веры; при этом он цитирует те «определения веры» у некоторых отцов Церкви (св. Григория Богослова, св. Иоанна Златоуста), которые, на его взгляд, созвучны его точке зрения. Правда, он почему-то не приводит широко известные слова ап. Павла о вере как «уверенности в невидимом» («вещей обличении невидимых») (Евр. 11:1), хотя мне лично кажется, что именно эти слова ближе всего подходят к мнению Астафьева. Действительно, душевный, внутренний мир — разве это не есть то *невидимое* для внешнего, «объективного» взгляда, которое открывается нам, однако, с полной достоверностью во внутреннем опыте? Так или иначе, Астафьев пишет: «От этого своего внутреннего, субъективного знания, в его полном объеме, сознающее себя *существо* укрыться, убежать не может, как может оно намеренно или случайными условиями жизни быть отчасти или вполне отчужденным от той или иной области объектов» [15: 84]. Таким образом, *открытость внутреннего мира* его обладателю — это нечто глубоко сродное той открытости Трансцендентному, о которой говорилось выше.

С собственно философской точки зрения не менее весом другой аргумент Астафьева, тесно связанный с только что отмеченным. Речь идет о том, что непосредственное

внутреннее знание «имеет предметом своим, как и всякая вера в собственном смысле (и не только одна вера религиозная), самого *субъекта, существо*, в которое верят, но не его внешние отношения, отдельные проявления, или их являющийся порядок, как знание предметное <...>. Это всегда — в конце концов — вера во внутреннее *существо* проявляющегося так или иначе субъекта, а не в его внешнее проявление, как такое, само по себе» [15: 89]. Но какой субъект известен мне в первую очередь именно как *субъект*, изнутри, а не как *объект*, извне? Очевидно, что этим субъектом являюсь я сам. А если так, то «знание субъекта о себе, внутреннее, субстанциальное и безусловно достоверное, становится и естественною, общею всем знающим о себе существам почвою, на которой вырастают верования в тесном смысле слова, то есть *верования религиозные*». И потому особенно весомы следующие слова Астафьева: **«Душа, знающая о себе, в этом непосредственном, внутреннем знании является, повторяя известное выражение Тертуллиана, от рождения, по природе религиозно настроенной, как по природе же она метафизична»** [15: 90].

Если вдуматься в сказанное выше, то становится ясно, что аргументация Астафьева не так уж и далека от рассуждений Снегирева и Несмелова (последний не зря называет Астафьева в числе авторов, у которых можно найти «очень ценные соображения» о «природе субъективной действительности» [6: 85–86, сн.]). Правда, нельзя не заметить, что Астафьев, отнюдь не избегая понятия личности, ключевого для вышеназванных мыслителей, не менее охотно говорит просто о «внутреннем мире» или «внутренней жизни», говорит так, словно эти понятия *эквивалентны* понятию личности. Но здесь проявляется не терминологическая неряшливость Астафьева, а напротив, одно из самых оригинальных положений его философско-психологического учения.

Дело в том, что Астафьев решительно отвергает какое-либо онтологическое различие *между внутренней жизнью и субъектом этой жизни*. Для него такие понятия, как «личность», «субъект», «субстанция» и т.п. — выражают *личностный, субъективный* (а лучше сказать — *субъектный*), *субстанциальный* характер внутренней жизни как таковой. Астафьев пишет в связи с этим: «Никто не может — по крайней мере в отношении самого себя — отрицать, ни даже считать в какой-либо мере сомнительным самый *факт* существования у него некоторой *субъективной внутренней жизни, то есть жизни, знающей о себе в самом переживании ее* (курсив мой — Н. И.). Сознание: я мыслю, я страдаю, я наслаждаюсь, я желаю и т.п. — неотделимо от самого процесса внутренней жизни и составляет *всё* ее содержание и весь ее интерес для самого живущего» [15: 134].

Таким образом, личность человека — это не что-то, стоящее за явлениями внутренней жизни; личность — это единый *тотальный акт внутренней жизни*, это сама внутренняя жизнь в присущем ей единстве сознания и деятельности. Естественно, что подобная концепция требует тщательного обоснования (которое Астафьев в основном проделал), а также сопоставления и размежевания со *сходными* концепциями (у Дж. Джентиле, А. Бергсона и др.) (см. подробнее [27]).

* * *

Мы же сейчас должны затронуть проблему иного порядка. На первый взгляд, соприкасаясь с учениями Снегирева и Несмелова, концепция Астафьева все-таки не включает в себе никакой *принципиальной* «загадки о человеке», то есть загадки, которую формулирует философия, но решает церковное вероучение. Тем не менее, дело, как мне кажется, обстоит не вполне так, если не забывать, что Астафьев был не только философ, но и *публицист*, причем публицист отнюдь не «фельетонного» толка. В его публицистике

неизменно присутствует *философская мысль*; конкретизируется, вписывается в определенный культурно-исторический контекст то, что имело преимущественно отвлеченный характер в его собственно философских работах.

Это относится, в первую очередь, к идее личности. Примером может служить, в частности, самая крупная работа Астафьева-публициста «Из итогов века» (1891). Характерно, что истоки идеи личности он находит в учениях *софистов и Сократа*, которых объединяло стремление утвердить *самоценность* отдельного человека (поэтому Платон у Астафьева — не «последователь», а антипод Сократа). Под их влиянием начинается «период разложения древнего мира, период борьбы политического идеала гражданина с идеалом духовного человека». Наконец «“времена исполнились”», продолжает Астафьев, «и над миром засияла христианская истина, признавшая духовную личность, ее назначение и ее внутреннюю жизнь за самое святое, высокое и ценное в бытии». Античный мир «был отныне осужден бесповоротно и дальше существовать не мог ни политически, ни духовно» [36: 18].

Эти слова нуждаются в самом кратком пояснении. *Типичный представитель* античного дохристианского мира имел значение «не как человек, а только как *гражданин*», только как «часть общественно-государственной машины», которой он «подчинялся *всеми* сторонами своего существования и деятельности». Но в этом *служении* он видел свое *высшее предназначение*, и потому «жизнь его была и ясна, и энергична, и прекрасна» [36: 16]. *Dulce et decorum est pro patria mori* (сладко и почетно умереть за отечество) — эти слова Горация выражают самую суть нравственного идеала античности.

Христианство, убежден Астафьев, *эмансипировало* «духовную личность от всецело поглощавшего ее силы служения учреждениям», как бы ни пыталась отменить *приоритет духовной личности* «средневековая теократия».

На сознании этого приоритета сформировалось сознание западных христиан в эпохи Гуманизма, Возрождения, Реформации, да и Нового времени, если вести его отсчет с XVII века. Вместе с тем, из этого сознания постепенно устранялось представление о подлинной духовности, происходило «оскудение» и «измельчание» как идеи личности, так и самой личности. В связи с этим возник растущий интерес к политическим учреждениям античного, «классического» мира, желание принять их за образец. Как пишет Астафьев еще в начале своей работы: «Упадок, измельчание *личного* духа, личной энергии и жизненности, и неутомимое созидание, на замену им, обществ и учреждений — такова общая черта, несомненно сказывающаяся во всех сферах жизни современности» [36: 6].

Но в этой «замене» скрывалось (и продолжает скрываться) глубокое внутреннее противоречие. Даже люди, подобные Руссо и Вольтеру, даже идеологи «“великой” французской революции», отмечает Астафьев, оставались людьми, воспитанными на христианской культуре с личностью как ее высшей ценностью. Отсюда и произошла коренная ложь современного культа учреждений, и в первую очередь — т. н. *парламентаризма*. А именно, если в античности *человек служил учреждениям*, то теперь уже выдвигалось требование, чтобы «новые» *учреждения служили человеку*, более того: «Во имя *прав личности*, а уже не во имя служения государству, потребовали политической свободы», которая рассматривалась как «гарантия, обеспечение прав и интересов личности против посягательств государственного целого» [36: 24]. Личности, которая уже по существу *перестала быть личностью* в настоящем смысле слова, утратила подлинное самосознание и истинную *внутреннюю свободу*.

Что же следует из сказанного? Во-первых, Астафьев ясно показывает не только главное внутреннее противоречие «демократии», но и вскрывает ее *принципиальный анах-*

ронизм, о котором пишет так: «Мы убеждены, что строй жизни, сосредоточивающий все силы и интересы личности в служении исключительно учреждениям, отвечает лишь нуждам и силам обществ *младенческих*, начинающих жить, а не нуждам и силам обществ высокоразвитых, с выработавшеюся, сильной и глубокой личностью <...>. Возможен такой строй лишь в обществе *младенческом и не просвещенном христианством*» [36: 19–20]. Идея «всемирной демократии» тянет человечество в уже *пережитое* им прошлое, а отнюдь не в «светлое будущее».

Во-вторых, при «переносе» в Новое время идея демократии была поставлена с ног на голову, в результате чего, по выражению Астафьева, наметилась глубокая *духовная дезорганизация* современного мира. Правда, во времена Астафьева она еще только *наметилась*. Но он отчетливо понимает, что сулит будущее по мере развития этого процесса. Понимает и пишет слова, в полной мере *пророческие*: «Конечное торжество парламентаризма совпало бы с полным упразднением на Западе духовной личности, государства и национальности, — с возвратом человечества в первобытное состояние далекого исторического прошлого» [36: 26–27]. *Одичанием* называет Астафьев этот «возврат»; но никакое «первобытное состояние» не знало, я думаю, того нравственного одичания, которое происходит сегодня на Западе.

* * *

В заключение обратим внимание на то, что в лексиконе Астафьева появилось слово «национальность». О том, что ничего случайного здесь нет, свидетельствует увидевшая свет еще раньше работа «Национальность и общечеловеческие задачи» (1890), которая вызвала самую ожесточенную реакцию со стороны В. С. Соловьева и К. Н. Леонтьева. Подробно я пишу и об этой работе, и о связанной с нею полемике в главах 16–17 монографии «Истина и душа» [27].

Но сейчас, говоря о творчестве Астафьева в связи с «загадкой о человеке», нам достаточно вникнуть в смысл слова «национальность», слова, которое и по сей день остается «камнем преткновения» для философов, социологов, политологов и т.д., большинство из которых охотно убрало бы его с пути к «глобальной цивилизации». Убрало бы самобытную народность вместе с самостоятельной, не позволяющей собою «вертеть» (по выражению св. Феофана Затворника) личность.

Употребив слово «народность» как синоним слова «национальность», я следовал не только Астафьеву, но и ряду других русских мыслителей (Ап. Григорьеву, Страхову, Дебольскому), а заодно и графу С. С. Уварову. Не буду повторять их аргументы о равноценности понятий национальности и народности; отмечу только этимологический момент: латинское слово *patio* соответствует русским словам «рождение», «род», «народ»; и *гению языка* здесь можно вполне довериться.

Поэтому нам важнее понять то значение понятия народности, или национальности, которое дает основание рассматривать его *совместно* с понятием личности как фундаментальную характеристику человеческого бытия. И сделать это целесообразно, не уходя от философии, а напротив, отыскивая именно в ней *присутствие народности*.

Именно так и поступает Астафьев. В частности, отвечая на заявление Соловьева об отсутствии даже *задатков* самобытной русской философии, Астафьев четко различает два момента: возникновение в национальной философии всеобъемлющих *систем* и наличие в ней самобытной *философской жизни*. Он пишет: «Философская *система*, для созидания которой требуются и целая посвященная этой задаче жизнь, и особые личные дарования в ее творце, всегда есть дело *личного* творчества <...>. Но *личного творчества*, конечно, предрасчислить и предсказать невозможно; нельзя было *предсказать* появления ни Декарта, ни

Лейбница, ни Гегеля. Но вполне возможно и важно решить вопрос: существуют ли в народном характере, в духовной атмосфере известного народа такие черты, которые делают его сына способным и глубоко интересоваться философией, и посвятить ей свои дарования, построив ее так, как того требуют глубочайшие духовные интересы, чаяния и стремления этого народа, налагая на свое философское творение печать самобытности, народности?» [37: 24].

Из этих слов ясно, что самостоятельная философская культура возникает благодаря как фактору личности, так и фактору народности. Но как осуществляется взаимодействие этих факторов? Ясно, что философ как личность не занимается «опросом» народа на предмет его духовных интересов. Зато он может глубоко продумать эти интересы, чаяния и надежды, только глубоко *пережив* их как свои собственные, то есть будучи именно *сыном своего народа*. То есть, будучи тем, кто обладает национальностью как своим внутренним состоянием, как *достоянием своей индивидуальной души*. Только в этом случае философ может выразить «мировоззрение народа, духовный и умственный интерес которого сосредоточен на самом духе, на самом *внутреннем человеке, в его полноте*» [37: 44].

Заметим: именно *мировоззрение*, то есть связную совокупность основных, заветных убеждений. Одно из этих убеждений — на мой взгляд, важнейшее — выразил сам Астафьев в следующих замечательных словах: «*Душа всего дороже* — таков основной мотив и Православия, и Самодержавия, и народности нашей» [37: 34]. Одни эти слова могут служить темой развернутого размышления. Но сейчас достаточно подчеркнуть, что Астафьев проник здесь в глубинный смысл «тройственной формулы». Проник не потому только, что был философ *par excellence*, но и потому, что более, чем любой другой русский мыслитель (за исключением разве что Аполлона Григорьева) пережил и осмыслил внутреннюю связь личности и народности *в душе человека*.

Но если мы признаем, что *душа человека по природе национальна*, что «внутренний человек» — не «чистая», дистиллированная личность, но сочетает в себе личность и народность, — мы неминуемо столкнемся с известным *мнением* ап. Павла (Кол. 3:11; Гал. 3:28). Мнением, на которое, кстати, то и дело ссылаются либеральные авторы, которым мир без многообразия народов так же желателен, как мир без *женственных женщин* и *мужественных мужчин*. Но дело, собственно говоря, не в этом. И без «либеральных авторов» я считаю *невозможным*, с чисто философской точки зрения, отвергать национальность как *внутреннее* и притом *существенное* качество человеческой души. Поэтому я вижу в размышлениях П. Е. Астафьева о значении народности, или национальности, еще один, не замеченный Снегиревым и Несмеловым, аспект «загадки о человеке», и даже убежден, что именно этот аспект требует сегодня наиболее пристального внимания. Но точно так же требует он и уже другой статьи.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М.: Политиздат, 1990. — С. 319–335. Курсив во всех цитатах, если не оговорено особо, принадлежит автору цитируемого текста.

[2] Ильин Н. П. Трагедия русской философии. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 608 с. Первое издание (СПб.: Первая линия, 2003. — 214 с.) также позволяет сделать тот же вывод.

[3] Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений. Т. II. — СПб.: «Общественная польза», б.г. — 386 с.

[4] Страхов Н. Н. Мир как целое. Черты из наук о природе. — М.: Айрис-Пресс, 2007. — 576 с. Первое издание этой книги вышло в 1872 г., второе — в 1892 г. (на нем основано указанное современное издание).

[5] Первый том «Науки о человеке» был издан (в качестве докторской диссертации) в 1898 г.; второй том — в 1903 г. Этим про-

изведением Несмелова фактически завершился *классический* период русской философии (см. ниже).

[6] Несмелов В. И. Наука о человеке. Том первый. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. — Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1898. — 466 с. + с. I–III.

[7] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М.: «Прогресс», 1988. — С. 31–95.

[8] Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 // Кант И. Тракаты и письма. — М.: «Наука», 1980. — С. 319–444.

[9] Шмеман А. протоиерей. Основы русской культуры. Беседы на «Радио Свобода». 1970–71 гг. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2017. — 416 с.

[10] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

[11] Нельзя не отметить, что одним из первых заговорил о *человечности* (*Humanität*) не в смысле филантропизма, альтруизма и проч., а в смысле *собственно человеческого* великий немецкий мыслитель И. Г. Гердер (1744–1803). См. в особенности его «Письма для поощрения гуманности» (рус. пер. 1959).

[12] Под «миром» я имею в виду и *природу* (*natura*, естество — отсюда *естествознание*), и *культуру* (мир, созданный людьми и потому понятный только в свете понимания *взаимосвязей между людьми*). Однако в подробности я не вхожу, потому что не это «отношение к миру» оказывается в фокусе данной статьи.

[13] Огнев А. И. Лев Михайлович Лопатин. — Пт.: «Колос», 1922. — 62 с. Рассмотрение основных элементов «конкретного спиритуализма» (как Лев Лопатин называл свое учение) читатель может найти в статье: Ильин Н. П. Дух как союзник души. К 150-летию со дня рождения Л. М. Лопатина // Философская культура, июль-декабрь 2005, с. 33–59. См. также данный сборник.

[14] Бердяев Н. А. О расширении опыта // Вопросы философии и психологии, книга 103, май-июнь 1910, с. 380–384.

[15] Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт критической монадологии). — М.: 1893. — 207 с.

[16] Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. — СПб.: репринтное изд., 2000. — 635 с. + I–XV с.

[17] *Леонов В.*, протоиерей. Основы православной антропологии. Учебное пособие. — М.: Издательство Московской Патриархии, 2013. — 456 с.

[18] *Фонарь Диогена*. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. Отв. редактор С. С. Хоружий. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 928 с.

[19] *Барт К.* Очерк догматики. — СПб.: «Алетейя», 1997. — 272 с.

[20] *Бакунин П. А.* Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). — СПб.: тип. В. Безобразова и К°, 1881. — VIII, 458 с. Подробный разбор бартовского «догматического» нигилизма был дан мною в статье: *Мальчевский Н.* Держащийся за полу. Маргиналии к «догматике» Карла Барта // Русское самосознание, № 4, 1998, с. 134–161.

[21] Недавно эта книга вышла в *репринтном* издании, но с добавлением (без всяких оговорок) *отсутствующего в оригинале* подзаголовка «Отражение позднего гегельянства в русской философии». Подобная фальсификация свидетельствует, помимо прочего, о полном непонимании произведения, которое поразило своей глубокой оригинальностью Н. Н. Страхова и В. В. Розанова, и о котором Л. Н. Толстой писал автору: «Меня теперь будет занимать судьба этой книги в ближайшем будущем. Вероятно, не поймут и не оценят теперь! Но она останется навсегда». Цит. по с. 349 в книге: Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб.: «Наука», 2007. — 411 с.

[22] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том второй. Метафизика жизни и христианское Откровение. Второе издание. — Казань: Центральная типография, 1906. — 438 с. + с. I–II.

[23] Психология. Систематический курс чтений по психологии э. профессора Казанской Духовной Академии В. А. Снегирева. — Харьков, тип. Адольфа Дарре, 1893. — XXV, 700 с. В дальнейшем я называю этот труд просто «Психологией».

[24] *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. — М.: Канон +, 1998. — 400 с.

[25] «Критика» Соловьевым принципа *cogito ergo sum* и вообще идеи индивидуального субъекта («самозванец без философского паспорта» и т.п.) в статье «Первое начало теоретической философии» (1897), даже если она была известна Несмелову, конечно, не воспринималась им серьезно.

[26] Астафьев П. Е. Понятие психического ритма. — М.: 1882. — 60 с.

[27] Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с.

[28] Астафьев П. Е. Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки. — М.: 1881. — 156 с.

[29] Детальное рассмотрение психологического учения В. А. Снегирева было сделано мною еще в самиздатском журнале «Обводный канал» (№ 14, 1988) в статье «Оправдание души». Указание на эту публикацию содержится на с. 208 в книге: Самиздат Ленинграда. Литературная энциклопедия. — М.: НЛО, 2003. — 624 с.

[30] Понятие «бессознательного» можно использовать в адекватном научно-философском смысле, только приняв во внимание учение Лейбница о *petites perceptions*, поскольку из этого учения следует, что «малые восприятия» никогда не могут обратиться в *ноль*, то есть в нечто «*вполне* бессознательное».

[31] Нельзя не отметить крайнюю щепетильность Петра Астафьева в том, что касается указаний на «первоисточники» той или иной мысли; он делает это даже тогда, когда придает соответствующей мысли существенно *новое* звучание. Интеллектуальная порядочность — вот еще одно качество, которое демонстрируют нам *классики* русской философии (в отличие, например, от того же Соловьева, который и не думал ссылаться на Шеллинга, излагая его идеи в «Чтениях о Богочеловечестве»).

[32] Астафьев П. Е. Страдание и наслаждение жизни. Выпуск первый (вопрос пессимизма и оптимизма). — М.: 1885. — 70 с.

[33] Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Труды Московского Психологического Общества. Выпуск III. — М.: 1889. — 360 с.

[34] Очевидно, от древнегреческого διαφορῶ, одно из значений которого — *разделять* (в нашем случае добро и зло).

[35] Прямым предшественником (если не сказать — *вдохновителем*) Соловьева был здесь П. Я. Чаадаев, которого Соловьев, однако, благоразумно старался не упоминать.

[36] Астафьев П. Е. Из итогов века (с приложением писем «Еврейство и Россия»). — М.: 1891. — 117 с.

[37] Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М. 1890. — 47 с.

Раздел третий

КЛАССИКИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ — ТВОРЧЕСКИЕ ПОРТРЕТЫ

Первый среди равных — шесть работ о Н. Н. Страхове

Понять Россию

К столетию смерти Н. Н. Стрхова (1828–1896)

1

В конце жизни, как бы подводя ее итог, Николай Николаевич Стрхов заметил: «на моей могиле можно будет, конечно, написать: *один из трезвых между угорелыми*, но дальнейшие похвалы подлежат еще большому вопросу» [1: 304]. Подобная самооценка может показаться нарочито скромной, рассчитанной именно на «дальнейшие похвалы». Но думать так — значит не вполне ясно представлять то высокое значение, которое имела подлинная *духовная трезвость* в глазах православно-русского человека, каким был Н. Н. Стрхов. Спокойное сознание своего собственного, невыдуманного достоинства как раз и по-

звоняло ему говорить (а часто и спорить) на равных даже с такими современниками, как Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский. Последние знали, что именно Страхов способен порою увидеть и понять нечто *существенное*, не замеченное или не до конца понятое ими самими.

Но не только в этом заключалась причина того особенного уважения, которое питали к Н. Н. Страхову его друзья, и той особенной ненависти, которую вызывал он у своих противников. «Борьба с Западом», составившая основное дело его жизни, велась Страховым на новом, для многих неожиданном направлении. Он ясно понял, что для успеха этой борьбы мало твердой веры, горячего чувства, глубокой интуиции и духовной цельности — необходимо и «приобретение умственной самостоятельности», развитие своего собственного *русского ума*.

В этом заключался основной пафос всех его трудов, основной смысл его деятельности и как философа, и как литературного критика, и как публициста. «Строгая работа ума», точный и объективный анализ всех явлений, «*дух рационализма*, к области которого, без сомнения, принадлежит все, что в науках есть истинно-научного» [2: VII], должны были стать, по убеждению Страхова, и нашим русским оружием — а не только оружием наших врагов. И эти последние быстро осознали, какая опасность им угрожает; вот почему Страхов «был облян из-под всех подворотен», постоянно испытывал на себе «низкий прием высмеивания пополам с замалчиванием» [3: 257]. Но и эта уникальная даже в истории русской «общественной жизни» травля не помешала Страхову вести до самого последнего дня свою главную борьбу — борьбу за возведение наших национальных инстинктов и стремлений в *сознательные начала*.

Н. Н. Страхов в полной мере заслужил имя *русского мыслителя* — и своим вкладом в развитие самостоятельной русской мысли, и просто *примером* мыслящего русского человека. Его работы и сегодня сохраняют характер того

эталона ясного и глубокого мышления, который видел в них В. В. Розанов, неслучайно назвавший Страхова «Баратынским нашей философии» [4: 522]. Но прежде чем говорить об уникальном месте Николая Страхова в истории русского самосознания, отметим основные вехи его жизни, следуя главным образом прекрасному очерку Бориса Никольского, талантливого публициста, ставшего в 1919 году одной из жертв большевистского террора против «черносотенцев». Сделать это тем более уместно, что знакомство с биографией Страхова, особенно с ранними годами его жизни, позволяет понять настоящий источник его глубокого уважения к человеческой мысли — уважения, в котором даже некоторые его союзники по «борьбе с Западом» видели проявление скрытого «западничества».

2

Н. Н. Страхов и по отцовской, и по материнской линии происходил из духовного сословия; его отец Николай Петрович Страхов был протоиереем в Белгороде, как и его дед со стороны матери. Впрочем, род матери, Марии Ивановны Савченко, был к тому же и дворянским; такое сочетание двух сословий, нетипичное для великорусской жизни, не было редкостью в Малороссии, откуда этот род происходил.

Уже после смерти отца семья Страховых переехала в Кострому, где Николай поступил (в 1840 г.) в местную семинарию, пройдя там полный курс обучения. Об этом периоде Страхов оставил воспоминания, которые бросают яркий свет на становление личности Страхова, на ее глубинные основы. К числу этих основ принадлежала в первую очередь религия, а точнее, та внутренняя религиозность, которая, по словам Страхова, «составляет действительное доказательство благородства души человеческой» [3: 217]. В своих воспоминаниях Страхов откровенно, хотя и без нажима, говорит о крайней бедности семинарской жизни, заурядной

материальной бедности. Много написано о том, как эта бедность калечила характер воспитанников; меньше — о том, что та же бедность побуждала воспринимать Православие не с внешней, а с внутренней стороны, «со стороны чувства и понятий», воспринимать дух Православия, а не только его великолепную оболочку. Именно дух Православия, еще точнее, дух православного монашества вошел в плоть и кровь Страхова. «Постоянное *памятование* религии» отмечал в нем Василий Розанов, а Борису Никольскому «даже манеры, обороты речи, самая наружность его напоминали типичного великорусского монаха» [3: 219].

Второй основой личности Страхова, заложенной именно в семинарии, был *патриотизм*. «Настоящий, человеческий источник патриотизма есть преданность, уважение, любовь — нормальные чувства человека, растущего в естественном единении со своим народом <...> именно эти чувства воспитывала в нас наша бедная семинария» — писал он, добавляя: «В нашем глухом монастыре мы росли, можно сказать, как дети России» [3: 217–218]. Именно так — как связь сына с родителями и даже еще прочнее — понимал Страхов свою связь с Россией и русским народом. И когда много лет спустя Владимир Соловьев потребовал от Николая Страхова *стыда* за так называемые «грехи России», тот отвечал: «Я часто смущаюсь, и унываю, и стыжусь, но *только за нас* в тесном смысле слова, то есть за себя с г. Соловьевым, за наше общество, за ветер в головах наших образованных людей и мыслителей <...> но за русский народ, за свою великую родину я не могу, не умею смущаться, унывать и стыдиться. Стыдиться России? Сохрани нас, Боже! Это было бы для меня неизмеримо ужаснее, чем если бы я должен был стыдиться своего отца и своей матери» [5: 233].

И наконец, та же семинария, тот же «глухой монастырь», где воспитанникам не хватало порою хлеба и каши, заложил и третью основу личности Николая Страхова. «Царство ума, новые и древние создания мысли и творчества

являлись мне с детства, как далекое небо, обступившее меня со всех сторон и усеянное прекрасными светилами» [3: 253]. При всей бедности монастырской жизни, продолжает Страхов, «какой-то живой умственный дух не покидал нашей семинарии и общался мне» — и этот живой умственный дух стал самой яркой чертой его личности, чертой, пусть и заданной его природным характером, но никак не подавленной в провинциальной семинарии, где, по словам Страхова, «уважение к науке было величайшее».

Вот почему Николаю Страхову не приходило в голову считать себя отступником, когда по окончании семинарии он отправился в Петербург и поступил на математическое отделение Университета; в этом ему, кстати, помог дядя, брат матери, бывший до перевода в Петербургскую епархию ректором семинарии в Каменец-Подольске. Правда, через некоторое время племянник лишился материальной поддержки своего родственника и был вынужден перейти на естественное отделение Педагогического института, чтобы продолжить учебу уже за казенный счет, с обязательством отработать восемь лет школьным учителем.

Для этого перехода существовала, однако, и причина более глубокого порядка. В Университете Николай Страхов попал в атмосферу, мало похожую на ту, которая окружала его в костромской семинарии. В атмосферу, суть которой сам Страхов метко выразил в словах: «Бога нет, а царя не надо». И при этом, к удивлению Страхова, его новые наставники и товарищи постоянно ссылались на науку (и прежде всего естествознание) как на основание атеизма и нигилизма. Если в «глухом монастыре» его детства и юности религиозность и патриотизм шли рука об руку с уважением к науке, составляли одно целое с «царством ума», то теперь Страхова со всех сторон убеждали, что «выводы науки» требуют отказа и от религиозных, и от национально-патриотических убеждений.

Конечно, Б. В. Никольский несколько утрирует ситуацию, считая, что Страхов решил изучать естественные науки специально для того, чтобы разобраться в этом противоречии. Его интерес к естествознанию, особенно к познанию живой природы, был бескорыстным и самостоятельным. К Николаю Страхову вполне приложимы слова Ивана Аксакова о Николае Данилевском: «Беззаветная любовь к родине была в нем осмыслена, оправдана в сознании, укреплена наукою и долгою работою ума» [6: 128].

Окончив Педагогический институт (1851 г.), Страхов прослужил учителем (в одной из петербургских гимназий) около десяти лет, продолжая при этом научные занятия и защитив магистерскую диссертацию по сравнительной зоологии. Но уже тогда в нем вызревал интерес к философии, к общему взгляду на мир, на человека, на развитие не только биологических, но и социальных организмов — народов. В частности, анализируя *метод естественных наук*, он отверг тенденцию сводить науки о живых организмах к принципам, установленным при изучении мертвой природы; тенденцию, на которую «опирается то учение <...> что с человеком и с целым народом можно поступать так, как мы поступаем с камнем и металлами, то есть сделать из них то, что пожелаем сделать» [7: 77]. Борьба с этим учением во всех его разновидностях очень скоро стала для Страхова делом первостепенной важности.

Исключительную роль в духовном развитии Николая Страхова сыграло, конечно, его сближение в конце 50-х годов с Аполлоном Григорьевым и братьями Достоевскими. Страхов принимает самое активное участие в издании основанного ими журнала «Время»; здесь появляется, в 1863 г., и его статья «Роковой вопрос», послужившая причиной закрытия журнала. И хотя детальный разговор о социально-философских воззрениях Страхова пойдет ниже, остановимся уже здесь на этом весьма важном эпизоде его творческой судьбы [8].

Поскольку статья Страхова была связана с восстанием в Польше, принято считать, что «роковой вопрос» — это вопрос русско-польских отношений. На деле Страхов сформулировал вопрос существенно иного порядка: «Что такое мы, русские?», в чём отличие «нашей русской цивилизации» от цивилизации европейской, представителями которой сознавали себя поляки? Духовным двигателем мятежа польской шляхты был, по мнению Страхова, не подлинный национализм, но убеждение в превосходстве Европы над «нецивилизованной» Россией, стремление принадлежать к цивилизации «высшего типа». Российская империя боролась, таким образом, не с национализмом, не с «идеей самобытности народов», но с космополитизмом, для которого существует только одна «настоящая» цивилизация, а именно — западноевропейская. Страхов, однако, никоим образом не преувеличивал прочность нашей позиции в этой борьбе; более того, признавал эту позицию *слабой* именно потому, что мы еще не способны ответить на «роковой вопрос» — кто мы такие, в чем наша настоящая нравственная сила и нравственное значение? Мы слишком плохо понимаем себя и потому не можем требовать с полным правом, чтобы нас понимали другие.

Вот эти-то мысли Страхова и вызвали возмущение не только в правительственных кругах, но и в среде консервативно-патриотических публицистов. Фактически именно консервативные «Московские Ведомости» и сыграли решающую роль в закрытии «Времени», обвинив его редакцию в «полонофильстве». Заметим, что Страхов признавал, что его статья отнюдь не была безупречно ясной; впоследствии он писал: «Если сам И. С. Аксаков был на минуту введен в недоразумение, то, конечно, я был виноват» [9: 447].

Для нас же история «Рокового вопроса» — урок того, как легко вспыхивают самые серьезные «недоразумения» в среде единомышленников, как важно здесь точно выра-

жать свою позицию и стремиться понять новую, порой неожиданную точку зрения, не записывая ее автора в число предателей и т. п. Добавим, что со временем Н. Н. Страхов стал постоянным сотрудником «Русского Вестника» и других патриотических изданий, но взаимопонимание между ним и более прямолинейными, не склонными «философствовать» публицистами, типа М. Н. Каткова, к сожалению, так и не стало достаточно прочным.

После выхода в отставку (в 1861 г.) и до 1873 года Страхов полностью отдается творческой работе. Мы не будем сейчас останавливаться на том вкладе, который он внес и тогда, и позже в русскую литературную критику. Сошлемся здесь на содержательное и вдумчивое предисловие Н. Н. Скатова к сборнику литературно-критических работ Страхова, изданному еще в советское время. Отметим, однако, один принципиальный момент. Довольно настойчиво Скатов повторяет мысль о том, что Страхов «не был творцом», но лишь проявлял «знаменитую страховскую способность понимания» русской словесности. Мысль эта нуждается, на наш взгляд, в существенном уточнении. Дело в том, что понимание является, по сути, особым видом творчества, творит *духовное бытие* в собственном смысле слова. Не увенчанное пониманием, ясным и глубоким осмыслением, стихийное творчество остается, можно сказать, «святыней под спудом». В книге «Бедность нашей литературы» (1868 г.) Страхов подчеркивал: «Первая наша бедность есть *бедность сознания* нашей духовной жизни» [10: 45]. Имея великих художников, мы бедны их пониманием; да и сами они порою плохо понимали себя, не умели верно оценить настоящие «средства своего таланта».

Пусть Н. Н. Страхов и не был «творцом» в привычном для нас смысле слова — он был одним из первых, кто сумел понять историю русской литературы как историю «постепенного развития нашей *самобытности*» [11: 11], понять ту преемственность, которая соединяла в одну «золотую цепь»

Ломоносова, Державина, Карамзина, Пушкина и других. И поэтому он был пусть далеко не главным, но совершенно *необходимым* соучастником этого великого процесса.

Добавим, что работы Страхова, такие, как «Ход нашей литературы, начиная от Ломоносова» (1873), остаются и по сей день лучшим введением в историю отечественной литературы, подлинной альтернативой тем омерзительным «урокам изящной словесности», которые преподают сегодня всевозможные вайли и генисы.

Тогда же, в шестидесятые годы, Страхов уверенно заявляет о себе в русской философии, вносит в нее серьезный теоретический подход к вечным метафизическим проблемам — и прежде всего к проблеме духовного бытия, сознания, мышления и т.д. Здесь уже нет полудетской попытки придумать какую-то абсолютно новую философию, как это пытались сделать «ранние славянофилы»; налицо стремление определить задачи русской философии в связи с осмыслением европейской философской традиции, ее достижений и ее уроков. Главным итогом философского творчества Н. Н. Страхова в этот период стала книга «Мир как целое» (1872), которую он писал (и издавал в форме отдельных «писем») еще с начала 60-х годов. Эта книга, особенно ее первая часть, посвященная *проблеме человека* и его места в природе, позволяет с полным правом говорить о Страхове как основоположнике философской антропологии в России. «Для человека исходною точкою всегда будет и должен быть *человек*» [12: XII] — эти слова Страхова стали лейтмотивом целого направления русской философии, ясно определившего особую задачу философии, отличную от задач богословия и науки: задачу прояснения и углубления *самосознания* человека.

И по той же линии развивалась деятельность Страхова как публициста — по линии русского самосознания, по направлению к столь необходимому ответу на вопрос «что такое мы, русские?». Но сначала отметим один весьма при-

мечательный момент биографии Страхова, связанный с 1873 годом.

В этот год он возвращается на казенную службу, определяется сотрудником Императорской публичной библиотеки в Петербурге. Основной мотив был, что и говорить, прозаическим: невозможность существовать сколько-нибудь сносно только литературным трудом. Но было и другое обстоятельство, о котором Страхов говорит так: «Я постоянно чувствовал недостаток образования и поэтому решил: лет десять ничего не писать и учиться. Я стал покупать книги (это была моя охота, развлечение) и проводил вечера за чтением философов, богословов, поэтов — всего важнейшего во всемирной литературе» [3: 261].

Вопору развести руками. Будучи к тому времени автором многих работ, в которых даже недруг не мог не заметить обширной эрудиции, основательного знания и «всемирной литературы», и различных областей науки, — Страхов чувствовал в себе «недостаток образования»! Думаю, однако, что дело не в «образовании», но именно в страховском понимании условий и задач подлинного *творчества*. Страхов органически не терпел умственного провинциализма (который то и дело путают с самобытностью), никогда не изобретал философских «велосипедов». Если он имел веские основания предполагать, что человеческая мысль уже установила в том или ином вопросе нечто важное — он и стремился в первую очередь познакомиться с этим важным, понять отправной пункт дальнейших исследований, найти «правильную постановку» новых вопросов. Он нигде не писал о «соборном разуме», но на деле проявлял то *внимание* к чужой мысли, которое составляет элементарную основу настоящей духовной соборности человеческого рода.

Обещание «лет десять ничего не писать» Страхов, к счастью, выполнил лишь отчасти: после книги «Мир как целое» и до начала 80-х годов он публикует только статьи

в периодических изданиях. А затем начинает выходить его главное философско-публицистическое произведение: «Борьба с Западом». Два первых выпуска появляются в 1882 и 1883 годах; затем переиздаются с существенными дополнениями; третий выпуск выходит уже в 1896 году. «Борьба с Западом» — это, прежде всего, широкая панорама XIX века, о котором Страхов говорит так: «Самодовольный век все больше и больше отрывается от прошлого, все меньше и меньше понимает истинный смысл жизни» [13: III]. Стоит ли внимательно вглядываться в такой век? Не только стоит, но и совершенно необходимо. Страхов ясно предвидит, что фундаментальные заблуждения XIX века не исчезнут с его концом, что они могут даже углубиться в дальнейшем. Действительно, в чем характерные особенности этих заблуждений? Страхов говорит о них следующее: «Нелепое, невежественное убеждение, что мы, теперешние люди, выше людей прошлого времени; нелепая уверенность, что здесь, на земле, возможно какое-то благополучие, мирящееся со всеми противоречиями судьбы и природы». Но разве не перекочевали именно эти «убеждения» в сегодняшний день, разве не властвуют они над умами *на исходе двадцатого века* еще сильнее, чем столетие назад? Мы по-прежнему утверждаем свое мнимое превосходство с помощью отрицания нашего прошлого, то издеваясь над ним, то «каясь» за мнимые преступления наших предков, вместо того, чтобы думать о *собственных* преступлениях [14]. И мы по-прежнему верим в некий «рай на земле», под эгидой творцов очередного «мирового порядка». Другими словами, нами владеет тот же самый «дух времени», который был опознан и отвергнут Н. Н. Страховым.

Точнее, не просто отвергнут, но подвергнут тщательно-му и глубокому анализу. При этом Страхов рассматривает и те конкретные явления (Парижская коммуна, политический терроризм, культ естественных наук, феминизм, «те-

ория естественного отбора» и т. д.), в которых выразился дух XIX века, и его наиболее значительных выразителей (Л. Фейербах, Джон Ст. Милль, Э. Ренан, Ч. Дарвин и др.). Вместе с тем, он стремится установить, какое влияние оказал этот дух на русского человека, и даже точнее — какое *сопротивление* сумел оказать этому духу именно русский человек. Вот, пожалуй, самый интересный и важный аспект «Борьбы с Западом». Здесь на первом плане стоят две фигуры, две далеко не сходные личности — А. И. Герцен и Н. Я. Данилевский. Обширное исследование творческой судьбы Герцена, которым и открывался первый выпуск «Борьбы», является, безусловно, лучшим из всего, что написано об этом крупнейшем русском «западнике». Западнике, который, в конце концов, совершил «акт возмущения» против Запада, нашел свою единственную опору в *вере в Россию* — но не сумел подкрепить эту веру пониманием России, до конца жизни прибегал к помощи «идей совершенно ей чуждых, совершенно посторонних» [13: 119]. Вера в Россию, не связанная с *пониманием России*, — вот в чем, по мысли Страхова, состояла трагедия Александра Герцена.

В ином ключе написаны главы «Борьбы», посвященные Н. Я. Данилевскому. О них мы еще будем говорить ниже, а пока отметим, что Страхову пришлось уделить много места защите Данилевского от «критики» В. С. Соловьева, который был одержим какой-то маниакальной ненавистью к автору «России и Европы». Но такая, по сути вынужденная позиция позволила Страхову не только исследовать путь к пониманию России, проложенный Данилевским, но и осветить тот тупик, в который вела идея «вселенской теократии» у Соловьева. В этой идее, считает Страхов, проявилась та же иллюзия исторически достижимого земного благополучия, которая владела и европейским сознанием. И что особенно важно, эта внешне гуманная иллюзия имеет оборотную сторону, на которую и указал Страхов,

отмечая: «г. Соловьев называет начало народности началом племенного раздора; <...> несравненно основательнее можно бы назвать начало единства человечества началом *насилия*» [5: 212]. Принцип «всемирного единства», «мирового порядка» и т.п. — источник тотального насилия над народами; это Николай Страхов понял задолго до того, как сей принцип воплотился в политическую практику XX века.

80-е годы стали временем, когда, наконец, в полной мере раскрылся огромный духовный капитал, накопленный Н.Н. Страховым. Появляется его замечательная философская пропедевтика — книга «Об основных понятиях психологии и физиологии»; сборник «Критических статей об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом», написанных за четверть века, а также «Заметки о Пушкине и других поэтах»; книга «О вечных истинах», где критика спиритизма и «спиритов» становится для Страхова поводом к размышлению о самых глубоких религиозно-философских проблемах. В начале 90-х годов выходит второе, существенно дополненное издание «Мира как целое»; сборник статей, написанных еще в 60-е годы, — «Из истории литературного нигилизма»; первое издание «Философских очерков»; книга «Воспоминаний и отрывков»... К чему это простое перечисление? — спросит читатель. Да хотя бы к тому, чтобы напомнить: за все годы «гласности и демократии» не появилось *ни одного* отдельного издания трудов Н. Н. Страхова. Его возвращение к современному читателю пока упорно и успешно «откладывается» [15].

Весной 1895 г. Страхов перенес тяжелую операцию, но продолжал работать над книгой «Письма о философии», в начале которой замечал: «Понимать то, чего прежде не понимал, и открывать то, чего прежде не знал, — такова моя судьба до конца» [16: 784]. Конец был уже очень близок; Николая Николаевича Страхова не стало 24 января (ст. стиля) 1896 года.

3

На вопрос, в чем заключается главный вклад Н. Н. Страхова в развитие русского самосознания, следовало бы, вероятно, ответить: в самом Страхове. Именно это почувствовал Василий Розанов: «В Страхове, *в нем самом*, содержится вечная необходимость “вернуться к нему”. И вернутся, и оглянутся, не наше поколение, то следующее или следующие» [4: 242]. Вернутся, когда поймут, что нам нужны не столько готовые «идеи», сколько пример, образец, эталон мыслящего русского человека. Неслучайно все те, кто смотрел на Страхова русскими глазами, отзывались о его уме в терминах, прилагаемых обычно к человеческой личности в целом: благородство, простота, сердечность. Всего яснее выразил такое восприятие Страхова Лев Толстой, когда писал: «Одно из счастья, за которое я благодарен судьбе, это то, что есть Н. Н. Страхов» [17: 389].

Примечательно, что и Лев Толстой, и Страхов очень высоко ценили почти неизвестного сегодня русского философа Павла Александровича Бакунина (1820–1900), который написал когда-то: «Чтобы мыслить действительным образом, надо действительным образом быть самим собою» [18: 43]. Помня эту глубинную связь между тем, что мы есть, и тем, что мы думаем, попытаемся выделить главное в философско-публицистическом наследии Н. Н. Страхова.

Отправную точку дает нам сам Страхов, замечая в своих, по сути дела, автобиографических, «Воспоминаниях о Ф. М. Достоевском»: «Мне часто казалось, говоря словами Тютчева, что

Умом Россию не понять

.....

В Россию можно только верить.

Но сразу вслед за этим признанием Страхов уточняет: «С другой стороны, я, однако же, начинал все яснее уразумевать, как и почему

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе её смиренной.

Презрение европейцев было только постоянным жалом, сильнее возбуждавшим и преданность народному духу, и понимание этого духа» [9: 448].

Здесь Страхов выразил — с помощью хрестоматийных, но так часто цитируемых *по отдельности*, строк Тютчева — самую суть своих взглядов, свое основное убеждение в том, что *понимание России* неотделимо от веры в Россию, от преданности русскому народному духу. И как ни проста эта ключевая мысль Страхова, она стоит того, чтобы в ней внимательно разобраться.

Прежде всего, о каком уме идет речь у Тютчева? Страхов убежден — именно об уме, чуждом России, уме по сути «иноплеменном». Беда в том, пишет он, что «мы не умеем жить своим умом, что вся духовная работа, какая у нас совершается, лишена главного качества: прямой связи с нашей жизнью, с нашими собственными духовными инстинктами» [13: I]. Вот главная опасность — «мы избалованы обилием чужого ума» [11: VIII], барахтаемся в массе чужих идей и учений, не умея при этом «отличить того, что имеет настоящую силу, от того, что только принимает вид силы» [11: XV]. И сегодня, спустя столетие, это, к сожалению, даже более верно, чем тогда, когда писались эти строки.

Но как же быть до тех пор, пока мы имеем тот ум, который имеем? Ответ один: работать над его проявлением и углублением, над восстановлением его связи с нашими собственными духовными инстинктами — работать, не впадая в отчаяние. И здесь выступает на первый план то, о чем

говорил Ф. И. Тютчев, — *вера* в Россию, в русский народ, в русского человека. Для Страхова вера — исходная точка понимания, «просветления ума»; понимание *начинается* именно как понимание необходимости веры. Он пишет: «Если мы не понимаем веры в Россию, то мы ровно ничего не поймем в русской литературе <...> не только все большие русские писатели, от Ломоносова до Льва Толстого, проникнуты верой в Россию, но эта вера была существенным, главным условием их деятельности» [11: 31–32]. Можно сказать и совсем кратко: «Без веры в себя невозможно никакое развитие» [11: 30].

Вера в Россию означала для Страхова не веру в «сфинкса», в «непонятное для себя и для других чудище мира», но веру русского человека в самого себя, именно *в качестве русского человека*.

Кто же это такой — русский человек? Прежде всего, это «выразитель народного духа», заключающего в себе «ту таинственную силу, от которой в глубочайшем корне зависят все проявления человеческой души» [11: 8]. Вот коренной или, если угодно, метафизический смысл веры в Россию — это вера в духовную реальность, которая глубже всех своих проявлений, не вмещается ни в какие «факты» и «формулы». Кто лишен этой веры, тот оторван от настоящего источника понимания России, лишен способности верно судить о России и русском народе. Именно поэтому, замечает Страхов, «маловерный Чаадаев» не понимал, как мог император Николай I смеяться на представлении «Ревизора», где ему показали «пороки русской жизни». Русскому царю, «при его обилии веры, не могло прийти в голову бояться того, что глупость и подлость, встречающиеся у нас, всенародно казнятся на сцене» [11: 32], — пишет Страхов. Отметим, что отношение Страхова к Чаадаеву перекликается с тем, как определял *основное настроение* этого мыслителя Н. Я. Данилевский: «Я люблю свое отечество, но должен сознаться, что проку в нем никакого

нет. Под таким внешним <...> патриотизмом кроется горькое сомнение в самом себе — кроется сознание жалкого банкрота» [19: 67].

Говоря о концепции «народного духа» у Страхова (да и у старших славянофилов), нетрудно, конечно, отыскать здесь влияние ряда европейских, прежде всего германских мыслителей: Гердера, Гегеля, В. Гумбольдта. Только при крайней наивности можно увидеть в этом нечто порочащее русского философа. В паническом страхе перед любым «влиянием Запада», независимо от характера этого влияния, проявляется то же самое неверие в самобытную силу русского духа. Говоря о *плодотворных* влияниях европейской культуры на русскую, Страхов подчеркивал: «Европейские влияния только пробудили те струны и силы, которые уже хранились в русских душах» [11: 17].

Итак, то главное, что дает нам вера в Россию, — это переживание метафизической реальности русского духа; метафизической, то есть не сводимой к «наличной действительности». Русский дух — это, во-первых, та *творческая сила*, которая позволяет отдельному человеку (писателю, мыслителю, политику и т.д.) совершить нечто, казалось бы, «непосильное», подлинно великое. Во-вторых, это та «общая почва», на которой созидается русская культура, русская государственность, русская жизнь во всех ее здоровых проявлениях. Ключевая мысль такого рода была ясно выражена еще в объявлении об издании журнала «Время»; Страхов приводит текст этого объявления в своих «Воспоминаниях о Ф. М. Достоевском», выделяя слова: *“Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму, нашу собственную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал”* [9: 386].

Русскому народному духу должна соответствовать своя самобытная форма культурно-государственного существо-

вания, потому что сам этот дух обладает, по словам Страхова, своей «внутренней формой», имеет — если вспомнить Тютчева — свою «особенную статью». Но все это — и форма, и «статья», и «духовный тип» русской жизни — уже не является только предметом веры, а требует познания и понимания. Тем более, что можно, даже веря в Россию, в русский дух, совершить здесь определенную подмену понятий, заменить «особенную статью» чем-то совсем другим.

Действительно, за глубоко созвучными Страхову словами о «почве» и «народном духе» в упомянутом выше объявлении следует мысль совершенно иного рода: «Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческим, что *русская идея*, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение в развитии русской народности».

Чем объяснить этот скачок от «формы нашей собственной, взятой из почвы нашей» — к «синтезу» чужих идей, возникших на совсем иной почве, выражающих духовный склад не русского, а совсем других народов? В Достоевском, пишет Страхов, проявилась вера в то, что «русскому народу даны духовные силы, с которыми он может совершить *всемирный синтез*, то есть найти исход и примирение для всех противоречий, какие обнаружались в историческом человечестве» [9: 391]. Эту веру как *таковую* Страхов не мог осуждать, ибо она была верой в великую духовную силу русского народа. И пока идея «всемирного синтеза» не вступала в противоречие с первой, основной и *реальной* задачей, задачей созидания своей собственной национальной формы, Страхов не видел оснований для полемики, справедливо считая Ф. М. Достоевского своим единомышленником в главном. Но когда — уже не у Достоевского, а у В. С. Соловьева — задача «всемирного синтеза» выступила

именно как отрицание «особенной стати» России, как запрет на борьбу русского народа за свой духовный тип, свою национальную форму жизни, — Страхов немедленно поднял свой голос против новоявленного «пророка». Это было тем более необходимо, что тот же Соловьев яростно нападал на творчество мыслителя, который к тому времени внес решающую ясность в понимание «особенной стати» России, — на творчество Н. Я. Данилевского.

Полемика между В. С. Соловьевым и Н. Н. Страховым будет когда-нибудь собрана и издана в назидание потомкам, как урок того, что понятия благородства и низости, порядочности и мошенничества — отнюдь не посторонние в философии. В. В. Розанов подметил это и весьма метко сравнил отношение Соловьева к Страхову с отношением Швабрина к капитану Белогорской крепости: ненависть под маской презрения. Что касается самого Страхова, то свое отношение к Соловьеву он выразил вполне ясно и притом с известной долей сочувствия, когда писал: «В нем отзывается все та же наша главная болезнь, неверие в Россию, ослепление западными идеалами, то, что мы называли *оторванностью от почвы*» [6: 151].

Впрочем, не в Соловьеве дело; основное значение статей Страхова «против Соловьева» связано с защитой учения Н. Я. Данилевского о культурно-исторических типах. Учения, которое, по убеждению Страхова, давало ключ к пониманию России, к уяснению ее «особенной стати» и к определению того философско-исторического «аршина», с помощью которого эта «статья» может быть верно измерена.

«Главная заслуга Н. Я. Данилевского состоит в том, что он отверг предрассудок космополитизма в истории» [6: 131], — писал Страхов. Этот предрассудок связан с непониманием того, что «разнообразие народов есть глубокий факт, коренящийся в самой природе человечества» [6: 174], факт, определяющий историю именно как *историю народов*. Конечно, реальная история никогда не скры-

вала своего настоящего лица — но это лицо надо было суметь увидеть. Именно это и сделал Данилевский путем «внимательного всматривания» в характер исторических явлений, используя «твердый научный прием»: определение той *естественной системы*, которую образуют исторические факты.

Заметим, что значение этого «самого широкого и свободного приема» Страхов осознал еще до знакомства с трудом Данилевского «Россия и Европа»; в 1865 г. он отмечал: «Этнограф при описании народов, лингвист при рассуждении об языках, эстетик при рассмотрении изящных произведений искусства — все должны привести предметы своего изучения в их естественный порядок, в естественную систему» [7: 17]. И суть дела не в том, что это полезно, экономит время и т.д.; суть в том, что «система, классификация есть не только рассудочный прием, она есть действительное явление природы» [7: 10]. Вот главное: естественная система выражает порядок, царящий в самой природе, а не просто упорядочивает хаос опытных данных по рассудочным схемам. Понятие «естественной системы» не требует, таким образом, *абсолютного порядка*, единообразия; оно откликается на действительное многообразие, многоликость мира.

В приложении к истории этот подход раскрывает *многомерность* исторического пространства, оправдывает каждую историческую эпоху как имеющую свой собственный смысл и значение:

нет на земле ничтожного мгновенья...

Тем более нет ничтожных народов, этих настоящих «деятелей истории». Конечно, есть порядок, есть иерархия, поскольку в естественной системе «каждое существо <...> занимает свое настоящее, естественное место» — но в решающем смысле каждое место, каким бы скромным оно ни

было, имеет свое достоинство, ставит перед каждым народом его собственную задачу — задачу «осуществления своего типа», в которой, по словам Страхова, заключается весь смысл развития. «Народ принадлежит только самому себе, и можно только служить ему, но не посягать на него как на орудие для придуманных нами целей» [6: 146].

В понятии культурно-исторического типа Данилевский нашел, по мнению Страхова, тот «аршин» («общий» только по форме, но не по содержанию), который можно прилагать ко всем народам, не отрицая при этом «особенную статью» каждого из них. Впрочем, сам Страхов чаще называл этот «аршин» *началом национальности*. И это — не замена одного понятия другим. Метафизический корень культурно-исторического типа составляет именно национальный дух как сила и почва, производящая соответствующую себе культурно-государственную форму. Еще в 1864 году Страхов писал: «Живое, органическое государство всегда национально; разница может быть только в том, насколько ясно и сознательно оно понимает свои национальные начала и требования; чем яснее, тем для него лучше» [20: 473]. «К сожалению — добавляет Страхов — идея отвлеченного государства у нас очень распространена и мешает пониманию самых простых истин». Все это совершенно созвучно тому, что писал несколько лет спустя Данилевский: «Народность составляет <...> существенную основу государства, самую причину его существования — и главная цель его и есть именно сохранение народности» [19: 237], в свою очередь добавляя, что «сознание национальности как государственного принципа» еще недостаточно развито. Созвучно это, конечно, и раскрытию начала народности, или национальности, в работах младших современников Страхова и Данилевского: П. Е. Астафьева [21] и Н. Г. Дебольского [22]. Можно, таким образом, говорить, что Николай Страхов был одним из выразителей *русского национализма*, тем мыслителем, который выдвигал и защищал имен-

но идеологию национализма, основные принципы понимания России, русского народа, русского человека.

4

Тема *русского человека* проходит через все творчество Н. Н. Страхова; может быть, именно поэтому так трудно рассматривать ее как некую особую тему, специальную «главу» в его книгах. Вот он пишет о «ходе русской литературы», а конкретно — приводит мнение Некрасова, что стыдно в «годину горя» воспевать «красу долин» и «ласки милой». Страхов не вступает здесь в теоретический спор с поэтом-демократом. Он просто напоминает, что простой русский человек как раз и делает то, что в данном случае осуждает Некрасов: «в горе и труде он поет про *синее море* и про *милого друга*» [11: 54]. Этот пример показывает: Страхов не смотрел на русского человека сквозь призму русской литературы, как бы высоко он ее ни ценил. Скорее наоборот — он судил о русских писателях по их способности выразить правду о русском национальном характере. И пора, наконец, понять, что Страхов вовсе не ставил Л. Н. Толстого «выше» Ф. М. Достоевского; он прекрасно понимал, насколько бессмысленна подобная «иерархия» в случае подлинных гениев.

Он считал, однако, что два великих художника выразили разные (хоть и внутренне связанные) черты русского духа; еще вернее — разные проявления этого духа в существенно разных ситуациях. Достоевский — в ситуации трагической борьбы русского человека за самого себя, Лев Толстой — в ситуации твердой верности *того же человека* своим национальным инстинктам.

В статьях о «Преступлении и наказании» Страхов подчеркивает, что в Раскольникове «помутился» (по выражению самого Достоевского) человеческий образ, произошла внутренняя измена самому себе. «Что вы, что вы над собой сделали!» — в этом восклицании Сони Мармеладовой ключ

к трагедии наиболее ярких, написанных с исключительным художественным мастерством героев Достоевского. Страхов отдает самую высокую дань стремлению Достоевского изобразить в том же Раскольникове *возвращение* человека к самому себе: «Сперва поглотила его извращенная идея, а потом в нем с неодолимою силою просыпается человек, человеческая душа и мучит его своим пробуждением, с которым он старается совладать» [10: 111]. И все-таки художественный гений Достоевского заключается, по мнению Страхова, скорее в изображении борьбы с властью «извращенных идей» над душою русского человека, чем в постижении фундаментальной природы этой души. Допускаю, что здесь Страхов не вполне справедлив в отношении Достоевского [23]. Но он оказался, по сути дела, прав в отношении очень и очень многих «толкователей» гениального писателя — и по сей день их привлекает в творчестве Достоевского именно разбор и смакование «извращенных идей», нередко отождествляемых ими с душою русского человека, с его национальным характером.

Тем характером, суть которого вернее всего опознана и художественно выражена, по мнению Страхова, в произведениях Льва Толстого, писателя, обладавшего чудесной способностью увидеть «великое в малом», найти тот след, который ведет к существу человека: «след истинной красоты — истинного человеческого достоинства». Именно в произведениях Толстого «среди всего разнообразия лиц и событий мы чувствуем присутствие каких-то твердых и неизблемых начал, на которых держится жизнь» [10: 284]. Это *присутствие* «вечного в человеке», считает Страхов, важнее любых, самых захватывающих проявлений духовной «шаткости» — ибо не в «шаткости» сила человека, та сила, которая проявляется в простых русских людях; они «знают, чего от них требует их человеческое достоинство — что им следует делать по отношению к себе, другим людям и к родине» [10: 285].

Отмечая привязанность Н. Н. Страхова к здоровым началам русской жизни, вряд ли можно согласиться с мнением, что он был равнодушен к сложности и противоречивости русского человека. В конце концов, именно Страхов точнее всего определил основную «антиномию» нашего национального характера, когда писал: «Обнаружив еще неслыханную в мире стойкость, живучесть и силу распространения, русский народ, однако же, никогда не отдавался исключительно материальным и государственным интересам, а, напротив, постоянно жил и живет в некоторой духовной области, в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес» [13: V]. Другое дело, что в этой двойной установке на «земное» и «небесное» Страхов подчеркивает не противоречие, не конфликт, но именно *двуединство* — характерное для русского человека сознание какой-то таинственной связи между Святой Русью и Великой Россией.

Заметим, что в самом Николае Страхове соединились два, в определенном смысле «противоречивых», начала. Фундамент его личности был заложен в русской провинции, православной и почвенной, где русский человек как-то «ближе» к Святой Руси. Но развитие личности Страхова теснейшим образом связано с Петербургом, столицей Российской империи. Не чуждый жалобам на «атмосферу» Петербурга, Страхов, однако, проникся убеждением, что град Петров выражает очень существенную черту русского духа, волю России к великому национально-государственному существованию. И он верил вместе с Достоевским — если эта воля соединится с коренной русской духовностью, тогда именно «в Петербурге, наконец, зародится наше особенное национальное воззрение» [20: 11].

Необходимо подчеркнуть, что Страхов был далек от недооценки Достоевского и борьбы последнего против власти «извращенных идей»; лучшим же доказательством является то внимание, которое сам Страхов уделил анализу этой власти, как она выразилась в феномене *нигилизма*.

5

«Письма о нигилизме» были написаны Страховым сразу после царевубийства 1 марта 1881 г. И прежде всего отметим, что в этих «Письмах» нет и следа той слегка завуалированной *апологии* нигилизма, которая характерна для ряда западных философов, начиная с Ф. Ницше. Для Страхова нигилизм — явление по сути своей духовно жалкое, проявление «бездарного сердца», настроение людей, которые «умны только чужой глупостью». Настоящую духовную глубину Страхов находит не в нигилизме, а в способности человека *противостоять* тому «разврату мысли», который несет с собою нигилизм. Но чтобы выявить эту глубину, эти «реальные начала человеческой жизни», необходимо понять и то, что их отрицает.

Подобное отрицание развивается, как и любая болезнь, поэтапно. Нигилизм начинается с неверного представления о достоинстве человеческого ума, знания, просвещения — всего того, что было Страхову особенно близко и дорого. «Коренная черта нигилизма — это *гордость* своим умом и просвещением, какими-то правильными понятиями и разумными взглядами, до которых наконец достигло будто бы наше время» [11: 217]. Взяв за основу «наше время», человеческий ум теряет связь с *вечными истинами*, превращается в «ум века сего». А вместе с тем в сознании начинающего нигилиста представление о человеке-*соотечественнике* вытесняется представлением о человеке-*современнике*, который связан с ним не фундаментальными константами духовной и физической жизни, а сугубо внешней связью «одновременного существования», связью, которая легко разрывается. Чем больше такой «начинающий» нигилист поклоняется идолу современности, тем меньше он ценит других людей, тем охотнее обличает их «невежество», «отсталость» и т.д. Обличает и находит в этом обличении мнимое доказательство своего превосходства.

Так происходит та роковая переориентация внимания, которая составляет следующий шаг в развитии нигилизма — переориентация *на поиск зла*, неважно, идет ли речь о действительном или о мнимом зле. Суть не в этом, а в стремлении нигилиста отыскать зло во что бы то ни стало, обличить зло как подоплеку любого добра. «Зло есть необходимая пища для его души, и он отыскивает его всюду, даже там, где и самая мысль о зле не может прийти в голову непросвещенным людям» [11: 219]. Здесь Страхов говорит, только простыми словами, о том же феномене, который позже отметил Ницше: «Глаз нигилиста *идеализирует в сторону безобразия*» [24: 18]. Нигилист видит (якобы видит) «зло» и «безобразие» повсюду — в детской, в келье монаха, в кабинете мыслителя, в мастерской художника. Невинность и чистота, подвиг и подвижничество — все это и многое другое становится для нигилиста лишь «ширмой зла». И если мы вспомним хотя бы ту популярность, которую приобрел в XX веке фрейдизм, мы поймем, что сказанное Страховым относится к нашему времени не меньше, чем к его веку.

«Зло как пища души» — вот, по Страхову, страшная суть нигилизма, страшная и одновременно убогая. И не надо думать, что подобный рацион характерен только для каких-то исключительных выроdkов. «Нескончаемое злоречие <...> вот занятие просвещенных людей», — замечает Страхов, и замечает, как всегда, точно.

Но здесь начинается последний этап, этап «самоуничтожения» нигилиста, но, увы, не нигилизма как такового. Жить только злом нельзя, и в нигилизме оказываются востребованными те самые «вековые начала», которые он так яростно отрицал — но востребованы в сутубо извращенной форме. Это касается, прежде всего, религии. «Мы откинули религию, но откинуть религиозность мы не могли», — пишет Страхов. В результате возникает *суррогат религии*, характерный именно для нигилизма в его крайней революционной форме. «Их нравственный разрыв с обществом, с греховным миром, жизнь

отщепенцев, тайные сходки <...> опасность и перспектива самопожертвования — все это черты, в которых может искать себе удовлетворения извращенное религиозное чувство. Как видно, легче человеку поклониться злу, чем остаться вовсе без предмета поклонения» [11: 238–239]. Так возникает феномен, который Страхов называет «гражданским монашеством» нигилистов; но проку от этого мнимого монашества и мнимой религиозности нет. Все это превращается у нигилиста лишь в «предлог для мучения, для того душевного изворота, которым заглушается пустота души». Нигилист готов идти — и идет — на смерть, но его «подвиг» — лишь финальный аккорд самообмана; *самообмана*, который «позволяет ему быть зверем и считать себя святым» [11: 216].

Нетрудно заметить, что Страхов указывает здесь на те черты «революционной психологии», открытие которых почему-то приписывается сегодня авторам «Вех» — С. Н. Булгакову, С.Л. Франку и т.д. При этом акценты Страхова расставлены куда яснее и точнее. Суть не в том, что русский человек якобы изначально соединяет в себе «зверя» и «ангела» (черты нигилиста-революционера и монаха-подвижника). Для русского человека нигилизм — это именно «полное отречение от своего духа» [11: 214] и его глубочайших инстинктов, это тотальная *измена* самому себе.

И Страхов ясно называет тот глубочайший «духовный инстинкт», который «содержит всю тайну роста, силы и развития нашей земли». Русский человек, верный своему национальному духу, «всякую минуту готов к горю и беде, он не забывает своего смертного часа, для него жить — значит исполнять некоторый долг, нести возложенное бремя» [11: 205–206]. Вот то главное, что дает русскому человеку силу устоять перед «разворотом мысли», перед разъедающим душу напором нигилизма. Последний стремится погрузить человека в ужас перед *силою зла*, хочет загипнотизировать его тем «ничто», которое якобы таится в каждой частице бытия. Все это нигилизм договорил на языке своей фило-

софии уже после Страхова, который, однако, точно уловил эту основную «интенцию» нигилизма. Уловил и ответил указанием на русского человека, которого *не запугать* наплывом всяческих «экзистенциальных ситуаций» — к ним он внутренне готов по самой сути своего русского духа.

Кто-то поспешит, вероятно, отождествить духовную стойкость русского человека, его «непреклонное терпение» — с Православием. Речь идет, однако, именно о национальной инстинкте, о природе русского человека как такового. Конечно, соединяясь с православными убеждениями, эта природа проявляется и укрепляется — но там, где ее нет, Православие не создаст русского человека «из ничего». Вот этой природы, глубоко созвучной Православию, но по сути национальной, не видели те, кто заявлял еще в прошлом веке: «Без православия наша народность — дрянь» [25]. К сожалению, подобное фарисейство процветает и поныне, будучи по существу антинациональным и, добавим, антиправославным. Ведь для подлинного Православия Образ Божий открывается именно в человеке: «Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога» [26: 73].

Николай Страхов показал *своего человека* — русского человека. И тем самым исполнил завет, усвоенный им на пороге жизни, в «глухом монастыре России».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Грот Н. Я. Памяти Н. Н. Страхова. К характеристике его философского мировоззрения // Вопросы философии и психологии, кн.32, 1896, с.299–336.

[2] Страхов Н. Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. Изд. 2-е. — СПб., 1894. — XIX + 317 с. Первое издание этой книги вышло в 1886 г.

[3] Никольский Б. В. Н. Н. Страхов. Критико-биографический очерк. — Исторический Вестник, т. 64, 1896, с. 215–268.

[4] Розанов В. В. Литературные изгнанники. Т. 1. — СПб., 1913. — XII + 531 с.

[5] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. 3-е изд. — Киев, 1897. — 465 с.

[6] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 3. 2-е изд. — Киев, 1898 — 296 с.

[7] *Страхов Н. Н.* О методе естественных наук и значении их в общем образовании. — СПб., 1865. — IV + 185 с.

[8] *Примечание 2019 г.* Подробнее см. статью «“Русские духовные силы! Где они?” Роковой вопрос Николая Страхова» в данном сборнике.

[9] *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. — М.: «Художественная литература», 1990. — с. 375–532.

[10] *Страхов Н. Н.* Литературная критика. — М.: «Современник», 1984. — 431 с.

[11] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. 1-е изд. — СПб., 1883. — 272 с.

[12] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из наук о природе. 2-е изд. — СПб., 1892. — XIX + 582 с.

[13] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 1. 2-е изд. — СПб., 1887. — VIII + 473 с.

[14] *Примечание 2019.* Через четверть века без малого призывы к «покаянию» сменились (по крайней мере, в большинстве СМИ) безудержной *похвальбой*, но видеть в ней какое-то проявление национального самосознания тоже наивно (если не *еще наивнее*).

[15] *Примечание 2019.* В 2010-е годы появились целых два сборника работ Страхова, один из которых составлен «либералом», а другой — «патриотом»; на вопрос, какой из них лучше, можно ответить бессмертным: *оба хуже*. Впрочем, не совсем так: «патриот» А. В. Белов (из Ростова-на-Дону) украсил сборник «своим» предисловием, которое по крайней мере на 50 % *списано* из моих статей о Страхове, включая и ту, которую читатель держит в руках. Подозреваю, что остальное списано из кого-то еще. См. Страхов Н. Н. Борьба с Западом. — М.: Институт русской цивилизации, 2010. Составление и комментарий А. В. Белова. Ответ. редактор О. Платонов.

[16] *Страхов Н. Н.* Письма о философии. Письмо I // Вопросы философии и психологии, кн.61, 1902, с. 783–794.

[17] *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений. Т. 17. — М.: «Художественная литература», 1965. — 623 с.

- [18] *Бакунин П. А.* Основы веры и знания. — СПб., 1886. — 408 с.
- [19] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа Изд. пятое. — СПб., 1895. — 629 с.
- [20]. *Страхов Н. Н.* Из истории литературного нигилизма. 1861–1865. — СПб., 1890. — 596 с.
- [21]. *Примечание 2019:* см. монографию: *Ильин Н. П.* Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с.
- [22]. *Примечание 2019:* см. статью «Этический национализм Н. Г. Дебольского» во втором томе.
- [23] *Примечание 2019:* определенное изменение моей точки зрения на отношение Страхова к Достоевскому отражает статья «Но истина дороже», помещенная в данном томе.
- [24] *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. IX. Воля к власти. — М.: «Московское книгоиздательство», 1912. — XXXIV + 362 с.
- [25] Эти слова А. И. Кошелева (см. Н. А. Бердяев «Алексей Степанович Хомяков», Томск, 1996, с.18) сегодня то и дело приписываются А.С. Хомякову, а иногда и Ф. М. Достоевскому.
- [26] *Арх. Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. — М.: «Паломник», 1996. — 448 с.

Последняя тайна природы

О книге «Мир как целое» и ее авторе

Случайность не творит, не мыслит и не любит...

Я. П. Полонский

«Мой всепонимающий философ». Введение в проблематику книги Страхова в связи с фактами его биографии

Николай Николаевич Страхов (1828–1896) так определял отношение к фактам, характерное для науки: «Главное в ней та мысль, с которую мы смотрим на природу, та цель, к которой мы стремимся. Важный факт — значит, что он

важен для этой мысли и цели; удивительный факт — значит, что он не подходит под нашу мысль; ничтожный факт — значит, что мы не видим его значения. Поэтому существенная часть науки состоит не в фактах, а во взгляде на факты» [1: 69].

Сегодня подобная характеристика научного знания, звучавшая совершенной «ересью» в период расцвета эмпиризма и позитивизма, является общепризнанной, по крайней мере, среди серьезных специалистов по философии науки. Приведем слова одного из них: «В дискуссиях 60–70-х годов (XX века — Н. И.) <...> было обнаружено, что эмпирические факты науки всегда теоретически нагружены», а так называемые «эмпирические истины <...> являются результатом применения некоторой системы правил» [2: 8–9]. Верно всё, кроме одного: «обнаружено» это было значительно раньше, и одним из первых, кто понял «теоретическую нагрузку», с которой факты только и становятся *научными фактами*, был Н. Н. Страхов.

Но не поспешили ли мы заговорить об актуальности идей Страхова, не коснувшись его биографии, его творческой жизни? Дело в том, что слова Страхова о значении «взгляда на факты» имеют самое прямое отношение и к *основным фактам* его биографии.

* * *

На начальном периоде жизни Страхова мы остановимся здесь очень кратко [3], предоставив слово его младшему современнику, философу и психологу Н. Я. Гроту.

«Н. Н. Страхов происходил из духовного звания: сын протоиерея и преподавателя словесности в белгородской семинарии, Н. Н. родился 16 октября 1828 г. в Белгороде, Курской губернии. Девяти лет он потерял отца и жил затем у дяди, ректора семинарии в Каменец-Подольске, а потом в Костроме, где и окончил курс семинарии (философское отделение), после чего в 1844 г. поступил сна-

чала в Петербургский университет на факультет камеральных наук, а затем оттуда перешел через два года, по недостатку средств, в главный педагогический институт, где окончил курс по физико-математическому отделению в 1851 году [4]. После этого, в течение 10 лет, Н. Н. был учителем физики и математики сначала в Одессе, а затем во 2-ой Петербургской гимназии. В 1857 г. Н. Н. приобрел степень магистра зоологии, а с 1861 г. вышел в отставку и всецело посвятил себя литературной деятельности» [5: 305–306].

С чем же был связан этот переломный момент? Ответ, вообще говоря, хорошо известен.

Начиная с 1860 г., творческая жизнь Н. Н. Страхова протекала в тесном общении с Ф. М. Достоевским и Ап. Григорьевым, затем с Л. Н. Толстым, А. А. Фетом и другими выдающимися представителями русской культуры второй половины XIX века. Казалось бы, вот факт, говорящий сам за себя. Но *взгляд* на этот факт, взгляд, выражаемый особенно часто в различных словарях и справочниках по истории русской *философии*, весьма специфичен. А именно, нам то и дело указывают на «вечное (?) пребывание» Страхова в «тени великих», на то, что он «часто изменял своему философскому призванию в угоду (?) литературной критике и публицистике» и, вообще, оставил в своем наследии скорее «отражение» чужого творчества, чем собственные идеи, которые оказались «не договоренными». После замечаний такого рода заключительное указание на его «неоспоримые заслуги перед лицом русской философии и культуры», выглядит просто «великодушной» данью человеку, который так и не смог по-настоящему проявить свой талант [6: 493–494].

Но, к счастью, известны надёжные *свидетели*, обращаясь к которым, нетрудно убедиться в полной абсурдности подобного взгляда на творческий путь и философское наследие Н. Н. Страхова.

* * *

Эти свидетели — именно те *великие*, в тени которых якобы пребывал Страхов. Рассмотрим, как началось это «пребывание», когда имя Страхова было практически неизвестным, и, следовательно, «тень» должна была бы казаться наиболее «густою».

Итак, в 1860 г. состоялось знакомство Н. Н. Страхова с Ф. М. Достоевским и Аполлоном Григорьевым — и сразу, как говорится, без разбега, сложилось самое тесное *сотрудничество* с ними. Писатель, имевший уже достаточно широкую известность, и поэт, блестящий литературный и театральный критик, признанный идеолог «почвенничества», — без колебаний привлекают Страхова к реализации своего весьма амбициозного замысла: издавать журнал *русской идеи* (это выражение впервые громко прозвучало именно в программе журнала «Время»). Журнал, ставящий целью «примирение последователей реформы Петра с началом народности» (то есть преодоление противоречий между «западниками» и «славянофилами»), обещавший «следить за всеми сколько-нибудь важными явлениями литературы, останавливать внимание на резко выдающихся фактах» и т. д. Короче, журнал самого серьезного идейного и культурного масштаба.

Возникает естественный вопрос: на чем была основана уверенность вышеназванных лиц в способности Страхова внести свой вклад в журнал такого характера? Неужели Ф. М. Достоевский прозрел способность к тонкой литературной критике и к яркой публицистике у человека, который не написал еще *ни одной статьи* (или хотя бы *заметки*) в этих жанрах? Или, может быть, Ап. Григорьев угадал в Страхове того, кто напишет через несколько лет проникновенные «Воспоминания» о нём, опубликует его письма, издаст первый том его сочинений и т. д.?

Подобные «гадания на кофейной гуще» совершенно излишни. Всё объясняется просто и ясно. В характерной

для него приглушенной тональности (когда речь шла о нём самом!) Страхов отмечал: «в «Светоче» шел ряд моих небольших статей *натурфилософского содержания* (выделено мною — Н. И.), и они обратили на себя внимание Федора Михайловича» [7: 383]. Вот суть дела: Страхов заинтересовал и Достоевского, и Ап. Григорьева **как философ**; «мой всепонимающий философ» — эта фраза из письма Ап. Григорьева лишь одна из многих в том же духе.

И для такого доверия, доверия именно к *философскому таланту* Страхова, уже существовали веские основания. Те «небольшие статьи», о которых говорит Страхов, не были чем-то разрозненным, а составляли последовательное раскрытие существенно нового взгляда на *живую, органическую природу* и на то место, которое занимает в ней человек. Взгляда, который был еще непонятен большинству современников Страхова из числа представителей естественных наук (*натуралистов*, как было принято говорить в то время) и, что не менее печально, представителей философии.

Но удача все-таки сопутствовала Страхову. В лице Достоевского и Ап. Григорьева он нашел тех, кто был способен по достоинству оценить оригинальность и глубину его «небольших работ». Можно сказать, что и они *нашли* Страхова, поскольку его статьи тесно сопрягались с проблематикой их собственного творчества, освещали эту проблематику особым *философским светом*.

Понять возникшее таким образом *творческое содружество* исключительно важно, ибо в нем ярко выразилось *своеобразие* русской культуры, и, прежде всего, **великой русской культуры XIX века**. И будущее (пока приходится говорить именно так: *будущее*) возрождение в России настоящей, *высокой* культуры вряд ли возможно, если мы останемся слепыми к основному характеру, духу и смыслу этого своеобразия.

* * *

С легкой руки Н. А. Бердяева стало модно говорить о том, что своей вершины русская философская мысль XIX века «достигает не в чистой философии, а в великой русской литературе», что «величайшим русским метафизиком был, конечно, Достоевский» и так далее в том же роде [8: 39].

Как нередко у Бердяева, интуиция, имеющая под собой определенные основания, выражается им крайне неточно, хотя и в форме легко запоминающихся «афоризмов». Ведь, если сказать проще, получается, что в XIX веке художественная литература *заменила* в России философию.

На деле же в русской культуре, и особенно в культуре XIX века, мы находим органичное *взаимодействие* художественного и философского подходов к основным проблемам человеческого существования, к поиску «человеческого в человеке», по выражению Достоевского. Именно такое взаимодействие, обогащавшее и литературу (а шире — искусство), и философию, не отменяя их принципиального различия, наглядно проявилось в сотрудничестве Страхова с Достоевским и Ап. Григорьевым [9]. Попытаемся взглянуть на это сотрудничество более конкретно, войдя тем самым и в проблематику книги Страхова, которую читатель держит сейчас в руках. Но сначала отметим следующее.

На первом издании книги «Мир как целое» стоит дата — 1872 год. Однако существенная часть этой книги была написана и напечатана значительно раньше, на рубеже 50-х — 60-х годов и как раз в виде тех «небольших работ натурфилософского характера», которые появились в еженедельнике «Русский мир» и в журнале «Светоч» под заглавиями «Физиологические письма» и «Письма о жизни». Этот хронологический момент имеет определенное значение для оценки новизны идей Страхова с точки зрения не только русской, но и европейской философии. К такой оценке мы обратимся чуть ниже, а пока я просто отмечаю данный момент, чтобы было понятно: ссылаясь на «Мир как целое» в

разговоре о том, *почему* философские идеи Страхова сразу привлекли внимание двух выдающихся представителей русской культуры еще в самом начале 1860-х годов, я не допускаю никакого «анахронизма».

В случае Аполлона Григорьева причины интереса к работам Николая Страхова лежат, как говорится, на поверхности (и надо обладать заведомо *тенденциозным* взглядом, чтобы их не заметить): категории *жизни* и *организма* занимали ключевое место в той концепции «органической критики», которую развивал замечательный русский поэт. Но именно потому, что «Григорьев никогда не анализировал явления природы», сосредоточив все внимание на явлениях *культуры* [10: 11], глубокий анализ явлений *живой природы* оказывался необходимым дополнением его концепции. Связывая культуру с «подземной работой зидительных сил жизни», утверждая, что «жажде жизни нет иного исхода, кроме жизни» [11], Ап. Григорьев не мог не чувствовать, что принципиальные для «органической критики» положения приобретают порою оттенок поэтических метафор без углубленного раскрытия категории «жизнь» *во всей ее полноте*, в той полноте, которая необходимо включает и жизнь как «натурфилософское» понятие, а не только как понятие, которое Григорьев относил преимущественно к *творческой жизни человека*.

Более того, неизбежно встает вопрос: а уместно ли вообще использовать понятия *биологического* характера при анализе явлений культуры? «Удаленность от жизни», понимаемой как биологическая, «витальная жизнь», является существенной особенностью «человека культуры» — утверждал уже в XX веке один из основоположников философии культуры (в западной философской мысли) неокантианец Генрих Риккерт [12: 412]. «Жизнь ради жизни» и «жизнь ради истины» (и других культурных *ценностей*) разделены, считает Риккерт, «пропастью», которая «никогда не может быть заполнена» [12: 432].

Но действительно ли между жизнью в природе и жизнью в культуре существует именно «пропасть»? В книге «Мир как целое» мы находим ответ, исключительно важный для построения *альтернативной* (и я бы сказал, существенно *русской*) концепции культуры, контуры которой Ап. Григорьев, несомненно, угадывал, но еще не мог дать ей необходимого философского обоснования.

Ну, а Федор Михайлович Достоевский? Здесь дело обстоит и проще, и сложнее. Проще, если мы ограничимся тем, что сошлемся на обостренную тягу к природе, к «матери-сырой земле» у целого ряда героев Достоевского, и подкрепим эту ссылку, скажем, следующими словами из «Дневника писателя»: «Я наблюдал и прямо вывожу, что в наш век чем дальше, тем больше понимают и соглашаются, что соприкосновение с природой есть самое последнее слово всякого прогресса, науки, рассудка, здравого вкуса и отличной манеры» [13: 392].

Однако подобные заявления Достоевского, несколько наивные в своем уповании на «самое последнее слово прогресса», имели глубокий корень в том трагическом пласте его творчества, который был наиболее серьезно затронут, насколько мне известно, японским исследователем Кэнноскэ Накамурой. Последний отмечает: «В литературных работах Достоевского, начиная с его первого произведения — романа «Бедные люди», постоянно отображается схватка между жизнью и смертью: страх смерти, невыносимое предчувствие смерти, бегство от ужаса всего этого, радость жить» [14: 84].

Именно острое переживание жизни и смерти, взятых в их прямом, «натуральном» смысле, — как этой *земной* жизни и неизбежного «по законам природы» ухода из нее — в значительной степени определяло и художественное творчество, и публицистику, да и личную жизнь Достоевского, особенно его отношения с Аполлинарией Суловой, «женщиной, возвращающей жизнь». И можно без всякой на-

тяжки предположить, что последнее из «Писем о жизни» в журнале «Светоч», озаглавленное «Значение смерти», вызвало особенно пристальное внимание Достоевского, особенно ясно раскрыло для него философский талант Страхова и подлинную оригинальность его «натурфилософских» идей.

Попытаемся теперь очертить, пусть и крайне бегло, ход мысли Страхова в начальных главах («письмах») его книги, чтобы затем перейти к ее общей характеристике, естественно, в связи с его философским творчеством в целом.

* * *

«Жажду жизни» в ее самом элементарном, стихийном проявлении, обычно называют *животной* жаждой, как называют животным и наш ужас перед смертью, опять-таки в самом примитивном, биологическом смысле. Здесь *человек* проявляет себя в качестве животного. И в этом нет ничего ненормального, так как *человек есть животное*. Это положение Страхов ставит в заглавие своего первого письма, с которого начинается «Мир как целое», и ставит как несомненную естественнонаучную истину. Несомненную особенно в силу того, что ученые-натуралисты вовсе не пытались доказать ее во что бы то ни стало. Напротив, «история зоологии представляет длинный ряд попыток удалить как-нибудь человека от животных, найти между ними более глубокое отличие» [15: 84]. Более глубокое в том смысле, что животный мир вообще обнаруживает внутри себя «глубокие, поразительные отличия» [15: 83].

Отметим весьма нетривиальное отношение Страхова к *результатам* естественных наук. Важный признак *достоверности* и особой *значимости* этих результатов (конечно, взятых не изолированно, а во всей их совокупности) Страхов видит в том, что ученые получают в итоге тщательного исследования не то, что *хотели бы* получить. И эта, звучавшая парадоксом в его время, точка зрения вполне со-

гласуется с тем, что говорит современная теория научного знания о роли так называемых «аномалий» (то есть фактов, которые не вписываются в систему господствующих представлений) в радикальной смене научных парадигм [16]. Но продолжим следить за развитием мысли Страхова о «животности» человека.

Естествознание достоверно установило, что на фоне самых разнообразных различий между животными человеком ничем принципиально *не выделяется*. И, предупреждая вопрос читателя, замечу, что такова и точка зрения современной науки, если она хочет быть до конца откровенной [16а].

Страхов не забывает, конечно, отметить, что ученые-натуралисты искали «глубоких отличий» между человеком и животными не только в анатомии и физиологии, но и в «душевных свойствах человека», более всего надеялись именно здесь «отыскать противоположность его с животными» [15: 85].

К примерам, приводимым у Страхова, я добавлю следующий. В «Трактате о происхождении языка» немецкий мыслитель эпохи Просвещения И. Г. Гердер (1744–1803) выдвинул идею, согласно которой *«человек далеко уступает животным по силе и надежности инстинктов»* [17: 105]. Именно как *компенсация* этого биологического недостатка («ущербности», по выражению Гердера) у человека и развиваются высшие психические способности. Отметим уже сейчас, что эта идея Гердера фактически легла в основу взглядов ряда крупнейших западных философов XX века (М. Шелер, А. Гелен, Н. Гартман и др.) на специфический характер человеческого бытия. Взглядов, суть которых можно выразить так: *человек становится человеком в силу своей биологической ущербности*.

Насколько иным является взгляд русского философа, станет вполне ясно ниже. А пока Страхов замечает, что «у высших животных инстинктивные действия встречаются

все реже и реже», то есть ослабление роли инстинктов происходит в природе *постепенно*. «Сверх того, никак нельзя утверждать, чтобы у человека вовсе не встречалось действий, которые мы называем инстинктивными. Любовь матери к детям, влечение одного пола к другому — суть во-первых инстинкты и только потом переходят в высшие чувства» [15: 85]. И такое понимание, несомненно, значительно лучше согласуется с данными современной биологии и, добавим, этологии, науки о поведении живых существ [18].

В итоге Страхов признаёт правоту натуралистов, которые «составляют из человека и обезьян одну группу, один отряд животного царства». А то обстоятельство, что человек занимает в этом отряде и в животном мире вообще первое (или «высшее») место, ничего *по существу* не меняет. «И первое животное есть все-таки животное», подводит итог Страхов.

Но именно теперь и *начинается* настоящее философское постижение человека, постижение его существенного отличия от всех других существ. Утверждение «человек есть животное» бессмысленно *отрицать*, но совершенно необходимо понять, пишет Страхов, что оно «имеет двоякий смысл: во-первых тот, что в человеке есть всё то, что есть и в животном; и во-вторых тот, что человек есть *не более* как животное, хотя бы и <...> самое совершенное» [15: 81]. С этим «вторым смыслом» никак нельзя согласиться просто потому, что из данных естествознания он не вытекает и не может вытекать.

«Перерывши всего человека, перебравши его по частям, естественная история [19] не нашла в нём ничего особенного, — *судя по её взгляду, по её мерке*» [15: 89]. Страхов не выделяет последние слова, но в них суть дела. Метод естественных наук имеет *границы*, за пределами которых как раз и находится *существенное* в человеке, *человеческое как таковое*. Заметим, что мысль о границах естествознания важна и сама по себе. Прочно войдя в теорию науч-

ного знания, она остается, к сожалению, далекой от «повседневных» убеждений большинства ученых, которые «не пытаются научить пониманию пределов науки, поскольку практически их не признают», как отмечал американский биолог Энтони Стенден в своей книге «Наука — священная корова» [20: 22]. Отсюда вытекают и те взгляды на человека как «не более чем животное», которые излагаются в указанных выше работах Д. Морриса, К. Лоренца и многих других авторов.

Но в чем заключается тот философский взгляд на человека, который преодолевает ограниченный «крутозор» естествознания? И что открывает в человеке этот взгляд?

* * *

Философская традиция, которую Страхов глубоко знал и ценил, отвечает на последний вопрос так: человек отличается от животных своей *духовностью*.

Страхов принимает этот ответ — но только для того, чтобы сразу поставить новый вопрос: **«Справедливы ли притязания человека на высшую природу, на то, что мы называем духовностью?»**. Другими словами: в чем именно *проявляется* духовность человека, в чем ее *существенный признак*?

Если ответить: в том, что человек *мыслит* или в том, что человек обладает *свободой воли*, мы только расширим круг понятий, которые требуют дальнейшего разъяснения. Поэтому начинать надо не с них, а с выявления того *конкретного акта*, на который способен только человек. Притом акта, допускающего простое, самоочевидное описание.

Задача выглядит исключительно трудной, но Страхов блестяще разрешает её, не теряя из виду — и это особенно важно — тему своих «натурфилософских» размышлений, отношение человека к природе. В чем глубокое своеобразие этого отношения? В том, говорит Страхов, что человек *отделяет* себя от природы; **«человек есть одно из су-**

ществ природы, но он природу противопоставляет себе», и в этом его настоящая *уникальность*.

Заметим: человек противопоставляет себя не только животным, но и всей остальной природе. «Не смотрит ли он на всю природу одинаковыми глазами? Не считает ли он себя столь же отличным от животных, как и от растений или камней?» [15: 88].

У читателя возникает естественный «встречный» вопрос: а что, если это «противопоставление» ошибочно, если человеку только *кажется*, что он противопоставлен природе? Вопрос естественный, но бьющий абсолютно мимо цели. И я не случайно затрагиваю этот момент во вступительной статье, ибо в первом же «письме» Страхова — *ключ* к его философской антропологии в целом. Поэтому прошу читателя проявить здесь особенное внимание, «подключить» к мысли Страхова работу своей собственной мысли.

Действительно: «ошибочно» или «безошибочно» то противопоставление себя природе, которое совершается человеком, — оно им *совершается*, и это главное.

Совершается, добавим, и теми, кто приходит *затем* к выводу, что противоположность между человеком и природой «объективно отсутствует», призывает *затем* человека к «смирению», к «обузданию гордыни», укоряет в «первом среди смертных грехов человечества» [21]. Противоположность *уже есть* в самом размышлении человека на подобные темы. И Страхов гениально (это слово вряд ли является преувеличением) уловил *первоисточник* «гордого мнения человека о себе», мнения, оправданного самой способностью к *такому* мнению.

«Человек имеет полное право противопоставлять себя природе, потому что он может сделать такое противопоставление, имеет силу и способность к нему» [15: 89].

Но теперь вспомним: Страхов формулирует это утверждение, никоим образом не отрицая того, с чего он начал, не

отрицая, что «человек есть животное». И весь дальнейший ход его мысли определяется «параллельным» развитием и углублением этих двух утверждений. А точнее сказать, не «параллельным», а выявляющим их внутреннюю, органическую и в то же время вполне *логическую* связь.

Мы не случайно подчеркиваем сейчас логический характер этой связи. Страхов никогда не играл в парадоксы. Положение «человек есть животное» не включает в себе никакого логического противоречия с тем, что человек есть и нечто большее, чем животное, что он еще и *духовен*. Как нет противоречия в том, что человек *питается* в «животном» смысле этого слова, но также и стремится к «пище» иного рода, именно духовной.

Но и при отсутствии противоречия, совсем не просто понять (и *ясно* понять одним из *первых*), в чем заключается эта связь между глубокой *причастностью* человека к природе и его способностью *противопоставить* себя природе. Теперь Страхов делает (по-прежнему в том же первом «письме»!) следующий важный шаг.

* * *

Признание духовности человека, причем духовности не в каком-то неясном, расплывчатом смысле, а именно в том, что человек *сознаёт* свое радикальное отличие от природы, имеет *силу* отделить себя от природы, — это признание вовсе не означает, что «животность несовместима с духовностью». Здесь для Страхова нет пресловутого «или-или», но в то же время есть нечто большее, чем простая «совместимость», или, как сказали бы сегодня, «дополнительность». Это большее заключается в том, **«что не только животность не противоречит духовности, но даже что для духа необходима самая высокая степень животности»** [15: 89].

Нетрудно понять то значение, которое имели эти слова Страхова (как и весь ход его мысли) для Ап. Григорье-

ва. «Удаление от природы», о котором как о предпосылке культуры писал много позже Г. Риккерт, вовсе не означает «пропасти» между культурой и биологической жизнью. Именно высшее развитие последней, ее *апогей* в человеке — и открывают для человека принципиально *новый*, связанный уже не с природой, а с культурой, путь развития.

Особенностей «сверхприродного» развития человека мы коснемся ниже. Сейчас нам важнее понять, почему только диалектика причастности человека к природе и его возвышения над этой причастностью позволяет увидеть подлинную цельность мира. И здесь Страхов снова находит слова, выражающие самую суть проблемы.

А именно, в конце своего первого «письма» он подчеркивает необходимость «доказать, что человек не только высшее животное, но что выше его и быть не может, что он не есть просто вершина животного царства, верхний камень в пирамиде, но что в нем заключается цель и стремление всего этого царства, которое не имело бы смысла без этого последнего и главного члена, все равно как лестница без храма, в который она ведет».

Мир является настоящим, *органическим* целым именно потому, что «лестница» природных процессов ведет в «храм» человека. Слова Ап. Григорьева о связи культуры с «подземной работой зиждительных сил жизни» обретают в свете философской концепции Страхова ясный смысл. И одновременно становится вполне ясным *принципиальное отличие* концепции Страхова от концепции Гердера.

Человек становится человеком на основе своего биологического совершенства, а не своей «ущербности». Отсюда вытекают, как минимум, два важнейших следствия.

Во-первых, человек создает мир культуры, свой собственнo человеческий мир, не в силу внешней *необходимости*, как «убежище» от враждебной природы. Он создает этот мир *свободно*, создает культуру как мир, в котором он

может реализовать тот потенциал, который еще не был реализован на пути чисто природного, биологического развития. «От избытка сердца говорят уста»; от избытка духовных возможностей человека творится культура. Творится, повторим еще раз, *свободно, а не вынужденно*.

Во-вторых, в подлинной культуре продолжается (но уже в новом качестве *сознательного, личностного развития*) тот процесс, первый этап которого *лежит в природе*. К природе не надо «возвращаться» — надо только сознательно продолжать дело, *начатое уже в природе*. Продолжать потому, что вполне совершенное *с точки зрения природы* еще далеко не является вполне совершенным *с точки зрения человека*. Именно в таком понимании *связи человека с природой* заключается основополагающий мотив русской культуры XIX века, ее подлинный *гуманизм*, предельно ясно выраженный в философии Н. Н. Страхова.

При этом русский мыслитель, в отличие от Гердера, чьи рассуждения об «ущербности» человека имеют достаточно неопределенный характер, не «постулирует», а *доказывает*, тщательно и последовательно обосновывает биологическое (а вернее, всестороннее *биофизическое*) совершенство человека. Пересказывать весь ход этого доказательства не имеет смысла, поскольку читатель, возможно, уже заметил, насколько содержательны размышления Страхова, как много в них тонких и важных оттенков. Но одно конкретное звено этого доказательства мы все-таки должны затронуть, тем более что оно прямо относится к «чувству жизни и смерти» у Достоевского.

* * *

Подчеркивая необходимость доказать, что в человеке природа достигает своего максимального совершенства, Страхов добавляет: «Тогда бы и ясно было, что земные перевороты не пойдут далее, то есть, что не будет земных существ, высших, нежели человек». Читателю предстоит убе-

диться, что из этого замечания вполне можно исключить слово «земные»; Страхов показывает в дальнейшем, что и за пределами Земли бессмысленно искать существ, превосходящих человека [22]. Но сейчас обратим внимание на другое.

Шел 1860-ый год. Фридрих Ницше (1844–1900) еще мирно ходил в школу и собирался поступать в Боннский университет, чтобы стать филологом. До «идеи сверхчеловека» было еще далеко. Но русский мыслитель уже вступает в спор с этой идеей, подготовленной, среди прочего, и заявлениями о биологической ущербности человека. Читатель увидит, что этот спор пронизывает и дальнейшие главы книги Страхова, например, когда он замечает: «мы впадаем в грубую ошибку, если будем смотреть на человека как на попытку <...> как на *пробу пера*» [15: 255]. «Человек как попытка» — это *дословно* Ницше. Но суть, конечно, не в том, что Страхов «угадывает» даже фразеологию Ницше. Чтобы лучше понять основной мотив, который вдохновил Ницше на создание идеи сверхчеловека, обратим внимание на то, что у «постмодернистов» конца XX века культ Ницше сочетается с культом Фрейда [23]. И этот (на первый взгляд весьма странный) «альянс» не случаен. Ницше и Фрейд объединяет, прежде всего, то значение, которое они придавали мысли о смерти, или, еще вернее, *страху смерти*. Именно из этого страха Зигмунд Фрейд «вывел» (в работе «Тотем и табу») основные черты *религиозных* предписаний и запретов. Тот же страх смерти навел Фридриха Ницше, отдыхавшего в 1881 году *после тяжелой болезни* среди альпийских гор («6500 футов над уровнем моря и гораздо, гораздо выше всего человеческого»), на «спасительную» идею *вечного возвращения*, вложенную затем в уста Заратустры [24: 195–196].

Несомненно, что именно неизбежная биологическая смерть человека является самым мощным препятствием для признания его биологического совершенства. Страхов

это прекрасно понимал. Но понял он и другое — что смерть, неотделимая от жизни, присущая именно живым организмам и неизвестная изначально мертвому веществу, является одним из существенных признаков *совершенства* всего того, что живет. Совершенства, которое достигает у человека наивысшей степени.

Ну, уж это-то явный парадокс, который можно оправдать лишь с помощью софизмов, заметит иной читатель. Что же, рассмотрим аргументацию Страхова, рассмотрим «пунктирно», но затронув при этом и одну из «болевых точек» современного естествознания.

Собственно, сам Страхов «подталкивает» нас к современности. Действительно, приступая к проблеме смерти, он заостряет внимание на особой *организации* живых существ. Но в чем здесь главная особенность по сравнению с организацией «мертвого» *вещества*? По причинам, которые станут понятными чуть ниже, кратко рассмотрим сначала именно современный ответ на этот далеко не простой вопрос.

Сегодня естествознание (и, прежде всего, так называемая «синергетика»), подчеркивая *сложность* той организации, которая характерна для «феномена жизни», рассматривает этот феномен с точки зрения перехода от *менее сложных* структур к структурам *более сложным*. И уже здесь проявляется сразу два «дефекта» синергетики, о которых в последнее время говорится всё чаще. Во-первых, понятие сложности является слишком общим и расплывчатым, «имеет тридцать одно определение», в соответствие с данными Массачусетского технологического института на начало 1990-х годов [25: 319]. Во-вторых (и это еще важнее), рассуждения о «сложной структуре» живых организмов, вольно или невольно, переносят основной акцент на их *организацию в пространстве*. Время же выступает при этом только как формальный параметр, отражающий переход между разными «уровнями сложности». Поэтому

синергетика, как подчеркивают сегодня ее критики, по существу «*не является теорией развития*» и практически неэффективна при решении собственно *биологических* проблем [26: 211–212].

Тем более поучительно взглянуть на подход к проблеме «жизни и смерти» русского мыслителя, которого отделяет от нас почти полтора столетия. С самого начала Страхов направляет наше внимание на то, что «организмы должны быть понимаемы как предметы существенно *временные*», и потому «представляют, так сказать, *организацию во времени*», характерную только для них, в отличие от «организации в пространстве» (по-прежнему все термины самого Страхова!), которая является общим свойством всех «предметов» в природе [15: 165, 169]. Отметим, что Страхов говорит здесь и в других местах о «*временном*» характере организмов, с ударением на последнем слого.

Но раз так, то необходимо, в первую очередь, выявить основные элементы, определяющие организацию живых существ во времени, сообщающие этой организации определенную *форму*, не пространственную, а именно «временную». Такие основные элементы самоочевидны: это *рождение* и *смерть*, с заключенным между ними моментом максимальной *зрелости* организма, его «центром жизни во времени» [15: 172].

Рождение, зрелость, смерть — «устранив» из организации живых существ во времени хотя бы один из этих элементов, мы разрушаем эту организацию в целом. В частности, устранив смерть, мы автоматически устраним и зрелость: «организм <...> постоянно был бы только подростком, существом, которое постоянно растет и которому никогда не суждено вырасти» [15: 173].

Проясняя неустрашимое значение смерти для действительно совершенной, *состоявшейся* жизни, Страхов дополняет свою аргументацию сравнением жизни с *художественным произведением*: «Смерть — это финал оперы,

последняя сцены драмы; как художественное произведение не может тянуться без конца, но само собою обособляется и находит свои границы, так и жизнь организмов имеет пределы. В этом выражается их глубокая сущность, гармония и красота, свойственная их жизни» [15: 169].

Эти слова относятся ко всему *живому*. Но в чем специфика человеческой «организации во времени»? Человек развивается во многих отношениях, но определяющее значение имеет его *умственное развитие*. Развитие ума означает для Страхова не развитие какой-то частной «интеллектуальной способности», но нечто существенно большее: «от человека вполне развитого мы требуем как долга, как исполнения нравственной обязанности, — известной полноты убеждений. Он должен сам определять свои отношения ко всем важным вопросам», которые совсем не случайно называются «вопросами жизни и смерти» [15: 175]. Полнота убеждений — вот настоящий, *фундаментальный* признак умственной деятельности. И вот почему «умственное развитие, как самое чистое и сильное, достигает зрелости после всех других развивающихся сторон», а «умственная дряхлость наступает позже ослабления всех других деятельностей» [27].

Но все-таки *наступает*. И тогда смерть становится необходимой не только биологически, но и для сохранения *достоинства человека*. Именно тогда природа (не забудем, что речь идет о *естественной* смерти) приходит на помощь человеку. «Как медленно растет и развивается человек! И как быстро, по большей части, он исчезает!». В этом **предельном сближении умственной** (а, по сути, шире — духовной) **зрелости с моментом смерти**: трагедия человека, но и его величие, доступное *только человеку*.

Страхов заканчивает свое письмо о значении смерти так:

«С этой точки зрения смерть есть великое благо. Жизнь наша ограничена именно потому, что мы способны *дожить* до чего-нибудь, стать *вполне человеком*; смерть же не дает нам *пережить себя*» [15: 177].

* * *

В этих словах выражено то подлинное *понимание* смерти, от которого можно «прятаться», но к которому, рано или поздно, приходит любой человек *глубокого и творческого ума*. Позже аргументацию Страхова «переоткрыл» в ряде принципиальных моментов замечательный немецкий мыслитель Георг Зиммель (1858–1918) в статье «К вопросу о метафизике смерти», с которой, собственно, и начался серьезный анализ «временности» (*die Zeitlichkeit*) человеческого бытия в западной философии [28].

В данном случае интереснее, однако, вспомнить о том, что Страхов исключительно высоко ценил творчество Рихарда Вагнера и в своих поездках за границу (1884 и 1893 гг.) посещал знаменитые представления его опер в Байрейте. Вагнеровские мотивы в творчестве Страхова несомненны: например, герой оперы «Летучий Голландец» был лишен Богом *возможности умереть* (“*Niemals der Tod!*”), и от этого *проклятия* его спасает любовь Зенты, любовь, несущая в себе *верность до смерти*, “*die Treue bis zum Tod*”.

Уместно вспомнить и Афанасия Фета, с которым Страхов был связан не только как литературный критик, но и как «консультант» при переводе основного произведения Артура Шопенгауэра [29]. В 1878 г. Фет написал стихотворение «Смерть», которое начинается со строк:

Я жить хочу! — кричит он дерзновенный, —
Пускай обман! О, дайте мне обман!

Завершается же стихотворение так:

Но если жизнь — базар крикливый Бога,
То только смерть — его бессмертный храм.

В свете идей Страхова здесь необходимо одно, но существенное уточнение: «крикливый базар», бесцельное существование — такова жизнь без грозного горизонта смерти.

Вместе со смертью, *естественным завершением* жизни, именно жизнь в целом (а не смерть сама по себе) обретает стройность и величие *храма*.

Вспомним, наконец, и о Достоевском, первом *великом* читателе письма «Значение смерти». Не будем прибегать к натяжкам и утверждать, что идеи Страхова, изложенные в этом письме, вошли «в плоть и кровь» Достоевского (хотя известны слова писателя, обращенные именно к Страхову: «Да половина моих взглядов — Ваши взгляды»[30: 5]). Ограничимся тем, что взглянем на образ инженера Кириллова из романа «Бесы». Кириллов кончает жизнь *самоубийством*, чтобы «показать непокорность и новую страшную свободу». Но описание его смерти у Достоевского говорит совсем другое. В поступке Кириллова *нет* свободы, ибо им движет панический *страх смерти*, определяющий все его поведение до последнего рокового момента. И Кириллов напрасно думает, что «первый» победит этот страх, если *осмелится* убить себя «просто так», «своевольно».

Страх смерти побеждается совершенно иначе: проникновением в самую суть человеческой жизни, потому что «чем полнее и глубже мы будем понимать жизнь, тем более должно уясняться значение смерти, тем резче выступает ее необходимость» [15: 174].

* * *

Ну а как встретил Николай Страхов свою собственную смерть? Вопрос, возможно, и не самый тактичный, но в то же время такой, от которого трудно уклониться.

В последние годы жизни у Страхова стал прогрессировать рак горла, и весной 1895 г. он перенес тяжелую операцию. Вскоре после нее он писал Н. Я. Гроту, что чувствует себя «не тем человеком, каким был прежде». Сожаление о неспособности продолжать *творческий труд* столь же интенсивно, как раньше, — вот, пожалуй, единственное, о чем мы узнаём из последних писем Страхова и воспоминаний

его близких. «Высокое развитие не терпит понижения...». 24 января 1896 г. Н. Н. Страхов скончался; «перед смертью ему стало немного полегче и последние слова его были: “Ну, теперь я отдохнул и пойду писать”» [5: 300–301].

Ничего театрального, надрывного. Только одна деталь, относящаяся к 1888 г., когда мучительная болезнь только начиналась. В этом году Страхов написал (что делал не часто) стихотворение, из которого я приведу последнюю строфу:

Бог милосерд! Он мне пошлет
Свое святое испытанье,
Он зло мое во мне сожжет
Огнем предсмертного страданья.

* * *

А пока, в начале 1860-х годов, перед Страховым еще лежал долгий путь напряженной умственной жизни, достижения *полноты убеждений*. На этом пути он встретил Л. Н. Толстого и Н. Я. Данилевского — и не мог не откликнуться на счастье этих встреч глубоким проникновением в творчество автора «Войны и мира» и автора «России и Европы». Встретил и В. С. Соловьева, ставшего со временем самым непримиримым противником Страхова, а точнее, противником всего того *главного*, что было дорого Страхову, от философских принципов до национально-патриотических убеждений. Об этом и многом другом в жизни Страхова, жизни в духовном «эпицентре» русской культуры XIX века, необходимо писать монографию, и не одну [31].

Наша задача иная. Мы «вошли» в философскую мысль Страхова, рассмотрев два «письма», в которых наглядно проявилось его стремление «разрешить вопросы, сама постановка которых в то время казалась непонятной» [10: 110]. Вполне присоединяясь к этим словам, хотелось бы добавить: Страхов не только ставил и решал отдельные, пусть и исключительно важные вопросы. Он сделал существен-

но большее: открыл *новые* области философского знания, которые и сегодня (а точнее, *особенно* сегодня) составляют наиболее интригующее, привлекающее самый пристальный интерес «проблемное поле».

Попытаемся теперь оценить это основное философское достижение Страхова, некоторые конкретные детали которого мы уже затронули выше.

* * *

**Самопознание и познание мира.
Единство философской антропологии
и философии науки в книге Страхова**

В книге «Мир как целое» Страхов *соединил* то, что долгое время считалось несоединимым: рассмотрение пути, по которому *природа приходит к человеку*, и рассмотрение пути, на котором *человек приходит к самому себе*. Или, выражаясь иначе, он соединил *естественнонаучное познание человека* и его *философское самопознание*. Попробуем понять, какой высокий «барьер» пришлось преодолеть при этом русскому мыслителю.

Идея философии как самопознания человека была впервые ясно выражена, как известно, Сократом. И он же настойчиво подчеркивал полную бесполезность для самопознания любых размышлений «о том, как устроено то, что софисты называют “космос”» [32: 41]. По словам немецкого историка философии Вильгельма Виндельбанда, «Сократ обратился в своей теории от привлекательности внешнего мира к ценности духовной жизни» [33: 140].

Казалось бы, в дальнейшем многие философы только и делали, что поступали вопреки совету Сократа, начиная, по сути дела, с его ученика Платона. Но если взглянуть на историю философии (и историю естествознания!) внимательней, то нетрудно заметить: граница, положенная Со-

кратом между самопознанием и познанием «порядка», царящего в природе, без особых проблем «пересекалась» (в том и другом направлении) до тех пор, *пока естественные науки не обрели под собою твердую почву*. Эту почву принес им весьма далекий от философии «математически-экспериментальный» метод, один из гениальных творцов которого, Исаак Ньютон, сам того не сознавая, *вторил Сократу*, только с прямо противоположной позиции: «физика, бойся метафизики».

Но уже *вполне сознательно* воспринял и глубоко продумал новую ситуацию, которая сложилась в XVI–XVII веках, Рене Декарт, великий французский философ, математик и физик. Именно в трудах Декарта Страхов совершенно верно увидел наиболее ясное выражение того исторического факта, что «дух человеческий стал в это время в новое отношение к природе» [15: 119]. Отношение, которое сделало сократовское разделение самопознания и познания природы *необходимым* и в интересах философии, и в интересах естествознания.

Действительно, в основание своей *метафизики* Декарт положил принцип абсолютной достоверности *личного самосознания* человека: «всякий раз, как я произношу слова *Я есмь, я существую*, или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным» [34: 22]. Но, с другой стороны, в основание *физики*, а шире, в основание всех наук о природе, Декарт положил представление о *механическом движении вещества*. Механическом, то есть лишенном каких-либо следов сознания.

Познание *такой* природы ничего не дает для познания человека с его существенно *внутренним* миром — как и самопознание человека ничего не дает для познания «машин» внешнего мира.

Страхов подчеркивает, что взгляды Декарта «строго последовательно вытекают из механического воззрения на природу». Более того, «и до настоящего времени натура-

листы стараются только об одном — построить мир из вещества и его движения» [15: 119]. На эту характеристику стоит посмотреть внимательнее, так как она самым тесным образом связана с ситуацией, современной уже *нам*, а не Страхову.

* * *

Ключевое значение идей Декарта для становления и развития естественных наук было «переоткрыто» в последние десятилетия XX века, когда, наконец, стало ясно (будем надеяться, окончательно), что именно эти идеи составили «важнейшую предпосылку для механического истолкования природы» [35: 151]. Тот же автор продолжает: «Только в том случае, если духовное начало полностью выносятся за пределы природы, последняя превращается в простой механизм, объект для человеческого рассудка — именно такой она предстала у Декарта, наиболее последовательно проводившего в жизнь принципы механицизма». Созвучие со Страховым, казалось бы, полное (хотя, естественно, не замеченное Пиамой Гайдено). Но вот здесь и выступает на первый план вопрос, современное освещение которого вряд ли можно признать вразумительным.

А именно, нас настойчиво заверяют, что в XX веке естествознание *перестало* быть «механическим» (или «механистическим», различие этих понятий нигде толком не разъясняется). Но на каком основании покоятся подобные заверения? Разве *современные* натуралисты оставили попытки «построить мир из вещества и его движения»? Рассмотрим наиболее распространенный аргумент в пользу мнимой «немеханичности» (или «немеханистичности») современной физики. Он связан с понятием *поля*, которое трактуется как нечто «невещественное» (но при этом *материальное!*).

Понятие поля (а точнее, различных *физических* полей) возникло в результате долгих попыток найти ответ на во-

прос о возможности так называемого *дальнодействия*: как взаимодействуют тела, разделенные в пространстве? Современная физика отвечает: они взаимодействуют *через поле*. Прекрасно, но причем здесь «преодоление механического мировоззрения»? Поле — это только название для особого (и до сих пор далеко не ясного) *механизма взаимодействия*. Кстати, профессиональные физики и по сей день спокойно используют выражение «механизм взаимодействия» при рассмотрении каких угодно процессов. И они ничуть не ошибаются. Механическим является *любое* взаимодействие, если оно происходит без участия *сознания*, то есть «механически». В данном случае обиходный язык (или «язык народа», по выражению Страхова) оказывается куда более точным и однозначным, чем путанные рассуждения о «немеханическом характере» квантовой *механики*, релятивистской *механики*, статистической *механики* и т.д. Впрочем, слава Богу, не все ученые потеряли голову от подобных рассуждений. В частности, один из крупнейших математиков XX века, прекрасно разбиравшийся и в других областях науки, отмечал в работе «Наука и современный мир»: «Что толку говорить о механическом объяснении, когда вы не знаете, что имеется в виду под механикой?» И добавлял: «Если наука не хочет деградировать <...> ей следует стать более философичной и заняться строгой критикой своих собственных оснований» [36: 72–73].

Последнее замечание очень близко к тому, о чем задолго до Уайтхеда говорил Николай Страхов. Но сейчас мы отметим весьма поучительный момент: при характеристике механического мировоззрения русский мыслитель обратил особое внимание *именно на проблему дальнодействия*. И более того, ясно сказал о том, *при каком решении* этой проблемы естествознание перестало бы быть «механическим». Страхов напоминает слова Ньютона о «нелепости» допущения, что «одно тело может действовать на другое на

расстоянии через пустоту». Какова же, по мнению Ньютона, альтернатива? Говоря об открытом им законе всемирного тяготения (в связи с которым и возникла проблема дальнего действия), Ньютон замечает: «Тяготение должно быть производимо каким-нибудь деятелем, действующим по известным законам. Вещественный ли это деятель, или духовный? Предоставляю это решить читателям». Цитируя эти слова «витязя на распутье», Страхов проникательно добавляет, что «тайная мысль Ньютона» склонялась именно «в пользу духовного деятеля» [15: 120]. И это, кстати, действительно так.

Но естествознание, продолжает Страхов, не польстилось на эту «тайную мысль» — и поступило *совершенно правильно*, потому что принять «духовного деятеля — значило бы прямо возвратиться к средним векам, было бы почти то же самое, что признать у каждой звезды гения, который несет ее по заранее начертанному пути. Мы бы опять смешали человека и природу, дух и вещество».

Что же получается: Страхов выступает за образ *расколотого мира*, созданный Декартом и *неизбежный* для механического взгляда на природу?

Мы специально подчеркнули существенно *механический* характер современного естествознания, чтобы яснее понять всю актуальность ответа, который дает Страхов на этот вопрос: «В настоящее время <...> механизм наконец победил у натуралистов; он довел свой взгляд до конца, и можно порадоваться, что противники его, вместо пустых разглагольствований, должны взяться за настоящее оружие, за философию» [15: 125].

Можно предвидеть недоумение внимательного читателя: в каком смысле взгляд на природу как на механизм был доведен «до конца»? Ведь еще предстояло появиться тем новым «механикам», о которых мы только что говорили. Всё это произошло, конечно, значительно позже, но, тем не менее, получается, что Страхов ошибался.

Естественно, русский мыслитель порою и ошибался — но только не в данном случае! Напротив, он увидел и *верно обобщил* ту важнейшую тенденцию, которая наметилась в современном ему естествознании: тенденцию включить человека в механическую картину мира. Эта тенденция прямо отразилась в заглавиях ряда книг крупнейших ученых того времени: «Везде сказано, что исследование имеет целью найти *место человека в природе*, или определить *положение человека в природе*, или наконец, *объяснить отношение человека к природе*» [15: 296]. Конечно, подобную цель ставили в середине XIX века почти исключительно ученые, интересы которых были связаны с биологией, в частности, Маттиас Шлейден, один из основоположников клеточной теории организмов. Но Страхов понял, что в лице биологии *естествознание в целом* подошло к этой, действительно *последней*, проблеме; поставило, наконец, «глубочайший из вопросов, — то есть вопрос о человеке» [15: 304].

И как раз сегодня, в наши дни, совершенно очевидно, что Страхов был исключительно точен в своем «обобщении» или, если угодно, *прогнозе*. Был точен в то время, когда еще никто из физиков, химиков, астрономов не занимался сколько-нибудь серьезно, в *научном* ключе, вопросом о человеке. Зато сегодня многие (и притом ведущие) представители этих наук взялись за человека, как говорится, вплотную, превратившись в биофизиков и биохимиков, специалистов по «синергетике» (о которой мы уже кратко говорили) или по «антропному принципу» в космологии (о котором мы еще скажем ниже). Сюда же, конечно, следует добавить и кибернетиков, специалистов по созданию «искусственного интеллекта», ученых-«биотехников» и т.д. Все они практически заслонили в наши дни «чистых» биологов, если таковые еще остались[37].

*Естествознание стремится стать **человекознанием***. Сегодня это, повторим, более чем очевидно. Но во времена Страхова такое стремление было далеко не просто за-

метить и, тем более, найти правильное к нему отношение.

На первый взгляд, с отношением Страхова к этой ситуации все достаточно ясно: он предлагает *противникам* механического взгляда на природу (а тем самым и на человека) вести с этим взглядом *борьбу*, используя в качестве *оружия* философию. Но «воинственная» терминология Страхова не должна вводить в заблуждения. Он никоим образом не собирался перечеркивать успехи, достигнутые на почве механической модели природы. «Борьба» с механическим воззрением на природу означала для Страхова задачу: *усвоить из естествознания лучшее*, оценить его подлинные достижения, отбросив «сор», связанный, прежде всего, с тем, что натуралисты не понимают *ограниченности* своего взгляда на природу. Ограниченности, которая сказывается самым роковым образом на их понимании «места человека в природе».

Решая эту задачу, Страхов по сути открыл новую область философского знания.

* * *

Естествознание приходит к проблеме человека и тем самым *непосредственно* соприкасается с *философией*, которая, по большому счету, никогда от этой проблемы не отходила.

Ясное представление Страхова о тех новых отношениях, в которые вступили (точнее, *начинали* вступать) философия и естественные науки, и определило появление книги «Мир как целое» — произведения (первого в русской и одного из первых в европейской мысли) по **философской антропологии**.

Характеризуя книгу Страхова исключительно модным сегодня термином «философская антропология», мы не совершаем никакой натяжки, *надуманной* «модернизации» его вклада в постижение человека. Почему это необходимо оговорить особо?

Современные российские авторы сообщают, с незначительными вариациями, информацию типа следующей: «Примером плодотворного соединения философского и естественнонаучного познания может служить специфическое направление — философская антропология, возникшая в 20-х годах нашего столетия (XX века — Н. И.)» [38: 515]. И далее практически единодушно называют в качестве основоположника этого «специфического направления» Макса Шелера (1874–1928), немецкого философа, автора незавершенной работы «Положение человека в космосе» [39].

Приходится сказать, что с историко-философской точки зрения подобная информация является скорее дезинформацией. И дело не только в игнорировании книги Страхова (равнодушие, или вернее, *слепота* к его философскому творчеству, как уже отмечалось — наследственная болезнь, перешедшая от «советских» философов к большинству «российских»).

Мы уже отмечали, что все главы книги «Мир как целое» были написаны в период 1858–1865 гг. [40]. Теперь необходимо добавить, что практически в тот же период, в 1856–1864 гг. выдающийся немецкий философ (и врач по образованию) Герман Лотце (1817–1881) издал трехтомный труд «Микрокосм. Опыт антропологии», из которого я приведу только следующие слова «Чем более черты <...> великой картины мира будут входить в общее сознание, тем живее они будут возвращать нас к самим себе» [41: XXX]. Слова, которые, несомненно, близки по своему духу к идеям Страхова. И есть самые веские основания считать, что **именно Герман Лотце и Николай Страхов явились подлинными основоположниками философской антропологии**, а забвение их трудов в XX веке отнюдь не пошло на пользу *дальнейшему* развитию этой области философии.

Когда сегодня говорят о «плодотворном соединении» философии и естествознания, их как бы ставят «на одну

доску», забывая о принципиальном *примате* философии. На практике же, в трудах многих знаменитых представителей философской антропологии XX века, это оборачивается фактически *подчиненным* положением философии по отношению к естествознанию. Типичны в этом плане рассуждения Арнольда Гелена (1904–1976) о принципиально «эмпирическом» характере философской антропологии, которая должна строиться исключительно на «материале отдельных наук» и отвергать какие-либо «метафизические основания» для своих построений. Роль философии сводится при этом только к «всеохватности» по отношению к «материалу отдельных наук»; а *методологически* философская антропология и вообще обязана, по мнению Гелена, *подражать* частным наукам, выдвигая гипотезы, оцениваемые исключительно по «их эффективности применительно к фактам»[42: 157].

У Страхова мы находим более продуманное понимание задач *философской* антропологии (что лишний раз показывает: знакомство с «выразительным» термином вовсе не так важно для понимания того предмета, к которому этот термин относится). В понимании Страхова философия играет здесь ведущую роль, так что его подход — это, строго говоря, не «соединение философского и естественнонаучного подходов», а **философский подход к проблеме человека с учетом подлинных достижений естествознания**. Читатель убедится, что такой подход отнюдь не исключает самого пристального внимания к тому, что говорят о природе астрономия и физика, химия и биология [43]. Но вслушиваясь в «голос естествознания», Страхов одновременно подвергает все положения частных наук самому серьезному философскому анализу.

Как уже отмечалось выше, необходимость такого анализа признана в наши дни не только специалистами по истории и теории научного знания, но и большинством крупнейших ученых, которые не ограничивают свой кругозор рамками

своей специальности. Что касается Страхова, то с полным правом можно сказать, что наряду с областью философской антропологии он открыл и **область философии науки**, философского анализа оснований естественных наук и характера научного метода. И здесь он тоже был *первым* в русской философии и *одним из первых* в европейской философии, кто не только осознал необходимость этой области, но и внес в нее свой существенный вклад.

На некоторые «элементы» философии науки у Страхова мы уже обращали внимание читателя. Но теперь хотелось отметить тот элемент, который, во-первых, соприкасается теснейшим образом с наиболее перспективным направлением философии науки сегодня, в начале XXI века, а во-вторых, показывает, что философская антропология и философский анализ научного знания соединились в книге Страхова далеко не случайно, не стали двумя книгами «под одной обложкой».

В конце второго «письма» Страхова (написанного, когда на дворе был январь 1859 года) читатель встретит слова, которые при беглом прочтении звучат как некое достаточно тривиальное поучение. Страхов пишет: «Истинный дух естествознания состоит в некотором благоговении перед явлениями природы, которое не допускает их произвольного искажения» [15: 102].

Но перечитав эти слова (или сразу прочитав их *внимательно*), трудно удержаться от вопроса: а разве допустимо *не произвольное*, или *целенаправленное искажение* явлений природы? Не только допустимо, но *необходимо* для самого существования науки! Современная теория научного знания называет такое искажение *идеализацией* исследуемых явлений (например, пренебрежение трением при выявлении того же закона инерции, да и целого ряда других законов физики). Ясно, что, используя прием «идеализации» (и тесно связанный с ним прием «мысленного эксперимента» [44]), мы *намеренно* искажаем явления природы,

отдаляемся от их чувственной «вещественности». Но только такое «отдаление» делает природу *понятной*, поскольку, как отмечал Страхов, характеризуя *самую общую цель* естественных наук: «цель их вовсе не приближение к вещественному миру, а наоборот, возведение вещественного мира в мир умственный» [1: 98].

Мир умственный, мир *человеческого разума* является тем миром, в котором решается судьба научных теорий. Современная философия науки осознала это, наконец, отчетливо, сосредоточив основное внимание на анализе *научной рациональности*, разнообразии ее исторических типов и форм [45].

И можно тем более удивиться тому, что из эпохи практически полного господства эмпиризма и позитивизма к нам доносится призыв «уразуметь вообще дух *рационализма*, к области которого, без сомнения, принадлежит всё, что в науках есть истинно научного» [46: VII].

Призыв, который имеет принципиальное значение для понимания того, в чем же заключается настоящая *тайна природы*.

Ключевая идея Страхова: самобытное развитие. Дух и «гены»

В предисловии к первому изданию книги «Мир как целое» Страхов подчеркивает, что для представителей самых различных воззрений, от материалистов до спиритуалистов, характерно *враждебное*, резко отрицательное отношение к двум основным идеям, за которые он выступает. Они отвергают «центральное положение человека», идею «о главенстве человека в мире» и одновременно враждуют «против рационального взгляда на вещи», настойчиво ищут в мире «тайные силы, иррациональные явления» [15: 69].

Логика такой «двойной вражды» очевидна. Разум (*ratio*) — отличительная черта *человека разумного*, *homo rationalis*;

поэтому признать центральное положение человека в природе, во всей Вселенной (которую Страхов и имеет в виду под словом «мир») значит признать, что рациональный взгляд на вещи — это единственно верный взгляд. А тогда, *казалось бы*, из мира исчезает все «таинственное» и «иррациональное».

Трудно не заметить, как много здесь сходного с нашими днями. Тут и поиск радиосигналов от «внеземных цивилизаций» (естественно, созданных существами, *превосходящими* человека), и открытие «черных дыр» (где «прекращают действовать все (!) законы природы»), и рассуждения уже не о «четвертом измерении», а о целых одиннадцати (в которых «могут скрываться неизвестные нам миры» [47]).

Существенней, однако, другое. Страхов в очередной раз проявляет свойственную ему глубину понимания, отмечая, что *стремление к таинственному* «есть одно из благороднейших и высочайших стремлений человека. В нем очевидно выражается неутомимая жажда знания, которая владеет человеком». Но в то же время люди «не замечают, что самое загадочное, наиболее неизвестное и неисчерпаемое есть то, что *всего ближе к нам* <...>. Человек есть без сомнения самое таинственное существо в целом мире. Посмотрите, как все кругом него ясно, просто, спокойно; *один человек задает себе загадки*, один он видит везде какие-то задачи, какие-то глубины и борется с природою, чтобы выманить у нее тайны, будто бы скрываемые ею; следовательно, сам человек и есть величайшая загадка, труднейшая задача, тайна между всеми тайнами» [15: 131].

Вспомним: у замечательного русского поэта Федора Ивановича Тютчева есть короткое стихотворение, на которое не очень принято обращать внимание ввиду его явного противоречия с другим стихотворением, где поэт с захватывающим пафосом приписывает природе и душу, и свободу,

и любовь, и язык...Но вот что он говорит в стихотворении, написанном позже:

Природа — сфинкс. И тем она верней
Своим искусом губит человека,
Что, может статься, никакой от века
Загадки нет и не было у ней.

Прочитав *это* стихотворение, Лев Толстой записал на полях: «Тютчев. Глубина»[48: 432 прим.]. И с великим писателем, который, кстати, называл Страхова своим «единственным духовным другом»[49: 461], трудно не согласиться. Но уточнить Тютчева, пожалуй, стоит. Природа именно тогда и «губит» человека, когда последний не хочет понять, что именно он, человек, и является самой глубокой загадкой, к которой *сходятся* все «загадки природы». Те загадки, которых, строго говоря, без человека действительно *нет*.

Подлинно загадочен тот, кто сам непрестанно задает себе загадки.

Но мы упустим из виду всю глубину «загадки о человеке», если не перечитаем приведенных чуть выше слов Страхова еще раз (а именно так, *вчитываясь и перечитывая*, и необходимо читать Страхова). **Уникальность человека: в сочетании его загадочности с его самоочевидностью.** В сочетании, которое уловил, как никто другой до него (да, возможно, и *после* него), «рационалист» Страхов.

Человек есть то, что «всего ближе к нам», единственное, что всегда *с каждым* из нас (таков смысл слов античного мудреца Бианта «Все свое ношу с собою»). И одновременно, в своей глубочайшей сущности, в том, что мы называем *истинно человеческим*, человек является величайшей *загадкой и задачей* (вспомним «Ищу человека» другого античного мудреца, Диогена). Страхов, этот истинно русский мудрец [50], соединил *догадки* античных мудрецов воеди-

но, и соединил не произвольно, но выявив существенно *рациональный* смысл того, что *кажется* парадоксом.

Действительно, разве не парадоксально думать, что *единство* человека имеет свой *корень* именно в его *двойственности* как существа самого «близкого» и самого «далекого», самого известного и самого неизвестного? Не значит ли это, что сущность человека глубоко *противоречива*?

Как просто и удобно ответить на последний вопрос утвердительно! Но Страхов отвечает твердым, подчеркнутым *нет*, поскольку «*существовать может только то, что не включает в себе противоречия*» [15: 193]. Здесь его принципиальное отличие от Гегеля — отличие, которое лишает смысла все разговоры о каком-то ученическом «гегельянстве» Страхова. Но не означает ли это отличие шаг назад по сравнению с Гегелем, к тому, что называется «догматическим рационализмом»? Не означает, поскольку Страхов уловил в «методé» Гегеля главное, самое ценное — идею *развития*. А точнее, не идею, а *проблему*, которая *не решается*, а именно «снимается» утверждением о противоречии как «движущей силе развития». Нас так долго *гипнотизировали* этим утверждением, что мы почти в него поверили. Гипнотизировали, кстати, представители не только «советской», но и «религиозной философии», с ее пресловутым «антиномизмом». Но, помилуйте, о какой «движущей силе» противоречия (или антиномии) может идти речь? Противоречия, антиномии и проч. — только *фиксируют* нашу неспособность *понять* развитие, дать ему разумное объяснение [51]. Но именно такое объяснение и находит Страхов.

Важнейший шаг к пониманию развития он совершает тогда, когда говорит еще не о человеке, а о живых организмах вообще, и отмечает: «Развитие организма представляет постепенное *совершенствование*. Другими словами, развитие есть ход вперед, к лучшему, а не простая смена состояний» [15: 143]. Но ведь это возвращение к идеям

Ламарка, скажет осведомленный читатель. Заметим, что иногда полезно *вернуться* к идеям, от которых наука в данный момент отказалась; не случайно великий русский ученый Д. И. Менделеев советовал: « за науку настоящую считайте только то, что утвердилось после сомнений <...> а “последнему слову науки” не очень-то доверяйтесь» [52: 373].

Но в случае Страхова мы имеем дело не просто с возвращением к идее совершенствования, без которой понятие развития теряет сколько-нибудь ясный смысл, но и с отделением этой идеи от *ошибки* Ламарка. Последний ошибался, по существу, в одном: совершенствование организмов выражалось для него, прежде всего, в их успешном *приспособлении к внешним условиям* (вспомним школьный пример с «шеей жирафа» [53]). Вот эту-то принципиальную ошибку Ламарка и устранил Страхов. Для организмов, писал он, решающую роль играет «способность не только приспосабливаться к новым условиям, но даже совершенствоваться *несмотря* на условия, независимо от внешних влияний» [15: 158].

Естественно, что у Страхова этот *важнейший* вывод обоснован и пояснен рядом примеров, из которых я приведу только самый простой. Страхов пишет: «Головастик устроен в высшей степени сообразно с теми условиями, в которых он живет <...>; спрашивается, где же можно найти причины, по которым он из одной формы жизни переходит в другую? Очевидно — она заключается в нем самом, а не во внешних обстоятельствах» [15: 158]. Но как раз эту причину, которая заключается в *самом организме*, и не может увидеть естествознание. Здесь «слепое пятно» механического воззрения на природу, и то, что оно сохранилось до сих пор, лишний раз подтверждает, что естествознание так и осталось *механическим*. И эта слепота становится особенно опасной, когда мы переходим от живых организмов вообще к высшему организму — человеку.

В человеке «развитие идет совершенно самостоятельно» [15: 199] — вот важнейшая особенность человека, которая и позволяет ему противопоставлять себя остальной природе, где способность к *совершенно самостоятельному развитию* только намечается, где самостоятельное развитие хотя и определяет основную линию жизни организмов, но еще «обволакивается» различными внешними влияниями.

Мне понятно, какие сильные сомнения испытывает сейчас читатель, и мы к этим сомнениям (совершенно законным — вспомним слова Менделеева) сейчас обратимся. Но сначала необходимо отметить следующее. Выше мы уже касались понятия *духовности*, которое появляется в первом письме Страхова. Появляется, но получает там по сути чисто «отрицательное» определение, как способность человека противопоставлять себя природе. Как же определить *дух положительно*?

Это роковое слово: дух человеческий! Остановите на улице любого человека, не важно, интеллигентного или не слишком интеллигентного вида, и спросите его: что такое духовность? Он или пройдет мимо, приняв вас за ненормального, или начнет делать неопределенные движения руками, словно пытаясь очертить нечто воздушное, ускользающее сквозь пальцы, или, наконец, заговорит о «культурных ценностях», в заботе о которых и выражается духовность. Впрочем, достаточно вероятно в наши дни услышать и следующее: дух — понятие религиозное, и потому ответ ищите у своего «духовного наставника», если таковой у вас есть.

Наставника может и не быть. Но есть ясное и точное определение духа, данное Н. Н. Страховым, «забытым» русским мыслителем: **дух человека — это его способность к совершенно самостоятельному, самобытному развитию.**

И лучше этого определения духа ничего не было придумано, да и не надо придумывать. Надо только пристальней

взглянуть на человека и на связь его развития со всяческими влияниями. Вот здесь мы и обратимся к сомнению вдумчивого читателя, наверняка не единственному, но в контексте основной мысли Страхова наиболее важному.

* * *

Разве не испытывает человек всевозможные влияния, разве не оказывают они на него самого сильного воздействия? Короче, разве можно серьезно говорить о «*совершенно самостоятельном развитии*» человека? Послушаем, что отвечает Страхов.

«Человек есть существо наиболее зависимое и наиболее самостоятельное в целом мире. В нем примиряются эти два противоречащие свойства, и самое это примирение составляет его сущность» [15: 197].

Очередной парадокс? Нет, снова результат глубоко рациональной мысли. Сходство с Гегелем в этой мысли, несомненно, есть, но тем важнее понять отличие. «Примирение», о котором говорит Страхов — это не «синтез» зависимости и самостоятельности в некое «высшее» понятие. Высшее понятие уже есть — это понятие самостоятельности, самобытности человека, и надо только раскрыть, *как входит понятие более низкое в понятие более высокое*. В этом и состоит *переосмысление* Страховым метода Гегеля, переосмысление, на мой взгляд, глубоко плодотворное.

Зависимость человека от окружающего мира является по сути беспредельной в силу *умственной активности самого человека*, вытекает из того отмеченного «смыслом народа» факта, что человеку «до всего есть дело». Животное озабочено только тем, что его непосредственно касается, тем, что составляет для него «окружающую среду», или *Umwelt*, по терминологии современной философской антропологии. Человек же, напротив, *открыт миру в целом*, «его волнует все мироздание», отмечает Страхов. В частности, притягательность *астрологии* связана не с тем,

что звезды оказывают на человека влияние, а в том, что сам человек «летит мыслью» навстречу звездам. Человек «идет даже далее», «он уходит уже в самую глубину времени и спрашивает — где начало мира, где его исходная точка?». Не менее сильно влечет его будущее, он спрашивает: «Что будет с его родом, с его планетою?». Вот почему человек — «центр, в котором сходятся все лучи мироздания, все влияния, какие только есть в мире» [15: 198].

Мы видим, что у Страхова *объективно* центральное положение в мире существенно связано с отмеченным сейчас *субъективным* «самополаганием» человека в центре мироздания. И далее русский мыслитель произносит замечательные слова о значении этой «тотальной» человеческой любознательности: «все имеет на него влияние, следовательно, никакое влияние не поглощает его вполне». То, что современная философская антропология характеризует как «мирооткрытость» (Welt-Offenheit, world-openness) человека и считает своим чуть ли не самым важным понятийным достижением (конечно, во все том же XX веке!), постигается русским мыслителем (в 60-ые годы XIX века!) как выражение фундаментальной *самобытности* человек. Страхов пишет: «Итак, если человек есть центр всех влияний, то только потому, что он сам, самодеятельно, самобытно стремится стать в центре мира; если человек все переносит, то только потому, что может все обнять, стать выше всего, что́ думает покорить его. Такова особенная сущность человека. Жизнь есть не что иное, как образование этой сущности» [15: 200].

Поразительно, насколько точны, глубоки и актуальны суждения Страхова. Вот и в только что приведенных словах он ясно говорит: сущность человека не есть некая *данность*, но «образуется», то есть, развивается в процессе его жизни, его *деятельности*. И говорит с *полным* пониманием того, что говорит (качество, как, возможно, уже знает читатель, достаточно редкое). Действительно, чуть ранее

Страхов пишет: «Вместо того, чтобы исследовать, из чего состоит человек, мы должны рассмотреть, что́ бывает с человеком. Вместо сущности нужно взять деятельность, вместо постоянного — переменное, вместо души — жизнь»[15: 196].

Обратим внимание на слова Страхова о том, что для проникновения в проблему человека недостаточно «исследовать, из чего состоит человек». Именно на путях изучения *состава* человека современная наука достигла наиболее значительных успехов. И, пожалуй, самым значительным из них является тот успех, который заставляет особенно серьезно отнестись к мысли Страхова о существенной самобытности человека, о способности человеческого духа стать «выше всего, что́ думает покорить его».

* * *

Как раз тогда, когда Страхов закончил основные главы книги «Мир как целое», монах-августинец Грегор Иоганн Мендель опубликовал (в 1866 г.) «Опыты над растительными гибридами», где содержались ясные указания на «законы наследственности». Однако работа Менделя оставалась совершенно незамеченной до 1900 г., когда Хуго Де Фриз и ряд других исследователей эти законы «переоткрыли». С тех пор наука о биологической наследственности, или *генетика*, стала стремительно развиваться и составляет сегодня неотъемлемую часть естествознания.

Возникает закономерный вопрос: не теряет ли книга Страхова своего значения ввиду того, что он нигде не учитывает *фактор наследственности*? Чтобы яснее ответить на этот вопрос, обратимся сначала к одному из наиболее фундаментальных учебников по общей психологии, написанному известным франко-канадским ученым и переведенным на русский язык с рекомендацией использовать этот двухтомный труд «в качестве основного учебного пособия для студентов колледжей, институтов и университе-

тов, а также и как руководство для преподавателей» [54: 5].

Чем замечательна книга Годфруа? На мой взгляд, тем качеством, которое особенно ценил Страхов: *ясной постановкой вопроса*. В данном случае, вопроса о том, чем должна заниматься психология. Цитирую русский перевод:

«В сущности почти во всех аспектах человеческого поведения постоянно проявляется, с одной стороны, основа, унаследованная от предшествующих поколений, а с другой — все множество непрерывных воздействий физической и социальной среды. *Врожденное* и *приобретенное* присутствуют в каждом нашем действии. Но в каком соотношении?» [54: 24].

Вот похвальная, истинно научная ясность, если не считать не слишком ясной оговорки «почти». Если проигнорировать эту оговорку (а сам Годфруа так в дальнейшем и поступает), поведение человека *всецело определяется* двумя факторами: влиянием наследственности (врожденными свойствами человека, в просторечии «генами») и влиянием среды (физической и социальной). Вопрос лишь в том, какой из этих факторов перевешивает; других вопросов *по существу* нет.

Мне не хотелось бы впадать в излишний пафос и акцентировать внимание на том, какие зловещие выводы неизбежно вытекают из *такой* постановки «вопроса о человеке». Пусть читатель подумает об этом сам, вспомнив *политическую* историю XX века. А сейчас лучше вернемся к Страхову, чтобы понять: даже зная о законах генетики, он несколько бы не поколебался в своем основном убеждении.

«Родился человек. Но кто знает, что будет из него? Понятие человека вообще так безгранично, что на такой вопрос отвечать невозможно. Из ребенка может выйти великий художник, великий мыслитель <...>. Может, разумеется, выйти не только простой, обыкновенный человек, но даже и человек совершенно ничтожный.

От каких же причин все это зависит? На этот вопрос обыкновенно отвечают без запинки: от воспитания, от обстоятельств частной и исторической жизни, словом, от *все-возможных влияний*, но только не от самого человека. Но жестоко ошибаются те, которые *далее такого взгляда ничего не видят*. Не из *обстоятельств* проистекает величие и достоинство человека» [15: 159] (курсив мой — Н. И.).

Величие и достоинство человека зависят от него самого, а говоря еще вернее (и созвучнее мысли Страхова), величие и достоинство человека в том и состоит, «что **каждый человек может развиваться только тогда, когда *развивает сам себя***» [15: 160].

Да, механическое мировоззрение открыло еще одно *обстоятельство*, еще один *механизм* влияний — механизм наследственности. *Понимать* и *учитывать* этот механизм необходимо, но способность понимания и учета влияний относится к умственным достоинствам человека, которые непосредственно входят именно в его способность к самостоятельному развитию, в его самобытность, в его духовность. А все это лежит уже за границами естествознания, или, как отмечал Страхов в другой своей книге, по мере новых успехов «естественных наук мы все больше узнаём, что такое дух *не есть*, и <...> это громадный и существенный успех» [55: 127].

Страхов не иронизирует. Понять, чем дух *не является*, крайне важно. Не является, он в частности, и «генами», а потому лишены смысла столь модные сегодня разговоры о «*духовном* генофонде нации», только уводящие от настоящего понимания нашей *национальной самобытности*. Самобытности, в основе которой — *личность*, способная к самостоятельному развитию, вопреки всяческим обстоятельствам, в том числе и обстоятельствам, связанным с биологической наследственностью. Страхов замечает: «Наша родина представляет нам много примеров самобытного развития» [15: 161], и указывает далее на имена Ломоносова и Гоголя, на глубоко *творческий* характер их деятель-

ности; характер, который абсурдно «выводить» только из их родословной и других не зависящих *от них самих* «обстоятельств».

А что касается генетики, на ее примере становится особенно понятным то значение, которое имеет книга «Мир как целое» (и другие философские произведения Страхова) в случае неизвестных ему достижений естествознания. Эти достижения, особенно столь важные, как открытие наследственности, имеют свойство *подавлять* сознание современников, подталкивать к выводам, слишком часто представляющим человека «игрушкой природы», существом, которым можно *манипулировать*.

В таком, совсем нередком случае философия Страхова способна, по крайней мере, **скорректировать** взгляд читателя на поражающие воображение (и подавляющие самосознание) успехи естествознания. Конечно, подобная коррекция возможна только тогда, когда читатель проявит и внимание к мыслям Страхова, и *самостоятельность* собственного мышления. Ту самостоятельность, благодаря которой для человека «нет влияний подавляющих, а все превращаются в вызывающие» [15: 200], то есть пробуждающие *сознание* самобытности, если это сознание еще в нас дремлет.

Антропный принцип в современной космологии и в книге Страхова

В науке наших дней есть, однако, идея (а по сути, уже теоретическая концепция), которая привлекает все более широкое внимание и одновременно является, по-видимому, очевидным ***подтверждением*** центральной идеи книги «Мир как целое». Речь идет, конечно, о так называемом *антропном принципе* современной космологии.

Литература об этом принципе поистине необозрима, но тем более имеет смысл выделить здесь главное [56].

В 20–30-е годы XX века ряд крупных (и «философски настроенных») физиков и астрофизиков, таких, как Артур Эддингтон и Поль Дирак, задумались о том, почему «мировые константы» (скорость света, постоянная Планка и т. п.) имеют вполне определенные *численные* значения. Почему это важно? Потому, что именно *конкретные* значения мировых констант во многом определяют *конкретное* состояние Вселенной в ее отдельных частях и в ее целом. Будь эти значения *другими*, то и Вселенная была бы другой. Причем особенно чувствительными даже к ничтожному, на первый взгляд, изменению мировых констант (а точнее, *отношений* между их численными значениями) являются живые организмы как «наиболее сложно устроенные» и потому болезненно реагирующие на всяческие «помехи». Так возникла мысль о «тонкой настройке» (*fine tuning*) всей системы мировых констант на «волну жизни». Причем по неизбежной логике (понятной в свете изложенных выше идей Страхова) эта мысль как-то незаметно перетекла в мысль о том, что мировые константы «настроены», прежде всего, на «волну» *человеческой жизни* как жизни самого сложного из всех *известных* организмов.

На первый взгляд, все это весьма созвучно мысли Страхова о том, что человек «занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое» [15: VIII]. Действительно, в механическом воззрении мир взаимосвязан благодаря различным физическим силам (или «полям»), а конкретные значения этих сил (или «силовых характеристик поля») именно такие, какие необходимы для существования человека.

Получается, однако, достаточно странная вещь. С одной стороны, идея «тонкой настройки» подтверждает мысль Страхова о том, что человек «есть главная сущность и главное явление и главный орган мира». С другой стороны, выходит, что механическое воззрение, которое пытается объяснить мир исключительно «из вещества и его сил»,

все-таки способно понять «центральное положение» человека, с чем тот же Страхов категорически не соглашался.

На мой взгляд, однако, Страхов прав *и в том, и в другом*. И вот почему. В действительности концепция «тонкой настройки» вовсе не так тонка, как это необходимо для «чисто научного доказательства» *основной мысли* Страхова: мысли о том, что человек есть именно *высшее, самое совершенное существо*, дальше которого природе «и идти некуда». Математические операции с мировыми константами доказывают, в лучшем случае, лишь то, что значения этих констант не противоречат *общим условиям*, при которых возможны «сложные организмы». Ни в какие детали, касающиеся именно *человека*, пусть даже только как биофизического организма, теория мировых констант не входит, да и не пытается войти; одних мировых констант для этого явно недостаточно. И потому концепция «тонкой настройки» вовсе не изгнала фантазии о «сверхчеловеке», об искусственном биотехническом «улучшении» человека и т. д.

Фантазии, прямой путь к изгнанию которых проложил Страхов, приведя в своей книге целый ряд веских аргументов в пользу того, что «человек — признак *окончательного* довершения органической жизни» [15: 261]. Назову только часть этих аргументов.

Аргумент о том, что «человек обладает полнейшей системой внешних чувств» (и потому лишены смысла фантазии о «шестом чувстве», «третье глазе» и т. д.) [15: 254].

Аргумент о том, что тело человека, взятое даже только как *физическое тело*, имеет характер «самого совершенного физического устройства» [15: 307] (совершенство которого только бы *понижилось*, скажем, при наличии крыльев, чтобы летать, или жабр, чтобы оказаться «человеком-амфибией»).

Аргумент о том, что в человеке сама его «форма во времени», с ее обязательным элементом — смертью, тоже достигает своего высшего среди всех организмов совершен-

ства (о чем мы уже говорили и о чем стоит особенно глубоко задуматься).

Наконец, аргумент о том, что бессмысленно искать «сверхчеловеков» и за пределами Земли: «...вместо того, чтобы путешествовать на планеты, вникнем внимательно в жизнь других людей, — мы откроем в ней новые миры, богатые еще неведомой для нас красотой и силою» [15: 269]. Из этих слов вряд ли следует делать поспешный вывод, что Страхов отверг бы идею космических исследований как таковую. Но задуматься глубже о смысле этих исследований он наверняка бы посоветовал.

Все это Страхов именно *аргументировал*, и аргументировал, конечно, *с учетом* известных ему достижений биологии, физики, химии, астрономии (в чем читатель будет все снова и снова убеждаться, читая его книгу). Но при этом его взгляд был существенно *философским*, позволяющим видеть то главное, что не видит естествознание: духовность человека, его самобытное развитие как *субъекта*.

Но вот здесь-то мы и переходим непосредственно к «антропному принципу», для которого концепция «тонкой настройки» была необходимой прелюдией.

* * *

Антропный принцип в космологии возник тогда, когда рассмотрение мировых констант вошло в состав *гипотезы*, относящейся к *эволюции* Вселенной. Согласно этой гипотезе, Вселенная возникла из «сверхплотного» сгустка материи (и энергии) в результате так называемого «Большого Взрыва» и начала расширяться, проходя через ряд этапов, которые в космологии торжественно именуются «эрами». Естественно, что при теоретическом расчете основных характеристик «расширяющейся Вселенной», в частности, времени, прошедшего с момента «Большого Взрыва», на первый план вышли те же мировые константы (или «фундаментальные параметры»). И в 1973 году американский астрофизик Брэн-

дон Картер сформулировал «сильный антропный принцип», звучавший у него так: «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей» [57].

Вот вокруг-то этого слова — «наблюдатели» (которое подразумевает, как ни крути, именно существование человека, поскольку о других «наблюдателях» мы ничего не знаем) — и разгорелись ожесточенные споры, которые не утихают, а скорее усиливаются в наши дни. В чем же корень этих споров? На мой взгляд, этот корень, или мысль, которая большего всего «не по душе» противникам антропного принципа, не очень ясно сознается ими сами (как, впрочем, и сторонниками этого принципа). Но зато ее вполне ясно осознал, более чем за столетие до Б. Картера, именно Н. Н. Страхов, с той лишь разницей, что он говорил не о «наблюдателе Вселенной», а о «зрителе мира». Прочитывая статью «Главная черта мышления», которая не вошла в «Мир как целое», но тесно связана со всем содержанием этой книги.

«Человек есть зритель мира. Самая удивительная загадка заключается не в том, что мир существует, а в том, что у него есть зритель. Как бы чудесен ни казался нам мир, как бы поразительны ни были для нас его порядок, стройность, красота, могущество, разнообразие, — наиболее чудесное и поразительное явление состоит в том, что мы можем это видеть и этому удивляться <...>. Картина мира сама себя не видит и сама для себе не существует, но есть зритель, который видит эту картину, для которого она существует и который сам для себя существует. Вот самое большое чудо мира».

Страхов понимает, как непривычен такой взгляд, и поэтому добавляет:

«Если мы скажем, что человек сам породил этот мир, что его мысль создала эту видимость, внесла в нее свет, кра-

соту, порядок, то это может показаться странным; но не будет ли казаться еще более странным, если мы скажем, что мир породил человека, что мысль человеческая есть произведение природы, и что, следовательно, слепая картина породила из себя зрителя, для того, чтобы он видел ее и ею любовался?

Во всяком случае, только здесь, только в этой точке мы прикасаемся к истинной загадке бытия и мышления» [58: 93].

Прикоснулась к этой загадке и современная космология, и прикоснулась, если смотреть на дело серьезно, не благодаря манипуляциям с мировыми константами, а благодаря «философскому складу ума» ряда астрофизиков. Но желание видеть в «антропном принципе» некий «вывод из науки» ведет к тому, что ученые не понимают, что они оказались по существу именно перед *дилеммой*, ясно сформулированной Страховым.

Вселенная создана ради того, чтобы стал возможен «феномен человека». Вот одна сторона антропного принципа. И уже эта сторона, которую только и видит современная наука, вызывает среди ее представителей ожесточенные дискуссии. В частности, она побуждает доказывать, что появление человека — это только «великая случайность» («великая», естественно, в том смысле, что практически *бесконечно малая*). А чтобы «рационализировать», хоть как-то *объяснить* осуществление этой «великой случайности», ученые пускаются уже в совершенно *метафизические* дебри, выдвигая гипотезу существования «множества миров», лишь в *одном* из которых и появился человек [59].

Но при этом современная наука практически не замечает другой стороны антропного принципа, «темной стороны луны» для механического воззрения, но самой светлой для философского, *подлинно рационального* взгляда. Что такое Вселенная, которая только и может быть нам *известна*? Это, по сути, *физическая картина мира, созданная че-*

ловеком. А если так, то нет ничего удивительного в том, что эта картина становится более или менее понятной только в связи с человеком. Или, как пишет Страхов: «Человек есть свет, который озаряет собою мир, и можно сказать обратно, что мир для каждого человека есть та сфера, которая озарена светом его сознания» [15: 201].

Заметим: для *каждого* человека. Поэтому можно говорить о «множестве миров», но лишь в одном, вполне ясном (хотя и непривычном для заложников механического воззрения) смысле. Миров столько же, сколько людей, а точнее, сколько *мыслящих личностей*. И одна из главных задач человеческого существования — *согласовать эти индивидуальные миры между собою*.

Вот почему важнейшее значение в своей философии научного знания Страхов придавал *согласованному определению* научных понятий (пространства, времени, массы, энергии и т.д.), то есть, по сути, выдвинул значительно раньше, чем Анри Пуанкаре (1854–1912), идею так называемой конвенциональности [60]. Но в отличие от Пуанкаре он продумал эту идею в связи с проблемой человека, а точнее, в связи со стремлением *каждого мыслящего человека* жить в *понятном* для него мире.

Но такой *понятный мир* не дан человеку изначально, он создается в процессе духовного развития самого человека. И это *жизненно важно*, поскольку, как подчеркивает Страхов: «**Человек весь в возможности**» [15: 195].

Вот, по сути, последний «парадокс человека», который тоже находит у Страхова глубоко продуманное и вполне рациональное объяснение.

* * *

Читатель убедится: в книге «Мир как целое» Страхов не доказывает, что человек *создан* природой. Он доказывает (или дает важнейшие исходные точки для доказательства), что человек есть самое совершенное существо природы, ее

«центр» и «предел» чисто биологического развития. Но природа не создает свой центр, как не создает она и предел, к которому, по выражению Страхова, *асимптотически* приближается.

Тогда кто же создает человека? Теология отвечает «без запинки»: человек создан Богом. Страхов не спорит с этой мыслью, да ему и не надо с нею спорить, поскольку он ее по-настоящему раскрывает во всей глубине, той глубине, которую «школьная теология» слишком часто теряет из виду. Человек создает себя самостоятельно, потому что самобытность — *деятельная сущность* человека. Другой вопрос: откуда *такая* сущность, а точнее, ее первая духовная искра? По преданиям практически всех народов, эту искру вложил в человека Бог. Но именно искру самобытности, искру духа, которая разгорается только в процессе *самостоятельного развития* человека. И верность самобытности — это *верность замыслу Бога о человеке*.

Верность, которая вовсе не исключает *сотрудничества* с Богом, той подлинной *синергии*, о которой сегодня много говорится, но которая нередко понимается так, словно Бог делает *всё* главное, а человек — лишь нечто второстепенное. Бог совершает Свое главное дело тогда, когда сообщает каждому конкретному человеку *задаток самобытности*, — и важнее этого деяния Бога, действительно, нет ничего. Но обретя этот задаток, человек превращает его в *задание* — «стать *вполне человеком*». И осуществляет это задание сам человек, иначе замысел Бога потерял бы всякий смысл. Осуществляет и в том, что создает «картину природы». Без этой *созданной человеком картины* природа оставалась бы темной и бессмысленной. В *уме* человека она обретает ту ясность, которая одна указывает на Бога как изначально-го Творца природы. И потому «картина природы» — это на деле *новый*, более высокий уровень *существования природы*. Уровень, достигнутый благодаря человеку, благодаря великой силе его самостоятельного мышления. И здесь че-

ловек тоже — сотрудник Бога; здесь он тоже осуществляет замысел Бога: быть существом, *ответственным* за природу. А подлинная ответственность невозможна без понимания того, за что ты отвечаешь.

Но как же все-таки быть с существованием объективного внешнего мира? — непременно спросит читатель. С существованием мира, *для всех одинакового*? Такого мира *нет* — ответил бы я, отослав читателя к трудам величайших мыслителей. Но под рукой у нас книга Страхова, где на подобные вопросы дается, на мой взгляд, самый точный ответ. Страхов пишет: «...доказать существование внешнего мира и всего того содержания, которое заключает в себе природа, можно только *пониманием* этого мира и его содержания. Если мы поймем природу, то не будем в ней сомневаться, потому что найдем самую ее сущность, *ее смысл*»[15: 155].

Станет ли этот смысл когда-либо общим *для всех без исключения*? Не думаю, что *подобный* «абсолют» достигим. Да и надо ли стремиться к его достижению, которое, по сути, уничтожит *разнообразие культур*? Но в любом случае *сначала* необходимо достичь *общности понимания* с людьми и народами, которые нам наиболее близки духовно, вражда с которыми является, по сути, *самоубийственной*.

Теперь, прежде чем подвести итог, нам осталось коснуться самого «болезненного» момента в книге Страхова — его *радикальной* критики атомизма.

Страхов против «неделимых». **Актуальна ли его критика атомизма?**

Критика «атомистической теории вещества» занимает у Страхова почти всю вторую часть книги, лишь незначительно уступающую по объему первой, антропологической части. Тем не менее, первоначально мне не хотелось затрагивать эту критику во вступительной статье. Но вовсе не потому, что я считаю критику атомизма утратившей свое

значение. Дело в другом: вторая часть книги «Мир как целое» значительно более требовательна к *специальным* знаниям читателя в области истории естественных наук, чем ее первая часть. Замечу, что такими *научно-историческими* знаниями обладают сегодня далеко не все профессиональные ученые, не говоря уж о «непрофессионалах». В меру собственных знаний я пытался уточнить и дополнить тот научно-исторический фон, на котором Страхов рассматривает «приключения атомизма», с помощью примечаний к тем или иным суждениям автора и к его ссылкам на работы ученых, которые, *казалось бы*, непререкаемо утвердили атомизм как основу современного естествознания. Ну, а дальше (думалось мне) пусть *заинтересованный* читатель разбирается в критике Страхова самостоятельно.

Что побудило меня отнестись к теме «Страхов и атомизм» иначе, не выносить ее за рамки вступительной статьи? Мне вспомнилось, что совсем недавно, в 2004 г., Нобелевская премия по физике была присуждена трем американским ученым за новые открытия в области элементарных частиц. В одном из научных изданий об этом событии говорилось так: «Работы Нобелевских лауреатов нынешнего года стараются ответить на вопросы: что является мельчайшей частицей природы, как эти частицы создают все, что мы видим вокруг нас <...>. Над этими проблемами физики бились все XX столетие, и они до сих пор бросают вызов как теоретическим, так и экспериментальным работам».

Если бы я верил в «переселение душ», я мог бы решить, что эти строки написал никто иной как Н. Н. Страхов. В течение не только «всего XX столетия», но, по крайней мере, еще *трех предшествующих столетий*, ученые «старались» и «бились», чтобы добраться до «мельчайших частиц природы». Однако все эти старания и «битвы» только все больше отдалают вожделенный миг торжества.

Замечу, что я лишь повторяю то, о чем в последние десятилетия все откровенней говорят и специалисты «экстра-

класса», вся научная деятельность которых была сосредоточена на поиске «мельчайших частиц». Например, один из крупнейших физиков-теоретиков XX века Виктор Вайскопф ввел понятие «*квантовой лестницы*», расположив на ней частицы вещества по степени убывания их размеров, или возрастания «элементарности» (атомы, ядра, субъядерные частицы). В заключение строго научного рассмотрения «квантовой лестницы» в книге, написанной В. Вайскопфом в соавторстве с другим крупным ученым, говорится следующее: «Естественно задать вопрос: существует ли такое понятие, как абсолютная элементарность, или Лестница имеет бесконечно много ступеней? Принцип, фиксирующий ту или иную возможность, до сих пор неизвестен. Вполне возможно, что Лестница конечна и некоторые объекты, которые мы сейчас называем элементарными частицами, вообще не имеют внутренней структуры. Очевидно, такие утверждения никогда не удастся проверить чисто экспериментальным путем». Но, продолжают авторы, не помогает здесь и теория: «Современное состояние теоретической физики далеко от такой идеальной и совершенной теории, поэтому подробно рассматривать такую возможность нет оснований» [61: 197–198].

По существу, здесь сказано именно о том, о чем говорил Страхов, только не в 1980-е, а в 1860-е годы! В главе «Критика самых начал теории» (атомизма — *Н. И.*) он отмечал: «чуть мы остановимся на атоме, как он уже распадается на частицы; остановитесь на частицах, и вы увидите, что они сами состоят из частиц еще более мелких, и так далее без конца» [15: 335].

Обратим внимание: современные физики уже махнули рукой на святое святых — *эксперимент*, по крайней мере, в смысле его способности внести ясность в проблему *абсолютно* элементарных частиц. Но и об этом предупреждал тот же русский мыслитель: **«Химики думали, что для простых тел есть абсолютная мерка, и что науке**

легко попасть на эту мерку. Но абсолютного опыта не дает».

Постойте, скажет читатель. Пусть поиску *действительно элементарных частиц* не видно ни конца, ни края, все-таки этот поиск принес исключительно важные результаты, связанные, например, с практическим использованием «ядерной энергии». Верно, принес, хотя отнюдь не верно думать, что *внутреннюю энергию вещества* не научились бы «освободить» и на основании другой, неатомистической, *модели*. Но дело даже не в этом. В самом начале своей книги Страхов писал: «естественные науки имеют для нас занимательность другого рода, не практическую, а чисто теоретическую, то есть они просто удовлетворяют нашему желанию знать, без всякой задней мысли; знать — для одного знания» [15: 79].

То, что атомизм имеет определенный *практический* «коэффициент полезного действия», несомненно. Но ведет ли он к тому, что мы лучше *понимаем* и отдельные явления, и вещественный мир в целом? На этот *главный* вопрос Страхов отвечает отрицательно. Почему? Суть дела можно выразить достаточно кратко.

Вещество состоит из элементарных частиц. Хорошо. Но из чего состоят сами эти частицы? Ответить, что *они сами состоят из вещества*, — значит, попасть в безнадежный «логический круг». И Страхов совершенно верно предсказывает, что атомизм неизбежно найдет в атомах и прочих частицах «*вещество, не имеющее никаких свойств вещества*» [15: 332].

Чтобы оценить точность этого прогноза, достаточно чуть внимательней познакомится с современной теорией элементарных частиц. Вся эта теория — сплошная *математическая эзотерика*, где в качестве «основных свойств элементарных частиц» соседствуют всевозможные «очарования», «странности», «цветности» (не имеющие *ничего общего* с тем, что мы называем цветом) и прочие «свой-

ства», за которыми стоят только математические символы и формулы. Совсем не случайно один из главных творцов современной квантовой механики Вернер Гейзенберг провозгласил себя сторонником «пифагорейского атомизма» (согласно которому атомы *состоят из чисел*). А также философии Платона, с точки зрения которой (пишет В. Гейзенберг) «элементарные частицы» надо считать «основными математическими структурами высшей симметрии». Но с немаловажным *современным* уточнением: «Эти симметрии не могут больше поясняться с помощью фигур и образов <...> но характеризуются уравнениями» [62: 371–372].

Что же означает весь этот «неопифагореизм» и «неоплатонизм»? Прежде всего то, о чем Страхов сказал предельно ясно: «Атомистика есть взгляд идеальный; *атомы суть создания нашего мышления*» [15: 356]. Но в этом бы еще не было большой беды, потому что «созданием нашего мышления» является многое из того в естественных науках, что «непрофессионалы» доверчиво принимают за «независящую от нас реальность». Настоящая беда в другом, в том, что вытекает из рассуждений «неоплатоника» В. Гейзенберга и о чем Страхов сказал следующее: «Таким образом, атомистическая теория представляет то странное обстоятельство, что она, ради объяснения, сводит явления вещества на другие явления, — если не более, то столь же непонятные, как и первые» [15: 333].

* * *

Вот подлинная **трагикомедия атомизма**. Он был придуман как исключительно ясное, наглядное, легко представимое *объяснение* реальных явлений. Газ двигает поршень — *потому что* по поршню «колотят» атомы газа. Тело стало более горячим — *потому что* движение атомов становится «более быстрым». И так далее. На место любого явления, пишет Страхов, «подставляется объяснение, состоящее в игре атомов» [15: 331]. Заметим, что с той же

точки зрения рассматривают причину *успехов* атомизма и современные исследователи. «Прибегая к понятию-представлению атомов, движущихся в пустоте, ученый может как бы *наглядно видеть* те процессы, которые в действительности чувственному восприятию не даны, но которые в то же время мыслятся как *причины* чувственно воспринимаемых явлений» [63]. Решающую роль в укреплении атомизма сыграла *деятельность представления*, та «деятельность, которую обнаруживает ум, обращаясь к внешним вещам», отмечает уже Страхов. И та же деятельность прочно связала атомизм с *материализмом*. «Материализм есть именно система, основанная на деятельности представления, ограничивающая все познания этою деятельностью, и потому отвергающая всякое другое *понимание* вещей» [15: 378]. Но Страхов предвидел еще в середине XIX века: атомизм (и, соответственно, материализм) *придет к противоречию с самим собою*. Не только атомы, но и частицы на всех ступенях «квантовой лестницы», сегодня уже *абсолютно не представимы*. А это значит, что атомистический материализм совершенно утратил *мировоззренческую* ценность, какой бы сомнительной она ни была и раньше. Теперь ее просто *нет*, ибо «игра атомов», которые мечутся в реальном пространстве — это «научный комикс» для *профанов*. Для *посвященных* за словами «элементарная частица» не стоит *ничего*, кроме сложной математической модели.

Страхов прекрасно понимал, что его критика атомизма опережает его время, когда хватало, по сути дела, «комикса». «Нет никакого сомнения, и притом и никакой беды, в том, что и в будущие времена атомистика будет процветать и находить последователей. Все это происходит прямо оттого, что атомистика есть *необходимая ступень*, через которую проходит человеческое мышление» [15: 357].

Но значит ли это, что ступень атомизма (или, так сказать, «элементаризма») — последняя, высшая ступень?

Страхов считал иначе. Но выход он видел не только на путях чисто *феноменологического* подхода к изучению природы, не только в отказе от *метафизики материализма*, «которую мы вносим в науку и подкладываем под опыт» [15: 452]. Если бы дело ограничивалось только этим, то Страхов был бы, безусловно, предшественником Эрнста Маха (1838–1916), выдающегося физика и философа, столь не любимого «вождем мирового пролетариата».

Заметим, что ничего зазорного в том, чтобы быть «предшественником Маха», конечно, нет. Так называемый «позитивист» Э. Мах, как и «позитивист» А. Пуанкаре, на деле сделали для опровержения *настоящего позитивизма*, с его преклонением перед идолом «экспериментальных фактов», куда больше, чем все советские «диалектические материалисты» вместе взятые.

Тем не менее, основная мысль Страхова, связанная с поиском нового пути в развитии естествознания, была совсем иная. Страхов выражает эту мысль совершенно ясно: **«Нельзя искать разгадки явлений в простейших и низших формах бытия; самую трудную и глубокую загадку представляют именно самые сложные явления, самые высокие формы; следовательно, в них и должно искать разрешения тайны <...>». Рано или поздно все естественные науки должны будут признать эту мысль руководящею нитью, должны будут принять такую постановку дела»** [15: 442].

И в современной науке, безусловно, есть тенденции, в какой-то степени уже принимающие «такую постановку дела». Но говорить о *прочности* этих тенденций, на мой взгляд, еще рано. Нас же мысль Страхова естественно возвращает к *теме человека*. В заключение мне хотелось бы сказать о том, что имеет самое прямое отношение к *философской культуре* в современной России, и даже существенно шире — к современному *русскому человеку*, какой бы далекой от философии ни казалась его жизнь.

Заключение.

Страхов, философия и каждый из нас

«Вы правы, что я везде только расчищал дорогу, а потом почти вовсе не шел по ней. Ну что ж? Скажите мне спасибо, и ступайте сами» [64].

Так отвечал Страхов на упрек Розанова. Сегодня очевидно, что упрек этот не основателен. Страхов не только «расчищал дорогу» к новым областям философского знания, но и глубоко проник в эти области — в философскую антропологию, в философию науки, а по сути дела, и в философию культуры. Тем не менее, он охотно соглашался с ролью мыслителя, который «почти» не шел по дороге, им же открытой.

Конечно, в согласии Страхова есть элемент иронии: в отличие от Розанова, он отчетливо понимал, какой «далекий горизонт изысканий» связан с проблемой человека. Тем не менее, Страхов не просто отделяется от непомерных требований своего горячего поклонника. В его согласии есть более важный элемент глубокой серьезности, выраженный в двух словах: *ступайте сами*.

Верно определив то направление, двигаясь в котором, русская философия получала *возможность* наиболее полно проявить свои силы и способности, утвердить *русский ум* как *ум философский*, Страхов не мыслил движение по такому пути иначе, как движение глубоко *самостоятельное*. И самостоятельное не абстрактно, не для «русской философии вообще», а вполне конкретно, или *личностно*: для *каждого*, кто вступает на путь философского самопознания.

Ключевое положение Страхова — о совершенно самостоятельном, то есть *самобытном* развитии человеческого в человеке — приобретает особенно острый характер в том случае, когда речь идет о *философском* развитии. **Самостоятельность можно постичь только самостоятельно.** Несамостоятельное постижение самостоятель-

ности — абсурд, «дважды два — стеариновая свечка». Вот почему Страхов говорит, по сути, следующее: считайте, что я не шел по пути философского познания, потому что в любом случае вы должны идти по нему *сами*, причем *начиная с начала*, а не с того места, на котором я или кто-то другой *остановился*.

Означает ли это, что труд других философов не надо никак учитывать? Конечно, не означает. Ведь мы уже отмечали, что важнейшая черта самостоятельного развития заключается в способности *стать лицом* ко всевозможным влияниям и превращать их в *развивающие* влияния [65]. Но как происходит такое таинственное превращение? Страхов дает ясный, рациональный ответ, снова обращаясь к «языку народа».

«Мы выражаем это чрезвычайно просто и верно, говоря, что человек нечто *усваивает* себе, когда что-нибудь на него действует. Усваивать значит делать своим, вносить в свою природу <...>. В самом деле, усвоить себе что-нибудь вполне чуждое, с чем бы не было сродства в самом усвояющем существе, невозможно. В данную минуту, в данном месте человек может усвоить только то, чему есть отзыв в его душе, что само уже просится в свет» [15: 199].

Процесс усвоения — это творческий отклик на свое родное, *духовно близкое*. Творческий, поскольку при этом развивается, органично *возрастает* деятельная сущность человека. Еще и потому, что, образно говоря, настоящее усвоение порождает не монотонное «эхо», а *созвучие* с тем влиянием, на которое откликается наш дух. А если усвоение является *взаимным*, то при этом формируется и самобытность *межличностного* порядка, складывается самобытность народа, *национальная* самобытность. Но складывается, подчеркнем еще раз, на основе бытийственно *первичной* самобытности личности.

Таким образом, Страхов находит принципиальную связь между *самостоятельным развитием* человека и станов-

лением *национальной культуры*; связь, которая в философии становится совершенно *сознательной*. Связь несомненную, но для кого-то весьма нежелательную.

Сегодня, после долгих лет «забвения» философских произведений Страхова (и несмотря на упорные попытки продлить это *умышленное* «забвение»), набирает силу *возвращение* к его творчеству. Возвращение тем более необходимое, что, усваивая философию Страхова, мы *возвращаемся к себе*, к тому, что составляет подлинное величие и достоинство каждого из нас. И не надо бояться слов о *нашем русском величии и достоинстве*. Нас и так достаточно долго убеждали в обратном — в нашей никчемности, «рабском менталитете» и проч. Что из этого получилось, мы видим сегодня слишком ясно. Настало время *поверить в себя*, о чем уже давно сказал тот же русский мыслитель: **«Без веры в себя невозможно никакое развитие»** [66: 30]. Творчество Н. Н. Страхова содержит не только призыв к такой вере, но и раскрывает ее *основания*, ее самые глубинные корни.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Страхов Н. Н.* О методе естественных наук и значении их в общем образовании. — СПб., 1865. — IV + 185 с.

[2] *Хюбнер К.* Критика научного разума. Вступительная статья В. С. Степина. — М.: ИФРАН, 1994. — 326 с.

[3] Подробнее процесс формирования творческой личности Н. Н. Страхова рассмотрен мною в статье «Понять Россию» См. данный сборник.

[4] Камеральными, то есть «кабинетными», называли одно время *естественные науки*, изучение которых происходило, главным образом, в *научных кабинетах*, или лабораториях.

[5] *Грот Н. Я.* Памяти Н. Н. Страхова. К характеристике его философского мировоззрения // Вопросы философии и психологии, кн.32, 1896, с. 299–336.

[6] Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М. Наука. 1995. — 624 с.

[7] *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // *Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников*. Т. 1. — М.: «Художественная литература», 1990. — 623 с.

[8] *Н. А. Бердяев.* Собрание сочинений. Т.3. Париж: YMCA-Press, 1989. — 714 с.

[9] *Примечание 2019 г.* Выдающееся философское значение Аполлона Григорьева я начал понимать позже; это понимание нашло отражение во втором издании книги: Ильин Н. П. Трагедия русской философии. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 608 с. См. главу: «Заклинатель стихий. Аполлон Григорьев и философия творческой личности».

[10] *Авдеева Л. Р.* Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов. М.: МГУ, 1992. — 198 с.

[11] *Примечание 2019 г.* О категории «жизнь» в философии Ап. Григорьева см. мою монографию [9: 344–347].

[12] *Риккерт Г.* Философия жизни. — Киев: Ника-Центр, 1998. — 512 с.

[13] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. Избранные страницы. — М.: «Современник», 1989. — 557 с.

[14] *Накамура К.* Чувство жизни и смерти у Достоевского. — СПб.: «ДБ», 1997. — 330 с.

[15] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из наук о природе. — М.: «Айрис-Пресс», 2007. — 570 с. Все ссылки на «Мир как целое» даются по этому изданию.

[16] *Кун Т.* Структура научных революций. — М.: «Ермак», 2003. — 366 с. См., в частности, главу «Аномалия и возникновение научных открытий».

[16a] Особенно энергично она выражена в известной книге: *Д. Моррис.* Голая обезьяна. Человек с точки зрения зоолога. СПб. Амфора / Эврика. 2001.

[17] *Herders Werke. Band 2.* — Aufbau-Verlag: Berlin und Weimar, 1982. — 424 S. Курсив Гердера.

[18] См., например, работы одного из крупнейших специалистов по этологии *Конрада Лоренца*, в частности его книгу: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression.* Wien. 1971 (в русском переводе она вышла под названием «Агрессия»).

[19] *Естественной историей* долгое время было принято называть совокупность наук, изучающих историю развития живых существ, а шире, историю развития (эволюции) природы в целом.

[20] A. Standen. Science is a sacred cow. — Dutton a. Company: N.Y., 1950. — 221 p.

[21] Как выражается К. Лоренц, характерным образом не замечая, что в самих этих призывах он использует сугубо *ненаучную* лексику, для которой нет места в природе. См. Вопросы философии. 1992. №3 (где помещены отрывки из его работ).

[22] В разделе «Жители планет», следующем за «Письмами об органической жизни».

[23] Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть практически любую работу таких «столпов постмодернизма», как Жиль Делёз, Жак Деррида и др.

[24] Галеви Д.. Жизнь Фридриха Ницше. — М.: «Советский писатель», 1991. — 336 с.

[25] Хорган Дж. Конец науки. — СПб.: «Амфора-Эврика», 2001. — 479 с.

[26] Мотылева Л. С., Скробогатов В. А., Сударииков А. М.. Концепции современного естествознания. — СПб: «Союз», 2000. — 318 с.

[27] Заметим, что Страхов написал эти слова в неполных *тридцать два* года — и подтвердил своим дальнейшим развитием.

[28] См. русский перевод этой статьи в издании: Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Книга вторая. М. Мусaget. 1910. С. 34–49.

[29] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Перевод А. Фета с предисловием Н. Страхова. 2-ое изд. М., 1888. — 504 с.

[30] См. предисловие Н. Н. Скатова к изданию: Н. Н. Страхов. Литературная критика. — М.: «Современник», 1984. — 431 с.

[31] Насколько мне известно, единственной монографией такого рода остается пока книга Линды Герстейн, которая вышла в престижной серии трудов «Центра по изучению России» в США. L. Gerstein. Nicolai Strakhov, philosopher, man of letters and social critic. Harvard University Press. 1971.

[32] Ксенофонт. Сократические сочинения. — СПб.: «Комплект», 1993. С. 41. Слово «космос» означало в древнегреческой философии со времен Пифагора «мировой порядок», мироздание.

[33] Виндельбанд В. История древней философии. — М., 1911. — 397 с.

[34] *Декарт Р.* Сочинения в двух томах. Т.2. — М.: «Мысль», 1994. — 633 с. Отметим, что исключительно ясный и глубокий анализ основного принципа философии Декарта дан Страховым в книге: Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб. 1886.

[35] *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). — М.: «Наука», 1987. — 447 с.

[36] *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. — М.: «Прогресс», 1990. — 720 с.

[37] Нарастающее «поглощение» биологии физикой в XX веке отмечал, в частности, крупный философ и биолог *Адольф Портманн*, подчеркивая (как и Страхов) решающее влияние на это поглощение тех «принципов, которые, начиная с Декарта, определяют исследовательский менталитет ученых». См.: А. Portmann. Entläßt die Natur den Menschen? — R. Piper Verlag. 1971. S. 13.

[38] Проблема человека в западной философии. — М.: «Прогресс», 1988. — 552 с.

[39] *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928. Русский перевод см. в сборнике, указанном в предшествующем примечании.

[40] За исключением дополнения «О законе сохранения энергии», вошедшего во второе издание (1892 г.).

[41] *Лотце Г.* Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии. Ч. I. — М., 1866. — 509 с.

[42] *Гелен А.* О систематике антропологии. См. указанный выше сборник: «Проблема человека в западной философии».

[43] Следует отметить обширный цикл *рефератов* Страхова, связанных с трудами крупнейших ученых того времени — астронома У. Леверье, физика Р. Клаузиуса, химика Ж. Дюма и др. Эти рефераты появлялись практически в каждом номере «Журнала Министерства Народного Просвещения» (в разделе «Новости естественных наук») в течение 1857–1860 гг. и вошли в научную базу книги «Мир как целое».

[44] Значение «мысленного эксперимента» для возникновения современного естествознания подчеркивал выдающийся физик и философ *Эрнст Мах*. См. русский перевод: Э. Мах. Ме-

ханика. Историко-критический очерк ее развития. — СПб., 1909. С. 105 и далее.

[45] См., например: Рациональность на перепутье. Книги 1–2. — М.: РОССПЭН, 1999.

[46] *Страхов Н. Н.* Об основных понятиях психологии и физиологии. Изд. 2-е. — СПб., 1894. — XIX + 317 с.

[47] Яркое и (несмотря на чрезмерную резкость тона) в принципе вполне адекватное описание этой ситуации можно найти в книге: О. Е. Акимов. Естествознание (курс лекций). — М.: ЮНИТИ, 2001.

[48] *Тютчев Ф. И.* Лирика. Т. I. — М.: «Наука», 1965. — 447 с.

[49] *Толстой. Л. Н.* Собрание сочинений. М. Художественная литература. Т. 17. 1965. — 623 с.

[50] «Тайна Страхова вся — в мудрой жизни и мудрости созерцания», писал В. В. Розанов (Литературные изгнанники. СПб. 1913. С. XI).

[51] Это прекрасно понимал Кант в своем учении об «антиномиях разума» как именно *неразрешимых* для разума вопросах.

[52] *Менделеев Д. И.* К познанию России. — М.: «Айрис-Пресс», 2002. — 576 с. Совет, прямо скажем, не только дельный, но и актуальный особенно сегодня.

[53] Тем самым Ламарк оказался невольным «предшественником» Дарвина, который просто отбросил идею совершенствования и оставил одну внешнюю среду и ее влияния, к которым надо «приспособиться». Впрочем, по логике дарвинизма надо скорее говорить о том, что внешняя среда *приспосабливает к себе* организмы, совершая пресловутый «естественный отбор».

[54] Ж. Годфруа. Что такое психология? Т. 1. — М.: «Мир», 1992. — 496 с.

[55] *Страхов Н. Н.* О вечных истинах (мой спор о спиритизме). — СПб., 1887. — 130 с.

[56] Достаточно популярное изложение антропного принципа можно найти, например, в книге: *Девис П.* Случайная Вселенная. — М.: «Мир», 1985. Предельно просто (но детальнее, чем ниже) я попытался рассказать о нем в материале, который был помещен на страницах издания: Град Духовный. Санкт-Петербургский православный журнал. 2004. №3. С. 112–114.

[57] *Картер Б.* Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии. См. сборник: Космология. Теории и

наблюдения. — М.: «Мир», 1978. С.369–379. По не вполне ясным причинам астрофизики стали в дальнейшем предпочитать прилагательное «антропный».

[58] *Страхов Н. Н.* Философские очерки. Второе издание. — Киев, 1906. — 488 с.

[59] Защиту подобных гипотез можно найти в указанной выше книге П. Девиса, а также, например, в недавно изданном сборнике: Причинность и телеономизм в современной естественнонаучной парадигме. М.: «Наука», 2002.

[60] Подробно проблему согласованного определения основных понятий *физики* Страхов рассматривает в «дополнительной» главе «О законе сохранения энергии».

[61] *Готфрид К., Вайскопф В.* Концепции физики элементарных частиц. — М.: «Мир», 1988. — 239 с.

[62] *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. — М.: «Наука», 1989. — 400 с.

[63] *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. Указ. изд. С. 211.

[64] *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Цит. изд. С. 222–223.

[65] Несомненно, что здесь Страхов в определенном смысле предвосхищает концепцию «вызова и ответа» в трудах английского философа и историка Арнольда Тойнби.

[66] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Книжка вторая. — СПб., 1883. — 272 с.

Н. Н. Страхов как метафизик

«Вы непременно хотите, чтобы я писал о философии, о самых общих ее вопросах. Знаете ли? — мне это и очень лестно, и очень страшно. Для меня ведь, по старому, философия есть самая высокая и самая трудная наука; не малым делом всегда считал я говорить во имя этой науки и заслужить имя действительного философа. Если до сих пор я ограничивался только частными вопросами, или даже одной постановкой вопросов, то делал это прежде всего из великого уважения к философии» [1: 391].

В силу известного психологического закона, мы не склонны оценивать человека *выше*, чем он сам себя оценивает. И потому самодовольный софист, с его притязаниями на мудрость о человеке (антропософию), об истории (историософию), а то и о самом Боге (теософию), имеет куда больше шансов привлечь наше почтительное внимание, чем настоящий философ, тот, кто полагает своим идеалом даже не мудрость, а только *совершенную любовь* к мудрости.

Конечно, более пронизательные из современников Н.Н. Страхова понимали, насколько он ближе и к такой любви, и к самой мудрости, чем иные «наперсники Софии». «Тайна Страхова вся — в мудрой жизни и мудрости созерцания» [2: XI] — отмечал В.В. Розанов; но именно *тайна*, о которой Страхов нигде и никогда не говорил. Зато постоянно вел речь о другом — о необходимости верно приступить к делу философского познания, чтобы не сбиться с пути уже на первом, по-своему самом важном шаге. Вот этот смысл его речей улавливали уже многие. И те, кого этот смысл не раздражал, не ставил лицом к лицу с их собственной философской несостоятельностью, охотно подчеркивали педагогическое (еще точнее — пропедевтическое) значение философских трудов Страхова, называли их «философской хрестоматией для всякого русского читателя, желающего сделать первый шаг к самостоятельному мышлению» [3: 336].

Несомненно, что и такая оценка стоит дорого, особенно сегодня, когда русскую философскую культуру надо отстраивать, по сути дела, заново. Тем не менее, эту оценку никак нельзя считать исчерпывающей значение Страхова как философа. Да, он «всего более заботился о выяснении основных понятий, о постановке вопросов» [4: 5], но ведь именно с этого и начинается настоящая философия. К тому же, как замечает уже современный автор, Страхов пытался «разрешить вопросы, сама постановка которых в то время казалась непонятной» [5: 110]. Он принадлежал к числу

подлинных первопроходцев философской мысли в России; но чтобы понять нечто большее, оценить *оригинальность* Страхова как философа, необходимо ясно представлять, в чем эта мысль, собственно, заключается, необходимо отличать *философию* от всего другого.

В случае Н.Н. Страхова проблема своеобразия философии, ее «особенной стати», выступает на первый план, так как она напрямую связана с проблемой *узнаваемости* его собственных философских воззрений. Ведь даже автор только что приведенных (и глубоко верных) слов допускает досадный промах: приписывает Страхову некоторые работы его современника, преподавателя Харьковской духовной семинарии, тоже Н. Н. Страхова, и даже цитирует эти работы в подтверждение мыслей совсем о другом писателе [6].

Не свидетельствует ли это о том, что Страхов как оригинальный мыслитель является величиной достаточно неопределенной? «Что такое Страхов? В чем его знамя?» — вопрошали его оппоненты из числа современников. А сегодня если и находят это «знамя», то лишь в национально-патриотической публицистике Н. Н. Страхова, в его «почвенничестве», но не в самой философии.

Осмелюсь, однако, утверждать что «проблема Страхова» — это, в первую очередь, наша собственная проблема: проблема нашей способности узнавать тот *тип* философской мысли, к которому принадлежит наследие Страхова. Ведь когда Страхову приписывается утверждение его «двойника», согласно которому «философия основана на Священном Писании» и т. п., то это не просто путаница в именах и текстах, но именно непонимание особой философской установки, которая принципиально отличала Страхова от представителей так называемой «религиозной философии». Отличала, конечно, не только Страхова, но и ряд других русских мыслителей, которых мы тоже не умеем узнавать и понимать — с роковыми последствиями не столько

для прошлого русской философии (в очередной раз «перепищенного»), сколько для ее *будущего*, для возрождения русской философии в собственном смысле слова. Той философии, которая имеет мужество говорить от своего лица, а не от лица церкви или, чаще, некой неопределенной «религии». А без этого голоса *самой философии* становится невозможным и настоящее единство веры и знания, единство, к которому стремились подлинные родоначальники и классики русской философии.

Жребий Николая Николаевича Страхова оказался в этом отношении особенно трудным — ибо он был, по сути дела, *первым*, кто повел борьбу за философию как *такую*; отстаивал не философию «религиозную» и не философию «научную» (в смысле расцветавшего как раз в его время позитивизма), а *просто философию*, или, если угодно, «философскую философию». Вот самый общий ответ на вопрос «что такое Страхов» как философ, в чем его философское «знамя». И когда он поднял это знамя в самом начале 60-х годов XIX века, у него фактически не было единомышленников; в те годы даже лучшие русские мыслители (в том числе и старшие славянофилы) замечали, в первую очередь, «прикладное» значение философского знания — для защиты религии, для «синтеза наук», для решения тех или иных социально-политических проблем, для этики и эстетики. Сразу уточним: творчество того же Страхова ясно говорит, что философия, осознавшая свое собственное достоинство, не ищущая опоры во внешнем авторитете, вовсе не обязана замыкаться в круг своих специальных проблем — она способна быть *самой открытой* философией, вносить свет понимания в вопросы науки и искусства, религиозной и общественной жизни. Но при этом все те опыты прикладной философии, которыми так богато наследие Н. Н. Страхова, группируются вокруг основного, собственно философского, *метафизического* ядра.

Я далек от мысли, что моя попытка охарактеризовать это ядро будет сколь-нибудь исчерпывающей. Возможно, что даже слово «ядро» здесь не вполне уместно; я попробую только очень бегло проследить определенную нить, которая соединяет его самые первые и самые последние работы, если угодно, извлечь эту нить из общей ткани его творчества. Название этой нити у Страхова — человеческая *субъективность*, то, что отличает человека от всех вещей, от всякого объективного, природного или, по другому выражению Страхова, предметного бытия. Замечу во избежание недо-разумений: я никоим образом не буду «модернизировать» Страхова, буду по возможности пользоваться его собственными понятиями и выражениями, среди которых встречаются и такие, как «внутренняя форма» (при характеристике духа), или «временность» (при характеристике человеческого существования). И если философский язык Страхова покажется нам вполне современным, то это — его собственное качество, а не результат моей интерпретации [7].

Проблема субъективности как сугубо философская проблема была ясно поставлена Страховым еще в статье «Главная черта мышления», написанной в 1866 году. Дата эта не случайна; в том же году появилась известная работа П. Д. Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», и статья Страхова написана в форме отклика на эту работу (кстати, единственного в тогдашней философской литературе). Страхов совершенно верно угадал, что работа Юркевича — это своеобразный манифест, и ответил не столько разбором взглядов этого мыслителя, сколько своеобразным контр-манифестом, написанным, однако, в чисто страховской, лишенной полемического задора манере. Но сначала два слова о сути философского «манифеста» Юркевича, оказавшего немалое влияние на определенную линию в русской философии.

Для мышления *субъект есть ничто* — таков основной тезис Юркевича; весь смысл мышления — в познании объ-

ектов, тех «общих и неизменных» структур, которые он называет, вслед за Платоном, «идеями». *Назад к объектам*, прочь от топкого болота субъективности, от того, что верная себе *античность* понимала совершенно правильно: не просто как помеху познанию, но как некий $\mu\eta\ \acute{o}\nu$, то есть *несущее* [8: 478].

Весьма характерно, что Страхов принимает этот вызов, брошенный философии Нового времени, на условиях, поставленных Юркевичем. Поясню, что я имею в виду. Страхов ведь мог ответить Юркевичу его собственными словами, тем признанием, которое делает сам Юркевич в своем «манифесте радикального объективизма». А именно, познание мира объективных идей ничего не дает, по словам Юркевича, для познания «индивидуальных, живых и разумных существ»; «откровение, содержащееся в идеях о том, что есть», оставляет нас «в полном неведении относительно того, кто есть» [8: 489]. Такое познание, мог бы сказать Страхов, есть что угодно, но только не философия, верная завету своего, кстати, тоже античного основателя: «познай самого себя». И впоследствии Страхов говорил об этом неоднократно; но сейчас он решает задачу более сложную: а так ли прав Юркевич и там, где, казалось бы, весь смысл познания заключается именно в актах *объективации*, тех актах, которые, по словам Страхова, составляют «самую простую и обыкновенную» деятельность мышления [1: 83]. И вот, при внимательном отношении к делу, выясняется, что и здесь субъективность мышления, тот факт, что мышление не просто «совершается», но «само себя мыслит», выступает в качестве онтологической основы познания, основы той *свободы*, которой обладает человеческое мышление по отношению к своим собственным законам. Три понятия — субъективности, истины и свободы — изначально вступают у Страхова в неразрывную связь, характерную именно для философии *христианской эпохи*. Присмотримся к этому ключевому моменту внимательнее.

Страхов приводит типичный упрек Юркевича, адресованный Канту: последний, мол, не понял того, «что законы деятельности познающего субъекта так же не суть законы субъективные, как законы движения света и масс не суть светлые и массивные» [8: 522]. Такое сопоставление, помещенное на одну доску законов мышления и законов природы Страхов считает абсолютно неверным. Законы природы есть, действительно, нечто существенно иное, чем «подзаконная» им реальность; напротив, «законы мысли суть также мысли; тело, падающее по закону тяжести, не знает закона, которому повинуются; но мысль знает закон, по которому действует, и только потому ему и повинуются, что знает его» [1: 86]. Это положение Страхов уточняет чуть ниже; но уже сейчас можно выделить главное. Именно потому, что на почве человеческой субъективности совпадает реальность мышления и его идеальная «внутренняя форма», или закон, становится возможным познание *истины*. За мышлением, подчеркивает Страхов, «нужно признать абсолютную способность исправлять самого себя, следовательно, *не подчиняться ни одному из своих законов*, не зная вполне, как он действует, где может дать истину и где ложь. Если этого нет, если есть закон, которому мышление подчинено слепо и беспрекословно, то мы не можем ручаться, чтобы когда-нибудь достигли посредством него истины» [1: 88].

Уже из этих слов ясно, что речь у Страхова идет не о статике мысли, не о состоянии, но *акте* мышления, с присущей именно акту диалектикой действительности и возможности, то есть о *развитии* мысли. «В самом деле — пишет Страхов, — если бы мышление не было в возможности абсолютно свободным, если бы оно было подчинено законам, данным ему извне, то для него было бы невозможно то, что составляет его действительную жизнь, то есть познание истины. Повинуясь внешним законам, оно было бы слепой силою, произведения которой не могли бы иметь притязания на значение истины» [1: 87].

Отметим, что эти суждения Страхова было бы весьма интересно сопоставить с позднейшими взглядами Франца Brentano (с которым Страхов обнаруживает замечательную близость не только здесь, но и в ряде других моментов) или Гуссерля периода «Логических исследований» (с которым он формально совпадает в жестком разграничении законов мышления и законов природы, но радикально расходится в истолковании онтологического смысла этого разделения). Однако сейчас нас интересует только имманентное развитие философских идей Страхова, расширение и углубление его метафизической проблематики.

Итак, основа познания в том, что мышление, по словам Страхова, «может вполне владеть собою», «отдать себе отчет во всех своих формах и движениях», может «свободно подчиняться своим собственным законам». Но понять это основное качество мышления нельзя, игнорируя или «вынося за скобки» его субъективность, рассматривая мышление (а шире — человеческий дух) как «вещь среди вещей», что, кстати, и делал Юркевич, постоянно используя понятие «вещь» и «субъект» как синонимы (в стиле средневековой схоластики). Страхов отмечает и другой важный момент: видимость правдоподобия, которую имеют все философские концепции, игнорирующие онтологию субъективности, обусловлена простым обстоятельством: рисуя ту или иную картину мира, будь то мир материальной природы или «мир идей», эти концепции молчаливо предполагают зрителя данной картины. «Самая удивительная загадка — пишет Страхов, — заключается не в том, что мир существует, а в том, что у него есть зритель»; «только в этой точке мы прикасаемся к истинной загадке бытия и мышления» [1: 93].

Однако выражение «зритель мира» не должно вводить нас в заблуждение; дело не обстоит так, что настоящая жизнь происходит в мире объектов и вещей, а человек только созерцает эту жизнь. Напротив, настоящая жизнь

совершается в самом человеке, в его свободном стремлении к истине, в его духе. Но для того, чтобы раскрыть это положение полнее, требовалось раскрыть и понятие духа, и понятие истины, выйдя за рамки чистого интеллектуализма, в каком-то смысле навязанного Страхову условиями спора с Юркевичем [9–10]. И Страхов совершает такой выход в работе «Об основных понятиях психологии и физиологии», написанной уже в конце 70-х годов; и одновременно, что весьма примечательно, он как бы выходит из круга идей германского идеализма, возвращаясь к первоисточнику философии Нового времени, к Декарту и его принципу самодостоверности души.

В указанной работе (которая, на мой взгляд, остается лучшим введением в проблематику «*cogito, ergo sum*» на русском языке) Страхов говорит уже не о мышлении, а о *переживании* в широком смысле слова, о том, что называется душевным или «внутренним» миром. И вот, этот мир оказывается тем единственным, что выдерживает проверку систематическим сомнением — выдерживает именно в силу своей субъективности. Заметим, что Страхов не считает эту проверку каким-то искусственным приемом, впервые придуманным кабинетной философией. Корень картезианского сомнения, считает Страхов, — в нашей реальной жизни, в живом и, если угодно, обыденном сознании, различающем, еще до всякой философии, два своих состояния: *сна* и бодрствования, или *яви*. Именно то в сознании, что *не зависит* от этого различия — мои переживания, взятые именно как переживания, как акты субъекта — и составляет содержание «моей души», моего «внутреннего мира». Напротив, онтологический статус «внешнего мира» всецело покоится на различии сна и яви; здесь важно не существование переживаний, но их объективное значение, которое не гарантируется их простым и несомненным существованием.

Таков, по Страхову, основной парадокс теории сознания: в последнем *абсолютно достоверно именно то, что абсо-*

лютно субъективно. Напротив, все то, что служит выражением не субъекта, а чего-то другого (или понимается как такое выражение), оказывается тем самым проблематичным. Проблематичность — коренная черта «внешнего мира»; последний, пишет Страхов, есть «совокупность того, в существовании чего мы можем усомниться» [11: 22]. Но это только одна сторона вопроса. Есть и другая, о которой Страхов говорит так: «Признав, что внешний мир может быть для нас сомнителен, мы тем самым приписали ему <...> все свойства настоящего *объекта*, настоящего *предмета познания*. Этот предмет может быть познаваем всеми, но его познание будет различно, <...> может быть правильное и неправильное, полное или неполное, <...> может, наконец, вовсе не существовать. Субъективный же мир, будучи неизбежно и вполне известен своему обладателю, для него не составляет предмета сомнения, но и ни для кого другого не составляет предмета познания» [11: 25]. Иными словами, достоверность души есть именно *само-достоверность*, и эту «самостную» приставку нельзя отнять, не отняв самой достоверности. «Дух не имеет в себе ничего общедоступного, подлежащего такому же познанию, как объективный мир; все в нем внутреннее, закрытое для чужого взгляда» [11: 26].

Таким образом, Страхов с полной ясностью устанавливает диалектическую природу принципа, сформулированного Декартом. Парадоксальным образом именно *предмет сомнения* оказывается настоящим предметом познания; «это свойство, сомнительности, мы всегда приписываем настоящему познанию», отмечает Страхов. Напротив, предмет очевидного, непосредственного знания оказывается недоступен традиционным приемам познания, именно потому, что это не предмет или «вещь» — субъект, или *существо*. Он требует, подчеркивает Страхов, «каких-то обратных приемов и особенных усилий, необычайной постановки нашей мысли» [11: 33]. И такими приемами еще не овла-

дела философия, хотя она и приблизилась к своей настоящей проблеме: проблеме познания субъекта, а не объекта, существа, а не вещества, того, *кто* есть, а не того, *что* есть. Страхов добавляет, что в свете такой проблемы, проблемы самопознания, новую постановку получает и познание так называемого «внешнего мира», мира объектов. А именно, при ближайшем рассмотрении, этот мир открывается как «неизбежная среда для взаимного познания независимых друг от друга духовных существ» [11: 28–29]. Проблема познания внешнего мира входит в философию именно в связи с проблемой познания *другого* существа, познания «чужой души».

При этом Страхов ясно сознавал и то самостоятельное значение, которое имеет чисто научное познание мира — познание, по сути своей представляющее мир как *механизм*. Он писал: «Когда силою философского отвлечения мы отняли у природы всякую жизнь, когда мы научились не обращать внимания на красоту и выразительность ее явлений, а стали смотреть на нее как на мертвый механизм, мы открыли те законы, которым подчинен этот механизм, и продолжаем без конца открывать подробности его устройства» [11: 31]. Но при всей значительности своих результатов (которые Страхов понимал вполне профессионально, в лучшем смысле этого слова), «наука не объемлет того, что для нас всего важнее, всего существеннее, не объемлет *жизни*» [12: 54], не дает ответа на кардинальный вопрос: «*как существует в мире духовное?*» [12: 81].

При внимательном взгляде на русскую философию последних десятилетий XIX века становятся совершенно очевидны те нити, которые идут от затронутых выше работ Н. Н. Стрехова к таким выдающимся произведениям, как «Основы веры и знания» П. А. Бакунина, «Наука о человеке» В. И. Несмелова, к творчеству П. Е. Астафьева, Л. М. Лопатина, Н. Г. Дебольского и других мыслителей. Конечно, эти нити возникали чаще не из личного влияния

Страхова, а из существа дела, из освоения русскими мыслителями настоящей области философской проблематики; хотя и личное влияние, несомненно, имело место. Так или иначе, в русской философии Страхов был, по-видимому, первым, кто опознал, на теоретико-философском уровне, ключевой для понятия истины момент ее *уникальности*, момент, который нельзя подчинять моменту универсальности, или общезначимости: понял то, чего до конца жизни так и не понял В.С. Соловьев, да и большинство его последователей. Истина не только конкретна; она всегда уникальна, открывает свою бытийственную достоверность в единичности человеческого существования — как самодостоверность, как истину *самобытия*, или *саморазумения* (если использовать выражения, характерные для Несмелова, Павла Бакунина и других). Но те же мыслители, и Страхов в первую очередь, ясно сказали и о другом: о бесплодности замыкания на этой уникальной истине, о естественности стремления перейти от субъективной достоверности истины к ее объективной значимости. Другой вопрос, как верно осуществить это стремление.

Прежде чем затронуть эту проблему, отмечу: Николай Страхов, этот «русский гегельянец», питал величайшее отвращение к созиданию каких-либо всеохватных систем, к тому *идеалистическому конструктивизму*, который расцвел в «философию всеединства». Хотя Страхов и определял философию, как искусство «ставить и развивать понятия», он никогда не верил в «саморазвивающееся понятие» Гегеля или в «живые идеи» В.С. Соловьева и его эпигонов. Понятия — инструменты познающего духа; идеи — выражения его «внутренней формы»; но в отрыве от духа, в отрыве от своей почвы в реальной душевной жизни и понятия, и идеи превращаются в *фигурии*; знаменательно, что Страхов употреблял это слово, как позже Ф. Брентано при характеристике «значимостей», «смыслов» и прочего, что якобы существует в отрыве от живого субъекта, или от той среды,

которая необходима для взаимодействия живых субъектов. Именно поэтому Страхов, обладая глубоким и сильным теоретическим умом, подчеркнуто избегал философии «вообще», придавал особое значение рассмотрению конкретных явлений и фактов. Из таких «частных» исследований сложилась его замечательная книга «Мир как целое», которую мы не умеем читать именно потому, что смутно понимаем призыв Страхова: «внимательно всматриваться» в себя и в окружающий мир. Призыв, который и составляет суть *подлинной* феноменологии, суть, выраженную Страховым в другом месте так: «для полного понимания — нужно открыть глаза, нужно отогнать от себя все, мешающее простому, прямому зрению» [12: XXXVII].

Прекрасным примером такого «прямого зрения», в сочетании со способностью «ставить и развивать понятия», выражающие подлинный характер сущего, является страховский анализ *времени* — категории, глубочайшее метафизическое значение которой Страхов осознал, опять-таки, одним из первых в русской философии.

К проблеме времени Страхов обратился еще в книге «Мир как целое», где одна из самых интересных глав посвящена вопросу о внутренней связи между сущностью смерти и сущностью жизни [13]. Все живое, отмечает Страхов, имеет *организацию во времени*; собственно, именно организация во времени, а не только в пространстве, и является коренной чертой живого организма. То, что мы называем смертью, является поэтому *формой* самой жизни; наличие этой формы как раз и позволяет живому существу достигать зрелости, то есть *совершенства*, реализовать цель жизни, а не иметь ее вне себя, только как недостижимый идеал. Таким образом, смерть является объективным выражением внутреннего духа, субъективности жизни; здесь связывается воедино и объективная логика жизни (биология), и ее метафизика, и, добавим, ее эстетика. «Как художественное произведение — пишет Страхов — не мо-

жет тянуться без конца, но само собой обособляется и находит свои границы, так и жизнь организмов имеет пределы. В этом выражается их глубокая сущность, гармония и красота» [14: 133].

Уже здесь мы находим указание на время как на связующее звено между субъективностью человеческого духа и его жизненными «объективациями». Именно эта тема становится основной в последней работе Страхова, опубликованной после его смерти — «О времени, числе и пространстве»; читая ее, понимаешь особенно остро, сколь многое мог еще сказать Страхов как метафизик.

Сущность времени, подчеркивает Страхов, нельзя уловить путем каких-либо аналогий с пространством, потому что время есть *непосредственное выражение существования*; «существование во времени» — это, по сути дела, тавтология: «мы ничего не можем признать существующим вне времени». Время раскрывает внутреннее многообразие модусов существования, в том числе и *не-существование* как момент самого существования, как прошлое, которое уже не существует, и как будущее, которое еще не существует. Но подлинная суть существования выражается в *настоящем*; настоящее — это именно существование как таковое. А раз так, пишет Страхов, то «все сущее должно заключаться в настоящем»; настоящее потому и *представляется* в виде точки, что «время содержит в себе объединение всего существующего». «Для Бога и ангелов, для бесконечно далеких и недоступных миров мгновение настоящего то же самое, как и для меня» [1: 407]. Так определяет Страхов подлинный смысл *одновременности* — как единства всего сущего в настоящем, то есть подлинном существовании. И нетрудно догадаться, какое значение имеет этот тезис для понимания природы времени, да и для оценки тех квазинаучных фикций, которые построены на отождествлении времени с *пространственной* линией, состоящей из «эквивалентных точек».

Впрочем, и характерная для науки объективация времени далеко не бесплодна, если понимать ее правильно, как объективацию того качества времени (или существования), которое мы называем *движением*. Именно здесь выражается уже не абсолютность времени, связанная с настоящим, а его относительность, связанная с *направлением* «движения времени»: или к будущему, или к прошлому. Двойной взгляд на направление времени, отмечает Страхов, соответствует двойному взгляду человека *на самого себя*: как на субъект и как на объект. Объект вовлечен в движение времени, которое уносит его от прошлого к будущему, в конечном счете — к смерти; субъект остается неподвижным *центром существования*, и тогда время проходит через него, направляясь от будущего к прошлому [1: 409–410].

На примере анализа времени Страхов показывает: ни одно явление не может быть понято на путях чистой объективации, характерной для научного знания, для рационализма в тесном смысле слова. Духовная основа мира, основа существенно субъективная (точнее, *субъектная*), раскрывается во всех явлениях, и хотя все они могут быть *описаны* так, словно этой основы нет, но их *понимание* возможно только в связи с нею, в ее немеркнущем свете. «Есть старинное учение — писал Страхов — что та же дверь, которая ведет в глубину нашего сердца, ведет и в область божественных сил. Это прекрасное и истинное учение; на этом пути нужно искать Бога, а не в четвертом измерении пространства» [12: 56].

В заключение повторю еще раз: настоящее значение Страхова как философа можно вполне оценить только в верной ретроспективе русской философии. Теория сознания и самосознания, диалектика субъекта и объекта, переходящая в диалектику личности и вещи, онтология самобытия, проблема чужого сознания, или «другого», метафизика духа как субстанции и творческой силы — эти и другие вопросы, поставленные Страховым, пусть толь-

ко поставленные, но поставленные всегда глубоко и точно, нашли развитие в творчестве мыслителей, о которых я лишь упомянул, и которые остаются, к сожалению, «белым пятном» в историографии русской философии. А коль так, то, конечно, легко доказывать, что русская философия якобы и не ведала о ключевых проблемах человеческого существования, а занималась бесплодным конструированием вавилонской башни «всеединства». Тогда легко культивировать и суеверный трепет перед современной западной мудростью, трепет, который, как отмечал Страхов, «отнимает от нас веру в собственное разумение». И сегодня пора, наконец, стряхнуть этот трепет окончательно, и стать на твердую почву собственной мысли — почву, которая существует, как бы ни убеждали нас в противном.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Страхов Н. Н.* Философские очерки. Изд. второе. — Киев, 1906. — XII + 488 с.

[2] *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Т. 1. — СПб., 1913. — с. XII + 531 с.

[3] *Грот Н. Я.* Памяти Н. Н. Страхова. К характеристике его философского мировоззрения // Вопросы философии и психологии, кн.32, 1896, с.299–336.

[4] *Радлов Э. Л.* Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова. — СПб., 1900. — 23 с.

[5] *Авдеева Л. Р.* Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов. — М.: Изд-во МГУ, 1992. — 195 с.

[6] Заметим, что сам Страхов, во избежание недоразумений, написал статью «О задачах истории философии» в форме отклика на работы, принадлежавшие его харьковскому «двойнику» [1: 354 и далее].

[7] Мы вообще очень плохо знаем язык русской философии. Недавно мне пришлось доказывать (с текстом в руках) одному недоверчивому собеседнику, что термин «усмотрение» постоянно встречался у русских философов (например, у П. Е. Астафьева

и Л. М. Лопатина) еще в XIX веке, а не был «заимствован у Гуссерля».

[8] *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М.: «Правда», 1990. — 670 с.

[9] Нельзя не отметить типичного для современной «историографии» комментария к изданию работ Юркевича, где А. И. Абрамов сообщает, что Страхов «не понял идей Юркевича» и использовал его статью как «повод поговорить о Гегеле» [8: 658]. Если учесть, что Гегель в статье Страхова вскользь упоминается два раза, то легко догадаться, каким образом г. Абрамов и ему подобные «изучают» русскую философию.

[10] *Примечание 2019.* Публикацию и мой подробный комментарий к ней см. в книге: Н. Н. Страхов в диалогах с современниками. — СПб.: «Алетейя», 2010. — с. 191–207.

[11] *Страхов Н. Н.* Об основных понятиях психологии и физиологии. Изд. 2-е. — СПб., 1894. — XIX + 317 с. Первое издание этой книги вышло в 1886 г.; раздел «Об основных понятиях психологии» был напечатан в 1878 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» (май-июнь).

[12] *Страхов Н. Н.* О вечных истинах (мой спор о спиритизме). — СПб., 1887. — XXXVIII + 130 с.

[13] Более подробно взгляды Н. Н. Страхова на «значение смерти» изложен мною в работе «Живое и мертвое в русской философии». См.: К. Леонтьев, наш современник. — СПб., 1993. — С. 444–446.

[14] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из наук о природе. 2-е изд. — СПб., 1892. — XIX + 582 с. Первое издание вышло в 1872 г.

Н. Н. Страхов — русский философ XXI века

Говоря о Николае Николаевиче Страхове как философе, о его месте в истории русской философии, надо, прежде всего, помнить его собственные *предостерегающие* слова: «Вообще, философия между науками есть самая высокая и трудная, а история философии есть самая трудная часть философии» [1: 365].

Я назвал эти слова предостережением потому, что именно высоту и трудность задач, связанных с восстановлением философской культуры в России, представляют сегодня весьма смутно. А самая сложная из этих задач, *историко-философская*, — и вовсе кажется делом простым и почти формальным: переиздать тех-то и тех-то, переписать историю русской философии с учетом так называемых «забытых имен». Между тем, как отмечал Страхов, «относительно каждого имени нужно бы особо доказать, что оно принадлежит к истории философии, и нужно бы установить **различные градации** этой принадлежности» [1: 368].

Вот минимальная задача историка философии — но насколько же она трудна! Ведь она, по сути, требует от историка самого глубокого понимания философии — понимания того, что такое «*философия* в строгом, или собственном смысле слова», если снова воспользоваться характерным выражением Страхова.

Мы попадаем в своего рода заколдованный круг, поскольку нельзя дать верный образ русской философии, не понимая ее существенного характера, — и нельзя понять этот характер, не зная его *адекватных* исторических проявлений. Но, к счастью для нас, еще задолго до того, как эта проблема стала по сути *основной* для возрождения философской культуры в России, Страхов указал на ее единственное решение: «Чтобы выйти из этого затруднения, нам остается одно средство — изучать историю философии, но не с тем, чтобы только знать кое-что о философах и их писаниях, а с тем, чтобы действительно **учиться у них философствовать**» [1: 372].

Как всегда, слова Страхова настолько ясны и просты, что человек, который расположен *прислушиваться* только к звонким *bon mots* (типа тех, на которые были особенно щедры К. Н. Леонтьев и В. В. Розанов), может запросто пропустить эти слова мимо ушей. А с ними: и *настоящий* смысл занятий историей русской философии. С самого начала та-

ких занятий, с первых строк любого произведения русской мысли, какое бы имя — громкое или едва известное — это произведение ни украшало, мы должны сознавать: **учимся ли сами**, читая этого мыслителя, философской «работе ума», философскому «методу мышления», философскому искусству **«ставить и развивать понятия»** [2: XIX]. Пусть каждый из нас задумается над тем, научился ли он сам у своих излюбленных философов *философски мыслить* — после того как отложил в сторону очередную прочитанную книгу [3].

Но речь сейчас о Страхове, и я попытаюсь пояснить конкретным примером, как он вовлекал читателя в совместную работу ума. Конечно, мой краткий пересказ не заменит удивительно ясного и продуманного слога Страхова, но, быть может, хотя бы частично отразит его талант как **учителя философии**.

Лучшим во всей отечественной литературе *введением в философию*, притом введением, которое одновременно учит правильному подходу к осмыслению творчества конкретного философа (в данном случае Рене Декарта), я считаю небольшую работу Страхова «Об основных понятиях психологии» [4]. Как действует Страхов? Прежде всего, он практически сразу погружает читателя в рассуждения Декарта, не пересказывая их, а приводя в прекрасном русском переводе, причем параллельно с оригинальным текстом, ключевые разделы «Начал философии». Читатель ставится, таким образом, *лицом к лицу* с гением западной философской мысли, может (и даже вынужден) сразу напрячь свою способность понимания.

Следующий шаг Страхова — не просто комментарий к приведенному тексту. Страхов вовлекает читателя в совместное размышление, и делает это самым *естественным* образом. Декарт ведет речь о способности человеческого духа к самосознанию, но Страхов сразу подчеркивает: «Дух не имеет в себе ничего общедоступного, ничего внешнего,

подлежащего такому познанию, как объективный мир; в нем все внутреннее, закрытое для чужого взора» [4: 26].

А это значит, что и читатель, чтобы понять и Декарта, и Страхова, должен *всматриваться в свой собственный внутренний мир*, должен сопоставлять сказанное *другими* со своим внутренним опытом, сопрягать собственную *рефлексию* с рефлексией более зрелых умов. Возникает типичный для страховского подхода к историко-философским проблемам треугольник, который сочетает в себе ход мыслей Декарта, Страхова и читателя. А в центре этого треугольника: **душа человека** — своя у каждого, хранящая данное Богом священное право на недоступность чужому взору, и в то же время постигаемая в *общеэзначимых* понятиях благодаря сотрудничеству мыслящих людей, пусть и разделенных столетиями.

А что, если читатель не захочет «всматриваться в себя», если он будет только скользить глазами по текстам Страхова, отыскивая там некоторую информацию — без синхронного *формирования* своей собственной мыслящей души? Тогда он наверняка ничего не поймет, отбросит не накормившее его россыпью удалых афоризмов «скучное чтение». И это в определенном смысле нормально. Как замечал тот же русский мыслитель, «философия всегда была и всегда будет доступною для немногих» [1: 4].

Но тут может возникнуть другой вопрос: а велика ли потеря тех, кто не расположен участвовать в том *совместном* поиске истины, которое предполагают практически все философские (а также публицистические и литературно-критические) труды Страхова? Ведь даже иные «ценители» Страхова утверждали, что оригинальным мыслителем, открывшим новые философские горизонты, он не был. Так, если верить «другу Страхова» Э. Л. Радлову (1854–1928), сочинения Страхова «как первоначальное ознакомление с философскими вопросами, могут принести пользу» [5: 598]. В том же духе отзывался о Страхове и его современный зна-

ток (или все-таки *как бы* знаток?) член-корреспондент РАН Н. Н. Скатов в предисловии к первому советскому изданию его литературной критики [6] (с купюрами, естественно). Именно подобные «друзья» и «знатоки» заставляли В. В. Розанова говорить о «**ледяной стране вечного забвения и вечной неблагодарности**» [7: 308 сн.].

Эти слова можно повторить и сегодня, но сейчас уместнее говорить все-таки о другом. Прежде всего, утверждения о «неоригинальности» Страхова простительны его *современникам* — в такой степени его мысль опередила его и их время; а чтобы подметить оригинальность, надо ведь *хотя бы смутно* различать *принципиальную новизну* идей. Но утверждать нечто подобное людям, причисляющим себя к сегодняшней «интеллектуальной элите», значит проявлять полную неосведомленность относительно философской и научной проблематики XX века, а по большому счету — и первых десятилетий XXI века.

Ограничусь, в качестве примера, самой краткой характеристикой книги Страхова «Мир как целое», изданной в 1872 году, но основные главы которой были написаны (и опубликованы) существенно раньше, в конце 50-х — начале 60-х годов [8]. Своеобразная загадка этой книги, *загадка гения*, в том, что здесь Страхов *открыл* и свел в одно целое *два направления* философской мысли, которые в западноевропейской философии сблизились и затем тесно соединились значительно позже.

Прежде всего, Страхов одним из первых ясно увидел неотвратимое приближение *кризиса естествознания*; увидел тогда, когда еще твердили, кто с восторгом, кто с опасением, о «непобедимой поступи» наук о природе. Но Страхов не только предвидел наступающий кризис в той области знания, которую он глубоко ценил и понимал. Он совершенно верно определил характер будущего кризиса как *кризиса научного метода*, а не отдельных научных теорий. Более того, Страхов раньше Пьера Дюгема (1861–1916)

и других основоположников «философии науки» в современном смысле этого выражения, понял *первопричину* кризиса научного метода: господство *эмпиризма* в ущерб *научной рациональности*. И не только выразил это понимание в безукоризненно точной фразе: «Наш век хочет *познавать*, но упорно отказывается *мыслить*» [2: XIX], — но и дал тщательный анализ научной рациональности на примере *атомизма*, и здесь угадав *очаг* предстоящего кризиса. Короче говоря, тем, что в истории русской философии все-таки есть серьезная, методологически выверенная **философия науки**, мы обязаны в первую очередь Николаю Николаевичу Страхову.

И в той же книге — что выглядит сегодня вполне естественно — Страхов открыл и детально разработал первоосновы **философской антропологии**. Конечно, тема человека была *ключевой темой* всех классиков русской философии XIX века [9]. Но и здесь роль Страхова совершенно особая и тоже первопроходческая. Философская антропология рассматривает человека в контексте его связей с *природой*, как живой, биологической, так и мертвой, физической. В этом природном контексте, по словам Страхова, человек «занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое» [2: VII-VIII], — тезис, который уже во второй половине XX века получил название *антропного принципа* и который был обоснован Страховым как философски, так и на чисто научном материале. Причем обоснован шире и глубже, чем это было сделано спустя столетие с помощью *гипотезы* так называемого «большого взрыва».

Но, вероятно, важнее всего то, что в ходе этого обоснования Страхов предложил совершенно новое понимание того, почему рядом с миром природы человек *создает мир культуры*, — причем понимание глубоко русское, принципиально отличное от европейской трактовки той же проблемы.

Напомню, что европейская философия культуры и по сей день исходит из тезиса, сформулированного выдающимся немецким мыслителем Иоганном Готфридом Гердером (1744–1803), согласно которому человек — «пасынок природы», ее «изгой» (*das verwaisetste Kind der Natur*), ее самое *ущербное* существо [10: 108]. Ввиду этого человек *вынужден* создавать культуру как «вторую природу», как «систему компенсации» его несовершенства как биологического организма.

В концепции Страхова дело обстоит совершенно иначе. Блестяще используя в своей аргументации принцип *оптимального сочетания* биологических параметров, Страхов показал, не прибегая к каким-либо церковно-догматическим постулатам (но, по сути, всецело в духе *христианской идеи человека*), что и в качестве биологического организма человек обладает *наивысшим* для всех существ природы *совершенством*. По выражению Страхова, человек не «изгой» природы, а ее **органический предел** [2: 336]. А если так, то и выход человека за пределы природы, то есть его *культурное творчество*, не имеет вынужденного характера, но является *актом свободного стремления* реализовать в человеке то, что *больше природы*.

Добавлю: именно поэтому человек и не замыкается в культуре, как в безопасном убежище, — *дух человеческий* влечет человека далее, за пределы культуры, к Тому, чьим *образом и подобием* он является.

Итак, кто же такой Страхов как философ?

Во-первых, что важнее всего *для нас*, среди сегодняшних «философских руин», он **первоклассный учитель философии и ее истории**.

Во-вторых, Страхов безусловно **философ-творец**, раскрывший свой творческий потенциал, по крайней мере, в трех направлениях, для его времени практически новых: в **философской антропологии**, в **философии науки** и в **философии культуры**.

В-третьих, поскольку указанные направления покрывают основное поле философии, он, по сути, **творец системы философии** — но системы принципиально нового для его времени типа. Система Страхова — *открытая естественная система*; ее основные акценты — не на готовых ответах, а на «правильной постанове вопросов» (излюбленное выражение Страхова [11]), на выявлении того, что сегодня называется *логикой открытий*. Такая система побуждает читателя пойти дальше и понять больше, чем творец системы.

Страхов сам открывает возможность *превзойти себя* — и в этом великое *философское благородство* Страхова (так и не понятое Радловым, но буквально сразу подмеченное Розановым). И это благородство тоже делает его **русским философом XXI века**, а еще лучше сказать — **русским национальным философом на все времена**.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Страхов Н. Н.* О задачах истории философии // Философские очерки. Изд. второе. — Киев, 1906. — С. 354–390.

[2] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из наук о природе. 2-е изд. — СПб., 1892. — XIX + 582 с.

[3] *Примечание 2019 г.* В связи с только что сказанным не могу не выразить восхищения Н. И. Цимбаевым, «советско-российским» составителем тома с работами Н. Н. Страхова в серии «Библиотека общественной мысли» (М.: РОССПЭН, 2010). Желая как можно сильнее *уязвить* Н. Н. Страхова, г-н Цимбаев сообщает, что тот *не умел ставить и развивать понятия*. При этом наш горе-составитель даже не берет эти слова в положенные *при цитировании* кавычки. Итак, найден, по-видимому, новый прием борьбы с «идеологическими врагами»: «защитать» от них их собственные мысли (поскольку своих мыслей у «защитников» нет).

[4] *Страхов Н. Н.* Об основных понятиях психологии и физиологии. Изд. 2-е. — СПб., 1894. — XIX + 317 с. Первое издание этой

книги вышло в 1886 г. 1-я часть книги — Об основных понятиях психологии — появилась еще в 1878 г. в двух номерах (май и июнь) «Журнала Министерства Народного Просвещения».

[5] Радлов Э. Л. Философский словарь. — М., 1913. — 698 с.

[6] Страхов Н. Н. Литературная критика. — М.: «Современник», 1984. — 431 с.

[7] Розанов В. В. Литературные изгнанники. Т. 1. — СПб., 1913. — XII + 531 с.

[8] *Примечание 2019 г.* Подробнее см. очерк «Последняя тайна природы» в данном томе.

[9] Ильин Н. П. Трагедия русской философии. Ч. I. От личности к лицу — СПб., 2003 — 214 с. *Добавление к примечанию.* Имеется более полное издание этой книги: Ильин Н. П. Трагедия русской философии. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 608 с.

[10] *Herders Werke in Fünf Bänden. Bd. 2.* — Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1982. — 424 S.

[11] Уже после Н. Н. Страхова о значении «точной постановки вопроса» говорили П. Е. Астафьев, В. И. Несмелов и (уже в эмиграции) И. А. Ильин. Поэтому это выражение так часто встречается на страницах данного сборника.

Соратники

Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов
в борьбе за христианский гуманизм

«Совершенно напрасно мы вечно спрашиваем об одном: кому следовать? Требуется, напротив, знать, в чем мы обязаны следовать каждому, кому бы то ни было?» [1: 100].

В любом исследовании выдающийся русский философ Николай Николаевич Страхов (1828–1896) придавал исключительно важное значение *точной постановке вопроса*; этому правилу он был верен и тогда, когда вступил в спор о том, что крайне неточно называлось (да и нередко называется до сих пор) «религией Льва Толстого». Подобное название практически неизбежно разделяет спорящих

на «толстовцев» и «антитолстовцев» — разделение, порочное изначально и совершенно не нужное сегодня, когда русские люди и так разобщены до предела, вовлечены (конечно, не без собственной вины) в стремительно нарастающий процесс духовного распада нации.

У Л. Н. Толстого не было «своей религии», но было *свое понимание* христианства, а еще точнее, свое понимание *Евангелия*, той Благой Вести, которую принес людям Иисус Христос. Конечно, Толстой стремился понять и другие религиозные учения. Но при сколько-нибудь внимательном (и непредвзятом) отношении к его религиозным исканиям совершенно ясно, что «исходная точка всех его стремлений есть не что иное, как евангельское учение»[2: 103], здесь «центр» (снова по выражению Страхова), с которым связано его понимание религии во всех ее проявлениях. Это понимание было бы абсурдно считать безупречно верным *in toto*. Как и любое человеческое понимание, оно заключало в себе элементы *непонимания*, в некоторых отношениях доходящего до самых прискорбных заблуждений. Но не с этих элементов надо *начинать*, не их надо отыскивать в первую очередь, размышляя о взглядах Льва Толстого на сущность христианства. Мыслящий человек начинает с того, к чему естественно устремляется человеческая мысль: он пытается отыскать *истину*, для него драгоценна любая ее крупица. Такой поиск и называется, если снова использовать одно из любимых выражений Н. Н. Страхова, *работой мысли*; «коэффициент полезного действия» этой работы равен той *доле истины*, которую мы сумели установить. Если эта доля оказалась для нас равной нулю, то такова же *цена* проделанной нами работы.

Совсем по другому поводу (говоря об истории философских учений) Страхов отмечал: «Искра истины, удовлетворяющей известным потребностям человеческого сердца, достаточна для того, чтобы учение, содержащее эту искру, жило, несмотря ни на какие слабые свои стороны» [3: 312].

В религиозных размышлениях Толстого такая искра, несомненно, есть. И как *живая искра* человеческого духа, она имеет *органическое строение*, состоит из ряда глубоко важных для нормальной духовной жизни «элементов истины». Необходимо, однако, сразу сказать следующее. *Усвоить* эти элементы мы должны в силу их *внутреннего достоинства*, а не потому, что они содержатся именно в сочинениях Льва Толстого. И тем более нелепо отвергать эти элементы на том основании, что «настоящий христианин не может быть последователем Толстого». Признавая правоту Толстого там, где он *действительно прав*, мы все не становимся его «последователями». Мы просто *не кривим душою*.

К сожалению, криводушие в отношении Толстого проявилось среди многочисленных критиков его религиозных убеждений практически сразу и благополучно просуществовало до наших дней. Нагляднее всего — в том *основном приеме*, с помощью которого как бы «снимается» необходимость серьезно вникать в его религиозные взгляды, сохраняя, однако, *видимость* «любви к Толстому». Н. Н. Страхов быстро заметил этот прием и точно раскрыл его характер.

Прием, о котором идет речь, состоит в *противопоставлении* «Толстого-художника», автора «гениальных художественных произведений», и «Толстого-мыслителя», сочинявшего «плохие рассуждения» на религиозные темы. Те, кто использует подобный прием, отмечает Страхов, уверяют нас, «что они даже необыкновенно любят Толстого-художника, но зато Толстого-мыслителя терпеть не могут» [2: 100]. Думаю, что читателю хорошо знакомы подобные заверения, но все-таки приведу конкретный пример, напомнив, что процитированную сейчас статью Страхов опубликовал в 1891 году.

Уже значительно позже, в 1912 году, ряд представителей «религиозной философии серебряного века» опубликовали сборник «О религии Льва Толстого». Вот что гово-

рит здесь, пожалуй, самый известный сегодня из авторов сборника, Н. А. Бердяев: «Прежде всего нужно сказать о Л. Толстом, что он — гениальный художник и гениальная личность, но он не гениальный и даже не даровитый мыслитель» [4: 173]. И чуть ниже Бердяев уже прямо называет «религиозные мысли» Толстого «банальными», «серыми» и т. д.

На деле же *банален* сам Бердяев, который «прежде всего» озвучивает ходячую, затертую мысль, отмеченную Страховым в качестве таковой *на двадцать лет раньше*. И не только банален, но и *нравственно* несостоятелен. Этот момент тоже был отмечен еще у Страхова, писавшего о подобных критиках Л. Н. Толстого: «Они хватаются за его огромную художественную славу, чтобы так или иначе обр^ат^ить ее *против* него».

Словно для того, чтобы подтвердить наблюдение Страхова как можно выразительнее, другой «религиозный философ», В. Ф. Эрн, помещает в том же сборнике статью «Толстой против Толстого». Здесь ревностный почитатель В. С. Соловьева (о котором мы скажем несколько позже) сообщает, между прочим, что «в Толстом сталкиваются две непримиримые стихии, и в одной он сверхчеловечески гениален, в другой же покинут решительно всеми богами» [4: 228]. Первая «стихия» — художественное творчество, вторая, конечно же, религиозная мысль. У Владимира Эрна, на зависть Бердяеву, все уже доведено *до абсурда*, столь любимого (под более respectableм названием «антиномизм») «философами серебряного века». Толстой-художник — прямо «сверхчеловек» (комплимент, который, несомненно, вызвал бы и у Толстого, и у Страхова только чувство отвращения). А Толстой-мыслитель «покинут решительно всеми богами». За этим неожиданным «многобожием» Эрна нетрудно угадать намек на латинскую поговорку (восходящую к «Энеиде» Вергилия): «кого Юпитер хочет погубить, того он лишает разума». Толстой-мыслитель, таким обра-

зом, не только «банален» и «сер»; он по сути сумасшедший. Диагноз, как говорится, до боли знакомый...

Но в чем коренится эта дикая смесь дифирамбов и поношений одинаково сомнительного свойства? И ведь что характерно: Бердяев и Эрн *не приходят* к отрицательной оценке «Толстого-мыслителя» путем тщательного анализа его мыслей. Они *сразу* предлагают эту оценку, и лишь потом «иллюстрируют» ее, выставляя отдельные фрагменты мыслей Толстого в нужном им свете. Прием, более чем сомнительный и в интеллектуальном, и в этическом плане. И вот здесь мы подходим к тому существенному элементу в понимании христианства, который, *прежде всего*, отделял Льва Толстого от «религиозных философов» начала XX века, а вместе с тем — соединял его с *основным направлением* русской национальной философии XIX века. Попытаемся понять этот существенный элемент как можно яснее.

* * *

Еще один «религиозный философ», С. Н. Булгаков (долгое время энергично выступавший в роли «легального марксиста»), сообщает нам о Толстом следующее: «В его религиозном учении, то есть в том, что именно называется “толстовством”, из двух противоречивых стихий его души, религиозной и нигилистической (?!), безусловно преобладает вторая, разрушительная. Для него так и остается недоступна как мистическая, так и метафизическая сторона христианства, которое он понимает преимущественно как религиозно окрашенную этику» [4: 7]. Итак, получается, что Толстой — «нигилист», *потому что* он воспринимает христианское учение «преимущественно» *этически*, то есть пытается понять *нравственный смысл* Евангелия.

Читатель вправе подумать, что я просто извлек из статьи Сергея Булгакова неудачно составленный абзац. Но это, к сожалению, не так. С началом XX века среди *части* русских философов (части, выдаваемой сегодня *за целое*) стал все

быстрее нарастать характерный и достаточно зловещий мотив. Суть его такова: нравственное содержание учения Христа — вещь совершенно *второстепенная* по сравнению с «мистикой христианства», «метафизикой христианства», да и «эстетикой христианства». Более того, всяческий «морализм», апелляция к *добродетели* в ее коренной противоположности *пороку* — якобы вообще чужды христианской духовности. Так, например, П. А. Флоренский (у которого отмеченный мотив звучит особенно отчетливо) заверяет нас, что «аскетика создает не “доброе” человека, а *прекрасного*, и отличительная особенность святых подвижников — вовсе не их “доброта”, которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а *красота* духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелимому и плотскому человеку никак недоступная» [5: 99]. Святой у Флоренского так и именуется — «светоносец», хотя трудно поверить, что столь эрудированный господин, как Флоренский, забыл при этом, *кто именно* назван у святых отцов «светоносцем», или Люцифером. И как напоминает высокомерное отношение Флоренского к «добрым» язвительные рассуждения о «добреньких» у вождя мирового пролетариата! Впрочем, попытки «отца Павла» активно участвовать в строительстве «нового мира» слишком известны, чтобы на них останавливаться.

Сейчас важно понять другое: *нравственный минимализм*, равнодушное (если не прямо враждебное) отношение к христианской этике заведомо настраивает на *искусственное*, неорганичное восприятие христианства, а Евангелия в особенности. Далеко не всем дано быть мистиками; к тому же подлинную мистику слишком часто смешивают с магией и оккультизмом (сам же Флоренский заявлял, что он был «внутри “магом”» [6: 172]). В лучшем случае мы получаем формальное «обрядоверие», очереди у храма за «святиной водой», убеждение в том, что толстые и дорогие свечи «действительнее» тонких и дешевых.

Что касается «метафизики христианства», то и здесь человек с недостаточно высокой философской культурой легко может принять (в качестве «христианской») практически любую метафизику, а скорее всего — *метафизику материализма*, поскольку она более всего располагает к тому же оккультизму, к лицезнению всяческих «светлых и темных аур», которые, кстати сказать, тоже «недоступны», по заявлениям нынешних «магов», «дебелому и плотскому человеку», профану в секретах «духовного созерцания». И как тут не вспомнить предупреждение Толстого, что подобная «мистика и метафизика» неизбежно ведет к делению людей на «избранных» и «гоев» [7: 24]. Делению, которое вот-вот станет (если *уже* не стало) реальностью, только именуемой несколько иначе: делением на «воцерковленных» и «невоцерковленных». Замечу, что косноязычный термин «воцерковленный» успешно завоевывает сегодня «лингвистическое пространство». Уже совсем недостаточно быть *христианином*, уже слишком мало быть *православным* — есть, оказывается, особый разряд «воцерковленных». Наверняка деление продолжится *ad infinitum* — о чем ясно предупреждал Л. Н. Толстой.

В противовес этой *ереси* под маской благочестия, необходимо ясно понять, что прямо и непосредственно человек входит в *духовную* реальность Евангелия через *нравственное чувство*, через первичное переживание добрых и злых движений в своей душе; христианство глубоко созвучно *голосу совести*, который, пусть и слабо, звучит в душе каждого нормального человека, пусть не «мистика» и не «метафизика», пусть и не обученного лицезнению «светоносцев». Нам любят рассказывать о том, что послы Владимира Красно Солнышко склонились к Православию под влиянием «эстетического восприятия». Но как бы красиво ни выглядела эта легенда, ясно, что сначала русским князем двигали исключительно государственно-политические соображения. Зато настоящее приобщение к христианству сопро-

вождалось в нем глубоким *нравственным переворотом*, пробуждением обостренного нравственного сознания. Как известно, при этом князь Владимир стал проявлять безграничное *милосердие*, и уже духовенство увещевало его соблюдать здесь необходимую *меру*.

Вспоминая этот эпизод нашей национальной истории, уместно заметить, что весной 1892 года Н. Н. Страхов написал небольшую работу «Справедливость, милосердие и святость». В ней он ясно раскрыл естественный ход *духовного возрастания личности*. Не имея возможности подробно пересказывать эту замечательную статью, отмечу только самое, на мой взгляд, важное, то, в чем Страхов выступает как настоящий *соратник* Л.Н. Толстого, а не беспрекословный «последователь».

«Доброта сердца, милосердие, любовь к ближним»[8: 207], то есть те нравственные ценности, которые выдвигал на первый план Толстой, понимаются Страховым как синонимы важнейшей ступени духовного развития. Но эта ступень вовсе не отменяет справедливость (закон внешней, «юридической» жизни) и святость (высшую цель жизни внутренней, собственно религиозной). Напротив, звено (или ступень) милосердия прочно соединяет справедливость и святость в целостный образ духовной жизни. Выбросим это звено, и все разрушится, сама святость станет *неподлинной*, можно сказать, «люциферовой». Вместе с тем, «к святости, как к *завершению всякой нравственности* (выделено мною — Н. И.), направляются все те деятельности, которые можно назвать нравственными» [8: 214]. Не всем дано достигнуть этой *высшей ступени*, но ступени справедливости и милосердия *доступны всем*, и это, как выражается Страхов, «твердые ступени» нравственного развития. Одолев их, человек не становится святым, но начинает *понимать* настоящий смысл святости. Смысл, который Страхов поясняет сценой из «Власти тьмы», где «безобразно пьяный солдат Митрич <...> учит Никиту не

бояться людей». «Если человек не станет бояться людей, то он будет всегда и везде свободен и спокоен, потому что будет бояться только Бога, только своей совести». Вот такое внутреннее состояние души человеческой и есть подлинная святость, и надо хранить «этот свет и постоянно к нему обращаться» (там же).

Здесь, повторю, нет ученического «толстовства», а есть именно выявление *настоящей правды* нравственного пафоса Л.Н. Толстого. Нравственность для Страхова — не только милосердие, любовь к ближним в чистом, дистиллированном виде; она включает и справедливость, и святость. И в то же время именно милосердие, *доброта сердца* составляет естественный *центр* нравственной жизни, ее *связующий элемент*. Также и сближение *голоса совести* с голосом самого Бога, по сути — с «внутренним откровением» Бога в человеке, — указывает на то, что *Бог воздействует на человека именно через нравственное сознание последнего*. На фоне этого могучего, проникающего в самую глубину человеческой души воздействия всякое другое — через чудеса, через награды и наказания («вроде предписания убиения детей и целых населений»[7: 25]) — представляются и Толстому, и Страхову проявлением *бессилия*, а не *силы Божьей*. Той уникальной силы, которая подчиняет себе человека, не насилуя его, ибо воспринимается человеком (и воспринимается *правильно*) как и его собственная *нравственная сила*.

При этом необходимо помнить, что нравственный мир человека — это не какая-то отдельная область его внутреннего мира, что-то вроде «отдела» практического разума рядом с «отделом» теоретического, или «чистого», разума, как в архитектонике субъекта по Канту. Русская философия XIX века разработала существенно иное представление о душе человека как о *нравственном организме*. С особой ясностью это сделал, на мой взгляд, Вениамин Алексеевич Снегирев (1842–1889), учитель выдающегося философа

фа и богослова В.И. Несмелова, о котором мы еще скажем ниже. Согласно Снегиреву, в жизни человеческой души нет так называемых «адиафор», или *нравственно безразличных* событий [9]. Все, что происходит в душе, связано с *духовным возвышением или падением личности*. Именно здесь — корень наших представлений о добре и зле, представлений, начертанных не на внешних скрижалях, а на «скрижалях души». Той души человеческой, о которой Л. Н. Толстой сказал: «Одно, что мы верно и вполне знаем, это нашу душу» [10: 20]. И первоисточник этого знания заключен в *нравственном чувстве*, которое является актом «непосредственной оценки всего познаваемого и испытываемого душою» [11: 266]. Нравственное чувство — это, по меткому выражению Снегирева, *самочувствие* нашей души, переживание ею или своего *подъема*, или, напротив, *падения* [11: 568–569]. Именно из нравственного чувства, по мере духовного роста личности, рождается *религиозное чувство*, которое говорит человеку, что его стремление к совершенству — это не стремление к абстрактному идеалу, но к живому, *всесовершенному Богу*.

Теперь мы можем сказать, в чем Л. Н. Толстой несомненно прав, в чем мы должны следовать и за ним, и за Николаем Страховым, и за Вениамином Снегиревым, и за рядом других русских мыслителей. Лев Толстой прав, прежде всего, в том, что *первичная среда религиозной жизни — это внутренний мир человека*. Мир, ценность которого — это, в первую очередь, нравственная ценность, подлинная красота которого — это нравственная красота, свет которого — это нравственный свет, достигающий у *настоящих* святых наибольшей интенсивности. Но этот нравственный свет пойдет впрок окружающим только тогда, когда он станет для них «маяком» в их собственном сознательном, целенаправленном движении к совершенству. «Закон жизни» состоит в том, что «никакие мирские блага не дают истинного блага», его приносят «только наше усилия приближаться

к духовному совершенству» [10: 411]. Тот же «императив» Толстой выражает и так: «нужно всегда и всем людям только одно: *растить* душу» [10: 72].

Поэтому надо быть нравственно слепым, чтобы утверждать, как это делает, например, Бердяев, что слова Толстого о *законе жизни* якобы имеют «ветхозаветный характер», поскольку «во Христе уже нет закона и подзаконности» [4: 190]. Ветхозаветный закон (др.-евр. Тора) — это закон, данный человеку *извне*, требующий тех или иных действий как «рефлексов» на повеления Иеговы. Разве не очевидно, что Толстой говорит о законе совсем иного характера? Не менее абсурдно обвинение Толстого в «натурализме», словно понятие закона ограничено только «природой» в естественнонаучном смысле слова. Закон, постигаемый в категориях *цели* и *совершенствования*, — это закон существенно духовного, *свободно-разумного* бытия. В связи со сказанным уместно отметить, что еще много раньше Н. Н. Страхов показал: настоящее *понимание* живой, органической природы достигается только с применением этих категорий; исследуя любое явление *развития*, «мы должны приписать самим организмам стремление переходить в высшие формы» [12: 117]. У человека же это стремление становится вполне *сознательным* и потому «строго законным и правильным»; считая иначе, мы только ставим человека *ниже* природы [13].

* * *

Говоря о сознательном характере нравственной жизни, мы фактически перешли к следующему важнейшему элементу в религиозных взглядах Толстого — к его убеждению в необходимости *разумной веры*. Но сначала, подводя итог сказанному выше, нелишне ответить на вопрос: а что же происходит тогда, когда декларативная «религиозность» сочетается с равнодушием к внутренней, неподдельной нравственности, доброте, милосердию? Ответ несложен: в

этом случае человек усваивает *фарисейское*, нравственно фальшивое отношение к людям; отношение, многократно отмеченное и безусловно осужденное в Евангелии.

Образчик фарисейства дает и сборник «религиозных философов», причем образчик, от которого, как говорится, «дух захватывает». В предисловии, выражающем, очевидно, *общую* точку зрения авторов, следующим образом характеризуется их главная задача, смысл проделанной ими «критической работы»: «Исповедуя бессмертие души и ответственность каждого за все сделанное им в этой жизни, мы не можем отрешиться от мысли, что такая работа не остается безразлична и для самого отошедшего, и для той неведомой нам жизни, которая составляет удел его в ином мире» [4: III]. Другими словами, авторы сборника совершенно прозрачно дают понять, что их статьи помогут облегчить загробную участь «грешника» Льва Толстого! Я даже затрудняюсь вспомнить другой столь же яркий пример «литературного» фарисейства. Скажу честно: за приведенным пассажем мне видится издевательская ухмылка Андрея Белого (тоже одного из «молитвенников»!). Впрочем, можно предположить, что, издавая сборник, направленный против Толстого, вскоре после его смерти, авторы испытывали невольные угрызения совести и потому решили представить свои «критические работы» как некую «коллективную молитву» за Толстого. Вспоминается замечание, принадлежащее, если не ошибаюсь, Вольтеру: «лицемерие — это дань, которую порок платит добродетели».

Но раз уж я упомянул А. Белого, то следует сказать, что его собственная статья «Лев Толстой и культура» наиболее откровенна. И прежде всего в вопросе о любви к Толстому-художнику. Но сначала приведу слова Н.Н. Страхова, снова попадающие в самую точку: «Не любит художественных произведений Толстого, не может ценить их глубокого духа и содержания тот, кто не понимает, как тесно они связаны с его новыми писаниями» [2: 101].

Андрей Белый, спустя двадцать лет, напоминает о том, что кумир практически всех авторов сборника В. С. Соловьев (1853–1900) был абсолютно глух к художественным произведениям Л. Н. Толстого. А. Белый цитирует князя Е. Н. Трубецкого, преданного последователя Владимира Соловьева, к тому же близко с ним знакомого: «В откровенных разговорах с друзьями он признавался, что “Война и мир” и “Анна Каренина” вызывали в нем скуку» [4: 147]. Заметим: «в откровенных разговорах с друзьями», как школяр, который вымучивает на уроках «правильные слова» о «великом писателе», а среди приятелей откровенничает: «Ну, и достал меня этот Толстой!». Но почему бы знаменитому философу не сказать о своей «скуке» открыто? Ничем, кроме лицемерия, нравственной фальши этого не объяснить. А. Белый невольно вторит Страхову, отмечая, «что в устах врагов Льва Толстого упоминания о его художественных заслугах есть подчас пикантная соль, которой они посыпают свою хулу на него».

А кстати, как оценивает Толстого-художника сам Андрей Белый? Скажем так: несколько откровеннее, чем другие авторы сборника. После ряда заверений типа «бесспорна для меня гениальность Толстого-художника», он все-таки выговаривает свою основную оценку: «Но в каком-то последнем и высшем смысле Толстой — неудачник художник (так у А. Белого — Н. И.), ибо он — художник, не вполне овладевший формой» [4: 157]. Не буду вдаваться в эту оценку, поскольку все «художества» самого А. Белого, от поэтических до прозаических, представляются мне не просто скучными, а *пустыми*, с нулевым «духовным содержанием» в *вымученной* форме. Так или иначе, нельзя поблагодарить Белого (более всего далекого от Православия и тем более «воцерковленности» среди всех авторов сборника) за его относительное прямодушие, за отсутствие лицемерных вздыханий о «бездне» между Толстым-художником и Толстым-мыслителем.

Никакой «бездны» здесь не существует, а есть, напротив, существенная связь, глубокая преемственность. Страхов пишет: «Те самые начала, которые он теперь проповедует, бессознательно жили в нем всегда и составляли душу всего, что он тогда писал. На каждой странице его рассказов можно видеть, что выше всякой красоты для него стояла всегда красота душевная, что эту красоту он видит в “простоте, доброте и правде”, что истинное мужество состоит для него в терпении и преданности, что истинная любовь для него всегда целомудренна, и что самые смиренные люди ему являлись прекраснее самых великих героев» [2: 101].

Внимательно перечитав эти слова Страхова, нетрудно заметить, что *одно отличие* все-таки есть, отличие не в началах, а в отношении к началам: отношении, у художника «бессознательном» и *вполне сознательном* у мыслителя. И это различие возвращает к теме так называемого «рационализма» Л. Н. Толстого, упрек в котором столь же распространен, как упрек в «морализме» — и имеет практически ту же цену.

* * *

«В религиозном своем мировоззрении Толстой является беспримесным представителем просветительского рационализма, как он вырабатывается начиная с 17-го века» [4: 11] — заявляет С.Н. Булгаков, уже осудивший Толстого за «морализм». Наш «религиозный философ» по-своему последователен, если угодно, *рационален*. Отделив (или, по крайней мере, предельно отдалив) религию от нравственности, он *идет дальше* и отделяет (или отдаляет) религию от разума. Тем самым он, волей-неволей, подтверждает сказанное Толстым: «Если бы человек не мог мыслить, он бы не понимал, зачем он живет. А если бы он не понимал, зачем он живет, он не мог бы знать, что хорошо и что дурно. И потому нет ничего дороже для человека того, чтобы хорошо мыслить» [10: 304].

Дорожить разумом, способностью мыслить и понимать... Как естественно это было когда-то для русского человека — и как созвучно христианской вере. Когда Н. Н. Страхов говорит о том, что мышление — это «в полном смысле слова богоподобное явление в нашей жизни» [12: 253], он, по сути, только напоминает нам точку зрения святых отцов, для которых именно *разумное начало* в человеке свидетельствует о его духовности, о том, что он *образ Божий*. «Едва ли не большинство церковных писателей хотели видеть образ Божий в *разумности* (духовности)» [14: 354] — признаёт даже автор, по своим собственным взглядам стоявший достаточно близко к «религиозным философам» типа С. Н. Булгакова (отсюда, вероятно, и несколько скептическое «хотели»). Так или иначе, но ясно: ни Толстой, ни Страхов не расходились здесь с большинством *церковных* писателей (а точнее, как явствует из их имен, перечисленных далее Керном, с *большинством* представителей святоотеческой традиции). В отличие от г. Булгакова, который в своем самом известном произведении требует от человека, стремящегося *познать истину*, ни много ни мало — «эротического безумия» [15: 190].

Что касается указания на связь религиозного мировоззрения Толстого с «просветительским рационализмом», то это, в сущности, совершенно *бессодержательное* указание. К эпохе Просвещения, как ее виднейшие представители, принадлежали такие великие мыслители, как, например, Лейбниц и Гердер, чьи идеи имели отчетливо *христианский*, пусть и не узко конфессиональный, характер. Но характер, куда более приемлемый для Православия, чем всяческие «эротические безумия» [16]. Конечно, в том же Просвещении было и другое течение, связанное с французскими «энциклопедистами», которое, однако, под видом «культы разума» проводило культ так называемого «*научного разума*», причем под наукой, наряду с математикой, подразумевались исключительно естественные науки.

Л. Н. Толстой высказал свое отношение к этому культу (или «идолу научности», по выражению Страхова), совершенно ясно: «Ученые люди нашего времени решили, что религия не нужна, что наука заменит или уже заменила ее, а между тем, как прежде, так и теперь, без религии никогда не жило и не может жить ни одно человеческое общество, ни один разумный человек (я говорю разумный человек потому, что неразумный человек, так же как и животное, может жить и без религии)» [7: 18]. А Страхов, глубоко ценивший и хорошо знавший подлинные достижения науки, в свою очередь, самым ясным образом отмечал: «Наука не объемлет того, что для нас всего важнее, всего существеннее, не объемлет *жизни*. Вне науки находится главная сторона нашего бытия, то, что составляет нашу судьбу, то, что мы называем Богом, совестью, нашим счастьем и достоинством». И добавлял чуть ниже: «Есть старинное учение, что та же дверь, которая ведет в глубину нашего сердца, ведет и в область божественных сил. Это — прекрасное и истинное учение; на этом пути нужно искать Бога, а не в четвертом измерении пространства» [17: 56].

Слова эти вполне актуальны сегодня — даже *более актуальны*, чем в конце XIX века. Всяческая «физика веры», рассуждения о том, что «библейские чудеса не противостоят современной науке», сообщения о *специально* проведенных «научных исследованиях», которые «установили стимулирующие влияние молитвы на произрастание семян пшеницы» (и «тормозящее влияние» нецензурной лексики, которая, впрочем, тоже объявляется «сакральной») — этот и подобный вздор встречается сегодня, увы, и на страницах изданий, считающих себя «православными». Магизм, лишь слегка прикрытый научным жаргоном, снова расцветает на наших глазах, порождая ситуацию, которая свидетельствует «не об истине христианского вероучения, а только о психологической возможности религиозного суеверия под формою церковного христианства» [18: 128].

Это говорит не Л. Н. Толстой — а последний из плеяды классиков русской философии, Виктор Иванович Несмелов (1863–1937), профессор Казанской духовной академии, принявший, в самый разгар «красного террора», обязанности ее ректора, не пошедший ни на какой «диалог» с большевиками, категорически осудивший так называемых «обновленцев», продолжавший «нелегальные» занятия со студентами и после закрытия Академии, вплоть до своего ареста за «руководство церковно-монархическим заговором» [19].

Конечно, легко заметить принципиальное различие между взглядами Л. Н. Толстого и В. И. Несмелова на христианское вероучение; последний никоим образом не считал *непостижимость* догматов (и, прежде всего, догмата Боговоплощения) какой-то «нелепостью». Но за этим различием стоит немаловажное сходство: в непостижимости догматов Несмелов видел не «факт», который надо принять без рассуждения, а ключевую *проблему* христианской мысли. С полной ясностью он отмечал, что настоящее усвоение христианства возможно «только под одним непременным условием, чтобы ясно и точно был указан логически правильный путь к мышлению истины непостижимого». И задачу *христианской философии* он видел именно в том, чтобы «осветить этот путь как *действительный путь достоверного знания*», категорически отвергая позицию тех, кто «во всех своих суждениях об истине христианства постоянно приходит только к положению: веруй!» [18: 130]. Для христианства жизненно необходимо «научно обосновать разумную веру в его истину» [18: 133]; и в понимании этой необходимости заключается, по выражению Несмелова, «глубокая правда рационализма».

Л. Н. Толстой, естественно, не обосновал разумную веру с такой же философской и богословской *точностью*, как это сумел сделать В.И. Несмелов. Но в каком-то глубоко важном, фундаментальном смысле (закрытом для узких «ортодоксов») его отношение к христианскому учению

было существенно тем же; как пишет Страхов, «он всем умом и сердцем стремился к одной лишь цели — понять это учение, уразуметь ту величайшую правду, которая в нем заключается» [2: 109].

И потому вполне ясен второй *верный* элемент в религиозных взглядах Льва Толстого. Подобному тому, как религия не должна противоречить нашей совести, нашему нравственному сознанию, она не должна противоречить нашему разуму (быть «противоразумной», по выражению Несмелова). Причем разуму, понимаемому без всякого «магического» и «антиномического» лукавства, разуму как логически ясному, непротиворечивому и последовательно мышлению. И разуму не «космическому», не принадлежности каких-то «сверхчеловеческих» существ, а разуму *человеческому*.

В противном случае мы получаем или «воцерковленных» фанатиков (или лицемеров, что слишком часто бывает одним и тем же), угрюмо твердящих «не рассуждай, а исполняй обряды», или искателей «космического разума», который, вероятно, должен заменить им собственный разум, потонувший во всяческих «информационных полях». А где-то посередине: более рафинированных интеллигентов, народившихся еще в среде советского «диссидентства» — поклонников «религиозной философии серебряного века», с вычитанными из книг «антиномизмом», «Софией — женским началом в божестве» и, конечно же, «эротическим безумием», «священным экстазом» и прочими нравственно *двусмысленными* понятиями. Таковы «плоды просвещения», презирующего «морализм» и «рационализм», а по сути — все *простое, доброе и правдивое*, то есть истинно *человеческое*.

* * *

Сказанное до сих пор подводит нас к пониманию того, что настоящая тема религиозных размышлений Л. Н. Тол-

стого — это *тема человека*. И все «толки» о Толстом, все нападки на Толстого обусловлены, в конечном счете, тем, что нападавшие на него не признавали «легитимность» этой темы в качестве *основной* в размышлениях о *религии*, видели здесь или уловку атеиста, или, что еще хуже, «ересь человекобожия». Религия для них означала, прежде всего, определенное представление о Боге. А Лев Толстой был, очевидно, весьма «небрежен» в этом плане, был готов сослаться на любую религию — *если* находил в ней нечто важное для понимания человека, его судьбы и его назначения.

Но так ли второстепенно это «если», не выделяет ли оно *одну* религию из всех остальных, причем выделяет даже более *радикально*, чем собственно догматические, относящиеся к Богу положения? Только слепой может не заметить, что такая исключительная *по своей человечности*, по своему высокому представлению о *достоинстве человека* религия есть. И что именно в ней Лев Толстой нашел «ключ воды живой», хотя и не считал, что все остальные религии — это сплошная безводная пустыня.

Нежелание (или неспособность) понять *глубинную связь между подлинным гуманизмом и христианством* проявляют, к сожалению, не только записные атеисты, но и те, кто очень громко говорит от лица христианства. И тогда совсем не удивительно, что во взглядах Толстого они находят «отвержение им веры во Христа как Сына Божия, Спасителя и Искушителя», и не просто «отвержение», а «его противление Христу, печать духа антихриста» [4: II]. И это притом, что сами же они цитируют, например, такие слова Толстого: «Стоит только поверить Христу, что Он принес благо на землю, что Он даст нам, жаждущим, ключ воды живой, и придти к нему, чтобы увидеть <...>, как безумны наши страдания, когда спасение наше так близко» [4: 87].

В этой цитате из работы «В чем моя вера» можно, конечно, придирается к каким-то отдельным словам, находить богословские неточности и т. д., — но где же здесь «против-

ление Христу», где «дух антихриста»? Чтобы понять, что страшные обвинения «религиозных философов» начала XX века (повторяемые и сегодня) вызваны не простой запальчивостью, а куда более серьезными вещами, рассмотрим сначала совершенно ясное выражение христианского гуманизма Толстого в художественном творчестве.

В числе его «рассказов для народа» один из самых известных — «Где любовь, там и Бог» (1885). Позволю себе напомнить читателю «сюжетную линию» этого рассказа. Сапожник Мартын Авдеич, потеряв сначала жену, а потом единственного сына, «стал на Бога роптать». По совету «земляка-странника» он начал читать Евангелие и дошел до рассказа о фарисее, отказавшем Христу в гостеприимстве. «Кабы ко мне пришел, разве я так бы сделал?» — подумал Авдеич и вскоре задремал. А во сне услышал голос: «Мартын, а Мартын! смотри завтра на улицу, приду». Еще до рассвета стал Мартын Авдеич готовиться к приходу божественного гостя, но день принес ему сплошные разочарования. Только и заходили к нему, что старый дворник Степаныч, да женщина с грудным ребенком, которых он, как умел, приветливо принял. И еще помирил торговку с проказливым школьником — вот и все, пустяки, недостойные, чтобы о них долго помнить. Но постепенно дошло до Авдеича (снова раскрывшего Евангелие), что нет ничего важнее этих «пустяков». «И понял Авдеич, что не обманул его сон, что, точно, приходил к нему в этот день Спаситель его, и что, точно, он принял Его».

Иисус Христос, Сын Божий — это и *сын человеческий*, Бог, ставший человеком. Справедлив ли упрек, что взгляд Толстого куда лучше различал в Христе сына человеческого, чем Сына Божьего? В известной мере, справедлив. Но нельзя забывать о том, что такое направление внимания сложилось у Толстого в эпоху, когда божественность Христа все более заслоняла Его человечность, как бы ни заверяла Церковь (и «религиозные философы») в своей верно-

сти Халкидонскому догмату. Ту человечность, без которой призыв «следовать Христу» обречен оставаться *пустым* призывом.

Чтобы пояснить, до какой степени был затемнен человек в *Богочеловеке*, приведу поистине чудовищный «ляп» (это не слишком деликатное выражение я считаю в данном случае уместным) из статьи А. С. Волжского. Он пишет буквально следующее: «И смирение, и даже аскетизм, казалось бы, принят Толстым и претворен в его душу, однако смирение это особенное, *свое*, непослушное своевольное смирение, и аскетизм свой — самочинный, своеумный. Крест тоже принимается им, но только *свой* крест, а не Христов» [4: 202].

Последнее заявление вызывает оторопь, пусть его и произносит «религиозный философ» (с обыкновенной для этого *типа* философов марксистской родословной). Ведь читал же он Евангелие, где Спаситель говорит ясно и недвусмысленно: «и кто не берет креста *своего* и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф.10:38). Или столь же ясно: «Тогда сказал Иисус ученикам своим: если кто хочет идти за мною, отвергнись себя, и возьми крест *свой*, и следуй за Мною» (Мф.16:24). И буквально те же слова звучат в других «синоптических» Евангелиях (Мр.8:34; Лк.9:23) [20]. Таким образом, осуждая Толстого, Волжский, пусть и по странному «затмению ума», осуждает и Христа!

Комментарии здесь излишни, кроме одного: в той атмосфере, которая начала сгущаться еще в XIX веке, *христианский образ жизни* стал изображаться все более «божественным» в смысле его *непосильности* для человека (как не по силам человеческим нести тот Крест, который мог нести только Богочеловек). Такой взгляд выглядел вполне «богоугодным» (как же, мы так «бесконечно высоко» ставим Бога над человеком!) и в то же время практически избавлял человека от *обязанности* стремиться *жить по-христиански* (в лучшем случае, оставлял такую обязанность для избранных «светоносцев»). Толстой *вернул* хри-

стианским идеалам их *человечность*, твердо сказав: лгут те, кто утверждает, что «учение Христа несвойственно человеческой природе». Напротив, «все оно только в том и состоит, чтобы откинуть несвойственное человеческой природе» [21]. И за это он навлек на себя обвинение в «противлении Христу». Обвинение, за которым стояло, как заметил еще Страхов, психологически понятное раздражение людей, привыкших без особых усилий считать себя христианами, не живя по-христиански, — раздражение против того, «кто вздумал тревожить их совесть серьезными требованиями» [2: 120].

Для Толстого религия была источником *самых серьезных требований* к человеку. Но чтобы предъявлять человеку такие требования, *к самому человеку надо относиться серьезно*. В этом и заключается подлинный гуманизм. Еще в 1860-ые годы Н. Н. Страхов совершил поистине героическую попытку утвердить такой гуманизм *в естествознании*. В книге, посвященной познанию природы, он писал: «для человека исходною точкою всегда будет и должен быть сам человек» [12: XII] — и построил на этом принципе понимание *мира в целом*, понимание, которое начинается с *самопонимания* человека. Я назвал попытку Страхова героической (ничего, кроме равнодушия или издевательской «критики», она первоначально не вызвала; особенно раздражало отрицание Страховым существования «жителей планет», то есть «инопланетян»). Но она оказалась, в конечном счете, глубоко плодотворной, находя все новые и новые подтверждения в современной науке, в частности, в так называемом *антропном принципе* современной космологии [22].

Мы, однако, уже отмечали слова Страхова о том, что «вне науки лежит главная сторона нашего бытия». Главная сторона, а еще вернее, «центр тяжести» человеческого бытия лежит *в вере*. Но что есть вера? У Толстого мы читаем: «Вера — это знание того, что такое человек и для чего

он живет на свете» [10: 9]. Вряд ли стоит удивляться тому, что и Толстой с подобным «неканоническим» определением веры оказался под огнем критики. Ведь чтобы принять это определение, надо понять, что проникновение в смысл веры начинается с проникновения в сущность человека, в смысл человеческой жизни. Тем не менее, Толстому было уже легче, чем Страхову; единодушны с ним были пусть немногочисленные, но по-настоящему глубокие русские мыслители.

Особенно ярко и, если угодно, философски выверено звучат слова выдающегося русского философа Павла Александровича Бакунина (1820–1900), чье имя и творчество фактически «спрятано» от современных читателей: «Верить — значит иметь в себе твердый принцип, или собственное начало своего бытия, которым весь порядок существования определяется независимо от внешней среды и вещей ее» [23: 1]. И далее: «В действительном смысле веры, верить — значит утверждать всем существом своим то, что признается за действительную и несомненную истину» [23: 5].

А как же Бог? — спросит читатель. Но в том-то и проявляется глубина *русского типа* христианской философии, что его представители раскрыли настоящую связь философии и христианства: истинное *самопознание* человека ведет последнего к ясному и отчетливому пониманию того, «что образ его есть образ Божий» [24: 143]. Именно в этом заключается «естественная основа богопознания и почва для религиозных верований» [25: 93], как отмечал уже П. Е. Астафьев (1847–1893), в ряде отношений резкий оппонент Толстого, но, по сути дела, единодушный с ним в главном [26].

Что касается Павла Бакунина, нелишне отметить, что Лев Толстой был одним из очень немногих, кто угадал судьбу и значение его произведения «Основы веры и знания»: Меня теперь будет интересовать судьба этой книги в ближайшем будущем. Вероятно, сейчас ее не поймут и не

оценят. Она, однако, сохранит свою ценность навсегда» [27: 341].

Почему я отмечаю этот, в общем-то, достаточно частный момент? Дело в следующем. Можно спорить о том, в какой мере сам Л.Н. Толстой был философом в строгом смысле слова. Но несомненно, во-первых, то, что его религиозные идеи были в ряде принципиальных отношений *глубоко созвучны* самому серьезному направлению в русской философии XIX века. И, во-вторых, что тоже немаловажно, Толстой обладал драгоценной способностью отличать настоящих философов от тех, кто, по его собственному выражению, таковыми только *слывет*. К числу последних он относил — и не скрывал своего отношения — В.С. Соловьева. После кратковременного интереса к его «теософии» (интереса, который поначалу проявлял и Страхов), Толстой разобрался, что это, по сути, «такой сор», «детский вздор» (о прославленных до небес «Чтениях о Богочеловечестве»). И еще запись в дневнике от 20 апреля 1889 г.: «приехал Соловьев. Поговорил с ним ничтожно» [28].

Последние слова представляются мне не просто выражением бессодержательности беседы с «величайшим русским философом», как рекламируют сегодня Владимира Соловьева те, кто совсем недавно в том же ключе прославляли Владимира Ленина. К концу 1880-х годов у Вл. Соловьева уже окончательно оформилось убеждение в «ничтожестве» человека по сравнению с «божественными» химерами типа каббалистической «Софии-хохмы», за которой, кстати, отчетливо проглядывало «человечество как Великое Существо» позитивиста Огюста Конта [29]. И здесь снова уместно вспомнить слова П. А. Бакунина о том, что «в обращении человека в ничто, в презрении к нему и его достоинству и есть самая сущность и тайный смысл всего нигилизма» [30: 152].

Термин «ничто» настойчиво применяли, говоря о *сущности* человека, такие последователи Соловьева, как

С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев. Поэтому их крики о «нигилизме Толстого» были, по сути, криками «Держи вора!», попытками отвести внимание от собственного «мистического» и «метафизического» нигилизма.

Лев Толстой, не уходя в дебри мистики и метафизики, ясно указал на то, что сущность человека, его непреходящее человеческое *достоинство* заключается в его *разуме и совести*. Такой взгляд можно считать философски упрощенным, но именно в нем — *первая ступень* к философскому постижению человека. Никто другой не понял это так ясно, как Н. Н. Страхов. Отвечая «неизвестному», который указывал на то, что «совесть наша не чиста, а разум погрешим», Страхов отмечал: «Мы дурны и жалки не потому, что указания нашей совести не всегда верны, и что ум наш легко впадает в погрешность, а больше всего потому, что мы не следуем самым ясным указаниям совести, и что мы не работаем своим умом» [1: 97].

Следовать ясным указаниям своей совести, неустанно работать своим умом — как это *трудно*, понимает лишь тот, кто пытается жить по совести и своим умом не от случая к случаю, а *постоянно*. На мой взгляд, жить именно так — **«Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи»** — и значит нести свой крест. Это и значит *быть*, а не слыть христианином.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Страхов Н. Н. Ответ на письмо неизвестного // Вопросы философии и психологии. Кн.11, январь 1892. Специальный отдел. С. 94–100.

[2] Страхов Н. Н. Толки об Л.Н. Толстом // Вопросы философии и психологии. Кн.9, сентябрь 1891. <Основной отдел>. С. 98–132.

[3] Страхов Н. Н. Философские очерки. Изд. второе. — Киев, 1906. — XII + 488 с.

- [4] О религии Льва Толстого. — М.: Путь, 1912. — 250 с.
- [5] Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т.I (1). — М.: «Правда», 1990. — 492 с.
- [6] Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. — М.: «Московский рабочий», 1992. — 560 с.
- [7] Толстой Л. Н. Избранные философские произведения. — М.: «Просвещение», 1992. — 528 с.
- [8] Страхов Н. Н. Воспоминания и отрывки. — СПб., 1892. — 313 с.
- [9] Термин *τὰ ἀδιάφορα* означал в философии стоиков то же, что и в философии схоластов термин *res mediae* — «средние вещи», которые не являются ни благом, ни злом.
- [10] Толстой Л. Н. Путь жизни. — М.: «Республика», 1993. — 431 с.
- [11] Снегирев В. А. Психология. Систематический курс чтений по психологии э. профессора Казанской Духовной Академии В. А. Снегирева. Харьков, 1893. — XXV + 700 с.
- [12] Страхов Н. Н. Мир как целое. Черты из наук о природе. 2-е изд. — СПб., 1892. — XIX + 582 с. Первое издание вышло в 1872 г. Добавлю, что это основное философское произведение Страхова было опубликовано им в различных периодических изданиях (в виде отдельных «писем») еще в конце 1850-х — начале 1860-х годов, то есть задолго до знакомства с Толстым.
- [13] Мысль Страхова о том, что духовно-нравственное *самосовершенствование* человека является продолжением на *новом, сознательном уровне* «инстинктивного» совершенствования живых организмов в природе, получает все новые подтверждения в современных биологии и космологии. Подробнее см. статью «Н.Н. Страхов — русский философ ХХI века».
- [14] Арх. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. — М.: «Паломник», 1996. — 448 с.
- [15] Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. — М.: «Республика», 1994. — 415 с.
- [16] Неслучайно *полный* перевод «Теодицеи» Лейбница был напечатан (в 1887–92 гг.) в православном журнале «Вера и разум».
- [17] Страхов Н. Н. О вечных истинах (мой спор о спиритизме). — СПб., 1887. — XXXVIII + 130 с. Свой спор Страхов вел с известным химиком А.М. Бутлеровым, который увлекался спи-

ритизмом, считая его «не противоречащим науке». Характерно, что в спиритических сеансах неоднократно участвовал и родоначальник «религиозной философии» В.С. Соловьев, общаясь здесь с «духом» одного из своих наставников, П.Д. Юркевича.

[18] Несмелов В. И. Наука о человеке. Том второй. Метафизика жизни и христианское Откровение. Второе издание. — Казань, 1906. 438 + II с. Уточню, что в названии книги Несмелова слово «наука» имеет смысл *области знания* и никоим образом не отождествляется с «естествознанием».

[19] Подробнее см.: Журавский А. Казанская церковь в эпоху гонений. Новое о философе В. И. Несмелове. — Казань: «Заря», 1994. — 38 с.

[20] Я выделил в евангельском тексте слово «свой», раз уж А. С. Волжский по сути *выбросил* это слово из Евангелия.

[21] Эти слова из работы «В чем моя вера» приведены — и осуждены — еще одним автором сборника [4]: В.И. Экземплярским (с.87).

[22] По возможности просто я попытался рассказать об антропном принципе в материале, который был помещен на страницах издания: Град Духовный. Санкт-Петербургский православный журнал. 2004. №3. С.112–114.

[23] Бакунин П. А. Основы веры и знания. — СПб., 1886. — 408 с.

[24] Бакунин П. А. Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). — СПб., 1881. — VIII + 458 с.

[25] Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии). — М., 1893. — VI + 207 с.

[26] В той же работе П. Е. Астафьева читаем, что вера — это «акт самосознающей нравственной воли» (с.47). *Добавление 2019 г.*: Подробнее о творчестве этого выдающегося мыслителя см. монографию: Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с.

[27] Я привожу эти слова в переводе с немецкого по книге: D. Čyzevskij. Hegel bei den Slaven. Zweite Auflage. 1961. *Добавление 2019 г.* Впоследствии появился ее перевод: Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб.: «Наука», 2007. — 410 с.; см. приведенные мною слова Л. Н. Толстого на с. 349.

[28] Цит. по статье: *Минц З. Г.* Из истории полемики вокруг Льва Толстого // Ученые записки Тартуского университета. 1966. Вып. 184. С. 90. Замечу, что я привел далеко не самые резкие высказывания Л. Н. Толстого о Вл. Соловьеве.

[29] Подробнее см. главу 4 в моей «Трагедии русской философии». Ч. I. От личины к лицу. — СПб: «Первая линия», 2003. *Добавление 2019 г.* С тех пор вышло значительно более полное издание этой книги: *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 608 с.

[30] *Бакунин П. А.* Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). — СПб., 1881. — VIII + 458 с.

Но истина дороже

(по поводу одного из писем

Н. Н. Страхова к Л. Н. Толстому)

Amicus Plato, sed magis amicus veritas

Современная *мыслящая Россия* (ибо и такая Россия несомненно существует) все настойчивее осваивает творческое наследие Николая Николаевича Страхова, все яснее понимает, что это наследие входит в золотой фонд русской философии.

Но на этом пути по-прежнему лежит одно препятствие, которое и до сих пор некоторые исследователи (назовем их так) пытаются представить *непреодолимым*. Речь идет о письме Страхова к Льву Николаевичу Толстому (от 28 ноября 1883 г.); в нем Страхов крайне негативно оценивает человеческие качества Федора Михайловича Достоевского (1821–1881), наложившие отпечаток и на его художественные произведения. Сразу отмечу: та часть письма, которая относится к Достоевскому, *полностью* приведена в приложении к данной статье.

Указанное письмо увидело свет только в 1913 г. в октябрьском номере журнала левого толка «Современный мир», а

в 1914 г. — в отдельно изданной переписке Л. Н. Толстого и Н. Н. Страхова [1: 307–310]. Нет ничего особенно удивительного в том, что первой остро отреагировала на появление этого письма вторая (*de jure*) жена Ф. М. Достоевского — Анна Григорьевна Достоевская (Сниткина) (1846–1918), которая «обратилась к целому ряду лиц, хорошо знавших Достоевского, с просьбой подписать протест против этого письма-клеветы Страхова» [2: 260]. Сообщая это, С. В. Белов (род. 1936) — «советский и российский литературовед, достоевист и книговед» (Википедия) — приводит имена некоторых лиц, подписавших протест; самый известный из подписантов, указанных Беловым: академик-гидрометеоролог М. А. Рыкачев (1841–1919). Не в скромном ли наборе имен причина того, что «протест не был напечатан отдельно, а был положен А. Г. Достоевской в основу специальной главы ее “Воспоминаний”» [2: 261]?

Рассуждая на протяжении нескольких страниц о «гнусной клевете» Страхова, Белов не цитирует даже небольшого отрывка из его письма. Зато он делает ход, на мой взгляд, весьма неудачный: приводит некую «запись» Достоевского о Страхове, сделанную еще в 1877 г. Чего только в ней не сказано о человеке, который, по словам того же Белова, посещал Достоевского «практически каждое воскресенье в последние пять лет его жизни»! По-видимому, эти посещения дали Достоевскому повод написать *мелочно злые* слова: «Он сидит на мягком, кушать любит индеек, и не своих, а за чужим столом». *Наблюдательный* хозяин, ничего не скажешь. После глумления над пристрастием Страхова к пирогам и индейкам, Достоевский переходит к литературной деятельности Страхова и несет уже совершенную ахинею, характеризуя его как «сочинителя трех-четырёх скучных брошюр». И это сказано об авторе книги «Мир как целое» (1872) — первого в русской мысли действительно серьезного сочинения по *философской антропологии* (да и по *философии науки*). Ну, положим, в философии

(в *настоящей* философии) Достоевский ничего не смыслил. Но разве не понимал он значения опубликованных еще в 1860-е годы работ Страхова об «Отцах и детях» И. С. Тургенева, о «Войне и мире» Л. Н. Толстого и о своем собственном романе «Преступление и наказание»? И разве он сам не возражал поэту А. Н. Майкову (в письме от 2 марта 1871 г.) на какие-то замечания в адрес Страхова: «С мнением Вашим о Страхове не согласен: это единственный критик в наше время» [3: 481]? Приведу, наконец, резюме сугубо объективной американской исследовательницы: «К началу 1880-х Страхов обладал твердо установившейся литературной репутацией. <...> Он часто присутствовал на элитных (*exclusive*) литературных и академических собраниях» [4: 79].

Все это понимал Федор Михайлович, но тем не менее выплевывал в вышеупомянутой «записи» злобные слова о том, что Страхов «втайне сладострастен и за какую-нибудь жирную, грубо сладострастную пакость готов продать всех и всё». И еще нечто совсем глупое и подлое в устах защитника «униженных и оскорбленных»: «Происхождение никуда не спрячешь». Особенно неловко слышать это от человека, о котором его вполне доброжелательный биограф пишет: «об отце он решительно не любил говорить и просил о нем не спрашивать» [5: 9].

Правда, мне возразят, что Достоевский все-таки не обвиняет Страхова в таком чудовищном пороке, как педофилия (изображенном самим Достоевским весьма красочно, можно сказать — *со знанием дела*). Но, во-первых, Федор Михайлович приписывает Николаю Николаевичу (притом исключительно на основе его гастрономических пристрастий) склонность к неким «жирным, грубо сладострастным пакостям»; а за таким обвинением может стоять *все, что угодно*. Во-вторых, для человека, посвятившего жизнь литературному труду, заведомо *лживое* обвинение в творческой несостоятельности («сочинитель трех-четырёх

скучных брошюр») может звучать *оскорбительней*, чем указание на то или иное сексуальное извращение.

Так или иначе, к теме письма Страхова, затронувшего патологические особенности личности и творчества Достоевского, недопустимо подходить, как к теме *lèse-majesté* («оскорбления величества»), вынося уже заранее смертный приговор «преступнику». К сожалению, сегодня такой подход совсем нередок. С той пристрастностью, которая превращает самого «обличителя клеветы» в заведомого клеветника, этот подход продемонстрирован, например, в выложенной в интернет статье некой Т. В. Ведерниковой (представительницы Украины). Сия особа сообщает, что письмо Страхова «вызывало бурю негодования со стороны почитателей таланта Достоевского» и что Страхов якобы написал письмо, «убийственное, прежде всего, для него самого» [6].

Подобный вздор опровергается без всякого труда. Мы уже видели, что вдове Достоевского, приступившей к «опровержению» немедленно, не удалось поднять даже бурю в стакане воды. Теперь обратимся к примеру более серьезного рода. Трудно не отнести к самым горячим «почитателям таланта Достоевского» Василия Васильевича Розанова (1856–1919), который зашел в этом почитании так далеко, что на какое-то время связал себя супружескими узами с бывшей любовницей своего кумира Аполлинарией Суловой (1840–1918). Как же отреагировал Розанов на появление в печати «клеветнического» письма Страхова? *Да никак*, и это притом, что он, конечно, не мог эту публикацию «прозевать» (а если бы и прозевал, то нашлись бы охотники, вроде той же Анны Григорьевны, помочь ему устранить этот недосмотр).

Равнодушие Розанова к «гнусной клевете» на Достоевского объясняется очень просто: он прекрасно знал отношение Страхова к Достоевскому, но это несколько не мешало ему видеть в Страхове и *учителя*, и *друга*. Еще в

самом начале их переписки Страхов, упрекая Розанова за «идеальное понятие» о жизни в Петербурге (куда Розанов стремился вырваться из Ельца), добавляет: «Меня одно очень порадовало: Вы начали чувствовать *болезненность* Достоевского; по-моему, он очень вреден для многих, я думаю и для Вас — теперь можно сказать — *был* вреден. Он бередили в других всякие раны, которыми сам очень страдал, и все доказывал, что это и есть настоящая жизнь, настоящие люди. Разумеется, в каждом вопросе он колебался, но думал, что так и нужно» [7: 23] (письмо от 14 декабря 1888 г.).

Трудно сказать, какое место из писем Розанова имел в виду Страхов; скорее всего, вот это: «О Достоевском я уверен, что если бы он жил на вершине Монблана и никогда не видел лица человеческого — писал бы точь-в-точь так же, как писал. Это всё пустяки, что от срочности работы его романы со стороны построения дурны. Тут отразилась просто его психическая организация» [7: 187] (из письма, датированного «1888 г., конец»). Достоевский действительно *не нуждался* в живых людях, чтобы переносить на бумагу те фантастически-патологические образы, которые толпились в его сознании.

Приведенный пример (а он далеко не единственный) говорит о том, что свое негативное отношение к Достоевскому и к его творчеству (по крайней мере, после «Преступления и наказания») Страхов хотя и не выносил на всеобщее обозрение, но и не скрывал от людей, на понимание которых мог рассчитывать. Впрочем, его не слишком высокое мнение о Достоевском угадывал и далекий от Страхова *во всех отношениях* К. Н. Леонтьев. Нельзя не привести слова последнего из письма к тому же Розанову (от 24 мая 1891); в этом письме он сначала выражает свою неприязнь к Страхову, а потом делает весьма проницательное замечание: «У него есть *три* кумира: Аполл. Григорьев, Данилевский и Лев Толстой. Об них он писал давно, много и настойчиво, *о двух первых даже он один*, и писал постоянно и *весьма*

мужественно. И даже нельзя сказать, что он критиковал их: он только *излагал* и *прославлял* их. Их он считает выше себя и честно исполняет против них свой литературный долг» [7: 343].

В выборе слов Константин Леонтьев не очень точен; куда правильнее говорить не о «кумирах» Страхова, но тех представителей русской культуры, с которыми он был близко знаком и которых **исключительно высоко ценил**. Но суть дела Леонтьев выразил верно, в том числе — что для нас особенно важно — и *по умолчанию*, не включив в список «кумиров» Страхова человека, с которым он тесно сотрудничал на протяжении многих лет в ряде журналов и которому он посвятил «Воспоминания» (1883), вошедшие, по желанию вдовы Достоевского (!), в первый том «Полного собрания сочинений» ее покойного мужа (под названием «Биография»). Тем не менее, Достоевского в «списке» Леонтьева нет. И над этим стоит задуматься, ибо слишком многое говорило, на первый взгляд, о необходимости добавить Достоевского к этому списку.

Задуматься побуждает и ряд других фактов. Отмечу лишь два из них. Во-первых, Страхов был отнюдь не одинок в своей *итоговой* оценке Достоевского, даже если иметь в виду только русских мыслителей «правых» убеждений. Один из самых ярких представителей этих убеждений, философ, психолог и публицист Петр Евгеньевич Астафьев (1846–1893), подчеркивая в своей работе «Чувство как нравственное начало» (1886) опасности, связанные со слишком пристальным вниманием человека к своей внутренней, душевной жизни, добавлял: «Не в этом ли болезненном и невольно уродующем свой предмет вниманию к переживаемым ими чувствам причина того, что все герои покойного Достоевского производят на читателя впечатление настоящих душевнобольных и в действительности таковы? Незнание меры *копания* в своем внутреннем мире — в особенности в мире чувства — не проходит человеку

безнаказанно» [8: 40]. А несколько ниже в той же работе, говоря о *чувстве любви*, Астафьев делает еще более «возмутительное» заявление: «Некоторые писатели, впадающие здесь в слащавую сентиментальность при всех своих стремлениях к реализму, пытались представить нам изображение любви у *идиотов*; но такая любовь психологически есть совершенный *nonsense*» [8: 60]. Как тут не вспомнить кн. Мышкина, Марию Лебядкину и еще некоторых других персонажей Достоевского?

Могут в очередной раз возразить, что, принижая «психологический реализм» Достоевского (можно даже сказать — опуская его «ниже плинтуса»), П. Е. Астафьев все-таки не намекает на педофилию создателя образов Свидригайлова и Ставрогина. Но, на мой взгляд, истерика вокруг «обвинения в педофилии» просто *необходима* «судьям» Страхова, чтобы уйти от серьезного *философско-психологического* разговора о глубинных истоках *творчества Достоевского*.

Переход же к такому разговору уместно начать с ответа Л. Н. Толстого на «гносное письмо» Н. Н. Страхова — с ответа, который *почему-то* не очень любят цитировать «защитники» Достоевского и «обвинители» Страхова. Так, в «энциклопедическом словаре» С. В. Белова нет даже краткой статьи о Л. Н. Толстом, словно он не играл никакой роли в жизни Достоевского-писателя.

Что же ответил Лев Николаевич Толстой на письмо Николая Николаевича Страхова? Ответил он следующее: «Письмо ваше очень грустно подействовало на меня, разочаровало меня. Но я вас вполне понимаю и, к сожалению, почти верю вам. Мне кажется, что вы были жертвою ложного, фальшивого отношения к Достоевскому, не вами, но всеми преувеличения его значения и преувеличения по шаблону, возведения в пророка и святого, — человека, умершего в самом горячем процессе внутренней борьбы добра и зла. Он трогателен, интересен, но поставить на памятник в поучение потомству нельзя человека, который весь борьба» [9: 550].

Говоря о *внутренней* борьбе добра и зла в Достоевском, Толстой только приближается к сути дела, но еще не затрагивает ее. В конце концов, подобная борьба, только с различной интенсивностью, происходит в каждом человеке. Суть дела (а тем самым и *основную причину* своей итоговой и сугубо отрицательной оценки Достоевского) выразил сам Страхов — но выразил в работе, которую (я в этом убежден) не считал неким «завуалированным» анализом личности и творчества Достоевского. Не считал таковым уже хотя бы потому, что для написания этой работы имелись куда более *веские* основания. Но этих оснований, как и самой работы (а точнее, ее *главной мысли*), я коснусь несколько позже, рассмотрев сначала те «Воспоминания», которые якобы являются, в сочетании с письмом к Толстому, свидетельством «двуличности» Страхова.

В действительности Страхов проделал в «Воспоминаниях» ту операцию, которая сплошь и рядом совершается в отношении выдающихся людей, покинувших этот мир; причем совершается особенно охотно теми, кто близко знал этих людей. Страхов давно подмечал злые черты Достоевского, но не пытался сложить их в нечто целое и тем самым опознать, в чем *конкретно* заключается то внутреннее зло, которое не просто присутствовало, но *росло* в Достоевском. Напротив, добрые (или, лучше сказать, *положительные*) черты Достоевского Страхов именно *сложил* в определенный «замкнутый» образ — и представил его в «Воспоминаниях о Федоре Михайловиче Достоевском». Образ вышел неадекватным, больше похожем на «икону», чем на *портрет* — но ведь этого и ждала от Страхова Анна Григорьевна, и не она одна. Сам же он чувствовал если не полную *лживость* этого образа, то отсутствие в нем настоящей *правдивости*.

Впрочем, и с «Воспоминаниями» дело обстоит не так просто. Легко заметить, что Страхов уделил основное внимание периоду своего сотрудничества с Достоевским в журнале «Время». Этот период и в действительности был

самым положительным, духовно ясным, *национально-почвенным* этапом в жизни Достоевского (см. подробнее [10: 78–97]). Правда, в первом номере «Времени» Достоевский еще повторял зады «славянофильства», еще уверял читателей, что русский народ «сочувствует всему человечеству вне различия национальности, крови и почвы. <...>. У него инстинкт общечеловечности» [11: 29]. Но уже очень скоро, под несомненным влиянием своих сотрудников (и, прежде всего, Аполлона Григорьева), его взгляд проясняется, и во втором номере журнала он уже пишет: «Прежде чем понять общечеловеческие интересы, надобно усвоить себе хорошо национальные <...>. А то может случиться, что за всё возьмемся и нигде не успеем» [11: 236]. А в «Объявлении о подписке на журнал “Время” на 1863 г.» Достоевский выражается еще решительней: «право народности и есть сильнее всех прав, которые могут быть у народов и обществ. Это аксиома слишком известная» [11: 248]. Так что *временами* восторженный тон Страхова об этом периоде в творчестве Достоевского можно назвать *преувеличенным*, но никак нельзя назвать *неискренним*.

А что же дальше? А дальше, вплоть до рассказа о событиях «Пушкинского праздника» в июне 1880 г., Страхов не пишет в «Воспоминаниях» практически ничего *принципально* важного, за исключением беглой характеристики романа «Преступление и наказание» как «поразительного литературного явления». Другие прославленные романы Достоевского — «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы» — Страхов только *упоминает*, а их анализ почти *нарочито* заменяет нудным перечислением числа распроданных в разные годы экземпляров и выручки от продажи. Подробно пишет он и о женитьбе Достоевского на А. Г. Сниткиной, и об их четырехлетнем «медовом месяце» за границей, где были написаны, среди прочего, «Бесы» — но, повторю, не делает даже символической попытки разобрать этот надевавший столько шума роман.

Правда, Страхов отмечает, что «именно за границей» в Достоевском «совершилось особенное раскрытие того христианского духа, который всегда жил в нем» [12: 496]. И приводит следующий пример этого раскрытия: «Помню маленькую сцену в Славянском комитете. Мы входили вместе, и с нами поздоровался И. И. Петров. “Кто это?” — спросил меня Федор Михайлович, или не знавший его, или забывший, как он беспрестанно забывал людей, с которыми даже часто встречался. Я сказал ему и прибавил: “какой чудесный, чудеснейший человек!”. Глаза Федора Михайловича ласково заблестели, он с большой любовью поглядел на других присутствующих и потихоньку сказал мне: “Да, все люди — существа прекрасные!”. Искренность и теплота так и светились в нем при этих словах» [12: 496–497]. Сцена, в которой Достоевский несколько смахивает на Манилова...

А как же «Дневник писателя», занявший такое важное место в наследии Достоевского? И здесь Страхова невозможно обвинить в том, что он рисует Достоевского каким-то гигантом мысли. По словам Страхова, «Дневник писателя» «вполне соответствовал потребностям и приемам писания Федора Михайловича. Это был собственно ряд фельетонов, касавшихся всевозможных предметов, но преимущественно посвященных общественным вопросам и литературе» [12: 501]. Прямо скажем: характеристика «Дневника писателя» как *ряда фельетонов* — по сути верная, но совсем не лестная.

Мы все снова и снова убеждаемся: утверждать, что в своих «Воспоминаниях» Страхов якобы «лицемерно возвеличил» Достоевского, чтобы затем в письме к Толстому «лживо очернить» его — значит изрекать очевидную чепуху. Но теперь мы подходим к концу жизни Ф. М. Достоевского и одновременно к кульминации этой жизни — к знаменитой, даже более чем знаменитой речи Федора Михайловича, произнесенной 8 июня 1880 г. в «Обществе любителей российской словесности» по случаю открытия памятника А. С. Пушкину, выполненного А. М. Опекушиным.

Приступая к рассказу о «пушкинском празднике», Страхов, как и положено, подчеркивает особую роль Достоевского: «речь Федора Михайловича дала празднику некоторое существенное содержание и осталась после него как твердое и блестящее украшение, не улетевшее вместе с дымом и пламенем этого фейерверка» [12: 507].

Подробно (даже слишком) описав антураж торжеств, Страхов переходит к наиболее важным речам и начинает, следуя хронологии событий, с речи И. С. Тургенева, которая была произнесена 7 июня. В ней он точно выделяет два главных момента, которые (как мы впоследствии убедимся) имеют прямое отношение к речи Достоевского, произнесенной днем позже. Прежде всего, Тургенев безоговорочно признаёт Пушкина поэтом «вполне народным, то есть самостоятельным поэтом». Но можно ли считать Пушкина поэтом *национальным*? — спрашивает Тургенев. В чем здесь разница? По мнению Тургенева, продолжает Страхов, национальным «может быть назван только поэт великий и всемирный; потому что, если поэт вполне выражает дух своей нации, то он тем самым есть великий поэт, а потому вместе и всемирный поэт, вносящий свой вклад в сокровищницу человечества». В праве Пушкина считаться национальным (то есть «всемирным») поэтом Тургенев не уверен. «Я не утверждаю — сказал он — такого значения Пушкина, но и не осмеливаюсь его отрицать» [12: 511] — сообщает Страхов. Мы же обратим внимание на то, что Тургенев вовсе не утверждает, что «всемирный поэт» должен выражать дух *других* наций; он только должен *вполне* выражать дух *своей* нации, тем самым внося свой *национальный* вклад в общую «сокровищницу человечества». Мысль, пусть и не раскрытая с достаточной ясностью, но по сути вполне вразумительная.

Речь Достоевского состоялась на следующий день, 8 июня. Как же передает Страхов ее «существенное содержание»? Фактически *никак*, причем делает это, можно

сказать, демонстративно, на фоне пусть краткой, но содержательной характеристики речи Тургенева. Подчеркнув *мастерство*, с которым Достоевский произнес свою речь, Страхов пишет: «До сих пор слышу, как над огромною притихшею толпою раздается напряженный и полный чувства голос: “Смирись, гордый человек, потрудись, праздный человек”» [12: 512].

А далее следует описание восторгов, охвативших публику. Впрочем, чуть ниже Страхов сообщает об одном, как он выражается, «маленьком случае» в речи Достоевского. Федор Михайлович, говоря о том, что в пушкинской Татьяне достиг своей высшей красоты «положительный тип русской женщины», добавил: «кроме разве образа Лизы в “Дворянском гнезде” Тургенева...». Тут загрели аплодисменты и почти заглушили голос Достоевского. Но чуткое ухо Страхова расслышало, как Достоевский продолжил: «и Наташи в “Войне и мире” Толстого» [12: 513]. Добавлю, что, готовя речь о Пушкине для печати, Достоевский *вычеркнул* эти слова [12: 620].

Вот такое изложение «пушкинской речи» Достоевского, ясно говорящее о том, что именно «существенное содержание» этой речи Страхов (без всякого сомнения, *сознательно*) вынес, как говорится, «за скобки». То есть он в очередной раз *умолчал* о том, что *не принимал* в творчестве Достоевского. И это молчание *красноречивее* «обличений»; никакого лицемерия здесь нет и в помине. А если Страхов подробно описывает «восторг толпы» от речи Достоевского — так этот восторг действительно имел место.

Необходимо отметить, что в той же главе «Воспоминаний» Страхов возвращается к речи Достоевского, размышляя о ней, так сказать, *post factum*. Из этих размышлений мы узнаём, в первую очередь, что любовь Достоевского к Пушкину особенно углубилась благодаря «почвенническому» периоду его жизни и даже благодаря конкретному почвеннику: «Никто лучше Аполлона Григорьева не писал о

Пушкине» [12: 515]. Сказано более чем ясно. Затем следуют слова о том, что Достоевскому присуща «широкая способность всему симпатизировать», что «он самый широкий из современных писателей» и прочие *общие слова*, которые можно понять и так, и этак. Страхов явно рассчитывает на ум одних читателей его «Воспоминаний» и на глупость других — вроде Анны Григорьевны. Такой расчет, возможно, не слишком *comme il faut*, но трудно представить литератора, который бы им никогда не пользовался. Пользовался им и тот же Пушкин...

Но заканчивает Страхов мыслью, высказанной без всяких экивоков: «отказавшись от искания на Западе высших руководительных начал, Достоевский сохранил любовь и уважение к духовной жизни Запада» [12: 517]. По существу это действительно так. Но к содержанию его речи о Пушкине это имеет разве что косвенное отношение. Попробуем вспомнить, в главных чертах, *действительное* содержание этой речи.

Если охарактеризовать речь Достоевского одним словом, то самым подходящим будет слово *мошенничество*. Он пускается мошенничать, как говорится, с места в карьер, начиная свою речь так: «Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа», — сказал Гоголь. Прибавлю от себя: и пророческое» [13: 425]. Но в каком смысле Пушкин — «пророческое явление», объяснить внятно Достоевский не может, да и вообще в дальнейшем слово «пророческое» (и его производные) *не использует*. Между тем, ситуация стала бы намного яснее, если бы Достоевский не оборвал цитату из Гоголя на середине. Пророческое — это нечто, относящееся к будущему, причем достаточно далекому. Как раз об этом и говорил Гоголь: «Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа: **это русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет**» [14: 83].

В таком смысле называть Пушкина «пророческим явлением русского духа» было бы уместно. Другой вопрос, *исполняется ли* это пророчество? На мой взгляд, *исполняется вопреки всему*. Но это уже тема особого разговора. Поэтому вернемся к Достоевскому; возможно, что все-таки станет понятен и тот смысл, который *именно он* вкладывает в слова о «пророческом явлении».

Свой следующий шаг Достоевский формулирует так: «Я делю деятельность нашего великого поэта на три периода». Это, конечно, не слишком оригинально: кто только и что только не делил на три периода, этапа и проч. Важнее, однако, то, в чем видит Достоевский «существенное содержание» этих периодов.

К первому периоду он «всецело» относит поэму «Цыганы» (1824 г.). Напомню читателю ее сюжет, ибо очень важно понять связь между ним и истолкованием «первого периода» у Достоевского. Сюжет этот достаточно незамысловат. В свой кочующий по Бессарабии табор молодая цыганка Земфира приводит юношу по имени Алеко, который, сообщает она, *«хочет быть как мы цыганом»*. Причин такого желания две: во-первых, «его преследует закон», а во-вторых, между ним и Земфирой при первой же встрече вспыхнула любовь. Некоторое время все идет для Алеко как нельзя лучше: *«С ним черноокая Земфира, // Теперь он вольный житель мира»*. Но *«прошло два лета»*, и выясняется, что Земфира разлюбила Алеко (*«Его любовь постыла мне»*), полюбив какого-то «молодого цыгана». Алеко жалуется ее отцу, но «старик» уговаривает его *«смириться с этим: «Кто сердцу юной девы скажет: // Люби одно, не изменись?»*. И добавляет, что его самого точно так же разлюбила собственная жена, Мариула (запомним это имя). Но Алеко не хочет покорно переносить измену: *«Я не таков. Нет, я не споря // От прав моих не откажусь»*. В итоге он выслеживает любовников и убивает их. Цыгане не карают пришельца за двойное убийство. Старик-отец

говорит: «*Оставь нас, гордый человек //...//Ты для себя лишь хочешь воли*». Я выделил эти слова, потому что в них суть поэмы. Цыгане — вольные птицы, не признающие над собой никакой власти. Но они не требуют верности и от других, даже если это их собственные мужья, жены и дети. Молодой Пушкин воспел эту *специфическую цыганскую вольность* (пусть и преувеличив ее), близко познакомившись с бытом цыганского табора в Кишиневе. Не обошлось при этом и без интрижки: «*И долго милой Мариулы // Я имя нежное твердил*» — пишет он в «Эпилоге».

Что же открыл в этой не лишенной человеческого интереса мелодраме Достоевский? А вот что. Он возвещает: «В Алеко Пушкин уже отыскал и гениально отметил того несчастного скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем. <...>. Эти русские бездомные скитальцы продолжают и до сих пор свое скитальчество и еще долго, кажется, не исчезнут» [13: 426].

Боже, да раскрывал ли Достоевский поэму Пушкина? Поэму о *настоящих* вечных скитальцах, *цыганах*, с их *самобытной* психологией, с их совершенно особым отношением к жизни и ее правилам. Смысл этой поэмы Достоевский полностью *извратил*, представив поэмой о «русских скитальцах», хотя уже одно *нерусское имя Алеко* сопротивляется такому извращению. И уж совсем курам на смех Достоевский представил Алеко фанатиком, который *верит* в достижение «счастья не только для себя самого, но и всемирного» [13: 426–427]. Представил вопреки прямому смыслу слов: «*Ты для себя лишь хочешь воли*». А вдобавок высказал пожелание (приписывая его Пушкину), чтобы люди типа Алеко вышли «на спасительную дорогу смиренного общения с народом» [14: 427]. С каким народом? С цыганами, чтобы продолжать *скитаться* с ними? А если речь идет все-таки о русском народе, то где он в этой

поэме? На него нет и намека, как нет и намека на *русского человека* ни в имени Алеко, ни в его характере, вполне «общечеловеческом». Ибо все любят и ревнуют. Правда, не все убивают — но не в этом же «русскость» Алеко? Прямо-таки виртуозно Достоевский выбрал для характеристики русского человека самую *далекую* от русской жизни, отражающую экзотические «бессарабские» впечатления поэму Пушкина. И вскоре мы поймем, что этот выбор отнюдь не случаен, что он создает «почву» для того, что приятель Достоевского Вл. Соловьев называл «национальным самоотречением», а Достоевский назовет иначе, не так прямолинейно, более привлекательно для не слишком умных людей.

Впрочем, будем точны: в заключение разговора о «первом периоде» в творчестве Пушкина Достоевский вдруг обращается к «гордому человеку» с наставлением: «Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой — и узришь правду» [13: 429]. Увы, подобную тираду вполне мог позволить себе и Кириллов из «Бесов»; идея *свободы как самообладания* сама по себе не только не избавляет от гордыни, но сплошь и рядом ей *способствует*. Лишена она и полноценного философского содержания, пока не выяснено, в чем заключается *самость* человека.

«Второй период» в творчестве Пушкина — поэма (роман в стихах) «Евгений Онегин». Утрируя мысль, высказанную когда-то В. Г. Белинским, который отмечал, что «в романе не один, а два героя: Онегин и Татьяна» [15: 201], Достоевский утверждает: «Может быть, Пушкин даже лучше бы сделал, если бы назвал свою поэму именем Татьяны, а не Онегина, ибо бесспорно она главная героиня поэмы» [13: 430]. Действительно, лучше *для Достоевского*, поскольку об Онегине ему сказать фактически нечего: «это тот же Алеко», да еще «нравственный эмбрион» — выражение, с помощью которого Белинский характеризовал Татьяну! Зато Достоевский превозносит Татьяну на все лады, но пре-

жде всего на свой специфический лад, используя мотив «слезинки ребенка», превратившейся теперь в «слезинку старика», мужа Татьяны. Словно *пародируя* рассуждения Ивана Карамазова, Достоевский размышляет (как бы за Татьяну) над возможностью обрести счастье в любви с Онегиным, бросив «старика-мужа»: «И вот только его надо опозорить, обесчестить и замучить (?) и на слезах этого обещанного старика возвести ваше здание! Согласитесь ли вы быть архитектором такого здания на этом условии? Вот вопрос» [13: 432]. Достоевский (то есть Татьяна), естественно, отвечает «нет».

А мы спросим: мог ли воспроизводить подобную ахиною Страхов, вспоминая речь Достоевского? Думаю, что он поступил *великодушно*, обойдя этот вздор молчанием.

Наконец, остается заключительный «третий период», к которому, сообщает Достоевский, «можно отнести тот разряд его (Пушкина) произведений, в которых преимущественно засияли идеи всемирные, отразились поэтические образы других народов и воплотились их гении» [13: 436]. Нетрудно сообразить, что Достоевский выдвигает на первый план «Маленькие трагедии» — именно в них он видит *вершину* пушкинского творчества. Благодаря чему достигнута эта вершина? Ответ Достоевского звучит вполне определенно: «Пушкин лишь один из всех мировых поэтов обладает свойством перевоплощаться вполне в чужую национальность» [13: 437].

Столь же определенно мы можем сказать, что Достоевский так и не усвоил уроков, преподанных Аполлоном Григорьевым в статье «О правде и искренности в искусстве» (1856), где речь идет о том, «имеет ли право художник, как сын известного века, член известной церкви и член известного народа переноситься в миросозерцание и строй чувствований, чуждые ему как таковому?» [16: 1]. Я уже подробно разбирал ответ Григорьева на этот вопрос [17: 385–424] и сейчас буду по возможности краток.

Прежде всего, Григорьев не проявляет той узости взгляда на европейскую литературу, которую продемонстрировал Достоевский, уверявший «Даже у Шекспира его итальянцы, например, почти сплошь те же англичане». Несправедливость этих слов очевидна, и Григорьев только отдает английскому гению должное, когда пишет, что Шекспир «любил, как Ромео, мстил, как Гамлет, ревновал, как Отелло». Но как стало это возможно? Конечно, не за счет «перевоплощений», не за счет «перенесения» из своего в чужое, а только благодаря тому, что «зерно всех чувствований и действий этих героев <...> лежало в душе их творца», внутри «его мирообъемлющего духа» [16: 2–3]. Другими словами, здесь не нужны никакие «перевоплощения», поскольку мы носим в себе самые разнообразные человеческие *задатки*, но задатки в потенциальном, неразвитом состоянии, и как раз *степень* способности к их *развитию* определяет меру творческой *широты* художника.

Широты, но не *глубины*. Подлинная глубина — и об этом ясно пишет Аполлон Григорьев — достигается только тогда, когда *национальный* гений порождает *существенно национальные* творения (замечу, что Григорьев совершенно верно не приписывает какого-то *принципиального* различия *народному* и *национальному*; различия, в котором закономерно запутался Тургенев). Но приведу слова самого Григорьева.

В той же статье он пишет: «Художник, как носитель света и правды, является, таким образом, высшим представителем нравственных понятий окружающей его жизни, то есть своего народа и своего века, и иным даже быть не может истинный художник. Пример самый разительный мы имеем в Пушкине, которого истинно-художническая и следовательно в высшей степени правдивая и зрячая натура, все более и более свергая с себя кору чужих наростов, отряхая прах наносных влияний, стала возвышаться наконец

до коренных народных созерцаний, даже до созерцаний религиозных, составляющих высшую поверку жизненных и народных стихий, входящих в понятие о нравственности: укажу в этом отношении на такие стихотворения, как “Отрывок”, “Молитва”, на занятие поэта выписками из Четиих Миней, и т.п. **Не подлежит сомнению, что к области этих высших созерцаний приблизило его углубление в самого себя, обретение в самом себе стихий чистых, беспримесных, совпадающих со стихиями жизни народной»** [16: 16].

Теперь ясно, откуда в речи Достоевского эпизодические призывы типа «найди себя в себе» — это слабые отголоски мыслей Аполлона Григорьева, отголоски, выпадающие из основного смысла речи, оставшиеся так и не усвоенными. В гениальной «органической критике» Григорьева Достоевский, по существу, ничего толком не понял — да и не хотел понять, завидуя философскому таланту Григорьева, как впоследствии завидовал и «способности понимания» у Страхова [17: 324–328]. А потому и «не заметил» у Пушкина ни «Полтавы», ни «Медного всадника», ни «Бориса Годунова», и — что самое *возмутительное* (иначе и не скажешь) — его гениальной прозы, увенчанной, быть может, самым русским из всех творений русского духа: «Капитанской дочки».

А не заметив, проигнорировав, — понес околесицу о «всемирной отзывчивости» и «всечеловечности». Околесицу, которую я не буду разбирать не только потому, что уже неоднократно разбирал ее в своих работах, а еще и потому, что даже эта околесица была у Достоевского не оригинальной, а *заимствованной* (на что я тоже не раз обращал внимание). И увенчали эту околесицу слова, которые ясно показывают, что скрывается за похвальбой о «нашей всемирности»: «Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия» [13: 439].

Нет, дороже России у *русского человека* не может быть ничего — кроме того, что, по сути, составляет ядро России, ее стержень, ее разум и сердце. Кроме **русской нации**.

Это не означает враждебного отношения к Европе, наплевательского отношения к нашим общим с *подлинными европейцами* арийским корням. Это означает именно то, что **Аполлон Григорьев** сказал о Пушкине: «**Пушкин не западник, но и не славянофил: Пушкин — русский человек, каким сделало русского человека соприкосновение со сферами европейской жизни**» [18: 37]. Достоевский — не исключая этого — *пытался* сказать о том же самом. Но получилось нечто несусветное, о чем можно задать вопрос из «Евгения Онегина», который приводится — как свое рода бессознательное возмездие — самим Достоевским:

Уж не пародия ли он?

Но почему же тогда спич Федора Михайловича вызвал такую восторженную реакцию у слушателей? Прежде всего, нельзя не учитывать то «удивительное мастерство» (Страхов), с которым Достоевский прочитал (а вернее сказать — *исполнил*) свою речь. И даже не мастерство, а *искусство внушения*, виртуозную сутгестию, лишаящую слушателей всякой способности к критической оценке, более того — лишаящей рассудка, повергающей в состояние эйфории, чуть не «оргиастического» экстаза. Достоевский видел плоды своей речи — и наслаждался ими. В *тот же день* он писал жене (из Москвы в Петербург), что «зала была как в истерике», что окончание речи было встречено «ревом» и «воплем восторга». Или вот еще: «Прибежали студенты. Один из них, в слезах, упал передо мной в истерике и лишился чувств. Победа, полнейшая победа!» [19: 633]. Какое характерное восклицание для «гуманиста», любившего рассуждать о *достоинстве* человека.

Но, как быстро выяснилось, Достоевский поторопился так *беззастенчиво* торжествовать. Например, тот же

«побежденный» Тургенев, придя в себя, писал через несколько дней, что речь Достоевского «всецело покоится на фальши, но фальши крайне приятной для русского самолюбия. <...>. И к чему этот *всечеловек*, которому так неистово рукоплескала публика? <...> Лучше быть оригинальным русским человеком, чем этим безличным всечеловеком» (цитируется с отточиями в [13: 702]). Характерны и слова современного комментатора Е. И. Кийко: «Успех Пушкинской речи Достоевского в значительной степени был связан с ее эмоциональным воздействием. Об этом писали газеты, а потом и журналы. “Несомненно, что Достоевский электризировал всех — именно электризировал. Речь его, появившись в печати, потеряла $\frac{9}{10}$ своего обаяния”, — писал И. Ф. Василевский (Буква) в «Молве» (1880. 14 июня. № 162)» [3: 820].

Так или иначе, *непосредственное восприятие* речи Достоевского показало, что уже тогда русское образованное общество было весьма податливо на *утопическую демагогию*, сулящую «всемирное братство», слияние *всего человечества* в согласии и любви. Но уже не за горами было время, когда оправдались слова Аполлона Григорьева о том, что *идолу человечества* нужны *жертвы неслыханные*; что путь к «всечеловеческой» утопии лежит через реки крови. И первым *несомненным* свидетельством правоты Григорьева стало *цареубийство* 1 марта 1881 года, фактически через месяц после смерти Достоевского 28 января того же года.

Как известно, похороны Достоевского «собрали огромную толпу, которая шла за его гробом». Отметив это, Страхов добавляет: «В этой толпе особенно важно и полно смысла появление множества молодых людей. <...>. Тут были, вероятно, и нераскаянные, но непременно были и *кающиеся нигилисты*, то есть дающие нам надежду на исцеление от этого великого зла» [12: 532]. Были ли в этой толпе Желябов, Перовская и др., не знаю, да это и не так важно. Важ-

но то, что на последней странице «Воспоминаний» Страхов *вспоминает* именно о *нигилистах*. И, конечно, совсем не случаен тот факт, что, начав писать «Воспоминания», Страхов взялся, сразу после цареубийства, и за «Письма о нигилизме». Но прежде чем кратко затронуть эту важнейшую (в его публицистике) работу Страхова, вспомним, что, по устоявшемуся мнению, самое достоверное изображение нигилистов дано Достоевским в романе «Бесы» (1871–1872). Между тем, это мнение совершенно неосновательно. Нигилисты в «Бесах» смешны, бестолковы и трусливы; это относится даже к их вожаку Петру Верховенскому, который с трудом держит в узде свою нелепую «пятерку», не способен замести следы ненужных, по сути, преступлений и уж совсем проваливается с поиском «принца» (не то вождя, не то умиротворителя будущей революции).

Вообще, глуповатость, какая-то «водевильность» — черта практически всех персонажей «Бесов», включая и Шатова с его «славянофильскими» тирадами (исключение — *сумасшедший* Кириллов). *Глумление* над нигилистами подчеркивал и известный специалист по творчеству Достоевского А. С. Долинин (Искоз) [20: 282]; и можно даже сказать, что никакого «художественного приема», кроме глумления, Достоевский для описания нигилистов в «Бесах» не использует. Впрочем, не обошлось и без курьеза: *единственно умные слова* в романе произносит «либерал» Кармазинов, в котором Достоевский сатирически «вывел» ненавистного ему Тургенева. Именно Кармазинов говорит о том, что **«откровенным правом на бесчестье всего легче русского человека за собой увлечь можно»**, вызывая восторг Ставрогина («Превосходные слова! Золотые слова! — вскричал Ставрогин. — Прямо в точку попал!»). Кстати, когда приводят слова о «праве на бесчестье», то почему-то почти всегда видят в них выражение позиции самого Достоевского (чтобы убедиться в этом, достаточно ввести эти слова в интернет; на одном «православ-

ном сайте» говорится даже о «формуле Достоевского» [21]). А между тем куда вероятнее, что он только хотел вложить в уста Кармазинова-«Тургенева» мысль, *оскорбительную* для русского человека. Но эта мысль «жалкого либерала» оказалась единственной мыслью романа, которая заключалась в себе нечто «пророческое».

Потерпел фиаско и известный эпиграф романа — *реальные* «бесы» вовсе не бросились в пропасть, вселившись в свиней, а подмяли под себя и растерзали Россию. «Бесы» же у Достоевского настраивают на юмористически-презрительное отношение к себе. Страхов это понял — и потому не посвятил «Бесам», кажется, ни одной строчки. А точнее, откликом на «Бесов» Достоевского *можно считать* именно «Письма о нигилизме» Страхова, откликом не в буквальном, но в *существенном* смысле. Более того, в свете тех же «Писем» нетрудно понять и сущность того *духовного недуга*, которым страдал Достоевский; недуга, который был страшнее и эпилепсии, и даже — *horribile dictum* — пресловутой педофилии. Так что даже если ни той, ни другой болезнью Достоевский не страдал (отсутствие у него эпилепсии в строго медицинском смысле дотошно доказывается двумя современными «специалистами в области экстремальной психиатрии» [22]), он все-таки был, как и считал Страхов, *глубоко болен*.

Подчеркну и другое. «Письма о нигилизме» — одно из глубочайших проникновений в природу этого явления, ибо Страхов рассматривает не «идеологию нигилизма» (которая может принимать самые разные формы, включая и религиозные), а *процесс деградации души*, которым отмечено постепенное превращение человека в нигилиста. Постепенное или, лучше сказать, поэтапное. Я отмечу лишь один этап этой деградации; этап, на котором человек еще кажется (и другим, и самому себе) далеким от нигилизма, более того, выглядит *обличителем нигилизма*, а на деле уже совершил решающий шаг к нигилизму.

Имел ли Страхов в виду Достоевского, когда ясно отмечал этот ключевой этап в формировании нигилиста? Вопрос этот может показаться важным, тем более что эпиграфом к первому из писем стоит обрывок фразы следователя Порфирия Петровича из «Преступления и наказания»: «Помутилось сердце человеческое...». Но, на мой взгляд, слова эти слишком расплывчаты, даже, говоря грубо, малосодержательны, чтобы придавать им какое-то *принципиальное* значение [23]. Думаю, что Страхов хотел просто подчеркнуть особую роль Достоевского в художественном раскрытии темы нигилизма. Хотел ли он чего-то большего, испытывал ли «тайное» стремление выставить Достоевского в двусмысленном свете при помощи эпиграфа, упомянув его имя в самом начале «Писем о нигилизме» — оставляю судить читателям. На мой же взгляд, нечто *большее* получилось *само собою*, именно в силу того, что Страхов подметил тот аспект нигилистического состояния души, к которому Достоевский был очевидным образом причастен.

О каком же аспекте нигилизма (или этапе в его развитии) идет речь?

Страхов отправляется от факта чудовищного преступления, от цареубийства. Этот факт многие публицисты (типа М. Н. Каткова) связывали с политической и в особенности с национальной враждой к России, с происками поляков, «хохломанов» и прочих. Страхов решительно отвергает такую прямолинейную трактовку. В частности, он отмечает: «Национальная и политическая ненависть, вот это — нечто совершенно определенное. <...>. Но той беды, которая пришла на нас, **мы не избудем ни реформами, ни умиротворением народностей. Нигилизм есть движение, которое в сущности ничем не удовлетворяется, кроме полного разрушения**» [24: 215]. Уже одни эти слова заслуживали самого пристального внимания; их глубокая (и страшная) правда раскрылась в годы торжества *большевизма* — этой крайней формы нигилизма.

Но Страхов не останавливается на опознании только крайнего, радикального нигилизма, нигилизма *злодейского* в полном смысле слова. Он понял, что в процессе деградации души этой форме предшествует другая, несравненно более *умеренная*, но фактически создающая *почву* для развития радикального нигилизма. Характеризуя «умеренного» нигилиста, Страхов отмечает его *основную* психологическую установку: **«Зло — есть необходимая пища для его души, и (он) отыскивает его всюду, даже там, где и самая мысль о зле не может прийти в голову непросвещенных людей»** [24: 219]. Слова, которые фактически, по их прямому смыслу, направлены и против творчества Достоевского, хотел ли этого Страхов или не хотел.

Необходимо понять совершенно ясно: нигилизм для Страхова — это не только стремление *творить Зло*; это и стремление *отыскивать Зло*, а точнее — превратить поиск Зла в *поиск пищи для своей души*. Ясно, что понятие нигилизма у Страхова *расширяется*; но степень этого расширения не следует преувеличивать. Человек, который обличает какое-то конкретное зло, конечно, еще не нигилист. Но тот, кто всецело (или по преимуществу) занят обличением зла, кто повсюду ищет Зло с большой буквы, а не найдя, испытывает «духовный голод», своего рода абстинентный синдром — тот уже *становится* нигилистом.

Причем важно понимать, что процесс такого «становления» начинается почти незаметно; его истоки — в тех умственных привычках, которые особенно характерны для «образованных людей» и в наши дни. Страхов пишет об этом кратко: «Нескончаемое злоречие, повальное злорадное оуждение [25] — вот занятие просвещенных людей» [24: 228]. Замечательный русский мыслитель Павел Александрович Бакунин (1820–1900) пишет о том же феномене *злоречия* более развернуто. Он отмечает, в частности: «когда вопрошают, что такое истина, то вместо того, чтобы говорить о ее существовании, обыкновенно довольствуются

указанием на то, что не есть истина, и распространяются о бесчисленных видах и образах, какими проявляются ложь и заблуждения». И то же самое относится к разговорам о добре, которые превращаются в «неистошмые толки о всевозможных проявлениях зла» [26: 3]. Не лучше обстоит дело и в разговорах о красоте, когда предпочитают говорить «о безобразиях всякого рода и вида» [26: 4]; а сегодня, как мы знаем, уже откровенно пропагандируется «красота безобразного» (Умберто Эко и прочие).

Но мы все-таки обратим особое внимание на *тему истины*. Хотя Достоевский более известен высказываниями своих персонажей о красоте («Красота — это страшная и ужасная вещь!» — оксюморон здесь, конечно, использован Достоевским вполне сознательно), самые знаменательные слова он произнес, на мой взгляд, об *истине*. Еще будучи на каторге, он писал Н. Д. Фонвизиной, жене декабриста М. А. Фонвизина, о своем «символе веры»: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже симпатичнее, разумнее, мужественнее 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 оставаться со Христом, нежели с истиной**» [3: 96]. Этот же афоризм он вложил спустя почти двадцать лет в уста Шатова, напоминающего Ставрогину: «Не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то **вы бы согласились лучше остаться с Христом, нежели с истиной?** Говорили вы это? Говорили?».

Мы лишний раз убеждаемся, что Достоевский — умышленно или нет — признаёт свое духовное родство с педофилом Ставрогиным. Но суть не в этом. Для христианина (если он *истинный христианин*) не существует какой-либо *возможности* того, что Христос и истина суть нечто различное, то есть что Христос заблуждался (если не прямо *лгал*), говоря:

«**Я есмь путь и истина и жизнь**» (Иоанн. XIV: 6). А Достоевский не просто *допускает* такую возможность, а *строит* на ней свой «символ веры»! Вера, имеющая подобное «основание» — это ли не нигилизм? В приведенных декларациях Достоевского ясно проявляется отмеченная Страховым коренная черта нигилиста — его безмерное *тщеславие*: вот, мол, как я *предан* Христу, что даже готов стоять с ним *против истины*. Но стоящий против истины стоит не за Христа, а за ложь и *отца лжи*. И снова вслушаемся в мудрые слова Страхова: «Как видно, легче человеку поклониться злу, чем остаться вовсе без предмета поклонения» [24: 239].

* * *

Зло как пища души... Увы, эти слова лаконично выражают «реализм» Достоевского, о котором Владимир Набоков основательно заметил: «Сомнительно, можно ли говорить о “реализме” или “человеческом опыте” писателя, создавшего целую галерею неврастеников и душевнобольных» [27: 155] (вспомним аналогичные слова П. Е. Астафьева). Конечно, можно считать «заведомо предвзятым» отношение автора «Лолиты» к произведениям Достоевского, но трудно не согласится с Набоковым, когда он пишет: «Упоение собственным падением — одна из любимых тем Достоевского» [27: 163] или отмечает характерное практически для *всех наиболее прославленных* произведений Достоевского «упоение трагедией растоптанного человеческого достоинства» [27: 148–149]. Слово «упоение», столь близкое к словам Страхова (которого Набоков, конечно, не читал), выбрано вряд ли случайно.

Но что хуже всего, главным свидетелем в деле о нигилизме Достоевского является он сам. Так, в подготовительных материалах к «Подростку» (1875) он сообщает в связи со своими «Записками из подполья»: «Я горжусь, что впервые вывел человека настоящего *русского* большинства и впервые разоблачил его уродливую и трагическую сторону.

Трагизм состоит в сознании уродливости» [28: 269]. И тут же добавляет, что князь Болконский и Левин «суть только представители мелкого самолюбия».

Какая *мелкая* зависть к Толстому. Какое *низкое* представление о трагизме. Какое *подлое* отношение к *русскому большинству*.

Вспомним, кстати, начало «Записок из подполья» (1864): «Я человек больной...Я злой человек. Непривлекательный я человек». Вот немногие правдивые слова Достоевского о себе самом. Слова, которые только повторил Страхов, добавив к ним свои собственные наблюдения. А был Достоевский педофилом или нет — это повод не для серьезного разговора о его творчестве, а для *ухода* от такого разговора.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым (1870–1894). С предисловием и примечаниями Б.Л. Модзалевского. — Санкт-Петербург: Тип. Б.М. Вольфа, 1914. — 481 с.

[2] Белов С. В. Ф. М. Достоевский и его окружение. Энциклопедический словарь. Т. II. — СПб.: «Алетейя», 2001. — 544 с.

[3] Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в пятнадцати томах. Том 15. Письма 1834–1881. — СПб.: «Наука», 1996. — 862 с.

[4] Gerstein L. Nicolai Strakhov: philosopher, man of letters and social critic. — Cambridge: Harvard University Press, 1971. — 237 p.

[5] Гроссман Л. Достоевский. — М.: «Молодая гвардия», 1962. — 544 с.

[6] Ведерникова Т. В. Письмо Н. Н. Страхова Л. Н. Толстому о Ф. М. Достоевском — <http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream/123456789/18806/1>.

[7] Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. — М.: «Республика», 2001. — 477 с.

[8] Астафьев П. Е. Чувство как нравственное начало. — М.: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1886. — 84 с.

[9] Толстой Л. Н. Собрание сочинений. Т. 17. — М.: «Художественная литература», 1965. — 623 с.

[10] *Ильин Н. П.* Формирование основных типов национальной идеологии от М. В. Ломоносова до Н. Я. Данилевского // Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. — 1991 г.). — М.: РОССПЭН, 2015. — С. 9–112.

[11] *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в пятнадцати томах. Том 11. Публицистика 1860-х годов. — СПб.: «Наука», 1993. — 572 с.

[12] *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. — М.: «Художественная литература», 1990. — 623 с.

[13] *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в пятнадцати томах. Том 14. Дневник писателя. — СПб.: «Наука», 1995. — 783 с.

[14] *Гоголь Н. В.* Несколько слов о Пушкине // Арабески. — СПб.: «Наука», 2009. — 510 с.

[15] Библиотека русской критики. Критика 40-х годов XIX века. — М.: АСТ, Олимп, 2002. — 413 с.

[16] *Григорьев А. А.* Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 2-й. Основания органической критики (четыре статьи). — М.: 1915. — 164 с.

[17] *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 608 с. Первое издание (СПб.: Первая линия, 2003) содержит только часть книги, изданной в Айрис-пресс.

[18] *Григорьев А. А.* Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 3-й. Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина. — М.: 1915. — 146 с.

[19] *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в пятнадцати томах. Том 15. Письма. — СПб.: «Наука», 1996. — 862 с.

[20] *Долинин А. С.* Достоевский и другие. — Л.: «Художественная литература», 1989. — 480 с. Нельзя не отметить, что у Долинина мы находим написанную еще в 1940 г. и чуть ли не единственную в советское время сочувственную и умную статью о Н. Н. Страхове (см. главу «Достоевский и Страхов» в приведенном издании, с. 234–270).

[21] *Вигилянский В., протоиерей.* «Право на бесчестье» // <https://pravoslavie.ru/56579.html>.

[22] *Кузнецов О. Н., Лебедев В. И.* Достоевский над бездной безумия. — М.: «Когито-Центр», 2003. — 227 с.

[23] Вот соответствующий отрывок из тирады Порфирия: «Тут дело фантастическое, мрачное, дело современное, нашего

времени случай-с, когда помутилось сердце человеческое; когда цитруется (так у Достоевского — *Н. И.*) фраза, что кровь “освежает”; когда вся жизнь проповедуется в комфорте. Тут книжные мечты-с, тут теоретически раздраженное сердце; тут видна решимость на первый шаг, но решимость особого рода, — решился, да как с горы упал или с колокольни слетел, да и на преступление-то словно не своими ногами пришел». Это вполне подходит к современной российской бухгалтерше, которой вдруг «стукнуло в голову» забрать из кассы какой-то фирмы 25 миллионов рублей («другие больше крадут, и ничего») и начать с этим капиталом «новую жизнь». Чтобы придать словам Порфирия больше веса, современные комментаторы не слишком убедительно связывают фразу «кровь “освежает”» с самочувствием ... Наполеона, поскольку «только среди войны он чувствовал себя хорошо».

[24] *Страхов Н. Н.* Письма о нигилизме // Борьба с Западом в нашей литературе. Книжка вторая. — СПб.: тип. братьев Пантелеевых, 1883. — с. 202–250.

[25] Согласно Вл. Далю, *охудить, охуждать* значит «признать худым, плохим, дурным, негодным, порицать, порочить, находить в чем-либо недостатки» и т.д.

[26] *Бакунин П. А.* Основы веры и знания. Изд. 2-е (репринт изд. 1886 г.). М.: ЛЕНАНД, 2016. — 416 с.

[27] *Набоков В. В.* Лекции по русской литературе. — СПб.: «Азбука-Аттикус», 2015. — 384 с.

[28] Собрание мыслей Достоевского. — М.: «Звонница-МГ», 2003. — 640 с.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Фрагмент письма *Н. Н. Страхова* к *Л. Н. Толстому*
(от 28 ноября 1883 г.)

Напишу Вам, бесценный Лев Николаевич, небольшое письмо, хотя тема у меня богатейшая. Но и нездоровится, и очень долго бы было вполне развить эту тему. Вы верно уже получили теперь биографию Достоевского — прошу Вашего внимания и снисхождения — скажите, как Вы ее находите. И по этому-то случаю хочу исповедаться перед Вами. Все

время писанья я был в борьбе, я боролся с подымавшимся во мне отвращением, старался подавить в себе это дурное чувство. Пособите мне найти от него выход. Я не могу считать Достоевского ни хорошим, ни счастливым человеком (что, в сущности, совпадает). Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким, и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен. Сам же он, как Руссо, считал себя лучшим из людей, и самым счастливым. По случаю биографии я живо вспомнил все эти черты. В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугою, что тот обиделся и выговорил ему: «Я ведь тоже человек!». Помню, как тогда же мне было поразительно, что это было сказано проповеднику гуманности и что тут отозвались понятия вольной Швейцарии о правах человека.

Такие сцены были с ним беспрестанно, потому что он не мог удержать своей злости. Я много раз молчал на его выходки, которые он делал совершенно по-бабьи, неожиданно и непрямо; но и мне случилось раза два сказать ему очень обидные вещи. Но разумеется в отношении к обидам он вообще имел перевес над обыкновенными людьми, и всего хуже то, что он этим услаждался, что он никогда не каялся до конца во всех своих пакостях. Его тянуло к пакостям и он хвалился ими.

Висковатов стал мне рассказывать, как он похвалялся, что..... в бане с маленькой девочкой, которую привела ему гувернантка. Заметьте при этом, что, при животном сладострастии, у него не было никакого вкуса, никакого чувства женской красоты и прелести. Это видно в его романах. Лица, наиболее на него похожие, — это герой Записок из Подполья, Свидригайлов в Прест. и Нак. и Ставрогин в Бесах; одну сцену из Ставрогина (растление и пр.) Катков не хотел печатать, но Д. здесь ее читал многим.

При такой натуре он был очень расположен к сладкой сентиментальности, к высоким и гуманным меч-

таниям, и эти мечтания — его направление, его литературная аура и дорога. В сущности, впрочем, все его романы составляют самооправдание, доказывают, что в человеке могут ужиться с благородством всякие мерзости.

Как мне тяжело, что я не могу отделаться от этих мыслей, что не умею найти точки примирения! Разве я злюсь? Завидую? Желаю ему зла? Нисколько; я только готов плакать, что это воспоминание, которое могло бы быть светлым, — только давит меня!

Припоминаю Ваши слова, что люди, которые слишком хорошо нас знают, естественно не любят нас. Но это бывает и иначе. Можно, при [долгом] близком знакомстве узнать в человеке черту, за которую ему потом будешь все прощать. Движение истинной доброты, искра настоящей сердечной теплоты, даже одна минута настоящего раскаяния — может все загладить; и если бы я вспомнил что-нибудь подобное у Д., я бы простил его и радовался бы за него. Но одно возведение себя в прекрасного человека, одна головная и литературная гуманность — Боже, как это противно!

Это был истинно несчастный и дурной человек, который воображал себя счастливым, героем и нежно любил одного себя. Так как я про себя знаю, что могу возбуждать сам отвращение, и научился понимать и прощать в других это чувство, то я думал, что найду выход и по отношению к Д. Но не нахожу и не нахожу!

Вот маленький комментарий к моей Биографии; я мог бы записать и рассказать и эту сторону в Д.; много случаев рисуются мне гораздо живее, чем то, что мною описано, и рассказ вышел бы гораздо правдивее; но пусть эта правда погибнет, будем щеголять одною лицевою стороною жизни, как мы это делаем везде и во всем!

<...>

Всей душою Ваш

Н. Страхов.

28 Ноября. 1883. СПб.

Русское философское общество им. Н. Н. Страхова было создано в мае 1991 г. с целью прояснения и углубления русского национального самосознания в традициях «почвенников» и русской классической философии. Основным направлением работы Общества была и остается издательская деятельность, в результате которой увидел свет ряд номеров журналов «Русское самосознание» и «Философская культура». Новым этапом в работе РФО стало издание «Библиотеки Русского философского общества им. Н. Н. Страхова», куда войдут труды как крупнейших представителей русской классической философии, так и членов общества и наших единомышленников. В настоящее время готовится переиздание книги Н. Г. Дебольского «О Высшем благе» и уже выпущена издательством «Алетейя» монография Н. П. Ильина «Истина и душа», посвященная творчеству П. Е. Астафьева. Общество также проводит семинары, на которых обсуждается широкий круг вопросов, как собственно философских, так и связанных с проблемами образования, с состоянием русской литературы в прошлом и настоящем, с ситуацией в современном естествознании. Информация о работе Общества размещена на сайте russamos.ru.

Открывая «золотой век» русской философии

Личность и народность в метафизике И. В. Киреевского

(к проблеме «новых начал» русской философии)

Вероятно, не надо специально доказывать, что разговор о творчестве Ивана Васильевича Киреевского (1806–1856) уместен в рамках «Чтений», посвященных памяти Вадима Валериановича Кожина (1930–2001). Достаточно вспомнить статью «О главном в наследии славянофилов», кото-

рая появилась в таком далеком 1969 году, но за прошедшие десятилетия не только не утратила своего значения, но полнее выявила свой интеллектуальный потенциал. А именно: то, что воспринималось в те годы, прежде всего, как мужественная *защита* славянофилов, сегодня воспринимается несколько иначе, я бы сказал, концептуальнее: как одна из самых серьезных попыток *понять* ключевые идеи и интуиции представителей *русского воззрения*. И говоря «одна из самых серьезных», я имею в виду не только советский период и его культурное пространство; статья Кожина не теряется на фоне всего, что было написано о так называемых «ранних славянофилах» и в России, и за рубежом начиная с середины XIX века.

Сказанное не означает, что я безоговорочно разделяю взгляды Кожина и на философию славянофилов, и на другие направления философской мысли в России. Думаю даже, что Вадим Валерианович был бы одним из самых строгих оппонентов тех соображений, которые я выскажу ниже. Тем не менее, сказанное выше — не ритуальная дань памяти талантливого ученого. При всех различиях, я вижу одну, — но с моей точки зрения исключительно важную, принципиальную — точку совпадения, причем относящуюся именно к наследию Ивана Киреевского, еще точнее, к собственно философскому, *метафизическому* ядру этого наследия. И такое совпадение (о котором я, конечно, еще скажу ниже) для меня исключительно ценно.

Переходя непосредственно к теме доклада, следует, конечно, отметить: Иван Киреевский не относится к числу тех русских философов, которых обошло *признание*, и притом достаточно широкое. Но признание — слишком мелкая монета, чтобы только ею расплатиться с мыслителем уровня Ивана Киреевского. Здесь требуется не только признание, но настоящее глубокое *понимание*, а для начала хотя бы *ясное представление* об основном содержании его философского наследия, о главных вехах его творческого развития.

Можно ли считать, что такое представление утвердилось достаточно прочно, причем не само по себе, а как элемент *общего представления об истории русской философии*; элемент тем более важный, что Ивана Киреевского практически единодушно относят к числу родоначальников самостоятельной философской мысли в России?

На мой взгляд, на этот вопрос приходится ответить отрицательно, особенно если ставить его на том уровне, которого Киреевский более чем заслуживает: на уровне значения его творчества и для прошлого, и, смею думать, для будущего русской философии. Значения, которое должно усваиваться со студенческой скамьи, и не только «студентами философии», но и теми, кто изучает русскую культуру в целом. Значения, которое, на мой взгляд, должны представлять и все мыслящие русские люди, независимо от их специальных занятий.

Начну с того, что Ивану Киреевскому принадлежит, по крайней мере, *четыре работы*, которые невозможно игнорировать, если мы хотим составить *целостное* представление о его духовном развитии. Оказывается, однако, что это возможно даже для тех, кто декларирует понятие «духовной цельности» как ключевую идею Киреевского. Чтобы убедиться в этом, достаточно раскрыть сочинения по истории русской философии, которые стали своего рода парадигмой для современных российских авторов — сочинения Василия Зеньковского, Николая Лосского, Георгия Флоровского и других видных представителей «религиозно-философского» крыла русской эмиграции.

Прежде всего, убеждаешься, что в них *полностью* отсутствует анализ или хотя бы краткое изложение первой *концептуальной* работы Киреевского «Девятнадцатый век» (1832). Изложение и анализ подменены здесь «изящными» медицинскими заключениями в адрес императора Николая I: «сумасшедший, одержимый манией преследования» и т.п. О содержании работы самого Киреевского буквально

«ни полслова». Отсюда у доверчивого читателя этих масти-
тых авторов может сложиться одно мнение: «Девятнадца-
тый век» не имел серьезного значения ни для духовного
развития Киреевского, ни, *тем более*, для дальнейшего
хода философской мысли в России (правда, тогда вовсе не
понятно, чем уж так «безумно» провинился император, на-
ложив запрет на подобную статью).

Естественно, я не имею возможности сколько-нибудь
детально рассматривать ход мысли Киреевского в данной
работе. Поэтому ограничусь выводами, которые заинтере-
сованный слушатель легко проверит самостоятельно.

На деле, в 1832 году Киреевский развил и сформулиро-
вал *целый комплекс идей*, которые получили дальнейшее
развитие у мыслителей, занимающих ныне самые почет-
ные места в разных «историях русской философии». Назо-
ву только некоторые из этих идей:

Во-первых, идея *культурно-исторической несостоя-
тельности* России — несостоятельности, связанной, пре-
жде всего, с отсутствием настоящей преемственности к
«классическому наследию», то есть наследию Древней Гре-
ции и Древнего Рима.

Во-вторых, идея *благотворности римско-католической
теократии* для первоначального культурного развития
Европы, в частности, для воспитания европейца как чело-
века долга и чести.

В-третьих, идея практической, ориентированной на *со-
циальные задачи* религии и идущей в том же направлении
философии, союз которых способен преодолеть и уже пре-
одолевает в Европе мировоззренческую раздробленность.

В-четвертых, идея *полной неприемлемости* для России
русского национализма, причем как с точки зрения «все-
мирности» настоящей культуры, или «образованности» («у
нас искать национального — значит искать необразованно-
го», вещает молодой Киреевский), так и с точки зрения осо-
бой *неорганичности национализма именно для России*, в

отличие от его органичности для Запада, где он успешно сочетается с «практической положительностью», со здоровым усилением социально-полезных утилитарных тенденций.

Я мог бы продолжить этот перечень идей «Девятнадцатого века», идей, повторяю, детально изложенных и в первой, и во второй (не опубликованной, но ставшей известной всем друзьям и недругам Киреевского) частях «Девятнадцатого века».

Возникает закономерный вопрос: как можно обходить молчанием тот факт, что именно Киреевский первый *печатно* артикулировал те идеи, которые мы затем находим и у Чаадаева, и у Вл. Соловьева, и у К. Леонтьева (сходство с последним в трактовке национализма особенно поражает), и позже, например, у С. Булгакова с его «христианским социализмом» или у Густава Шпета с его постоянным акцентом на «дефиците» классического наследия в русской философии?

Тем не менее, не так уж сложно догадаться о мотивах подобного, явно неуместного молчания.

Прежде всего, получается что 25-летний Иван Киреевский по сути открыл целый ворох «ударных идей», которые и сегодня (а может быть, особенно сегодня) пытаются представить чуть ли не высшими достижениями русской мысли. Открыл, «проехавшись по Европе» и привезя их на кончике бойкого «молодого пера» — что явно демонстрирует *легковесность* этих «ударных идей», каким бы талантливым ни было в данном случае «молодое перо».

А кроме того, очертив круг идей «Девятнадцатого века», пришлось бы признать, что вся дальнейшая жизнь Ивана Васильевича Киреевского стала постепенным, но в итоге полным и радикальным *преодолением* этих идей, причем преодолением глубоко творческим, с раскрытием принципиально новых начал русской философии. И что особенно важно для понимания мысли Ивана Киреевского в ее целом, поиск таких начал нетрудно обнаружить уже в той же

работе, если не выносить ее «за скобки» творческого пути русского мыслителя. Это — поиск *существенности*, как уже здесь называет Киреевский цель своих исканий, цель, к которой он стремился от начала и до конца. И не только называет, но и содержательно раскрывает, пусть в одной краткой фразе, говоря что «существенное есть *индивидуально-определенное, историческое*». Направление поиска задано верно, какие бы «облака» ни скрывали от Киреевского путеводную звезду его философии. Звезду, которая закономерно ускользает от внимания тех, кто по тем или иным мотивам (порою формально благонамеренным, как у ряда современных православных авторов) игнорируют первую концептуальную работу Ивана Киреевского.

Но, увы, не только первую. Такая же участь постигает и его вторую работу из разряда *несомненно* концептуальных и, к слову сказать, самую обширную из всего, что он успел напечатать. Речь идет, конечно, о статье «Обозрение современного состояния литературы» в первом номере «Москвитянина» за 1845 год.

И вот это уже совсем удивительно, с какого конца ни посмотри. Ведь к этому времени прошло почти десять лет с начала «вхождения Ивана Васильевича в церковную жизнь», по выражению Зеньковского. Действительно, с 1836 года он пребывал в духовном общении с иеромонахом Макарием, как отмечает составитель недавно вышедшего обширного сборника работ Киреевского, относящихся ко времени, когда Оптиная Пустынь стала близкой ему не только географически, но и духовно. Казалось бы, ясно, что «Обозрение» должно отразить первые плоды «обращения» Киреевского к Православию — и эти плоды там несомненно есть, даже *легко узнаваемы*. И, однако, безразличны и Зеньковскому (что еще можно понять), и составителю указанного сборника (где указанного «Обозрения» просто нет).

Так чем же на этот раз провинился Иван Васильевич Киреевский?

Снова буду по возможности краток, хотя «Обозрение» 1845 года захватывающе интересно — и уже совсем иначе интересно, чем работа, затронутая выше.

«Мысль человека срослась с мыслью о человечестве» — так характеризует Киреевский основное настроение европейской литературы (и как мы увидим, не только ее одной). Что же несет с собою это «срастание»? «Смешение в одну неопределенную форму» всех областей культуры, подчеркивает Киреевский, и здесь предвосхищая немаловажный для истории русской мысли тезис известного мыслителя. Но как предотвратить это всеобщее смешение, которое разрушает именно индивидуально-конкретное, исторически определенное, духовно *существенное*? Совет Киреевского выражен вполне ясно: каждый народ может вступать в плодотворное общение с другими народами, только если он способен «сохранять свою *национальную крепость*». Что происходит в противном случае, Киреевский детально разъясняет на примере Польши.

Но может быть, он по-прежнему иначе смотрит на Россию, по-прежнему считает, что «у нас искать национального — значит искать необразованного»? Нет, и, как говорится, еще раз нет. В явный противовес своим воззрениям 1832 года Киреевский говорит: «направление к народности есть высшая ступень образованности, а не душный провинциализм». Но, может быть, это *направление к народности* он понимает в духе «всемирности», о которой твердил в «Девятнадцатом веке»? Нет, и эта иллюзия развеяна *без остатка*; и это настолько важно, что здесь я позволю себе привести собственные слова Киреевского в достаточно полном виде.

«Может быть, справедливо думают те, которые утверждают, что мы, русские, способнее понять Гегеля и Гете, чем французы и англичане; что мы полнее можем *сочувствовать* с Байроном и Диккенсом, чем французы и даже немцы; что мы лучше можем оценить Беранже и Жорж Занд,

чем немцы и англичане. И в самом деле, отчего не понять нам, отчего не оценить *с участием* самых противоположных явлений? Если мы оторвемся от народных убеждений, то нам не мешают тогда никакие особенные понятия, никакой определенный образ мыслей, никакие *заветные пристрастия*, никакие интересы, никакие обычные правила. Мы свободно можем разделять все мнения, усваивать себе все системы, сочувствовать всем интересам, принимать все убеждения. Но, подчиняясь влиянию литератур иностранных, мы не можем в свою очередь действовать на них нашими бледными отражениями их же явлений; мы не можем действовать на собственную даже литературную образованность, подчиненную прямо сильнейшему влиянию словесностей иностранных; не можем действовать и на образованность народную, потому что между ею и нами нет умственной связи, нет сочувствия, нет общего языка».

Эти слова вряд ли нуждаются в комментарии; слишком ясно, кому не мешало бы вспомнить о них на достославном «Пушкинском юбилее», «где *здравый русский смысл примолк как сирота*», по едкому замечанию Афанасия Фета, замечанию, которое принято *списывать* на его private амбиции, симпатии и антипатии...

В приведенных словах Киреевского я хочу подчеркнуть другое, не столь очевидное. Далеко не случайно Киреевский, говоря о связи с народом, ставит на первом месте *умственную* связь. А чуть ниже пишет еще определеннее: «Уничтожить особенность умственной жизни народной так же невозможно, как невозможно уничтожить его историю». Совсем скоро станет, надеюсь, ясен, принципиально философский, в самом строгом смысле, характер этого тезиса — от которого идет уже вполне прямая линия к Ап. Григорьеву, Николаю Страхову, Петру Астафьеву и другим *подлинным* продолжателям Ивана Киреевского, а точнее, его философского дела.

А пока повторю то, что сказал чуть выше: именно «Обозрение» 1845 года позволяет ясно увидеть, в чем состоял первый весомый плод приобщения Ивана Киреевского к духу русского Православия. Иван Васильевич Киреевский стал *русским националистом*, без всяких экивоков и лазеек во «всемирность», стал мыслителем, который потребовал и от себя, и от тех, в ком он видел своих единомышленников, выявления *русского начала*, начала народности, самой субстанции русского духа, отвергая «все, что смешивает в этом начале существенное с случайным, собственное, необходимое с посторонними искажениями чужих влияний: татарских, польских, немецких и т. д.».

И если именно это пугает современных издателей трудов Киреевского, работающих под благодатной сенью Русской Православной Церкви, то мы имеем дело с фактом глубоко тревожным, если не сказать сильнее.

Так или иначе, Киреевский понял *возможность и необходимость русского национализма*, прямо связав в «Обозрении» начало *народности*, или *национальности*, с идеей существенности, или конкретной исторической индивидуальности, которая определяет коренные особенности умственной жизни.

Оставалось сделать по сути последний шаг, проникающий уже в глубинную метафизику существенности. Но каким же трудным он оказался и сколько толкований Киреевского вкривь и вкось он породил! Толкований, по сравнению с которыми молчание о прежних трудах Киреевского может показаться почти отрядным.

Две последние статьи Киреевского — 1852 и 1856 годов. Статьи, о которых по сути только и говорят в связи с философией Киреевского. Но говорят почти всегда «по касательной», уводящей от метафизического ядра этих статей и непосредственно связанных с ними ценнейших «Отрывков» — по касательной, название которой: «критика европейского рационализма».

Господи, какой «европейский рационализм» в начале 1850-х годов, если понимать под рационализмом *гносеологический примат* мышления, основанного на традиционной аристотелевской логике? При таком понимании даже Гегель и Фихте-старший — никоим образом не рационалисты, как показал, в частности, И. А. Ильин в своих блестящих работах. Но и без этого ясно: в Европе на рубеже 40-х — 50-х годов XIX века господствовал вовсе не рационализм (пусть предельно широко понимаемый), а его противоположности: эмпиризм и явный иррационализм. Господствовали, а точнее сказать, *бушевали*, сокрушая всяческую рациональность. Наконец-то дождался своего часа Шопенгауэр, Шеллинг уже выступил с «Философией мифологии» и «Философией Откровения», стремительно нарастало влияние Фейербаха, получили известность (пусть пока не слишком широкую, но весьма симптоматичную) работы Кьеркегора (современника Ивана Киреевского, умершего на год раньше последнего); на руинах гегельянства обрели новую силу всяческие разновидности «философии чувства и веры» (Якоби, Гаман, Шлейермахер), не говоря уж о *романтическом движении*.

Что касается эмпиризма, то он вообще еще с XVII века вполне успешно конкурировал с рационализмом, а как раз на рубеже 40–50-х годов XIX века достиг в позитивизме Огюста Конта своего апогея; рациональное мышление допускалось здесь лишь как абсолютно покорная служанка внешнего чувственного опыта, причем этой служанке категорически запрещалось искать какое-либо рациональное *объяснение* так называемых «фактов», искать *ratio* в его основном фундаментальном значении *логического основания*.

Так что же критиковал Киреевский, в чем была актуальность его критики? Или в свой «оптинский период» он был не слишком в курсе происходящего в Европе, как достаточно прозрачно намекает Зеньковский?

Здесь необходимо ясно сказать следующее: независимо от того, насколько «полной» информацией обладал Киреев-

евский о тогдашней европейской философии, он абсолютно верно понял ее *основную тенденцию*: сводить все сущее к *системе отношений*, затем провозглашать эту систему неким универсальным, не допускающим исключений принципом, и наконец, *гипостазировать* этот принцип как некую реальность высшего рода. На последнем этапе эта псевдореальность могла получать самые разные, но непременно *глобальные* названия: мировой разум, мировой дух, мировая воля, мировая материя, энергия и т.д. Впрочем, очень часто подобные названия сочетались с известным еще с античных времен термином «всеединство», который использовали и Шеллинг, и Шопенгауэр, и Конт в связи с его «социологической» химерой «человечества как Великого Существа».

Так или иначе, в основе всего лежала именно *редукция* существенного, индивидуально-конкретного, исторически определенного и живого к системе отношений. В самых разных формах (рационализма, иррационализма, эмпиризма) проявлялся один тип мышления, для которого в мире нет *ничего самобытного*, поскольку все в мире определяется через отношение к чему-то *другому*, или как выражался Киреевский, «законы разума и вещества являются только совокупностью отношений». А очевидный для здравого смысла логический круг подобной редукции прятался, как уже отмечалось, за упомянутыми «универсальными», «мировыми» фикциями.

Угадав, а точнее, вполне отчетливо поняв коренную ошибочность такой редукции всех и вся к отношениям, внешним связям, Киреевский — и об этом необходимо сказать прямо — назвал соответствующий тип философской мысли неверно или, по крайней мере, весьма двусмысленно, «рационализмом» (имея в виду, вероятно, по сути второстепенное значение термина *ratio* — отношение; например, т.н. «рациональное число» — отношение двух целых чисел). Напомню, что главное значение слова *ratio* — *логическое основание*.

Так что же делать: цепляться за терминологическую неточность Киреевского или назвать своим именем вполне точно понятую им роковую ошибку практически всех *влиятельных* течений европейской мысли и во второй половине 19 века, и, добавлю, на протяжении 20 века?

Это имя, несомненно, *релятивизм*, а еще точнее, *абсолютный релятивизм*, поскольку в нем абсолютизируется относительность как таковая, тотальная *соотносительность всего*, гипостазированное «всеединство».

Абсолютный релятивизм может быть формально рационалистичен, как когда-то у Спинозы; он может быть откровенно иррационален, как у Шопенгауэра, кстати, отведавшему Спинозе немало поклонов (что удивительно лишь на первый взгляд); он может быть и материалистичен, и даже спиритуалистичен (хотя, строго говоря, именно материализм, а шире, *натурализм* — его действительно родная стихия).

Короче, это многоликий Протей, и этого Протея Киреевский, несомненно, опознал, хотя, повторю, и не слишком точно назвал. В свете этого принципиального опознания только и становится понятным дальнейшее углубление философской мысли Киреевского. Углубление, которое можно назвать критикой абсолютного релятивизма, но при одном условии — если не забывать, что у всех выдающихся мыслителей критика всегда приносит *положительные результаты* первостепенной важности.

Понятие *цельности* отражает (с учетом только что сделанной оговорки) первый этап этой критики. Соотносительность вещей, конечно, существует, но она всегда постигается только как *конкретная* соотносительность, не имеющая тотального «всеохватного» характера. И в этом выражается не ограниченность нашего знания, а онтология, строение бытия, в котором *многообразие* никоим образом не подчинено *единообразию*. Цельность и является той категорией, которая фиксирует конкретное единство, а не

«всеединство», поскольку рассуждать о какой-то конкретности *всего* — значит просто играть словами. Конкретное всегда *типично*, а типическое всегда *различно*; там, где утверждается некий «единый тип», никакого типа нет вовсе.

Сказанное, конечно, не исчерпывает всех аспектов понятия «цельности»; но я сознательно выделил тот аспект, который сыграл исключительно важную роль в философских и культур-философских трудах таких продолжателей дела Киреевского, как Страхов, Данилевский и Дебольский. Аспект, который был принципиально недоступен *мнимым* продолжателям Киреевского, начиная с Вл. Соловьева.

Но еще важнее следующий шаг Киреевского, где критика уже вполне отчетливо переходит в метафизику, в то ядро философии, где происходит решающее преодоление натурализма, ориентации на чувственно воспринимаемый «фюзис». В области «фюзиса», или физической и биологической природы, редукция к отношениям до определенных пределов «работает», что доказывают успехи естествознания, целиком построенного на различных приемах редукции. Но теперь Киреевский ставит вопрос: а есть ли в мире то, что *в принципе* нельзя понять как совокупность отношений, что существенно как таковое? И дает свой известный, но далеко не достаточно оцененный ответ: **«существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное».**

Чтобы представить, насколько *новой* была эта мысль о существенности личности (и личности, конечно, не отвлеченной, а личности каждого конкретного человека), отмечу лишь один момент. Алексей Степанович Хомяков, издавая посмертные «Отрывки» своего друга, сопровождал их комментарием, где утверждал: человек — это «частное явление мирового духа». Трудно представить мысль, более далекую от понимания Киреевским существенности человека;

мысль, которая по сути «восстанавливает в правах» именно абсолютный релятивизм, пусть и в его спиритуалистической разновидности.

Это замечание я делаю сознательно (как просто было бы на сей счет промолчать!). Но отнюдь нелишне понимать, что хотя все ранние славянофилы внесли свой вклад в развитие русского воззрения, вклад каждого из них был различным, и на мой взгляд, только вклад Киреевского был действительно *метафизическим*.

И связано это отнюдь не случайно с категорией «существенности»; понять эту неслучайность, на мой взгляд, исключительно важно.

Но сначала я приведу слова Кожина из статьи 1969 года. Здесь мы читаем: «иные размышления Ивана Киреевского предваряют те идеи, которые стали всеобщими лишь через столетие. Такова, например, его мысль о “существенности” (то есть, пользуясь современной терминологией, “экзистенциальности”»)». Вслед за этим, однако, Кожин отмечает и то, что отделяло Киреевского от экзистенциалистов: отсутствие в философии последних «понятия о народе», а так же отсутствие уже в философии Киреевского иррационализма, характерного для экзистенциальной философии. К сожалению, далее Кожин приведенные замечания не развивает (да к этому и вряд ли располагала дискуссия с оппонентами типа русофоба А. Янова). Тем не менее, принципиальная новизна категории существенности отмечена, что и до сих пор является, мягко говоря, редкостью.

Попытаюсь продолжить мысль, намеченную Вадимом Валериановичем Кожинным, тем более, что для меня идея «существенности» — не просто оригинальное философское открытие, а именно путеводная звезда Ивана Киреевского, звезда, которую он *достиг* поистине через тернии.

Прежде всего, следует сказать, что практически на протяжении всей истории западной философии в ней ведут борьбу и поочередно выходят на первый план *два понима-*

ния человека: эссенциальное, ориентированное на познание его *сущности*, своего рода духовной константы, или «вечного в человеке», по выражению Макса Шелера, — и экзистенциальное, согласно которому человечески в человеке именно его уникальное, временное, историчное *существование*. Круговорот этих полярных концепций прекрасно рассмотрен в обзоре современного немецкого философа В. Брюнинга «Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние».

Добавлю, что эссенциализм, или «философия сущности», как правило, ставит акцент на *разумной* природе человека, а экзистенциализм, или «философия существования» — на человеческой свободе.

И вот, на мой взгляд, Иван Киреевский понял следующее.

Человек не сводим *только* к своей сущности или *только* к своему существованию. И сущность, и существование — это два аспекта, два «угла зрения» на ту основную, собственно человеческую реальность, которую Киреевский и определил как *существенность*. Замечу, что это слово есть в словаре Вл. Даля, где приведены два основных значения этого слова: сущность и существование. Таким образом, Киреевский не изобрел искусственный «неологизм», а уловил самый дух живого великорусского языка.

Ввиду сказанного совершенно понятно и то, почему Киреевский говорит о *существенности* как *разумно-свободной личности*, сопрягая с личностью и ее основную эссенциальную, и ее основную экзистенциальную характеристики.

Но не означает ли это, что на последнем этапе жизни Киреевский «ушел» от народности к личности? Думать так — значит упускать из виду преемственность его идей именно по линии *существенности*.

Народность, или национальность органически входит в личность именно как ее, личности, сущность, начало *существенной разумности*, по выражению самого Киреевского.

Умственная жизнь народа со всеми ее особенностями протекает не за пределами личности, а в ней самой, совершается ее свободным усилием. Эта умственная жизнь *нерушима* (вспомним слова «Обозрения»), как нерушима личность, нерушим человек, пока он остается человеком.

Русская народность живет в каждом русском человеке. Именно поэтому, как настойчиво повторяет Киреевский, «духовное самосозидание одного» вносит свой вклад и в созидание других, «привлекает все *сродное* в душах человеческих». Именно *сродное*, поскольку людей *метафизически* объединяет не абстрактная «всечеловечность», а конкретно-историческая народность.

Подчеркну еще раз всю важность характеристики народности в терминах *ума*, *разумности* и т.д. Человек, для которого начало народности не выступает ясно в его *личном самосознании* — такой человек не только нравственно, но и умственно ущербен, и ему уже не впрок его свобода. Он лишь «свободно заблуждается», выбирая худшее, отдавая свое предпочтение ложному...

Глубочайшая тема народности как метафизической реальности *внутри человека* была, конечно, только намечена Иваном Киреевским. Но она получила самое серьезное развитие в русской национальной философии, прежде всего, в трудах Аполлона Григорьева и Петра Астафьева.

И последнее.

Весь круг идей, в центре которого стоит существенность, выражающая *единство личности человека с его народностью*, окончательно сложился у Ивана Киреевского в оптинский период его жизни. И это, конечно, глубоко знаменательно.

Но вся эта знаменательность по сути пропадает, когда с «усердием не по разуму» утверждают, что Киреевский задумал использовать догматы христианского вероучения как «новые начала» для философии, свести последнюю к «раскрытию» догматов.

Прежде всего, ничего «нового» в такой попытке не было бы; Киреевский просто повторил бы ошибку Средних веков, ошибку, которая кончилась полным взаимным отторжением философии и богословия.

Киреевский об этом прекрасно знал, и неустанно повторял о бесплодности стремления получить от Православия «начала философии» в готовом виде.

Подлинными новыми началами для философии он открыл именно *философски*, углубляя и проясняя свое *внутреннее самосознание*, о чем также говорил совершенно недвусмысленно. Именно так, на пути *саморазумения*, он пришел к началам личности и народности, подлинным началам русской национальной философии.

Другое дело, что православно-христианское вероучение никоим образом не осталось при этом чем-то посторонним. Во-первых, именно реальное Православие, столь ясно выраженное в духовной жизни Оптиной Пустыни, убедило его: важнейшие философские истины — это истины, которые «добыты <...> из внутреннего непосредственного опыта», выражают существенность человеческого бытия.

Киреевский не отрицал при этом, что к такому же пониманию первоисточника философского знания очень близко подошел «знаменитый родоначальник новейшей философии», то есть Рене Декарт. Подошел, но, добавляет Киреевский, ошибочно решил, что даже «свое внутреннее, непосредственное сознание о своем собственном бытии» надо как-то *доказывать*, используя внешнее отношение понятий. Но *живые истины* не доказываются — они именно *переживаются*, и в процессе переживания проясняются до степени настоящего *понимания*, прежде всего — самопонимания. И в духовной атмосфере Оптиной Пустыни, в святоотеческом наследии (в котором всегда присутствовал существенный философский элемент) Киреевский нашел многочисленные подтверждения основополагающей роли самосознания.

Не менее важен и следующий момент. В тех же «Отрывках» Киреевский наметил настоящую связь истин философии с христианским Откровением как связь личного самосознания человека с его «сознанием о живой Личности Бога». Именно эта связь самосознания с богосознанием осуществляется в акте *веры*, которая *поднимает* самосознание человека на принципиально новый уровень (или «степень», по выражению Киреевского).

И эти мысли Киреевского о том, как в акте веры «существенное соприкасается с существенным», конечно, не остались бесплодными для русской философии, стали темой трудов Алексея Козлова, Вениамина Снегирева, Виктора Несмелова. Приходится сказать, что и творчество этих мыслителей, по большому счету, остается за пределами современных «историй русской философии».

Но одно дело: «истории русской философии», и совсем другое — сама эта история. В последней Иван Васильевич Киреевский занимает место не только родоначальника, но и мыслителя, который, по сути дела, преодолел все будущие заблуждения и наметил все будущие достижения отечественной мысли.

Конечно, печально то, что сегодня заблуждения выдаются за достижения, а достижения предаются забвению. Но это вовсе не означает «конец русской философии». Это означает *начало* нового этапа *борьбы* за русскую философию.

«Недостающее звено»

Ключевая роль Ап. А. Григорьева в становлении русской классической философии

«У него есть *три* кумира: Аполл. Григорьев, Данилевский и Лев Толстой. Об них он писал давно, много и настойчиво, *о двух первых даже он один*, и писал постоянно и *весьма мужественно*. <...> Их он считает выше себя и чест-

но исполняет против них свой литературный долг» [1: 343].

В этих словах К. Н. Леонтьева о Н. Н. Страхове нетрудно уловить неприязнь, еще более заметную в других фрагментах того же письма к В. В. Розанову; рискну предположить, что именно неприязнь повлияла (не в лучшую сторону) на обычно безукоризненный слог Леонтьева. Тем не менее, он абсолютно правильно называет *трех современников* Страхова, которых последний ценил особенно высоко. Причем речь идет об оценке, самым тесным образом связанной с *философией*. Это верно даже по отношению к Л. Н. Толстому, который, как отмечал Страхов, «часто обнаруживает в своих писаниях истинно философские приемы мышления» [2: IV-V]. Конечно, в русской литературе всегда было немало писателей, склонных пофилософствовать — как устами своих персонажей, так и от собственного лица. Но Лев Толстой был одним из очень немногих, кто серьезно относился к *философской традиции как таковой*, и Страхов, в отличие от множества критиков (да и поклонников) религиозно-философских воззрений Толстого, понимал принципиальное значение такого отношения. Впрочем, сейчас нас интересует другой момент.

В «списке» Леонтьева первым стоит Аполлон Александрович Григорьев (1822–1864). И рискну утверждать, что это не просто дань хронологическому порядку (Страхов познакомился с Григорьевым в 1860 г. и вскоре стал его «самым близким другом» [3: 418]). Несмотря на всю враждебность по отношению к Страхову (и даже, может быть, благодаря той своеобразной чуткости, которая порою присуща враждебности), Леонтьев угадал, что именно Григорьев был в глазах Страхова русским философом *par excellence*. Сегодня принято считать, что таковым был для Страхова Николай Яковлевич Данилевский, но это мнение вряд ли оправдано: основные идеи, связанные с концепцией *русской цивилизации* и с *критикой дарвинизма*, Страхов сформулировал еще в статьях начала 1860-х го-

дов, за несколько лет до выхода книги «Россия и Европа» и знакомства с ее автором. И принципиальную роль в формировании взглядов Страхова сыграл именно Аполлон Григорьев. Попытаюсь кратко охарактеризовать эту роль [4].

По существу дела, можно с полным правом говорить о том значении, которое имели труды Ап. А. Григорьева не только для философского развития Н. Н. Страхова, но и для всей русской философии второй половины XIX века. Однако, чтобы понять это значение, необходимо самым решительным образом отбросить «легенду», которая сложилась вокруг имени Григорьева еще при жизни и закрепилась посмертно, усилиями авторов, как правило, не злонамеренных (хотя были и такие), но по тем или иным причинам *органически* не способных верно оценить творца «органической критики» как *мыслителя*.

Ядром этой легенды стало представление о Григорьеве как о философе совершенно стихийном, иррациональном, яростном «жизнепоклоннике», который якобы исповедовал некий «культ непосредственности», «бессознательности» (как утверждает, например, В. В. Зеньковский [5: 213–214]) и даже возводил свою «бессистемность» и *противоречивость* «в особый принцип» [6: 10]. Короче, был «мыслителем», который, по сути дела, не мыслил. На фоне этого потока «комплиментов», которые, по сути, лишь варьируют известную эпиграмму Б. Н. Алмазова:

Мрачен лик, взор дико блещет,
Ум от чтенья извращен,
Речь парáдоксами хлещет...
Се Григорьев Аполлон!

— диссонансом звучат слова Василия Васильевича Розанова из статьи «Три момента в развитии русской критики» — слова о том, что «вчитываясь в сочинения Ап. Григорьева

<...>, испытывалось невольно, как, в конце концов, мысль *совершеннее* всего остального в человеке» [7: 161].

Прав, несомненно, именно Розанов. Притом в данном случае ему не пришлось проявлять какую-то небывалую проницательность: *всё* литературное наследие Ап. Григорьева буквально пронизано тем восхищением, которое вызывала в нем «мысли ясной благодать», и свидетельствами того, что эта благодать была с избытком дарована и ему самому. Особенно важен следующий момент: с точки зрения Григорьева, те *миры*, которые созданы великими художниками, нельзя адекватно воспринимать без напряженной деятельности мышления, ибо «миры эти живут и, как всё живое, озаряются мыслью» [8: 70]. В этих замечательных словах из статьи «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства» (1858) просто и совершенно ясно выражена основная задача «органической критики» — *разъяснять* «таинственные откровения художественной силы», «осмысливая анализом те же органические начала жизни, которым синтетически сообщает плоть и кровь искусство» [8: 112]. Вот тайна Ап. Григорьева, так и не понятая апологетами его *абсолютно мнимой* «иррациональности»: он ценил мысль и разум столь же высоко, как плоть и кровь.

Только поняв это, можно верно понять нараставшее с годами критическое отношение Григорьева к старшим славянофилам, И. В. Киреевскому и А. С. Хомякову [9]. Продолжая до конца жизни ценить этих мыслителей, он отмечал, тем не менее, что они сражались «с германским рационализмом <...> оружием того же рационализма» [10: 5]. Смысл этого упрека (нередко выдаваемого за «доказательство» враждебного отношения Григорьева к рационализму) именно в том, что настоящий философ должен пользоваться своим мышлением *совершенно сознательно*, не питая иллюзии, что он свободен от *ratio* и его логических законов. Такое совершенно сознательное мышление

Григорьев называл *самомышлением* и противопоставлял его тому, к чему испытывал, по собственному признанию, «глубокую ненависть» — резонерству.

Согласно Григорьеву, резонеры (или «теоретики») не мыслят, не анализируют, не аргументируют по-настоящему, а только варьируют на разные лады ту или иную *наперед заданную мысль*. Здесь Григорьев абсолютно точно улавливает тот порок нашей публицистики (а в некоторых случаях и вполне «профессиональной» философии), который приобрел сегодня поистине устрашающие масштабы [11]. Недоверие к «зловредному процессу мышления» составляет, по мнению Григорьева, одну из самых существенных черт *нигилизма*. При этом он отмечает, что «болезнь мышлебоязни» свойственна не только «левым», материалистически настроенным нигилистам (у которых процесс мышления, по ироническому замечанию Григорьева, заменен, вероятно, «процессом пищеварения»), но и нигилистам «правого» толка; особенно резко отзывается он о *мракобесии*, которое, «стараясь мешать мысли в ее органической деятельности», само оказывается «виною того, что мысль ломает, сокрушает факты» [12: 55].

В силу сказанного совершенно очевидно, что стремление Н. Н. Страхова к постижению природы и смысла *человеческой рациональности* не могло не получить самой энергичной поддержки со стороны Ап. А. Григорьева. Статья Страхова «Главная черта мышления» [13], составляющая важнейшую веху на пути этого постижения и написанная через полтора года после смерти Григорьева, несет на себе несомненную печать их творческого общения, их единогодушного восхищения уникальной способностью человеческой мысли *освещать весь мир и себя самое*.

Необходимо отметить, что значение Ап. А. Григорьева для формирования национальной философской культуры отнюдь не ограничено общими соображениями, приведенными выше. Разрабатывая и применяя *метод орга-*

нической критики, Григорьев одновременно раскрыл тот философский метод познания, который я называю *органо-логическим*, или *рационально-интуитивным*. Детальное рассмотрение этого метода дано в моей книге [4]; а сейчас ограничусь тем, что затрону только один момент, в определенном случае ключевой для понимания этого метода.

Суть его проста: *работа мысли* (это излюбленное выражение Страхова неоднократно встречается у Григорьева) состоит в том, что она раскрывает, проясняет и углубляет *первичные интуиции* (которые не следует смешивать с аксиомами, постулатами и т.п., ибо последние суть уже *результаты* мышления, а не его исходные точки). Среди этих интуиций Григорьев совершенно определенно и постоянно выделяет две наиболее фундаментальных, базовых и для него лично, и для любой подлинно национальной философии. Эти интуиции он называет *верой в душу* и *верой в народ* (не только в своих статьях, но и в автобиографии «Мои литературные и нравственные скитальчества»). В этой двуединой вере нет никакого «двоеверия»: *индивидуально-душевное* и *народное* суть начала, теснейшим образом взаимосвязанные. Здесь мы вплотную подходим к тому, что составляет поистине гениальное — и до сих пор совершенно не оцененное по достоинству — философское открытие Григорьева [14]. Народность, или национальность [15] переживается каждым человеком как нечто глубоко *внутреннее*, как та *стихия*, которая живет в его собственной душе. Это прозрение Григорьева мы находим уже в статье «О правде и искренности в искусстве» (1856), где он пишет: «Художник всегда выражает в творении внутреннее бытие свое, и вот почему у самых даже многосторонних художников все представления составляют только одну большую семью, и, связанные, как члены, плотью и кровью, носят на себе родовую физиономию, печать общего происхождения» [8: 67]. Углубляя эту идею, Григорьев приходит к гениальной концепции, согласно которой художник (а шире — любая

творческая личность) претворяет национальную стихию своей души в *идеальные типы*. И философия знаменует завершающий этап такого *просветления стихий*.

Эта концепция (потенциал которой еще далеко не исчерпан) оказала существенное влияние не только на Н. Н. Страхова, но и на ряд других выдающихся русских мыслителей второй половины XIX века, таких, как Н. Я. Данилевский, П. Е. Астафьев, Н. Г. Дебольский (пусть даже идеи Григорьева вошли в их творчество не через сознательную преемственность, а посредством *веяний*, значение которых в духовной жизни первым понял сам создатель «органической критики»). В этом влиянии необходимо выделить два кардинальных (и взаимосвязанных) момента. Во-первых, русская философия стала подлинно *национальной* в том нетривиальном смысле, что народность, или национальность получила в ней статус *онтологической категории*, выражающей специфику *человеческой природы* как таковой; после Григорьева и благодаря его прозрениям эта категория и тесно связанные с нею категории самосознания, самобытия и самоопределения стали раскрываться не публицистически, а именно *метафизически*. Во-вторых, задача создания философской антропологии, или задача *понять человека*, вполне органично соединилась — на почве идей Григорьева — с задачей формирования национальной идеологии, с задачей *понять Россию* и тем самым утвердить «нашу нравственную и умственную *самостоятельность*» [3: 253]. О необходимости такого самоутверждения Григорьев писал Страхову из Оренбурга в июне 1861 году, в этом он видел ту *высшую цель*, по отношению к которой политические и экономические реформы являются только средством.

Аполлон Александрович Григорьев прожил недолгую жизнь, в которой он *одною жил борьбой без мысли о победе* (как пророчески сказал он о себе в стихотворении 1845 г.). Тем поразительней совершенный им *философский прорыв*, совершенный практически в одиночестве, ибо сорат-

ника, способного понять его философский гений — *творящий душу дух иной*, — он обрел только в самом конце своей борьбы. Однако, глядя из сегодняшнего дня, начинаешь понимать, что его борьба была, по сути дела, победоносной. Из смутных догадок ранних славянофилов (густо перемешанных с фикциями вроде злополучной «соборности») в течение нескольких десятилетий после смерти Григорьева выросла русская философия второй половины XIX века — философия национальная, классическая, подлинно христианская. Потом, в маразме XX столетия, ее пытались предать забвению, сделать бывшее — «небывшим». Но она, эта философия, уже стала навечно богатейшим интеллектуальным *пластом* русской культуры. «Чтобы не дойти до него, мы должны совершенно насильственно <...> остановить работу нашего мышления» [8: 137].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. — М.: «Республика», 2001. — 477 с.

[2] *Страхов Н. Н.* Философские очерки. Изд. второе. — Киев, 1906. — XII + 488 с. Приведены слова Страхова из предисловия к первому изданию (1895).

[3] *Григорьев Ап. А.* Письма. — М.: «Наука», 1999. — 456 с.

[4] Подробнее все затронутые в данной статье вопросы рассмотрены мною во второй части «Трагедии русской философии» (М., Айрис-пресс, 2008), в главах, посвященных Ап. А. Григорьеву и Н. Н. Страхову.

[5] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. — Л.: «ЭГО», 1991. — 280 с.

[6] *Авдеева Л. Р.* Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов. — М.: Изд-во МГУ, 1992. — 195 с.

[7] *Розанов В. В.* Сочинения. — М.: «Советская Россия», 1990. — 592 с.

[8] *Григорьев Ап.* Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 2. — М.: 1915. — 164 с.

[9] Нельзя не отметить, что отношение Григорьева к братьям Аксаковым было изначально критическим (а вернее сказать — ироническим).

[10] *Григорьев Ал.* Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 3. — М.: 1915. — 146 с.

[11] По сути дела, проявлением того же резонерства являются ходячие рассуждения о «противоречивости», «непосредственности», «бессознательности», «стихийности» самого Григорьева. Об этом прочитали когда-то, скажем, у Достоевского или Блока, и уже не способны взглянуть на его тексты *самостоятельно!*

[12] *Григорьев Ал.* Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 7. — М.: 1915. — 96 с.

[13] См. статью «Н. Н. Страхов как метафизик».

[14] Предчувствие — но, по большому счету, только предчувствие — этого открытия содержится, на мой взгляд, в работах И. В. Киреевского, написанных до известных статей 1850-х годов. См. подробнее мое исследование «И. В. Киреевский. От беспочвенности к существенности» в журнале «Философская культура» (№ 1–3. 2005–2006).

[15] Григорьев постоянно подчеркивает синонимичность этих понятий, тем самым отвергая еще одно заблуждение старших славянофилов (особенно явное у тех же Аксаковых), пытавшихся *противопоставить* «русскую народность» и «европейские национальности». Григорьев был убежден в принципиальной общности того, что Ф. М. Достоевский назвал позже (в знаменитой речи о Пушкине) «великим арийским племенем».

Дух как союзник души

Очерк «конкретного спиритуализма» Л. М. Лопатина как философской программы

Лев Михайлович Лопатин (1855–1920) — единственный классик русской философии, к которому «российская философия» наших дней проявляет определенную, пусть и достаточно умеренную благосклонность. Действительно, еще в середине 1990-х годов были переизданы его «Философ-

ские характеристики и речи» (М., 1995) и выпущен сборник «избранных статей» Л. М. Лопатина [1], а недавно к ним присоединились и «Статьи по этике» (СПб., 2005). На фоне практически полного «неиздания» работ весьма близкого к Л. М. Лопатину по своей философской позиции А. А. Козлова [2] и ряда других выдающихся русских мыслителей все это выглядит если не «потоком публикаций», то их устойчивым ручейком. Правда, у «российских философов» пока так и не дошли руки до переиздания основополагающего произведения Лопатина «Положительные задачи философии» (о котором будет сказано ниже), но нельзя же требовать слишком многого; вот переиздадут «до последней строчки» В. С. Соловьева, В. В. Розанова, С. Л. Франка и других «титанов мысли», тогда, глядишь, и за Лопатина возьмется вплотную [3]. Так или иначе, говорить о том, что Л. М. Лопатин сегодня «забыт», по-видимому, не приходится.

Но в действительности только «по-видимому». Говоря о человеческой *памяти*, Лопатин отмечал простой, но исключительно важный факт ее *грааций*, или «степеней», — от воспоминаний «в очень тусклом, смутном и слитном <...> виде» до воспоминаний, содержание которых «сознаётся ясно и отчетливо» [4: 292–293]. И вот, приходится сказать, что творчество самого Лопатина для нынешних «профессиональных философов» — не более, чем *весьма тусклое* воспоминание; их память о Лопатине обретает отчетливость лишь там, где речь идет о «моментах», имеющих, мягко говоря, весьма условное отношение к его философским взглядам.

В качестве примера можно взять вступительную статью (под названием «Профессор философии») к самому «солидному» из упомянутых выше изданий — сборнику работ Льва Лопатина «Аксиомы философии». Читая эту статью, мы узнаём разнообразные факты биографии Л. М. Лопатина, в том числе и то, что в семилетнем возрасте он «подружился с В. С. Соловьевым», который «нежно называл

друга Лёвушка, Левон, Тигр, Ефрат, Дракон Михайлович», — нежность, прямо скажем, специфическая. Узнаём и о том, что Лопатин увлекался театром, был «большим любителем Шекспира, особенно роли Яго» (слава Богу, если только роли, приходит на ум читателю). Есть здесь информация и о «педагогическом методе» Лопатина в пору работы школьным учителем («Всем ученикам и ученицам он ставил пятерки» — почти как в наши дни в «коммерческих» учебных заведениях). Есть подробное описание внешности философа, его смешных привычек в быту и еще много всякой всячины...

Но вот автор «вступительной статьи» догадывается, что ведь надо что-то сказать и о философских идеях «профессора философии». И тут яркая (а точнее, пестрая) картина мгновенно сменяется предельно тусклой и серой.

«Трудно однозначно указать на средоточие философской теории Льва Михайловича Лопатина, утвердить ее центр и периферию» [1: 14] — заявляет И. В. Борисова, и в абсурдности этого заявления мы вскоре убедимся. Впрочем, как заметил еще Платон, «прекрасное — трудно», и, быть может, г-жа Борисова просто немного кокетничает, чтобы показать затем, как она решает эту трудную задачу? Увы, приведенные слова — это, по сути, *резюме*, поскольку далее Борисова не прилагает сколько-нибудь серьезных усилий, чтобы сказать об учении Л. М. Лопатина что-то философски содержательное. Мы ничего не узнаём даже о тех *аксиомах философии*, которые Лопатин сформулировал в статье, давшей название сборнику. Не спасает ситуацию, а только делает ее еще более «мутной», и приводимая Борисовой длинная цитата из А. Ф. Лосева, в частности, утверждавшего: «Л. М. Лопатин всегда был абстрактно-метафизическим спиритуалистом типа Лейбница, Лотце, Тейхмюллера и Бергсона» [1: 15]. Получается, что Лопатин глубоко заблуждался (или вводил в заблуждение других), называя свое философское учение *конкретным* спиритуа-

лизмом. Впрочем, читатель, даже не знающий учение Лопатина, но знакомый с трудами Лейбница и Бергсона, легко поймет, насколько неуместен акцент на «абстрактность» в случае этих мыслителей [5].

Концовка вступительной статьи о «профессоре философии» вполне созвучна ее содержанию — а вернее, бессодержательности. Сообщая, что весной 1920 г. Лопатин заболел гриппом и вскоре умер, И. В. Борисова изрекает в заключение: «Привычная для него жизнь была разрушена, и от наступившего холода и голода его не могли спасти ни барашковая шапка, ни толстый длинный шарф, ни галоши, которые он, по воспоминаниям друзей, носил иногда до середины лета» [1: 18].

Я еще сравню эту «характеристику» кончины Л. М. Лопатина с тем, что *помнил* о ней его ученик А. И. Огнев. А сейчас замечу, что заключение статьи Борисовой — это, по сути, демонстрация *хамского* отношения к личности Лопатина в придачу к продемонстрированной ранее слепоте к его учению. Естественно, что эта слепота и это хамство взаимосвязаны. «Российские философы», *срисовавшие* «историю русской философии» с работ В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского и других [6], *вынуждены* включать в нее и Л. М. Лопатина, который оценивается в этих работах сравнительно высоко. Но оценить Лопатина *самостоятельно* (а только такая оценка и имеет настоящую цену) нынешние «профессора философии» совершенно не способны. Он им скучен, непонятен и, следовательно, он их раздражает. А раздражение вчерашних «философов-марксистов», как хорошо известно, принимает привычную форму хамства, только уже не в виде откровенной ругани по адресу «философских лакеев капитализма», а в виде снисходительно глумливого тона. Кроме «галош до середины лета» они в Лопатине, по существу, ничего и не видят.

Мы же *должны* увидеть, причем увидеть по возможности *ясно и отчетливо*, поскольку творчество Л. М. Лопати-

на является неотъемлемой частью *русской национальной философии*, которая сегодня пусть очень медленно, но возрождается (хотя, конечно, не на «кафедрах философии»). А для ясного понимания этого творчества полезно вначале взглянуть *другими глазами* и на факты его «внешней» биографии, выделив в этих фактах не «роль Яго», «галюши» и прочее, а то, что действительно имело определенное влияние и на сильные, и на слабые стороны философской деятельности Лопатина.

* * *

Лев Михайлович Лопатин родился в Москве 1 июня (по старому стилю) 1855 г. в потомственной дворянской семье, где с самого детства его окружала «атмосфера высокой культурности, гуманности и духовного аристократизма» [7: 5]. Его отец был известным в то время юристом, а родным дядей со стороны матери — выдающийся математик Пафнутий Львович Чебышёв (1821–1894), и уместно отметить уже сейчас, что в своем философском творчестве Лев Лопатин проявлял самый серьезный интерес к философским аспектам математики и естественных наук. Трое братьев Льва (четвертый брат, Михаил, умер в детстве) пошли по стопам отца, однако один из них, Владимир, вскоре избрал артистическую карьеру и, как отмечает А. И. Огнев, играл в Московском Художественном театре и в советское время. Единственная сестра Лопатина, Екатерина, «пробовала свои силы в изящной литературе» под псевдонимом Ельцовой [7: 6]. И этот семейный *художественный мотив* тоже нашел, как мы вскоре убедимся, важное проявление именно в философских идеях Л. М. Лопатина — куда более важное, чем его увлечение театром.

Но нельзя не сказать и нечто совсем другое, связанное с той самой, возникшей в детстве, дружбой с Владимиром Соловьевым (1853–1900), отец которого, выдающийся русский историк Сергей Михайлович Соловьев (1820–1879)

входил в круг знакомых отца Льва Лопатина. Кульминационный момент этой «детской дружбы» связан, на мой взгляд, с событием, о котором сам Лопатин сообщает следующее: «Помню, как мы однажды ... забрели на кладбище. Соловьев, в припадке бурного свободомыслия, к великому смущению и даже перепугу моему и моего брата (старшего брата Николая — *Н. И.*), повалил на одной могиле крест и стал на нем прыгать. Это увидал местный мужик, прибежал к нам и начал нас бранить из последних слов. Хорошо, что дело окончилось только этим!» [8: 356 сн.].

Я бы сказал, напротив: «*Очень плохо*, что дело кончилось только этим!». Причем говоря так, я имею в виду не Соловьева, а самые печальные последствия этого «эпизода» именно для Льва Лопатина. Его дружба с Соловьевым «выдержала испытание» отвратительным кощунством последнего; самым отвратительным из всевозможных кощунств, так как надругательство над могилой — это надругательство и *над Богом*, и *над человеком*; это — стремление втоптать в грязь *Богочеловека Иисуса Христа*. Конечно, Лопатин, которому было тогда, по-видимому, лет 12 или 13, мог этого еще *не понимать*, но он был должен это *почувствовать*. В дружбе, в любви, в сотрудничестве людей случаются испытания, которые *нельзя* выдерживать. Посмотрев «сквозь пальцы» на мерзкий поступок «старшего друга», Лопатин фактически с *этого момента* утратил способность смотреть на Соловьева «зрячими очами», видеть в мерзости — мерзость, а не «бурное свободомыслие». Более того, по неизбежной логике *самообмана*, Лопатин стал постепенно все сильнее *идеализировать* Соловьева и его учение, пытаясь таким образом, пусть безотчетно, увидеть в этом «религиозно-философском» учении как бы *искупление* Соловьевым подлого греха юности [9]. Но идеализируя взгляды Соловьева (после же его смерти нередко выступая и в роли их апологета), Лопатин в то же время сознавал *принципиальные* различия между этими взглядами

и своими собственными; тем не менее, *открыто* говорил об этих различиях крайне неохотно («Должен признаться, что мне тяжело и трудно вступать в полемику с В. С. Соловьевым» [10: 862]). И за все это Лопатину пришлось заплатить непомерно высокую цену.

А именно, при все своем таланте также и *историка философии*, он оказался практически неспособен определить свое настоящее место в русской философии, прожил с ощущением, выраженным наиболее ясно во время посвященному ему юбилейного заседания в Московском университете: «Моя философская деятельность протекала одиноко» [11: 210]. И это при том, что в действительности совсем рядом с ним создавали русскую философию его *настоящие единомышленники* — но, конечно, не единомышленники Соловьева.

Все это тем более печально потому, что *философское размежевание* с Соловьевым произошло у Лопатина, по сути, в те же детские годы. «Первым толчком» к формированию философских взглядов Лопатина послужило «еще в детстве, по его собственному признанию, чтение Беркли» [7: 26]. Ни в коем случае не сравнивая себя с Лопатиным, мне трудно удержаться от того, чтобы не отметить — тот же «первый толчок» получил когда-то и я. Вообще, на мой взгляд, ранние работы выдающегося ирландского философа Дж. Беркли (1685–1753), с их простой и ясной аргументацией в пользу первичности *индивидуального духовного бытия*, принадлежат к числу лучших книг для первоначального философского *самообразования*. И здесь же уместно добавить, что Соловьев называл своей «первою любовью в области философии» [12: 383] выходца из амстердамского гетто Баруха Спинозу (1632–1677). Того Спинозу, у которого, по словам Лопатина, «сначала мир уничтожен в Боге, но только для того, чтобы потом Бога уничтожить в мире» [13: 145]. И далее Лопатин замечает: «на нем слишком лежала печать его времени и, нужно прибавить, его национальности» [13: 150].

Но я забежал вперед. Поступив в известную частную гимназию Л. И. Поливанова, по-видимому, вскоре после ее основания в 1868 г., Лопатин вряд ли предавался там «шеспиромании» в той степени, о которой обычно только и пишут в связи с этим периодом его развития [14]. Он готовился к следующему шагу, который стал для него решающим.

В 1875 г. Лопатин поступает на историко-филологический факультет Московского университета; в состав этого факультета входила тогда и кафедра философии; ее «официальным представителем» (по современной номенклатуре: заведующим кафедрой) был Матвей Михайлович Троицкий (1835–1899). Будучи, кстати сказать, выпускником Киевской Духовной Академии, Троицкий являлся убежденным последователем английского эмпиризма в духе Бэкона и Локка, энтузиастом «экспериментальной психологии» и твердым противником метафизики; короче говоря, позитивистом с неизбежной примесью материализма. Рано определившиеся взгляды Лопатина были Троицкому, конечно, совершенно чужды. В итоге, после окончания университета в 1879 г., Лопатину пришлось стать учителем русского языка в реальном училище.

Впрочем, через два года все разрешается для Лопатина счастливым образом; он был приглашен на кафедру философии благодаря вмешательству Владимира Ивановича Герье (1837–1919), известного историка и автора ряда работ по философии истории. В 1883 г. Лопатин сдает магистерские экзамены, в 1886 г. защищает магистерскую диссертацию по первому тому «Положительных задач философии», а в 1891 г. — докторскую по второму тому той же книги, и назначается в 1892 профессором Московского университета, с которым остается связанным до конца жизни.

И вот сейчас я могу пояснить, почему не принимаю слишком серьезно анекдоты о Лопатине в роли школьного учителя. Эти анекдоты (вероятно, как почти все анекдоты, *отчасти* правдивые) не должны затуманивать тот факт,

что, работая в Университете, Лопатин очень быстро стал замечательным философом-педагогом. Сначала он читал лекции по истории древней философии, затем к ним присоединился курс по истории новой философии, а вскоре и курс психологии. Многочисленные (к сожалению, в основном литографические) издания этих лекций говорят не только о их высоком качестве, но и том, что Лопатин постоянно и весьма существенно обновлял содержание лекций — верный признак *творческого* педагогического труда [15].

Естественно, что такой труд требовал от Лопатина много сил и времени. Но этим трудом не ограничивалось то, что в определенном смысле «отвлекало» Лопатина от развития собственного философского учения. В течение фактически четверти века Л. М. Лопатин являлся, без всякого преувеличения, *крупнейшим организатором* философской жизни в России. С 1899 г. и по 1920 г. он был председателем наиболее представительного философского общества России — Московского психологического общества [16]. То, что общество было названо психологическим, без упоминания философии, вызвано, очевидно, тем, что одним из его основателей и первым председателем с 1884 г. по 1899 г. был уже упомянутый Матвей Троицкий, который стремился объединить в обществе ученых, связанных с экспериментально-физиологическим направлением в психологии. Сменив Троицкого, Лопатин не стал предпринимать каких-либо шагов к изменению названия общества, — и думаю, не только из-за деликатного отношения к своему предшественнику, но также из-за того, что и сам считал психологию важной самостоятельной наукой и своего рода преддверием философии (хотя и понимал задачи и метод психологии совершенно иначе, чем Троицкий). С 1889 г. Общество стало издавать свой журнал, названный уже более емко «Вопросы философии и психологии». Лопатин стал его редактором в 1894 г. и оставался на этом посту до закрытия журнала в 1918 г. Замечу, что журнал, как

и общество, стал крупнейшим в истории русской философии. Лопатин относился к своим редакторским обязанностям с величайшей ответственностью и самоотдачей, о чем можно судить хотя бы по воспоминаниям его секретаря (с 1900 г.) Надежды Петровны Корелиной, к тому времени вдовы известного историка Михаила Сергеевича Корелина (1855–1899).

Отмечу следующий момент из ее воспоминаний о Лопатине-редакторе. Он не только внимательно вычитывал буквально все поступавшие в редакцию материалы, но и давал вполне конкретные рекомендации в плане их доработки и переработки; «это были ценные уроки, и иногда исправленная два-три раза статья делалась неузнаваемой и благополучно появлялась на свет Божий» [17: 117]. И еще одно весьма важное наблюдение Н. П. Корелиной, наблюдение, которому сегодня предпочитают ее рассказ о страхе Лопатина перед летучими мышами. Она пишет: «Удивительно умел Л. М. человеку, мало сведущему в философии, объяснять самые трудные философские понятия». Читатель «Философской культуры» уже встречал по сути те же слова, сказанные выдающимся русским философом и психологом В. А. Снегиревым [18]. Но не только в этой установке на *понимание философии* не одними ее «профессорами», но и всеми думающими людьми, проявилась близость Лопатина к другим классикам русской философии. Об этом и пора начать разговор.

Заканчивая же это «биографическое введение», сообщу следующее. В самом начале 1917 года Лопатин произнес на акте Московского университета речь под названием «Неотложные задачи современной мысли», которая стала, по выражению Огнева, «лебединой песней» философа. В политических дискуссиях на фоне войны и революции Лопатин не участвовал, как не участвовал в них на протяжении всей жизни, довольствуясь репутацией добродушного либерала. Это, впрочем, не помешало Ленину охарактеризовать Ло-

патина как «нашего известного философского черносотенца» [19], и такая характеристика является, на мой взгляд, *по существу верной*; только надо помнить, что Ленин сказал именно «*философский* черносотенец». Но от последствий этой характеристики Лопатин был избавлен. Он скончался 8 марта 1920 г. от простуды и общего истощения. Последние слова Лопатина, по свидетельству его ученика, звучали «Там все пойдем» [7: 11].

* * *

Наивно и даже безвкусно требовать, чтобы каждый философ заканчивал свой земной путь глубокомысленным афоризмом; но в данном случае память ученика сохранила слова, в которых действительно выразился важный мотив философского творчества его учителя. Этот мотив необходимо уловить и осмыслить, чтобы получить от философии Лопатина то немалое, что она может дать, и не искать того, чего в ней нет и не может быть *по коренному убеждению ее творца*. А именно, у Лопатина принципиально отсутствует притязание на «всеведение», на то, чтобы, по его собственным словам, «раскрыть всю полноту идеального смысла божественной и земной жизни». Отсутствует (а точнее, отвергается) притязание, которое обычно и ведет к построению т. н. «систем философии», практически неизбежно переходящих в «системы теософии» [20].

Лопатин *систематичен*, но систематичен совсем в другом смысле. В том смысле, который я считаю глубоко актуальным — и для понимания дела, начатого классиками русской философии, и для творческого продолжения этого дела сегодня. Попытаюсь очертить этот смысл *подлинной систематичности*.

Как уже отмечалось, Лопатин начал с обширного сочинения «Положительные задачи философии» (далее «ПЗФ» [21]), где мы находим основные, базисные темы философии (которые принято подводить под рубрики онтологии и гно-

сеологии). Но это не набросок системы и не часть системы. Это — программа философии, еще точнее — **программа философских исследований**, что отражено, собственно говоря, и в названии книги [22].

При этом книга Л. М. Лопатина — *не декларативная программа*, где ставятся утопические задачи, без серьезного обоснования возможности их решения. В «ПЗФ» мы находим именно *фундаментально обоснованную программу*; обоснованную в первом томе *историко-философски* (в форме критического анализа наиболее влиятельных философских учений), а во втором томе — *теоретико-философски*, через выявление пути, ведущего, по выражению Лопатина, к «духовному пониманию мира», и что не менее важно, через демонстрацию первых, самых важных шагов по такому пути.

Что же должно последовать за программой, если это действительно программа, а не «блок системы», к которому надо теперь пристраивать еще не достающие блоки?

Должно последовать *развитие программы*, постепенная реализация ее потенциала, реализация в наиболее естественной форме *конкретных исследований*, раскрывающих все существенные аспекты программы. Для такого развития программы жанр *философских статей* — самый подходящий, адекватный жанр. Адекватный при двух условиях: статьи должны, во-первых, не столько «иллюстрировать» программу, сколько служить ее прояснению и углублению; во-вторых же, они должны отчетливо соотноситься и с главными аспектами программы, и с программой в целом.

На мой взгляд, Лопатин почти безупречно выполнил эти требования, создав *пять* явственно опознаваемых *циклов статей*. Три цикла были наиболее тесно связаны со вторым, теоретико-философским томом «ПЗФ»: это циклы статей по *этике*, по *психологии* и по *метафизике*, в собственном смысле этого слова, смысле, который Лопатин

прояснил вполне определенно и о котором я скажу чуть позже. *Два других цикла* ближе к первому, историко-философскому тому; они конкретизируют критический анализ выдающихся философских учений прошлого, а также рассматривают те новые учения, которые заявили о себе уже после создания Лопатиным его программной книги. Но почему я говорю здесь о двух циклах? Дело в том, что из группы статей историко-философского и полемического характера сам Лопатин выделил цикл под названием «Научное мировоззрение и философия». Лопатин продолжает и углубляет здесь критику позитивизма, критику претензий науки создать свою особую «научную философию», отмечающую всякую метафизику, — и делает это в форме полемики с взглядами В. И. Вернадского, изложенными в обширной статье «О научном мировоззрении», которая составила вступление к курсу лекций Вернадского под названием «Очерки по истории современного научного мировоззрения», читанному в Московском университете в 1902–1903 гг. [23]. Но по сути Лопатин не столько спорит с Вернадским, который тогда еще не успел прикрыть свой незамысловатый позитивизм заимствованным в 1920-ые годы у французского ученого Эдуара Леруа (1870–1954) понятием ноосферы, сколько решает более принципиальную задачу — детально раскрыть те *философские предпосылки*, на которых сознательно (а чаще безотчетно, как в случае Вернадского) строится научное знание. Поэтому данный цикл углубляет содержание второго тома «ПЗФ» в не меньшей мере, чем расширяет содержание первого; раскрывает тот аспект программы, который можно назвать «философией науки» [24].

Ввиду сказанного я считаю: Лопатин предпочитал на протяжении четверти века почти непрерывно создавать философские статьи не потому, что у него «не хватало времени» (как это нередко утверждается) на сочинение книг, а потому, что понял потенциал этого жанра, его инструмен-

тальное значение для *индивидуализации* общих тем своей программы.

И еще одно замечание о структуре творчества Лопатина. Название его последней статьи «Неотложные задачи современной мысли», конечно, отнюдь не случайно перекликается с названием его основополагающего труда. **Настоящая философская программа не может быть исчерпана одним философом**; даже если бы Лопатину была отведена более долгая жизнь, даже если бы в эту жизнь не вторглись политические бури — он все равно не завершил бы своего учения. Не из-за недостатка таланта, а из-за избытка таланта, который позволил Лопатину наметить и во многом конкретно разработать программу не одного Лопатина, а *русской национальной философии*. Поэтому его последняя статья — это эстафета, переданная будущим поколениям, вполне логичное завершение сделанного им самим. Завершение не в форме какого-то «резюме» уже сделанного, а в форме принципиальных соображений о том, что еще *предстоит* сделать.

* * *

Очерченное сейчас (конечно, весьма бегло и контурно) строение философского наследия Л. М. Лопатина характерно для ряда классиков русской философии XIX века. Характерно, естественно, не в деталях, а в главном: они не создавали философскую систему, а *выдвигали и разрабатывали определенную философскую программу*. Этот момент я считаю достаточно важным для понимания русской классической философии, чтобы сказать о нем еще несколько слов.

Первым такой *стиль* философского творчества пытался осуществить И. В. Киреевский (1806–1856). Но будучи первым, он, конечно, столкнулся со всеми трудностями, неизбежными для первопроходца. Иван Киреевский долго искал ключевые принципы своей философской программы,

«новые начала философии». В конечном счете ему удалось найти эти принципы [25] и создать набросок (а точнее, ряд набросков) своей программы; более того, эти принципы фактически вошли в программы ряда русских мыслителей второй половины XIX в. Но, тем не менее, эти принципы остались у И. В. Киреевского в значительной степени «декларативными», недостаточно проработанными, да и не всегда ясно выраженными.

Существенно иначе обстояло дело с философским творчеством Н. Н. Страхова (1828–1896), первого *классика* русской философии, в полном смысле этого слова. Сейчас я отмечу только несомненное сходство (хотя, конечно, не «тождество») между ритмом его философского творчества и ритмом философского творчества Л. М. Лопатина.

Страхов начал с книги «Мир как целое» (1872), которая имела ярко выраженный программный характер и в то же время, как и в случае Лопатина, фактически так и осталась его последней книгой. В дальнейшем Страхов писал статьи и очерки, которые порою соединялись «под одной обложкой» [26], но являлись именно конкретизацией и развитием различных аспектов программы, намеченной и обоснованной в книге «Мир как целое» [27]. И наконец, перед самой смертью Страхов начал «Письма о философии», которые (насколько можно судить по единственному посмертно опубликованному «письму» [28]), как впоследствии и «Неотложные задачи» Лопатина, намечали перспективу дальнейших исследований.

Конечно, *внешнему* строению и ритму философского творчества наших классиков нельзя придавать решающего значения — характер этого творчества, то есть характер программы философских исследований, познается из ее *содержания*. С внешней стороны иначе, чем у Страхова и Лопатина, обстояло дело с динамикой философского творчества, скажем, у П. А. Бакунина и В. И. Несмелова. Но только с внешней стороны. И у них, при внимательном прочтении

«Основ веры и знания» или «Науки о человеке», мы также открываем не конструкцию под названием «философская система» (и не бессистемные блуждания по «проблемному полю» философии [29]), но программу систематического философского исследования.

Прежде чем говорить о главном в содержании программы Л. М. Лопатина, осталось ответить на естественный вопрос: не значит ли сказанное, что каждый классик русской философии разрабатывал свою программу?

В определенном смысле да, значит — на то он и классик, чтобы быть творцом существенно оригинальной, новой программы. Программа философии — это программа его *умственной жизни*, его *самостоятельного* творческого мышления. Но такое разнообразие программ не исключает их принадлежности к *общему типу* — к тому, что я называю *русским типом христианской философии* [30].

Также и тот, кто способен быть творческим продолжателем их дела, должен создавать свою собственную программу, которая может быть более созвучна одну классику русской философии, чем другому. Но в любом случае эта программа — *если* она действительно продолжает дело русской классической философии — должна самым серьезным образом учитывать и включать в себя, в качестве отправных идей, основные достижения наших классиков.

Попытаемся оценить эти достижения в случае Л. М. Лопатина.

* * *

Авторы наиболее известных работ по истории русской философии начинают разговор о Лопатине с весьма уверенных заявлений о «ядре» его взглядов. Зеньковский утверждает: «Центральная идея метафизики Лопатина — творческая сила духа» [31: 194]. Впрочем, еще раньше Борис Яковенко заявлял о Лопатине еще категоричнее, что его «метафизическую концепцию <...> точнее всего было бы охарактеризо-

вать как *философию абсолютного творчества*» [32: 227]. Несколько иной акцент у Н. О. Лосского, который, прежде всего, отмечает, что «Лопатин развил крайне интересные мысли о субстанциальности сознающего я и понятия причинности» [33: 185]. Левицкий практически повторяет своего учителя Лосского: «Основным философским убеждением Лопатина было убеждение в субстанциальной природе человеческого духа» [34: 232].

С этими и подобными им суждениями, вообще говоря, можно согласиться: комплекс понятий — дух, субстанция, творчество (или творческая причинность) — занимает важное, даже, если угодно, «центральное» место в том, что на современном жаргоне можно назвать «философским дискурсом» Лопатина [35]. Тем не менее, на мой взгляд, подлинный «центр», а лучше сказать, *первоисточник* его мысли здесь не назван.

Зададим простой вопрос: откуда узнал Лопатин все то важное и глубокое, что он писал о «духовной субстанции», «творческой причинности» и т. д.? Из сочинений своих любимых европейских философов — Лейбница и Мен де Бирана? Из них и из прочего философского наследия он узнал, конечно, те или иные «ключевые слова». Но только ли в словах суть? Кажется, у Роберта Браунинга есть замечательная строка «Words in the books — stones in the running brooks» («Слова в книгах — камни в бегущих ручьях»). Где брал начало ручей лопатинской мысли? На мой взгляд, ответ очевиден — в его собственной живой человеческой *душе*, в его пристальном *внимании* к собственной душевной жизни.

Именно к *собственной*, так как начинать с «души вообще» мы не имеем никакой реальной возможности. На сей счет Лопатин писал совершенно определенно в своей последней статье: «о чужой душевной жизни мы можем строить разные предположения, но она закрыта для нас в своей внутренней действительности» [36: 17].

Лопатин прекрасно понимал, какие серьезные, даже устрашающие проблемы порождает признание этой несомненной истины, так точно отраженной в русской поговорке «чужая душа — потемки». Именно в связи с этими проблемами он и сформулировал задачу *метафизики* — как задачу перехода от реальности своего сознания к реальности *чужого* сознания: «мы не считаем непосредственно переживаемый мир своего сознания за всю реальность, — вот в чем лежит корень метафизики» [37: 290]. Но прежде чем совершить такой переход (и чтобы совершить его *обоснованно*, рационально в настоящем смысле слова), философ должен сосредоточить внимание на своей душе и достичь именно здесь по возможности ясного понимания.

Вот почему я считаю: *основной философский акт* Лопатина — это **внимание к своей душе**. То внимание, которое дается человеку наиболее трудно, хотя именно оно и делает человека — человеком. Можно, конечно, сказать и короче: «ядро» философии Лопатина — *самопознание*. Но в этом коротком и ключевом для настоящей философии слове — самопознание — есть и своя опасность. Мы часто склонны считать «настоящим самопознанием» только познание «сущности» души; сущности, которая нередко постулируется заранее, под влиянием умонастроений эпохи: как разум, вера, воля и т. д.

Лопатин смотрел на деле принципиально иначе: его глубоко интересовал весь мир души; во всех явлениях этого мира он находил признаки «изначальной оригинальности». Уже в «ПЗФ-2» он пишет о том, что «с возникновением самых простых проявлений психической жизни, мы имеем нечто вполне своеобразное, совершенно несравнимое с порядком явлений природы физической» [38: 41]. *Самых простых* — это сказано не просто так; Лопатину интересно *все в душе*, ибо в душе — *все значительно*, все указывает, для внимательно взгляда, на ряд важнейших ис-

тин. Его интуиция обращена, как подчеркивает он сам, «на нашу субъективную психическую жизнь во всем ее разнообразии и составе, куда принадлежит и наша мысль <...> и наше чувство, и наша воля, и всякая наша активность; сюда же относятся и наши ощущения, и все наши внешние восприятия, поскольку они являются наличными событиями нашей душевной жизни» [39: 436].

Принцип Лопатина — принимать во внимание *разнообразные* явления душевной жизни, в том числе и самые «простые», «обыкновенные» (как он то и дело выражается) — имеет, на мой взгляд, то особое значение, которое нередко упускается из виду, но без которого нельзя понять, почему Лопатин, подчеркивая принципиальную «субъективность» души, в то же почти всегда говорит «наша душа». Дело здесь вовсе не в идеях типа «коллективной» души, в идеях, Лопатину совершенно чуждых и против которых, отмечу, он вполне сознательно возражал. Дело в другом — и весьма важном — обстоятельстве. Лопатинский анализ душевной жизни (а еще точнее сказать — *его* душевной жизни) — это анализ, который каждый из нас может (да по сути и должен) *проверить самостоятельно*. Лопатин не рассматривает специально душевный мир *гения*, как это делали, например, романтики, или душу «невротика» (как, скажем, Карл Юнг); и нам не надо гадать, гении мы или все поголовно «невротики», чтобы поверить Лопатину. Ему и не надо верить — он затрагивает, в первую очередь, те простые, обыкновенные психические факты, которые допускают их *самопроверку любым человеком*, способным проявить внимание к своей душе. И уже эта возможность самостоятельной проверки перебрасывает мост *от одной души к другой* — в данном случае, от души Льва Лопатина к душе его читателя.

Я сознательно приведу пример, который может показаться «скучным», «тривиальным» и т. д. В самом начале второго тома «ПЗФ» Лопатин рассматривает вполне за-

урядное представление «красного пятна» и сравнивает его со столь же заурыдным суждением «это пятно — красное». Сравнивает и показывает, какая огромная дистанция существует в душе между актами *представления* и актами *суждения*, ясно подмечает ту *активность* мышления, которая и создает эту дистанцию; активность, которая позволяет выделить из представления, казалось бы, всецело «чувственного», его *идеальные*, или «умопостигаемые» элементы, такие, как форма, качество и т. д. Элементы, *слитые* в представлении, но разделенные деятельностью, которую принято называть «отвлечением», но суть которой, по словам Лопатина — «сосредоточение мыслительной силы» [38: 36–37], другими словами, собственная активность или деятельность души.

И все это, повторю еще раз, читатель Лопатина может проверить, «верифицировать» путем самостоятельной интроспекции и рефлексии. Таким образом, уже в рамках того, что можно назвать «дескриптивной психологией», Лопатин *начинает решать* собственно метафизическую задачу — решать, не «подглядывая» в чужую душу, а давая возможность каждому из нас установить, насколько то, что Лопатин говорит о своей душе — относится и к моей душе.

* * *

Союз подлинной психологии и метафизики — вот следующая важнейшая черта философии Лопатина. Необходимость этого союза Лопатин ясно выражает в следующих словах: «наша мысль всегда должна отправляться от чего-нибудь данного, от непосредственно и интуитивно сознаваемого и переживаемого; это относится и к нашему пониманию самых абстрактных истин: они всегда, в последнем основании, бывают отвлечены от чего-нибудь наличного сознанию, — в этом неизбежное и неперемненное условие положительной содержательности каких бы то ни было наших утверждений» [39: 435].

Заметим: в разнообразии душевных явлений Лопатин ясно отмечает их важнейшую общую черту: только эти явления «действительно и прямо даны», только они *непосредственно переживаются* каждым человеком. Переживание — одно из ключевых понятий в философском лексиконе Лопатина; оно включает и мысль, и чувство, и желание, и ощущение. Включает все то, что каждому известно из первых рук. То, что, конечно, еще необходимо вполне осмыслить, но что совершенно бессмысленно *сводить* к тем или иным физиологическим процессам, как это издавна делает материализм в естественнонаучной упаковке.

Лопатин поясняет *изначальную* абсурдность и невозможность подобной редукции следующим вполне наглядным «мысленным экспериментом». «Вообразим <...> наблюдателя (положим, жителя какой-нибудь планеты), который <...> видит наш мозг насквозь, во всех его мельчайших движениях, изменениях и процессах <...>. Но представим себе, что он (этот наблюдатель — *Н. И.*) не имеет никакого понятия о том, что люди *переживают* внутри себя, — об их ощущениях и мыслях, об их желаниях, об их любви и ненависти, об их страданиях и радостях. Что же? Созерцающая человеческий мозг во всех подробностях того, что в нем делается, узнает ли он человеческую психологию и поймет ли человеческую душу? Очевидно, нет» [40: 1042].

А это значит, что пресловутое «движение материи» не только не позволяет «объяснить» психический мир — оно даже не позволяет его адекватно *представить*. Напротив, область сознательных душевных явлений служит основой понимания всего остального, ибо, как отмечал Лопатин еще в «ПЗФ», **«только потому мы можем знать о действительности нечто подлинное, что само наше сознание есть бесспорно подлинная действительность»** [38: 53].

Полностью разделяя это убеждение Лопатина (а по сути — общее убеждение всех классиков русской философии),

уточню, однако, один важный момент. Отчетливо понимая необходимость психологии для построения действительно живого мировоззрения, Лопатин, в то же время, ясно сознавал различие собственно психологии и собственно метафизики. В чем оно? Если свои метафизические взгляды Лопатин развивал в русле «спиритуалистического монизма» и не допускал здесь какого-либо «дуализма духа и материи», то на психологию *как науку* он смотрел иначе. А именно: будучи твердо убежден, что настоящая психология — это *психология самонаблюдения*, которая одна имеет дело непосредственно с *реальной жизнью души человеческой*, Лопатин вместе с тем подчеркнуто признавал и пользу исследований, направленных, как он писал, на поиск «физиологических соответствий каждого психического акта» [41]. Другими словами, Лопатин признавал *допустимость дуализма в психологии*, отрицая дуализм в метафизике. Об этом он подробно писал в статьях «Спиритуализм как психологическая гипотеза» и «Метод самонаблюдения в психологии», где, замечу, тщательно выявляются как трудности «метода самонаблюдения», так и преимущества, в определенных ситуациях, чисто физиологического подхода [42].

На первый взгляд, такая позиция может показаться непоследовательной, вынужденной уступкой материализму и т. д. На деле же в этой позиции проявляется тонкость Лопатина как философа и ученого. Он считал, что психология и физиология могут плодотворно сотрудничать, но при одном условии: физиология должна отказаться от сугубо метафизического положения, согласно которому физиологические (а по сути — физические) процессы якобы «порождают», «вызывают», «производят» душевные явления. Замечу, что такое же требование он предъявлял и к «чистой психологии»: как таковая, она исследует душевный мир, но вопрос о том, как этот мир порождает мир физический — не ее вопрос; это вопрос метафизики.

* * *

Каким же образом совершает Лопатин переход от интроспекции к метафизике, от данного к неданному, от имманентного к трансцендентному? На мой взгляд, он совершает этот переход единственно верным способом — путем *углубления* в природу души. Подлинная метафизика — это по сути *потенцированная интроспекция*, что понял еще Сократ. Лопатин находит для выражения такого перехода к метафизике, как всегда, простые и ясные слова: метафизика начинается уже тогда, когда мы обращаем особое внимание на те черты своей душевной жизни, «которые, хотя и почерпаются нами первоначально из самосознания, но в которых мы уже **отвлекаемся от всякого частного психического содержания и сосредотачиваемся на самых всеобщих признаках нашего внутреннего существа**» [38: 183].

Какие же это признаки, или черты? Одна из них была уже фактически названа: это *абсолютная достоверность* наших переживаний как таковых: если я, например, сомневаюсь, то мне *не может казаться*, что я сомневаюсь, — как отметил еще бл. Августин, только второпях пробежав мимо этого наблюдения величайшей философской важности к своим весьма сомнительным богословским построениям. Но если внимательно остановиться на этом самонаблюдении, то становится *несомненным*: «наш внутренний мир есть единственная точка, в которой подлинная действительность раскрыта для нашего прямого усмотрения»; в *любом* «внутреннем переживании нам открывается как бы уголок некоторой абсолютной действительности, как она есть сама в себе» [40: 1034].

На мой взгляд, в философии бессмысленно идти дальше, если не понять с самого начала: **самодостоверность моей души не может быть случайным свойством только моей души**. Эта самодостоверность ясно указыва-

ет на то, что достоверное бытие как *такое* должно быть внутренним, душевным *самобытием*.

Вторая общая черта душевной жизни, имеющая принципиальное метафизическое значение — это ее *внутреннее единство*. Уж сколько говорилось о всяческих единствах и «всеединствах» в философии неоплатонического толка — но от нее как-то незаметно ускользал тот факт, что парадигма, *эталон* любого единства — это *единство самосознания*. То единство, которое побуждает человека упрямо говорить о реальности своего **я**, своей личности, своей индивидуальности — несмотря на все изощренные софизмы, с помощью которых это основополагающее единство пытались и пытаются отвергнуть. Кратко говоря: **мы понимаем слово «единство» прежде всего потому, что переживаем единство своего сознания.**

С особой ясностью раскрывает Лопатин это единство как *длящееся единство*, как неустранимое тождество человеческой личности во времени. Только на почве этого единства становится объяснимым феномен памяти, а еще конкретнее — *акт воспоминания*, который «в качестве *одного акта* связывает прошлое с настоящим, относясь и к тому, и к другому, как к вещам, одинаково для него реальным» [4: 282]. «Сознание этого длящегося тождества раскрывается для нас в каждом малейшем нашем акте, и самое сознание времени есть только его обобщенная форма» [4: 290]. Другими словами, природа времени раскрывает себя в единстве самосознания. Поэтому нет множества якобы различных времен (физического, биологического, исторического и т. д.); есть одно подлинное время — время самосознания, в котором раскрывается «единая субстанциальная сила» в последовательности «своих отдельных актов» [4: 288–289].

И наконец, третья общая черта душевной жизни — черта, уже неоднократно упомянутая мною и раскрытая Лопатиным, пожалуй, с наибольшей оригинальностью. Это — активный, деятельный, творческий характер душевной

жизни, который, естественно, яснее всего проявляется в ее высшей нравственной деятельности.

Лопатин подчеркивает: «Нравственная жизнь не *вершится* в нас, а мы ее *совершаем* в самом строгом значении этого слова: в ней не содержалось бы совсем ничего без постоянного творческого самоопределения нашей воли. Вся психическая жизнь есть порождение духовного творчества, а нравственное добро представляет высшее проявление *сознательного, личного* творчества» [43: 50].

Необходимо отметить: именно понятие творчества является у Лопатина ключевым для верного понимания *самобытности* человека. Самобытность, в терминологии Лопатина (как, замечу, и ранее в терминологии Страхова) — это не наличие каких-то *готовых* «особенностей», в данном случае неважно, физических или психических. Самобытность — это «способность действительного развития», как писал Лопатин в реферате «Вопрос о свободе воли» [44: 116], а до него практически теми же словами Н. Н. Страхов в *своей* программной книге «Мир как целое». Это способность к созиданию и, прежде всего, к *самосозиданию*. И эта способность определяет для Лопатина существо индивидуального человеческого духа как *субстанции*.

* * *

«Аксиома субстанциальности», как назвал ее Лопатин, предельно проста и по сути *самоочевидна*: «*во всяком действии, явлении, свойстве и состоянии что-нибудь действует, является, обладает свойством и испытывает состояние*» [45: 343]. Естественность этого положения достаточно сравнить с искусственностью тезиса т.н. феноменологии: «явление есть то, что само себя являет» [46: 31], чтобы понять, где мы имеем дело с *простым и прямым* уяснением фактов сознания, а где — с их надуманной и по сути лишенной сколько-нибудь ясного смысла «интерпретацией».

Точная формулировка понятия субстанции, намеченная уже в «ПЗФ-2» и доведенная до полной ясности в статьях метафизического цикла, снимает все связанные с этим понятием недоразумения, из которых я отмечу два, на мой взгляд, основных. Во-первых, субстанция не есть некий «носитель» явлений, спрятанный за ними подобно камню, покрытому лишайником. В связи с этим Лопатин отмечает, что «каждое явление, в своей подлинной действительности, есть сама субстанция в данный отдельный момент своего бытия» [4: 265], и эти слова я прошу особенно запомнить **в связи с вопросом о различии «души» и «духа»**; вопросом, который я сознательно оставил на конец данной статьи. Субстанция *открывает* себя в явлениях, и даже точнее, говоря словами самого Лопатина, «утверждает себя в них как реальную единую *мощь* многообразных проявлений и качеств» [38: 219–220].

Во-вторых, понятие субстанции как самобытной силы, или мощи бытия, вовсе не исключает существования *конечных* субстанций; здесь Лопатин решительно преодолевает спинозизм, для которого существует только одна субстанция — Бог. Представление о субстанции как о силе, действующей от себя, отмечает Лопатин, «не только не исключает зависимости одних существующих субстанций от других, а скорее необходимо предполагает такую зависимость», приводит «к мысли о *взаимодействии* реальных центров бытия» [45: 344].

Замечу, что идея взаимодействия субстанций выводит Лопатина и за рамки монадологии Лейбница, снимает фальшивую, по выражению самого Лопатина, идею «предустановленной гармонии», гармонии, которая всецело «установлена» Богом без участия его творений. Но с этим исключительно важным моментом философии Лопатина читателя познакомит публикуемый ниже раздел второго тома «ПЗФ» под названием «Абсолютное творчество». Мне же хотелось бы кратко пояснить, каким образом идея о вза-

имодействии субстанций позволяет Лопатину перейти от «внутренней» к «внешней» реальности.

Прежде всего, необходимо ясно понять, что первоисточник этой идеи также лежит во внутреннем мире индивидуальной души. Наши переживания *не всецело* активны; в них есть и очевидный *страдательный* элемент. А это значит, что «присутствие в нас силы, отличной от самодеятельного я, мы воспринимаем прямо и непосредственно» [38: 233 сн.]. В свете же понятия субстанции это присутствие силы, которая не является моей собственной субстанциальной силой, *логически* указывает на существование других субстанций, других центров «деятельных и воспринимающих сил» [38: 214].

Именно *на стыке* действий, переживаемых как *свои* и как *чужие*, формируется понятие «вещества», понятие вполне законное, *если* помнить, что вещество — это *реализация силы*, и, следовательно, всегда указывает на *существо* как первоисточник вещества, или говоря шире, материи. «**Подлинное бытие всегда есть существование, то есть самоутверждение существа**» [38: 251] — или *мое* самоутверждение, или самоутверждение *других существ*. Материальная «объективная» реальность вполне ощутимо выражает **феномен встречи** этих самоутверждений; она феноменальна, хотя отнюдь не иллюзорна [47].

В связи с этим Лопатин пересматривает взгляд, согласно которому *субъект* и *объект* имеют как бы равный онтологический статус, и вводит понятие *субъект-объективации*, которое поясняет следующим образом: «Бытие, по самому коренному своему смыслу, есть *процесс*, **начало которого — во внутренней актуальности существующего, а конец — в объективном раскрытии этого внутреннего**» [38: 251]. Отметим, что естествознание как совокупность наук о «мире объектов», при этом не отрицается. Используя те или иные варианты «механической причинности» [48], естественные науки устанавливают раз-

нообразные отношения между объектами как *отношения явлений*, обобщаемые в так называемых «законах природы». Но в основе этих «законов» лежит *творческая причинность*, с точки зрения которой любое открытое наукой новое отношение явлений выражает «некоторое новое <...> раскрытие потенций внутренней силы или субстанции, лежащей в основе данной череды явлений» [38: 222].

* * *

Идея взаимодействия конечных индивидуальных субстанций по закону творческой причинности позволяет Лопатину обоснованно и убедительно совершить *метафизический переход* от субстанциальной реальности духа к феноменальной реальности материи. Вместе с тем, *идея творчества* получает у Лопатина наиболее сильное и выразительное звучание, когда он говорит о собственно *человеческом творчестве*. Попытаюсь кратко пояснить этот момент, прежде всего, в связи с важнейшей для русской национальной философии концепцией самосозидания человека, «художника собственной жизни», по выражению, которое встречается и у Страхова, и у Павла Бакунина, и, как мы сейчас увидим, у Лопатина.

Как развивается конкретный человек, как формируется его душевная жизнь? Лопатин без колебаний признаёт, что даже здесь не все создается самим человеком; от рождения в нем заложены некоторые склонности, которые собирательно называются то характером, то темпераментом человека. В каком-то смысле человеку «задан» и тот идеал, который становится маяком его жизни. Но отменяет ли это творческие возможности человека? Снова можно сказать вслед за Лопатиным: напротив, этот элемент «заданности» такие возможности *подразумевает*. Ибо «характер человека — пишет Лопатин — есть только *общая тема*, заданная ему его природою, (тема), которую он должен *художественно* воплотить в жизни... Человек *построительно*

<...> идет навстречу свойственному ему идеалу, он должен *создать* действительность, такому идеалу отвечающую, — говоря словами более простыми, он должен *свободно выбрать* между бесчисленными возможными путями к его осуществлению» [44: 155].

То же самое можно сказать о замыслах и идеях, которые, по словам многих ученых, художников и мыслителей, «посетили» их неожиданно, «озарили», «пришли свыше» и т. д. И с этим нет нужды спорить, отстаивая решающее значение собственно человеческого творчества. Замысел, идея, «цель жизни» — всегда то *общее*, что практически лишено цены само по себе, без творческих усилий человека. Лопатин говорит в связи с этим: «В каждом целесообразном поступке мы имеем некий перевод всеобщего и неопределенного в конкретное, индивидуально законченное, а это я и называю *творческим актом*» [44: 150].

Кратко говоря, **творчество — это всегда индивидуализация общего, конкретизация неопределенного**, — и лучшего определения *сути творчества* мне не известно.

* * *

Итак, открыв, а главное, *пережив* в своей собственной душе категории единства и многообразия, субстанции и ее явлений, силы и причинности, целеполагания и творчества, времени и пространства [49]; поняв, что так называемая «вещественность» — это, по сути, *сопротивление*, которое встречает *творческая сила* одного существа со стороны *творческой же силы* другого существа, — мы начинаем смотреть на мир другими глазами, приходим к тому, что Лопатин называл *духовным пониманием мира*.

Только не надо делать достаточно распространенной при усвоении «философии духа» ошибки. Лопатин вполне отдавал себе отчет в том, что намеченное им духовное понимание мира *не заменит* традиционных наук о природе.

Речь идет о другом. Науки, даже приведенные в *систему наук* (от чего на деле они весьма далеки), не дают *мировоззрения*. Грубейшая ошибка современной системы образования — дать человеку некое «научное мировоззрение», проинформировав его в сугубо упрощенной форме о достижениях естествознания. Источник мировоззрения лежит в самосознании человека, в осмыслении им собственной творческой самобытности.

Здесь мы приходим, однако, к отнюдь не простым вопросам о том, как сам Лопатин представлял развитие своей философской программы и как ее действительно следует развивать в духе традиций русской национальной философии?

Отмечу сначала один момент, косвенно относящийся к этим вопросам.

Читая Лопатина, складывается впечатление какой-то двойственности в том, как он употребляет слова «дух» и «душа»; то как синонимы, то как весьма различные понятия. В чем же дело? Прежде всего, Лопатин достаточно последовательно говорит о *душевной жизни* и о *духовной субстанции*. Таким образом, можно утверждать, что для Лопатина *дух — это основа души*, ее глубинная сущность [50]. Но это никоим образом не значит, что сама душа «несущественна». По всему смыслу учения Лопатина, **между душою и духом нет абсолютной границы, как нет ее между субстанцией и ее явлениями**. При этом не надо забывать, что Лопатин смотрит на душу и дух, образно говоря, не одним, а двумя глазами, смотрит и как психолог, и как метафизик. В этом смысле единая внутренняя жизнь человека раскрывает себя в психологии, для метода интроспекции, как душа, а в метафизике, для метода умозрения, как дух. Может быть, всего точнее сказать так: **душа — это дух в его проявлении, самораскрытии; дух же — это душа в ее глубинном потенциале**. И потому основное значение в данном случае имеет не какая-то абсолютно четкая понятийная граница, а то, что в глубине сознательной

душевной жизни Лопатин открывает не пресловутое «бессознательное» и не столь же пресловутое «ничто», а именно творческий животворящий дух.

Однако уже то обстоятельство, что за Лопатина приходится «домысливать» весьма принципиальный момент в его терминологии, момент, о котором он сам практически ничего не говорит, — уже это обстоятельство указывает, на мой взгляд, на весьма серьезный дефект в развитии его философского мышления.

О каком дефекте идет речь? Обладая мощной способностью внимания к человеку и не менее сильной способностью понять человека, Лопатин, тем не менее, не раскрыл *проблему человека* с такой глубиной, как до него, скажем, Страхов, а практически одновременно с ним Астафьев, Снегирев, Несмелов и ряд других русских мыслителей. В частности, Лопатин не сказал ничего определенного о проблеме смерти, как это сделал Страхов. Он блестяще раскрыл тему творчества, но далеко не столь же убедительно — тему человеческой свободы, если сравнить его размышления с размышлениями Астафьева и Несмелова. Я уж не говорю о том, что Лопатин по сути никак не связал индивидуальную самобытность человека с его национальной самобытностью, оставив здесь лишь весьма слабые намеки.

Что явилось причиной или одной из причин этих серьезных недостатков? На мой взгляд, в философском развитии Лопатина определенным образом проявилось роковое влияние Соловьева, то влияние, которое он не сумел вовремя устранить. Но дело не в том, что Лопатин «поддался» учению Соловьева как таковому. По сути, Лопатин постоянно (пусть и безотчетно для себя) спорил с Соловьевым, — но спорил, так сказать, на «поле Соловьева». Соловьев строил систему «всеединства», где человек как индивидуальное существо фактически исчезал, даже откровенно отрицался. Лопатин строил учение о мире, где, напротив, именно понимание внутренней жизни человека играло ключевую

роль; но все-таки это было, по своей «сверхзадаче», скорее *учением о мире*, чем *учением о человеке*. Было, если говорить совсем резко, **философско-антропологической вариацией на тему «всеединства»**. Наглядно это проявилось, например, в том, что Лопатин весьма тщательно разработал принцип взаимодействия индивидуальных субстанций как принцип мироустройства в целом, — но сказал явно недостаточно о связи духовно-душевной сущности человека с его собственным, индивидуальным телом.

Конечно, в итоге он подошел к картине мира, внутренне родственного человеку, к картине, где человек не является «кричащим исключением из общего порядка мировой жизни»[38: 5]. В таком мире человеку, естественно, теплей и уютнее жить.

Но разве в человеке нет того, что делает его именно «кричащим исключением»? Вольно или невольно, Лопатин пытался свести к минимуму принципиальное различие между человеком и «всеми остальными» в этом мире. Поэтому, исходя из совсем других, чем у Соловьева, принципов, он вольно или невольно содействовал Соловьеву в чем-то очень важном. За это содействие он и обрел благосклонность тех авторов, которые навязчиво превращают Соловьева в центральную фигуру русской философии.

Значит ли это, что программу Лопатина, программу «духовного понимания мира», следует отбросить? Конечно, нет. Во-первых, человек хотя и является действительно «исключительным существом», но он — не «изгой природы», как утверждал, например, Макс Шелер вслед за основоположником такой трактовки человека — Гердером. Поэтому понять то, что роднит человека с другими существами, причем роднит именно на почве духовно-душевного бытия, несомненно, важно.

Во-вторых же, в философской программе Лопатина вполне достаточно предпосылок и для того, чтобы углубить наше понимание исключительности, а лучше сказать, са-

мобытности человека — и тем самым повернуть *дальнейшее развитие* этой программы, не теряя ее весьма ценных элементов, в основное русло русской национальной философии, к которой философия Лопатина *по существу* и принадлежит: **русло личного и национального самопознания, самоопределения и самосозидания.**

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Л. М. Лопатин*. Аксиомы философии. Составление и вступительная статья И. В. Борисовой. — М.: РОССПЭН, 1996. — 560 с.

[2] Предисловие к его публикации в первом номере «Философской культуры» перепечатано в данном сборнике под названием «Томов премногих тяжелей...».

[3] *Примечание 2019 г.* Вплотную так и не взялись до сих пор. «Положительные задачи философии» были изданы лишь *репринтным способом*, без всякого научного аппарата. Притом вторая часть этого труда появилась только благодаря энергии моего хорошего друга Анатолия Ивановича Медведева: издатели первой части просто *не знали*, что существует и вторая!

[4] *Лопатин Л. М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. Кн. 32. 1896. С. 264–298. Далее в ссылках на этот журнал я использую аббревиатуру «ВФиП».

[5] Заметим, что причисление к спиритуалистам Анри Бергсона просто неверно; основное для него понятие «жизненного порыва» имеет явный *виталистически-натуралистический* характер. Бергсон не спиритуалист, а скорее предшественник Людвига Клагеса с его основной работой «Дух как противник души». Перевод статьи Л. Клагеса «Сознание и жизнь», выражающей суть его позиции, см. в «Русском самосознании», № 2, СПб., 1995.

[6] См. об этом подробнее первую главу моей книги «Трагедия русской философии» (ч. I, СПб., 2003).

[7] *Огнев А. И.* Лев Михайлович Лопатин. — Петроград: «Колос», 1922. — 62 с.

[8] *Лопатин Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // ВФиП. Кн. 119. 1913. С. 339–374.

[9] Не случайно рядом с описанием «выходки» Соловьева на кладбище Лопатин выражает сочувствие «его мучительному состоянию при возвращении к христианству».

[10] Лопатин Л. М. Вопрос о реальном единстве сознания // ВФиП. Кн. 50. 1899. С. 861–880.

[11] ВФиП. Кн. 111. 1912. С. 179–211. См также мою статью «Русский философ как историко-философская категория» в данном сборнике.

[12] Соловьев В. С. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // ВФиП. Кн. 38. 1897. С. 383–414.

[13] Лопатин Л. М. Лекции по истории новой философии. Изд. второе (репринтное). — М.: «КомКнига», 2007. — 258 с.

[14] Не замечая почему-то, что, говоря позднее о Поливанове, Лопатин вообще *ничего не говорил* о каком-то «культе Шекспира» в его гимназии. См. Философские характеристики и речи. М. 1995. С. 199–205.

[15] См. список работ Лопатина в сборнике «Аксиомы философии», где, однако, не указана литография курса «История новой философии», читанного в 1891 г., и, что всего досаднее, не отмечены «Лекции по истории новой философии. Кант и его последователи», изданные уже после смерти Лопатина за границей (Берлин–Прага, 1923). Уточню, что это издание является *продолжением* цитированных ранее лекций, доведенных только до Канта.

[16] После смерти Л. М. Лопатина председателем общества стал на короткое время И. А. Ильин.

[17] Корелина Н. П. За пятьдесят лет (Воспоминания о Л. М. Лопатине) // Вопросы философии. № 9. 1993. С. 115–121.

[18] Философская культура. № 1. 2005. С. 6. См. статью «Время самосознания» в данном сборнике.

[19] Ленин В. И. Сочинения. 4-е изд. Т. 14. С. 286.

[20] Напомню читателю, что В. С. Соловьев называл свое учение не «философией всеединства», а «системой свободной и научной теософии». Подробнее см. «Трагедия русской философии», ч. I, гл. 4 (в частности, с. 128).

[21] Специально на *второй* том этой книги, который был издан в Москве в 1891 г., я буду ссылаться далее с помощью аббревиатуры «ПЗФ-2», с указанием страницы данного (и пока единственного) издания. *Дополнение 2019 г.* См. примечание [3].

[22] К сожалению, концепция «исследовательских программ» по-настоящему разработана (насколько мне известно) только применительно к *истории естественных наук*, где автором этой концепции был британский ученый (венгерского происхождения) Имре Лакатос (1922–1974). См. *Лакатос И.* Методология исследовательских программ. М. 2003. Применительно к истории философии, но *только в связи с историей математики и естествознания*, эта концепция развивается в книге *Гайденко П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М. 2000.

[23] *Вернадский В. И.* Труды по всеобщей истории науки. 2-е изд. — М.: «Наука», 1988. — 334 с.

[24] Этот аспект философской программы необходимо ясно отличать от «научной философии», на что также оказались неспособны издатели сборника «Аксиомы философии», загнавшие его в серию под названием ... «Научная философия».

[25] *Примечание 2019 г.* См. в этом же разделе статью «Личность и народность в метафизике И. В. Киреевского».

[26] «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1886), «О вечных истинах» (1887), три выпуска «Борьбы с Западом» (имеющих богатое *философское* содержание). Отдельной книгой опубликованы также «Философские очерки» (1895 г.; посмертное дополненное издание 1906 г.).

[27] *Примечание 2019 г.* Краткую характеристику этой программы см. в статье «Н. Н. Страхов — русский философ XXI века» в данном сборнике.

[28] *Страхов Н. Н.* Письма о философии (посмертная публикация) // ВФиП. Кн. 61. 1902. С. 783–793.

[29] В данной статье я не касаюсь того факта, что так называемая «русская религиозная философия» выражала себя или в конструировании *искусственных* «систем», или в «бессистемных блужданиях».

[30] Подробнее см. гл. 5 в первой части «Трагедии русской философии», а также статью «Время самосознания» в данном томе.

[31] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. II. Ч. 1. — Л.: «ЭГО», 1991. — 255 с.

[32] *Яковенко Б. В.* История русской философии. — М.: «Республика», 2003. — 510 с. Первоначально эта работа Яковенко была опубликована в 1938 г. на чешском языке.

[33] Лосский Н. О. История русской философии. — М.: «Советский писатель», 1991. — 480 с. Цитату даю в том виде, который она имеет в «русском» переводе с английского (точнее, американского) оригинала. Конечно, вместо «и понятия причинности» напрашивается «и о понятии причинности».

[34] Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. — М.: Канон, 1996. — 496 с.

[35] И не понятно, почему современный автор, о котором говорилось вначале, не использовал хотя бы эти характеристики творчества Лопатина, известные, по идее, каждому «специалисту по русской философии».

[36] Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли // ВФиП. Кн. 136. 1917. С. 1–80.

[37] Лопатин Л. М. Типические системы философии // ВФиП. Кн. 83. 1906. С. 262–294.

[38] Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Часть вторая. — М., 1891. — 392 с.

[39] Лопатин Л. М. Спиритуализм как монистическая система философии // ВФиП. Кн. 115. 1912. С. 434–471.

[40] Лопатин Л. М. Метод самонаблюдения в психологии // ВФиП. Кн. 62. 1902. С. 1031–1090.

[41] Лопатин Л. М. Спиритуализм как психологическая гипотеза // ВФиП. Кн. 38. 1897. С. 486–534.

[42] Попутно замечу, что именно статьи «психологического цикла» сегодня практически не переизданы (более чем скромно они представлены и в упомянутом сборнике «Аксиомы философии»). В этом проявляется не только полное непонимание философской позиции Лопатина, но и рабское преклонение перед «антипсихологизмом» неокантинства и т.н. «феноменологии» Э. Гуссерля, широко распространенное в среде «российских философов».

[43] Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // ВФиП. Кн. 5. 1890. С. 34–83.

[44] Лопатин Л. М. Вопрос о свободе воли // Труды Московского психологического общества. Вып. III. М., 1889. — С. 97–194.

[45] Лопатин Л. М. Аксиомы философии. ВФиП. Кн. 80. 1905. С. 335–352. Как и в других цитатах, курсив Лопатина.

[46] Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen, 1960. — 437 S. Для понимания позитивистской сути как «феноменологии» Гус-

серля, так и «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, достаточно внимательно прочитать (и желательно на языке оригинала) небольшой раздел «Понятие явления» в указанной работе (с. 28–31).

[47] То, что Лопатин, начав с увлечения философией Беркли, впоследствии редко ссылаясь на этого замечательного мыслителя, связано, в первую очередь, с тем, что Беркли рассматривал материю именно как *иллюзию*, а не «хорошо обоснованное явление» (по выражению Лейбница), «обоснованное» именно природой духа как деятельной субстанции.

[48] Будь то причинность в классической, в релятивистской или в квантовой *механиках*. Естествознание, как учили еще Н. Н. Страхов и П. Е. Астафьев, *в любой форме механистично*.

[49] «Протяженность есть форма внешней являемости вещей для *чужого* восприятия», поэтому «*протяженное бытие* существует действительно, хотя это не значит, что существует абсолютное пространство» (ПЗФ-2. С. 292). Читатель, знакомый с проблематикой пространства в естествознании, думаю, оценит это замечание Лопатина.

[50] В этом отношении взгляды Лопатина особенно близки к философско-психологическому учению В. А. Снегирева.

Эстетика художественного настроения в работах П. Е. Астафьева

Философ, психолог и публицист Петр Евгеньевич Астафьев (1846–1893) входит в число наиболее талантливых русских мыслителей конца XIX века. Существует ряд причин, по которым его талант не получил заслуженного признания. Большинство этих причин таково, что оно говорит за Астафьева, а не *против* него: например, его твердое убеждение в том, что по своему *национальному характеру* русский человек является «особенно призванным *из* всех сфер умственной деятельности *именно к философии*» [1: 53]. Подобное убеждение и до сих пор не по вкусу ряду «российских философов».

Но существует причина, которую и сам Астафьев ставил себе в вину: практически все его работы появились или в виде статей в периодических изданиях, или в виде «небольших брошюр», которые «могли иметь значение только случайных отрывков, в лучшем случае — *намёков* на какое-то мировоззрение» [1: 353]. Даже изданная им перед самой смертью книга «Вера и знание в единстве мировоззрения» (1893) в основном составлена из *части* его наиболее важных статей.

Но и тогда, когда мы хотим рассмотреть не мировоззрение Астафьева в целом, а только какой-то его аспект, — мы редко можем ограничиться, скажем, двумя-тремя статьями или брошюрами. Дело в том, что практически всегда выясняется тесная связь между работами, содержащими интересующий нас «намек», — и работами, проблематика которых формально имеет совсем другой характер. А если говорить кратко, практически все работы Астафьева, с их разнообразными «намёками», составляют в действительности *одно целое*.

Естественно, что это вынуждает автора, заинтересованного в каком-то одном аспекте мировоззрения Астафьева, *недоговаривать* многое из того, о чем хотелось бы сказать полнее и яснее. Впрочем, автор может питать надежду, что недосказанность, при определенных условиях, послужит для читателя побуждением продолжить знакомство с творчеством замечательного философа и психолога *самостоятельно*. А это наверняка компенсирует отмеченные выше издержки (подспорьем может служить моя монография [2]).

Среди статей Астафьева есть несколько, имеющих определенное отношение к теме «сакрализации прекрасного» [3], — если, конечно, термин «сакрализация» не понимать слишком узко. Но начну я не с этих статей, а с самой первой работы Астафьева, где он пишет, что «доступный человеку идеал есть гармонически-развитая, прекрасная и

свободная человеческая личность» и потому «нет заповеди священнее заповеди: *homo homini res sacra fiat!*» [4: 124]. «Человек человеку да будет святыней!», но святыней не в смысле сентиментального альтруизма, а святыней в смысле требовательного *персонализма*, для которого имеет абсолютную ценность не «человек вообще», а только *человеческое в человеке*.

С личностью, ее внутренним миром, с ее свободной волей связывал Астафьев, от начала до конца своей недолгой жизни, *прекрасное и священное* в человеке. Но это еще не означало отождествления красоты и личности. Кроме личностной составляющей, красота имела для Астафьева еще одну, присущую человеку в его человечности: *национальную* составляющую, или *народность*. Именно с этой составляющей и целесообразно начать разговор об эстетике (а шире — о философско-психологической концепции красоты) Астафьева. Ибо суть дела изложена им наиболее ясно именно в связи с идеей народности.

Его небольшая статья «Народность в музыке» с подзаголовком «По поводу юбилея “Руслана и Людмилы”» была напечатана в газете «Московский листок (в № 332 за 1892 г.)». Здесь Астафьев, на примере музыки, стремится показать несостоятельность *космополитизма* и необходимость *народности в искусстве*. Сразу отмечу, что для Астафьева, как и для Ап. А. Григорьева, Н. Н. Страхова и ряда других мыслителей, которые вполне заслуживают имени *классиков* русской философии [5], понятие народности фактически равноценно понятию *национальности*, тогда как «ранние» славянофилы, за исключением И. В. Киреевского, их не только различали, но и противопоставляли: «Мы уже полтора-два десятилетия стоим на почве исключительной национальности европейской, в жертву которой приносится наша народность» [6: 197]. Астафьев же, не будучи «западником», ни в коем случае не был и противником *Европы национальностей*.

Но вернемся к его статье, а вернее сказать — заметке. Начинается она с утверждения, которое необходимо понять как можно точнее: «Общество, которое не знает и не ценит своей литературы или своего искусства, находится в том же положении, как общество, в котором вовсе нет этой литературы и искусства, вовсе нет своих собственных самобытно-творческих сил, находящих себе в литературе и искусстве необходимое своеобразное выражение» [1: 83]. Речь здесь идет не о том, что какие-то отдельные художественные произведения не находят заслуженного признания. Это прискорбно для авторов этих произведений, это *тревожный симптом*, но еще не культурная катастрофа. Катастрофа надвигается тогда, когда общество утрачивает *сознание приоритета* собственного национального искусства.

Астафьев считает, что «огромная часть русского общества» отдает предпочтение искусству *заимствованному*: кто «по косной привычке», кто *сознательно*, «под сенью авторитета таких космополитических мудрецов, как Владимир Соловьев» [1: 83]. Подчеркну важный момент. Соловьев и ему подобные не отрицают существование «высокой» русской литературы, «высокого» русского искусства. Но они настойчиво отрицают «существование какого-либо *самобытно-русского* искусства и слова», создаваемого «из недр собственной мысли и чувства» [1: 84]. Именно такое *самоотречение*, обрекающее русскую культуру «на сознательную несамобытность», составляет и главную опасность, и главную ложь, ибо тем самым отрицается *народность* культуры — важнейшее условие ее плодотворного развития.

Идею народности, неразрывно связанную для него с тройственной формулой «Православие, самодержавие, народность», Астафьев поясняет на примере творчества Михаила Ивановича Глинки (1804–1857), который является «несомненно великим и оригинальным *музыкальным* — и в то же время несомненно *народным* — гением» [1: 84].

Но почему Астафьев выбирает именно Глинку? Ответ может показаться неожиданным. Михаил Глинка — великий композитор, музыкальный гений — а «из всех искусств, не исключая даже, может быть, и художественного слова, музыка по преимуществу является самым глубоким и своеобразным выражением тех именно особенностей духовного склада и *настроения* лиц и народов, которые придают им определенный, ясно очерченный индивидуальный *характер*» [1: 85].

Слово «*настроение*» — ключевое. В своих слушателях музыка как таковая порождает, в первую очередь, не те или иные мысли или образы, как в случае других искусств, а именно определенное настроение, чувство или, вернее, целостный комплекс чувств. То есть музыка «глубже и полнее других искусств захватывает самую внутреннюю, субъективную и индивидуальную сторону нашей душевной жизни и деятельности» [1: 85].

Чтобы в полной мере оценить значение этих слов, необходимо учесть, что в *субъективности* заключается, согласно Астафьеву, сущность жизни; слова «Жизни столько же, сколько и субъективности, ведомости себе» [1: 479] можно сделать эпиграфом к его философско-психологическому учению в целом. Но что такое «ведомость себе», этот синоним субъективности? Не будет большой ошибкой сказать, что это *самосознание*; но самосознание подразумевает все-таки высокую степень ясности и отчетливости, ему недостает непосредственности. И потому Астафьев, говоря о жизни в ее корне, в ее первичном проявлении, предпочитает слово «самочувствие» — «то *самочувствие*, которым обладает всякое живое существо, пока оно живо» [1: 412]. А наше самочувствие, в свою очередь — это и наше *настроение*, это переживание *основного качества* нашей жизни, ее строя (или расстройства) в данный момент времени.

Наряду с субъективностью настроения, Астафьев подчеркивает и его *индивидуальность*, наличие целого спек-

тра возможных оттенков, для постороннего взгляда порою почти одинаковых, но для человека, настроенного тем или иным образом, далеко не равноценных.

Субъективность и индивидуальность составляют *отличительные* черты музыкального чувства. Астафьев пишет: «Картины, здания, поэмы гораздо более последнего могут быть *общечеловеческим* достоянием, не зависящим от особенностей характеров и настроений людей и народов. И наоборот: музыкальное выражение душевных движений гораздо глубже, ярче и характернее выражает именно *индивидуальные особенности* душевной жизни, чем отвлеченные идеи, общие мировоззрения или образы внешнего мира и человеческой жизни, находящие себе место в произведениях поэзии, живописи, зодчества и т. п.» [1: 85].

Обратим внимание — для Астафьева понятие *личности* характеризует человека в его существенном *отличии* от другого человека; у каждого человека — *своя* личность. Понятие индивидуальности — шире. Народ — не личность (эту ошибку славянофилов Астафьев ясно понял), но он имеет свою *национальную индивидуальность*, которая и определяет его право и его долг быть *единым* народом, право на национальное единство и долг за него бороться. Во всем этом укоренена особая связь музыки и народности. Астафьев пишет, что музыка «определяет настроение лиц и народов», но сказать он хочет нечто более конкретное: что музыка определяет настроение не только отдельных лиц, но и *целых народов*.

Трудно спорить с тем, что ничто так не соединяет людей в одном порыве, как музыка. И совсем не случайно такое соединение или даже слияние душ происходит под влиянием *национального гимна*, который далеко не всегда является вершиной музыкального творчества, но заключает в себе особую *единающую силу* (вспомним, что «Патриотическая песня» М. И. Глинки была какое-то время нашим государственным гимном). А вот космополитические «гимны человечеству» если время от времени и появляются, то все

равно оставляют *равнодушным* подавляющее большинство «человечества».

Музыка *свидетельствует*, что национальность, или народность, затрагивает самую глубину человеческой души, пребывает в этой глубине *вместе* с личностью. И в то же время именно народность определяет возможность самого широкого *естественного* союза личностей. С чем связана эта возможность? Очевидно, с тем, что между личностью и народностью нет принципиального противоречия, но, напротив, существует какое-то принципиальное единство.

Именно Астафьев открыл принцип этого единства личности и народности, выразив его в лаконичной формуле, заключающей в себе внутренний смысл русской национальной идеологии: «*Душа всего дороже* — таков основной мотив и Православия, и самодержавия, и самой народности нашей» [1: 48]. Но поскольку сакральность Православия и самодержавия не подлежит сомнению, сакральность обретает и *народность*. Молодой Астафьев разделял с Кантом убеждение в святости человеческой личности. Зрелый Астафьев понял связь между личностью и народностью, установив тем самым тот *общий мотив*, который проходит через все сакральные элементы человеческой жизни: *душа всего дороже*. Душа, являющаяся той «почвой, на которой вырастают верования в тесном смысле слова, то есть *верования религиозные*» [1: 430].

Что касается музыки, то прекрасна не музыка *in se*, а музыка в единстве с *настроением* как откликом души на музыку. Еще точнее следует сказать так: для Астафьева творцы музыки, сама музыка и ее слушатели составляют единое целое. И поистине велик тот композитор, который создает музыкальное произведение, вызывающее отклик *нации* (ее недопустимо путать с населением как потребителем «популярной» музыки, за редкими исключениями бесконечно далекой от музыки народной, поскольку «популярная» музыка практически всегда является в той или иной мере *заимствованной*).

Главное же, не забудем, что народность — это свойство души, свойство *внутреннего мира*, позволяющее творцу почувствовать, создает ли он действительно народную музыку. По воздействию созданной им музыки на его собственную душу, он *угадывает* воздействие этой музыки на души, *единородные* его душе. Недаром Глинке приписывают как слова «Музыка — моя душа», так и слова «Музыка — это душа народа». Для настоящего композитора это действительно одно и то же.

Нельзя не отметить, однако, что Астафьев слишком увлекается идеей «чистой» музыки, считая, в частности, что даже сочетание музыки с «членораздельным словом» лишает ее того значения, «которое делает ее наиболее субъективным, а потому и наиболее выражающим особенности национального характера из всех искусств» [1: 87]. Между тем, хорошо известно, что музыка *изначально* соединялась со словом; да и сам Астафьев «проговаривается», что «свойства, придающие русской народной песне такую широту, свободу, беззаветную задушевность и глубину, внес Глинка и в свою музыку» [1: 88]. Сюда же можно добавить и те романсы, музыка которых принадлежит Глинке. И, в конце концов, свою статью о народности в музыке Астафьев написал в связи с юбилеем *оперного*, а не чисто музыкального произведения.

Тем не менее, на мой взгляд, Астафьев сделал важный шаг к пониманию того, что *народность* — это глубоко внутреннее качество души человеческой, даже, можно сказать, ее *субстанция*, тогда как *личность* имеет все черты *субъекта*. И личность, и народность в равной степени определяют достоинство человека, не допуская к себе *кощунственного* отношения.

* * *

Еще одну попытку проникнуть в природу прекрасного мы находим в брошюре «Урок эстетики» (1893), посвященной Афанасию Афанасьевичу Фету (1820–1892). Примеча-

телен эпиграф к тексту: слова Фридриха Шиллера «Человек только там человек, где он играет». Для Астафьева эти слова великого немецкого поэта отвергают то *утилитарное* отношение к искусству, которое в России конца XIX века продолжали пропагандировать многочисленные последователи Н. Г. Чернышевского (1828–1889), Н. А. Добролюбова (1836–1861) и Д. И. Писарева (1840–1868). Благодаря их усилиям, прекрасным «было признано только жизненно приложимое, полезное, деловое, утилитарное, *злободневное*» [1: 199]. В соответствии с этой «эстетической» доктриной возникла «и литература, преследующая, вместо чисто художественных задач бескорыстного изображения вечно и типично прекрасного, цели утилитарные, поставленные условиями своего времени и своей обстановки, литература тенденциозная» [1: 199–200].

Для читателя, незнакомого с творчеством П. Е. Астафьева, поясню, что в утилитаризме, в культе «полезного» он видел основное зло своего времени. Апогеем этого культа стала идея создания совершенной социальной организации людей — идея, отразившая представления не русские, «а западные, романо-германские, родившиеся из причудливого смешения христианского идеала с идеалом *единой всемирной империи*». Астафьев убежден: «Глубоко, по самому существу своему *религиозный*, наш народный дух не может считать религиозную задачу *земной* задачей, выполняемой устройением какой бы то ни было *организации* людей, властей и народов на земле, и вовсе не в таком устройении “Царства Божия на земле” видит осуществление *правды Божией*, как ошибочно думает г-н Соловьев» [1: 51].

Владимира Соловьева Астафьев упоминает вполне обоснованно, ибо именно тот был в конце XIX в. главным пропагандистом «всемирной теократии», на службу которой (согласно его «Русской идее») должна поставить все свои ресурсы Российская империя. Можно только уточнить, что впервые в России громко заговорил о «водворении Царства

Божия на земле» еще более злобный, чем Соловьев, русофоб — П. Я. Чаадаев (1794–1856) в своих «Философических письмах» [7: 321].

Пагубность утилитаризма, считает Астафьев, проявляется, прежде всего, в искусстве, ибо утилитаризм отвергает его ключевые элементы. Это, прежде всего, *бескорыстность* художественного творчества и его восприятия. Это *непосредственность* и в создании, и в созерцании произведений искусства; непосредственность, которая является, к тому же, стихийной защитой от навязчивого стремления утилитарной критики «учить художника, как и что творить, а публику — как и чем ей эстетически наслаждаться». Для утилитарной, тенденциозной «гражданственной» критики утрачивает свое значение и личность художника, признаваемая лишь в качестве «продукта времени». Каков же итог? «Все бескорыстное, непосредственное, нерациональное и вечно значащее, то есть все *гениальное* <...> решительно осуждается или игнорируется. Это — эстетика *посредственности*» [1: 201].

Теми же пороками страдает, с точки зрения русского мыслителя, и так называемое «историко-критическое» направление в теории искусства (одним из его главных представителей Астафьев считал позитивиста Ипполита Тэна (1828–1893)). Эта «школа» видит свою задачу уже не в оценке «полезности» искусства для практической жизни, а «в *объяснении* произведения и самой личности автора из условий их развития и создания» [1: 203]. Но переход от поиска рассудочно-полезного к поиску рассудочно-понятного не помогает раскрыть «истинный смысл красоты и художественного творчества», который заключают в себе «истинно великие произведения искусства» [1: 205].

Какой же смысл находит в них Астафьев?

Применительно к Фету Астафьев отвечает на этот вопрос практически сразу, когда пишет: «Вся поэзия Фета, с начала и до конца, есть не перестающий, восторженный порыв

из мира рассудка, его корыстных забот и нужд, его сомнений, бестолковой злобы и суеты ради ничтожных полезностей — в мир чистого, бескорыстного, ничем не затемненного созерцания вечной красоты» [1: 205–206].

Но так ли убедителен этот ответ? О каких *двух мирах* идет речь? Невольно вспоминается Платон; его «мир идей» кажется самым подходящим местом для «вечной красоты». Этот мир без натяжки можно назвать *сакральным*, о чем свидетельствует и сам Фет:

Нельзя пред вечной красотой
Не петь, не славить, не молиться!

Однако одно за другим возникают сомнения из числа тех, которые издавна подтачивали мифологемы Платона и платонизма. Например, Астафьев, следуя Фету, говорит о *созерцании* там, где уместнее говорить о *творчестве*. Ведь не писал же Фет *копии* «вечной красоты», он именно *создавал прекрасное*. Но тогда становится ненужной и теория «двух миров». Астафьев и сам это понимает (даже *прекрасно* понимает) и вместо двух миров практически сразу начинает говорить о *двух взглядах на один мир*. Один взгляд — утилитарный, с его принципом «наибольшего счастья для наибольшего числа людей» [8: 45], взгляд по-британски трезвый, «практический». Другой взгляд — *поэтический*, который видит красоту жизни независимо от бухгалтерии счастья и страдания:

Что же тут мы, или счастье наше,
Как и помыслить о них не стыдиться;
В блеске, какого нет шире и краше,
Нужно безумствовать или смириться.

Этот взгляд не пассивно созерцает. Он *внимателен* к жизни, извлекая из нее то, что достойно быть *творчески увековеченным*. Но начинается все именно с акта вни-

мания, который играет в философии и психологии Астафьева роль первичного душевного акта: «Внимание <...> есть основа сознания и самосознания» [9: 16]. Поэт внимателен *par excellence* и потому способен радоваться тому, что мы часто просто не замечаем, например, движению облаков:

И рад я, что не может быть
Ничто вольней и легче их.

Но внимание — только начало. Затем наступает творчество как таковое; в случае поэзии — создание поэтического, словесного произведения. Астафьев пронизательно замечает, что именно для Фета эта задача была особенно тягостной, несмотря на видимую легкость многих его стихотворений. Почему? Ответ лежит, можно сказать, на поверхности. Случайно ли Астафьев выбрал для своего «урока эстетики» именно Фета? Конечно, не случайно; но не потому, что считал Фета величайшим из русских художников слова (здесь он почти в каждом крупном поэте находил свои достоинства). Настоящая причина становится понятней в связи со статьей о Глинке, напечатанной годом раньше. Для Астафьева поэзия Фета «более чьей-либо другой поэзии заслуживает название поэзии чисто художественного настроения — не образа, не мысли, не страсти, а именно *настроения* <...>. В нем, а не в идеях, образах или страстях вся своеобразная сила и чарующая прелесть поэзии Фета. В этой же отличительной черте ее, ставящей многие из его произведений почти на грань, отделяющую музыку от поэзии, от создания рассудочно ясного и точного слова, — объяснение некоторых ее коренных особенностей, объяснение так понятного каждой живой душе восклицания поэта:

О, если б без слова
Сказать душе было можно!

Фет будто тяготится тем, что *его собственное поэтическое* настроение надо воплотить в слова, чтобы поделиться этим настроением с другими. Но он все-таки ищет и находит подходящие слова, он *творит поэзию*. Астафьев же, в свою очередь, пытается решить задачу, для него не менее трудную, пытается хотя бы в самых общих чертах обрисовать *природу творчества*.

Почему эта задача была особенно трудна для Астафьева? Как подчеркивал он сам на исходе (совершенно неподвижном) своего жизненного пути, «руководящую мысль» всех его произведений составляло «убеждение, что *сознание как ведомая себе деятельность, воля, субъект, есть и первое самоочевидное начало всего знания, и единственное истинно сущее, начало реального бытия*» [1: 353]. Мы уже отмечали, что сознание (в элементарной форме самочувствия) является для Астафьева неотъемлемым признаком *жизни как таковой*; подчеркивали мы и то значение, которое он придавал *вниманию* как сосредоточенному сознанию, без которого ни ученый, ни поэт не способны уловить индивидуальные черты бытия.

Но в разговоре о творчестве, считает Астафьев, обойтись только понятием сознания не удастся, и потому он пишет: «Начало всякого творческого процесса, образующего во внутреннее, связанное единство ряд разбросанных мыслей, красок, звуков, картин и впечатлений, коренится в бессознательной душевной работе. Это начало — будь оно идея, настроение или образ — *непосредственно* воспринимается сознанием художника из глубины бессознательного, где оно в “безгласной тишине” зародилось. Оно *руководит* его дальнейшей, уже сознательной работой, но само не строится намеренно его сознанием, *не придумывается* им. Творческий процесс в своем основании бессознателен и непроизволен» [1: 211].

Из этих слов, конечно, не следует, что сознание утрачивает существенную роль в творчестве; оно просто не явля-

ется здесь *солистом*. Но не является им и бессознательное; оно, если можно так выразиться, сотрудничает с сознанием. Бессознательное не поглощает творческий процесс уже потому, что это *личностный процесс*. Астафьев категорически отвергает представление о том, что мыслитель, поэт и т. д. является «лишь *проводником, органом* для проявления идей и настроений, сложившихся вне и независимо от его личной, сознательной жизни» [1: 212]. Сознательная личность остается альфой и омегой, началом и концом творческого деяния, *взятого в целом*, то есть деяния, в результате которого возникает *завершенное* произведение. Но *между* началом и концом этого деяния существует звено особого рода, существует «бессознательная душевная жизнь», которая остается «*столь же личной*, как и жизнь сознательная». Это звено Астафьев и называет «творческим процессом» как таковым. Но зачем нужно это звено, или, можно сказать, это *превращение* сознательной личности в бессознательную — и обратно?

Только в бессознательном и может возникнуть необходимая для творчества *синтетическая* идея, считает Астафьев. Идея, которая возникает из материала сознания, но приобретает характер, глубоко отличный от этого материала. Ввиду важности этого момента снова вчитаемся в Астафьева. Он пишет: «Что, в самом деле, знаем мы *подлинно* о бессознательной душевной жизни, что в ее области находим? Ничего, кроме следов тех актов, впечатлений, чувств, представлений, суждений и т. п., которые были некогда пережиты, продуманы и прочувствованы *сознательно*. Ничего, кроме, так сказать, капитализации всех предшествующих сознательных работ и состояний души. То, что никогда и никак не было пережито сознанием, никогда не попадет и в сферу бессознательной душевной жизни» [1: 212–213].

Остановимся на мгновение. Из слов Астафьева следует, что человек с убогой сознательной жизнью не может иметь и богатой бессознательной жизни. С этим, вероятно, най-

дуются желающие поспорить, но мне точка зрения Астафьева представляется вполне последовательной.

Астафьев продолжает: «Но, переходя из сферы ясного сознания в сокрытую для последнего область бессознательного, становясь *следами* пережитых впечатлений, мыслей и чувств, эти мысли, впечатления и чувства в своей новой, удаленной от вмешательства сознания области вступают в *новые сочетания*. Они претерпевают существенные *изменения*, доходящие до неузнаваемости их для того самого сознания, в котором они зародились и из которого они когда-то ушли в бессознательную область. Характер этих изменений <...> очень важен для ясного понимания значения бессознательного момента в художественном творчестве. Именно этим характером и объясняется *необходимость бессознательного* в творчестве, необходимость для творца *непосредственно* воспринимать из бессознательного свою творческую, образующую идею, а не логически строить ее по обдуманному, сознательному плану» [1: 213].

Обратим внимание на два обстоятельства, которые легко упустить из виду. Во-первых, показательно то, что Астафьев говорит в приведенном фрагменте о бессознательном *моменте* в творчестве, то есть уже не рассматривает *весь* творческий процесс как бессознательный. Тем самым он исправляет преувеличение, допущенное ранее. Во-вторых, Астафьев четко указывает на то, что бессознательное — если оно получает творческое воплощение — должно *вернуться в сознание*. Апологеты бессознательного нередко забывают подчеркнуть это *принципиальное* обстоятельство.

Но какие же существенные изменения претерпевают наши мысли, впечатления и т. д., «когда они уходят из пережившего их сознания и становятся достоянием бессознательного»?

Прежде всего, сочетания наших впечатлений и мыслей «становятся *все более и более слитными, менее раздельными, расторгжимыми*». С этим изменением связано образо-

вание привычек и навыков разного рода — в ходьбе, речи, письме и т. д. Ребенок учится ходить, обдумывая почти каждый шаг; учится говорить, подбирая почти каждое слово. Но постепенно эта *рефлексия* становится в большинстве случаев ненужной, и мы ходим и говорим в определенной степени *автоматически*.

Нельзя не отметить, что Астафьев пишет об «образовании *автомата* из *психической работы*» [1: 514–515], причем со ссылкой на английского философа, психолога и социолога Герберта Спенсера (1820–1903), в 1893 году. Поэтому вряд ли следует доверять в данном случае «Википедии», которая утверждает, что понятие «психического автоматизма» *впервые* ввел французский психиатр Гаэтан де Клерамбо «в своих статьях за период с 1909 по 1930 гг.». Впрочем, «Википедию» можно поблагодарить уже за то, что она не приписала рассматриваемый термин Фрейд.

Но вернемся к концепции Астафьева. В результате бессознательного слияния «пережитые когда-то сознанием сочетания» приобретают характер «*крепкого синтетического единства*» и «*внутренней необходимости, неслучайности*» [1: 213–214]. Образование такого характера возможно потому, что в бессознательном его состоянии «удалены от вмешательства сознания — с его произволом, случайностью его точек зрения, изменчивых забот и интересов и т. д.» [1: 214]. Так, в общих чертах, формируется *цельная, органическая идея*, которая только и может быть «*творческой, образующей идеей* и в искусстве, и в философии, и в науке».

Астафьев не устает подчеркивать: «Сознание всегда в какой бы то ни было мере тенденциозно и утилитарно». А потому продукты его деятельности, «его идеи и чувства — должны *очиститься* от этой случайности, тенденциозности, рассудочной произвольной односторонности изменчивых точек зрения сознания, для того чтобы освобожденная от этого искажающего налета идея приобрела внутреннее

единство, творческую законченность и мощь. Это-то *очищение* и совершается над ними в глубинах бессознательной жизни» [1: 215].

Изложение своей «теории бессознательного» Астафьев дополняет замечаниями, которые еще раз напоминают о значении *сознания*. Для создания творческого продукта одной деятельности бессознательного недостаточно: «Нужно, во-первых, чтобы жизнь сознания доставляла материал, сколько-либо *годный* для глухой, подземной, синтезирующей в бессознательном работы души». Душа, в которой господствуют утилитаризм и *пошлость*, бесполезна для бессознательного творчества. «Она бесплодна и в искусстве, и в философии, и в науке» [1: 215].

Но «не менее необходимо бескорыстно-созерцательное настроение души и для того, чтобы чутко *воспринять* из бессознательного и *выразить* в слове, образе эту идею, когда она уже созрела. Необходимо, чтобы и в момент творческого акта, в момент восприятия рвущейся наружу из бессознательного идеи, сознание художника и мыслителя не заглушало и не искажало ее, а беззаветно, радостно и покорно отдавалось ей». Это *небудничное* состояние «и есть состояние *вдохновения*, — состояние, способность к которому в полном объеме есть исключительно дар неба, создающий творческого гения» [1: 216].

Так заканчивает Астафьев изложение своего взгляда на процесс поэтического творчества.

Со стороны автора данной статьи было бы лукавством промолчать о своем *критическом отношении* к «теории бессознательного» у Астафьева. На мой взгляд, этот замечательный мыслитель совершенно напрасно отказался в конце жизни от *принципа непрерывности сознания*, которого твердо держались практически все идейно близкие к нему русские философы конца XIX века.

Жизнь любого существа, и тем более жизнь человека, *всегда сознательна*; но при этом надо учитывать разни-

цу между непосредственным *безотчетным* сознанием и сознанием *рефлексивным*. Когда я иду по улице, держа в руке портфель, я об этом, как правило, не думаю; но разве это значит, что я несу его «бессознательно»? Я несу его именно *безотчетно*, «машинально», то есть *не думаю о том, что я несу портфель*. Какое-то обстоятельство может обратить мое внимание на сей факт — и тогда безотчетность перейдет в рефлексию. При этом надо иметь в виду, что речь идет о *степенях сознания*, заключенного между двумя *идеальными* пределами: полной безотчетностью и совершенно ясной рефлексией.

По сути дела, этим не отвергается, а уточняется позиция Астафьева. В любом творчестве работа сознания отчасти рефлексивна и отчасти безотчетна. Но есть творцы — и это особенно часто именно поэты — у которых безотчетность в общем и целом доминирует. Таким поэтом, по-видимому, был Фет, неслучайно обращавшийся к Шопенгауэру ввиду недостатка собственной рефлексии. Но и там, где он это делал, рефлексия оставалась на заднем плане.

Таково, например, стихотворение «*Измучен жизнью, коварством надежды*», снабженное мудреным эпиграфом из Шопенгауэра. Примечание к этому стихотворению в «Библиотеке поэта» показывает, как много *сознательной* работы вложил в него Фет, меняя и по-разному комбинируя его строки и целые строфы [10: 638]. Но заканчивается оно, как совершенно справедливо отмечает Астафьев, ярким выражением «бескорыстного художественного настроения», в котором сознание (прозрение) и «бессознательное» (забвение) сливаются воедино:

И в этом прозренье, и в этом забвенье
Легко мне жить и дышать мне не больно.

Глубоко прав Астафьев и в общей оценке поэзии Фета: «Благородная и чистая в своем источнике, прекрасная и

правдивая в своей форме и содержании, поэзия эта неизбежно и всегда будет облагораживать, очищать и неотразимо обращать к красоте и правде всякую душу, которой коснутся ее лучезарные, только любовью, только торжеством жизни и молитвой звенящие звуки» [1: 222].

На этом можно было бы и закончить, но я все-таки позволю себе сказать о том значении, которое имеет взгляд Астафьева на поэзию Фета как на *поэзию художественного настроения* для понимания того, где имеет смысл искать *единство святыни (sacrum) и красоты*.

Покойный митрополит Антоний Сурожский (1914–2003) сказал кратко: «для меня красота — это имя Божие» [11: 23]. Здесь сакральность красоты принимается *по определению* и обсуждать, собственно, нечего. Но не обязательно быть атеистом и даже можно быть совсем не атеистом, чтобы смотреть на красоту существенно иначе. В биографическом очерке «Жизнь и труды Н. Я. Данилевского» Николай Николаевич Страхов приводит слова автора «России и Европы»: «“Бог пожелал создать красоту”, говорил Николай Яковлевич, “и для этого создал материю”» [12: XXXI]. Это жесткие, а для кого-то и жестокие слова. Ведь *метафизически* материя не имеет ничего внутреннего, ее бытие — сугубо внешнее, только *бытие-для-другого*, для того, кто наделен душой. А раз так, то, по Данилевскому, красота — это *прекрасная внешность*, и только.

Между этими крайностями Астафьев выбрал средний путь, далеко не всегда самый легкий: он связал красоту *непосредственно* с человеком и человечностью, с *настроением* души человеческой. Астафьев, конечно, имел единомышленников и здесь. Еще раньше его Страхов писал о Фете: «Он певец и выразитель отдельно взятых настроений души, или даже минутных, быстро проходящих впечатлений. <...> как истый лирик, он хотел научить нас, что внешний мир есть только повод к поэзии, что она коренится и растет лишь в нашем внутреннем мире» [13: 14, 18]. Но Страхов выразил

этот взгляд на поэзию Фета мимоходом, тогда как Астафьев развил его в *концепцию*, которую можно назвать и философской, и психологической, и эстетической.

В концепции Астафьева красота не сводится к своим материальным воплощениям, но и не божественна в духе того «цельного пантеистического мировоззрения» [13: 26], в котором состояла религиозность Фета, по точному замечанию поэта, критика и одного из организаторов Союза Русского Народы Бориса Владимировича Никольского (1870–1919). Астафьев же видел в душе человека не «микрокосм», но *образ Божий* и потому его не могла смутить сакрализация человеческой души, которая *всего дороже*.

Но где же у Астафьева *определение* красоты? Можно, конечно, сослаться на слова Шиллера о красоте: «Все ее волшебство покоится на тайне» [14: 36]. Но можно сказать простодушно: *красота — это прекрасное настроение*. Это определение непременно вызовет улыбку. Если, однако, понимать под настроением не поверхностную реакцию на житейские обстоятельства, а *созвучие основных душевных струн*, — это определение уже не будет звучать так наивно.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. Сборник работ. — М.: Москва, 2000. — 544 с. Во всех цитатах — курсив первоисточника.

[2] Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с.

[3] Данная статья была написана по предложению организаторов дискуссии на тему «Сакрализация прекрасного» при электронном журнале «Парус» (гл. ред. И. В. Калус).

[4] Астафьев П. Е. Монизм или дуализм? (Понятие и жизнь). — Ярославль, 1873. — 126 с.

[5] Ильин Н. П. Трагедия русской философии. — М.: Айрис-Пресс, 2008. — 608 с.

- [6] Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. — М.: «Современник», 1961. — 383 с.
- [7] Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. — М.: «Наука», 1991. — 798 с.
- [8] Милль Дж. Ст. Утилитаризм. — Ростов-на-Дону: «Донской издательский дом», 2013. — 240 с.
- [9] Астафьев П. Е. Понятие психического ритма. — М., 1882. — 60 с.
- [10] Фет А. А. Стихотворения и поэмы. — «Советский писатель». Ленинградское отделение, 1986. — 752 с.
- [11] Антоний Сурожский, митрополит. Красота и уродство. — М.: «Никея», 2017. — 189 с.
- [12] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Изд. пятое. — СПб., 1895. — 629 с.
- [13] Фет А. А. Полное собрание стихотворений. Т. I. — СПб., 1912. — 470 с.
- [14] Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. — М.: «Рипол классик», 2018. — 242.

«Томов премногих тяжелей...»

(предисловие к публикации
одной из статей А. А. Козлова)

Алексей Александрович Козлов (1831–1901) занимает свое законное место среди подлинных *классиков русской философии*. Собственно, уже поэтому его философское наследие «не вписывается» в наше специфическое «сегодня», более всего далекое от духа высокой классики [1]. Но есть и особая причина для *умышленного* пренебрежения его наследием, тесно связанная с *творческой личностью* А. А. Козлова. Он доказал, и доказал именно лично, *примером* собственной жизни, что для мыслящего человека *учиться философии* и притом стать *настоящим философом* **никогда не поздно**; причем доказал в обстоятельствах, которые потребовали от него величайшего

напряжения *воли к философии* — воли глубоко осмысленной, *разумной*. Сегодня, когда в нашем Отечестве русскую философию подменили бесконечные, «духовно» *пьяные* здравицы в честь лжепророков и софистов, типа Чаадаева и Вл. Соловьева; когда философия выродилась в необременительную для ума *игру словами* (чем менее осмысленными или просто бессмысленными — тем лучше для «игроков»); когда номенклатурно «главный философ» нашей «культурной столицы» открыто провозглашает, в качестве своего идеала, «*философа без философии*» [2] — в этом жалком «сегодня», конечно, нет места А. А. Козлову и его примеру, весьма *опасному* примеру того, какой глубокой *серьезности* и какого *мужества* требует от человека философия.

Итак, Алексей Козлов «впервые обратился к изучению философии, имея уже более 40 лет» (как свидетельствует сын в биографии отца; о том же говорит список работ А. А. Козлова, приведенный там же) и только в 48 лет сдал магистерский экзамен по философии, сделал самый первый шаг в «академической карьере». Но и эта запоздалая карьера продолжалась недолго. Едва только став в 1886 г. ординарным (то есть имеющим собственный курс) профессором Киевского университета, А. А. Козлов перенес апоплексический удар и на следующий год вышел в отставку. Но вопреки тяжелым последствиям инсульта (паралич правой части тела), философская деятельность Алексея Козлова не только не пошла на убыль, но по существу поднялась на качественно новый уровень. Действительно, если прежние работы Козлова были в основном историко-философскими — «Метод и направление философии Платона», капитальный труд «Генезис теории пространства и времени у Канта», превосходные «Очерки из истории философии» и т. д., — то теперь он выступает как вполне состоявшийся мыслитель, способный сказать *свое слово* в философии. Кстати, именно так — «Свое слово» — он на-

зывает философский ежегодник, центральное место в котором заняли «Беседы с петербургским Сократом» (выпуски 1888–1890, а также 1892 и 1898 годов). Здесь постепенно и все яснее выступает тот *метафизический персонализм* (не очень удачно названный Козловым «панпсихизмом»), который объединяет А. А. Козлова практически со всеми основоположниками и классиками русской философии, от И. В. Киреевского до В. И. Несмелова.

Метафизический в силу того, что он не сводится к разговорам о «правах личности», ее «неповторимости» и т. п., но выявляет фундаментальные основы личностного бытия — и прежде всего, раскрывает понятие *индивидуальной субстанции и ее актов*. Конечно, тот же труд и практически в то же время проделывали и другие русские мыслители (наиболее основательно: П. Е. Астафьев и Л. М. Лопатин, на работы которых мы находим в наследии Козлова ряд откликов). Учитывал Козлов и достижения современной ему европейской мысли; но учитывал тоже творчески, по сути *открыв* для русского читателя интереснейшего немецкого философа Г. Тейхмюллера, работавшего в Дерптском университете; к слову сказать, именно этот философ ввел термин «персонализм» в работе «Новое обоснование метафизики» (1882) [3]. Заметим, что в тот период акцент на индивидуальных субстанциях, обладающих *самобытием* и *самосознанием*, означал решительный разрыв как с господствовавшим *позитивизмом*, так и с самым тяжелым «наследием» европейской метафизики — *спинозизмом*. Последнему Козлов без колебаний противопоставил учение Лейбница о *множественности* индивидуальных субстанций, поглощенных у Спинозы (вполне в духе иудейского «монотеизма») Богом как *единственной* субстанцией. Стоит, однако, добавить, что важные нюансы «панпсихизма» сближают Козлова с Дж. Беркли, прежде всего, с *правильно понятым* «номинализмом» гениального ирландца. Остановимся на этом моменте чуть подробнее.

С особым вниманием А. А. Козлов разрабатывал тему *реального взаимодействия* индивидуальных субстанций (тему, которую попытался «снять» Лейбниц в чуждом русской национальной философии представлении о некой «предустановленной гармонии» [4]). При этом так называемый «материальный мир» оказывался системой *знаков*, значение которых и *проистекает* исключительно из духовной природы индивидуальных субстанций, и *познаётся* исключительно теми же субстанциями. И что особенно важно, (и еще более приближает Козлова к действительно ценным элементам философии Беркли), в этой тождественной «миру» системе знаков существует уникально человеческая подсистема — *язык*. Козлов был фактически первым русским философом, глубоко затронувшим проблему языка — но не как самодовлеющую проблему (что и до сих пор делают позитивисты), а именно как проблему, связанную с наиболее важным способом взаимодействия субстанций высшего рода — сознательных человеческих я. Одновременно с этим Козлов преодолел и ту, особенно чтимую сегодня, разновидность позитивизма, которая пытается выдавать себя за некую «фундаментальную онтологию», «метафизику бытия». Он показал, что бытие отнюдь не является «простым» первичным понятием: **«Бытие есть понятие, содержание которого состоит из знания о нашей субстанции, ее деятельности и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг к другу»** («Свое слово», №2, 1889, с. 53) [5].

Я не буду прослеживать выводы из этого, по сути основного для учения А. А. Козлова, принципа, так как их в значительной степени отражает предлагаемая читателю публикация [6]. Продолжая же тему того творческого подъема, который явился *ответом* мыслителя на вызов, брошенный тяжелой болезнью, *ответом человеческого духа* на вызов телесной немощи вообще, — замечу, что с развитием собственного философского учения углубилась и *исто-*

рико-философская мысль Козлова. Именно в этот период он пишет (и публикует в журнале «Вопросы философии и психологии») исключительно ценный цикл статей о позитивизме и «полупозитивизме». Особое внимание Козлов уделяет попытке О. Конта создать некую «позитивную религию», причем «центральной идеей позитивной религии» оказывается «собирательное понятие человечества», которое занимает здесь «место христианского бога» (ВФиП, кн. 16, 1892 г., с. 62 и далее). А.А. Козлов без колебаний называет такую «религию» *идолопоклонством*, главный признак которого состоит в «обоготворении субстанцированных понятий», то есть понятий, которым на деле не соответствует *реальная субстанция*, но которые за таковую *выдаются*. Весьма метко характеризует Козлов и ту *католическую форму*, которую практически неизбежно принимает данное идолопоклонство, вплоть до составления «индекса одобренных позитивистским первосвященником сочинений». Остается только пожалеть, что Алексей Козлов, сосредоточив внимание на французском *оригинале* «позитивной религии», не заметил его *копии* в «теософских» трудах Вл. Соловьева; впрочем, отчасти это объясняется тем, что сам Соловьев стал сравнительно откровенно говорить об Огюсте Конте — как своим вдохновителем — уже позже [7].

Разговор о различных аспектах творчества А. А. Козлова можно продолжать и продолжать; но рамки предисловия заставляют меня «вынести за скобки» многое и важное в этом творчестве (например, блестящий с *философской* точки зрения разбор учения Л. Н. Толстого «о жизни и любви») и сказать несколько слов о работе, которая стала, по сути, *вершиной творчества Алексея Козлова*. Немногих слов здесь вполне достаточно, поскольку предлагаемая вниманию читателя статья «Сознание Бога и знание о Боге» (1895 г.) написана предельно ясно и понятно. Специально же отметить хотелось бы лишь следующие положения статьи, причем по мере их *возрастающей значимости*.

Во-первых, читателю, очарованному мифом о «великих открытиях» так называемой «феноменологии Э. Гуссерля», полезно обратить внимание на то, что еще в конце XIX века русский философ А. А. Козлов вполне ясно различает *акты* сознания и их *содержание* — не превращая, однако, это содержание в какие-то гипостазированные «сущности», поскольку *сущностна* только лежащая в основе сознания *духовная субстанция*. В этом смысле Козлов отчетливо намечает не позитивистскую, как у Гуссерля, а подлинную *спиритуалистическую* «феноменологию сознания».

Во-вторых (и это еще важнее), А. А. Козлов убедительно показывает, что сознание как *такое* вовсе не есть всегда и везде «отношение к другому», что самобытное ядро сознания — это *самосознание*, которое можно условно называть «самоотношением», но которое по сути своей *безотносительно*, и следовательно, *вполне достоверно* в той степени, в какой оно является чистым, непосредственным самосознанием.

В-третьих (и это самое важное в связи с темой статьи), А. А. Козлов раскрывает роль самосознания как *необходимой предпосылки* богосознания, отмечая, в частности, следующее: «Образовать понятие о *реальных свойствах и действиях* бога мы лучше всего можем при посредстве нашего сознания о нашей индивидуальной субстанции и наших свойствах и действиях, *данных сознанию каждого индивидуума*» [8] (везде курсив Козлова). Тем самым принципиально преодолевается то *монофизитство* (создающее непреодолимую *пропасть* между Богом и человеком), которое, будучи «официально» осужденным, продолжает владеть умами очень и очень многих христиан, включая и тех, кто заверяет в «православности» своих взглядов. Преодолевается, заметим, без превращения истинного Бога в «содержание нашего сознания»; момент, который специально выделен Козловым путем написания слова «бог» (когда речь идет о нашем богопознании) со строчной бук-

вы. Но только от «бога» как *образа Божия* в нашей душе лежит прямой путь к возможному для человека познанию истинного Бога.

Конечно, и отмеченные сейчас моменты (особенно последний из них), и публикуемая статья в целом заслуживают куда более тщательного рассмотрения и обсуждения. Но и сказанного выше, думается, достаточно для того, чтобы увидеть несомненную принадлежность А. А. Козлова к создателям *русского типа христианской философии*, в корне отличного от всяческих «теософий». В одних отношениях он сделал больше, в других — меньше, чем такие мыслители, как П. Е. Астафьев, П. А. Бакунин, Л. М. Лопатин, В. И. Несмелов, В. А. Снегирев, Н. Н. Страхов; в чем-то он был смелее, даже дерзостней них; в чем-то — нерешительней или, если угодно, «осмотрительней»; это касается, прежде всего, *национальной* проблематики в тесном смысле слова (впрочем, если смотреть на дело шире, основные выводы, относящиеся к самосознанию человека, переносятся на национальное «измерение» личного самосознания). Все это говорит, однако, лишь о том, что Алексей Козлов не был мифическим «сверхчеловеком», лишенным всяких слабостей, — как человек, он имел свою *меру* духовных сил.

Но мера его философского ума была самой высокой мерой; и Алексей Александрович Козлов нашел в себе силы, вопреки всем препятствиям внутреннего и внешнего характера, оставить философское наследство *самой высокой пробы*.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Единственным современным изданием, относящимся к творчеству А. А. Козлова, остается, насколько мне известно, книга его сына С. А. Аскольдова (Алексеева) «А. А. Козлов» (первое издание М., 1912 г.), переизданная в 1997 г. (СПб.: РХГИ) с моей вступительной статьей «От отца к сыну. О русской философской

традиции». Эта статья также включена в данный сборник, но посвящена в основном философским взглядам Сергея Алексеевича Аскольдова.

[2] Имеется в виду Ю. Н. Солонин (ныне покойный), декан философского факультета в 1989–2010 (уж не мировой ли это рекорд?). На всякий случай уточню, что первый номер «Философской культуры», содержащий данную публикацию, вышел в 2005 г. Напомню также, что Юрию Солонину отечественный читатель обязан первым полным (хотя и не слишком качественным) переводом «Оснований XIX столетия» Хьюстона Стюарта Чемберлена, мыслителя, исключительно высоко ценимого А. Гитлером.

[3] Тейхмюллер (Teichmüller) Густав (1832–1888) — немецкий философ, работавший в России, в Дерптском (Юрьевском) университете (ныне Тарту в Эстонии). Исходя из идей Лейбница, Фихте-старшего и Германа Лотце, разработал философское учение, которому дал название *христианского персонализма*. См. о нем статьи А. А. Козлова в журнале «Вопросы философии и психологии», книги 24–25 (1894) и 27 (1895), а также Е. А. Бобров «Этюды по метафизике Лейбница» (Варшава, 1905, с. 1–41).

[4] Подробнее см. мою статью «Счастливая вина. Лейбниц и “аутсайдеры” русской философии» в данном сборнике.

[5] Нельзя не добавить, что практически одновременно с Алексеем Козловым краткий, но глубокий анализ *природы языка* дал Петр Астафьев в статье «Перерождение слова» («Русский Вестник», 1891). Подробнее см. главу 8 монографии: *Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями*. — СПб.: «Алетейя», 2019.

[6] Статья Козлова «Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия» была опубликована в журнале «Философская культура» (№ 1, 2005, с. 64–83). Первоначальная публикация: Вопросы философии и психологии. Кн. 29–30 (1895).

[7] См. на эту тему главу «О понятии “религиозной философии”. Двудесятилетний Янус позитивизма» как в первом (2003), так и в дополненном втором (2008) издании «Трагедии русской философии».

[8] Козлов А. А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия // Философская культура, № 1, 2005, с. 76.

От отца к сыну. О русской философской традиции

*Размышления в связи с книгой
С. А. Аскольдова о А. А. Козлове*

I

История русской мысли знает, конечно, случаи, когда природа не стала «отдыхать» на сыне после всплеска интеллектуальной энергии в отце. А. С. и Д. А. Хомяковы, С. Н. и Н. С. Трубецкие, Н. О. и В. Н. Лосские — вот первые приходящие на память примеры, число которых нетрудно увеличить. В каждом из них есть нечто поучительное, своя мера преемственности, свой драматизм расхождений, иногда весьма радикальных (вспомним тот духовный «исход к Востоку», который совершил Николай Трубецкой, сын убежденного «русского европейца»). Но нельзя не заметить: там, где отцы были прежде всего *философами*, сыновья проявляли обычно талант иного рода — талант публициста, историка, богослова, филолога и т. д. Получается, что природа если не «отдыхала», то все-таки направляла умственные силы детей в другое русло.

В творчестве Алексея Александровича Козлова (1831–1901) и его сына Сергея Алексеевича Аскольдова (1871–1945) мы находим достаточно редкое исключение из этого правила. И тот, и другой были в первую очередь философами, и притом самого высокого ранга; философами не по той умственной инерции, по которой один «профессор философии» сменяет другого в «семейной летописи», но по глубоко *личному* призванию. Идеи отца в трудах сына не просто повторялись или заменялись другими идеями,

но именно развивались и углублялись; проблемное поле расширялось; основные интуиции прояснялись, обретали новую силу и определенность. Короче, здесь имела место настоящая *творческая* преемственность.

Вот то, что действительно важно, что позволяет на частном примере двух русских мыслителей, отца и сына, поставить вопрос о *русской философской традиции*, вопрос, который сегодня еще очень рано считать исчерпанным. Он не исчерпан даже в самом элементарном отношении; мы еще далеки от ясного понимания связи *основных периодов* истории отечественной философии, подменяем ее целостное познание абсолютизацией одного из периодов, пусть и по-своему яркого, драматичного, «бурного». Именно на этот период приходится творчество сына — на время, которое принято называть «религиозно-философским ренессансом начала XX века» и которое привлекает сегодня самое пристальное внимание. Творчество отца связано с другой эпохой, по существу более длительной (если говорить о русской философии в *России*), которая охватывает 70—90-е годы XIX века и представляется нам значительно более «бледной»; в действительности она просто недостаточно *осмыслена* в современной историографии русской философии. Но возможно ли понимание одной эпохи без понимания другой, тем более той, к которой она непосредственно примыкает?

Заметим, что С. А. Аскольдов как раз и попытался рассмотреть творчество своего отца в контексте более общей проблемы — проблемы *становления христианской философии в России*. Именно это делает его книгу [1] особенно интересной и ценной, а если иметь в виду то равнодушие, которое проявляют современные издатели к русской философии «доренессансного» периода, то и книгой по-своему уникальной. Конечно, для читателя, недостаточно знакомого с указанным периодом, работа С. А. Аскольдова явится лишь первым шагом на пути приобщения к целому

континенту русской философии. Ниже я попытаюсь наметить общие контуры этого континента, бросить общий взгляд на его исключительно богатое содержание, которое затрагивается в книге С. А. Аскольдова лишь отчасти, порою — не замечается вовсе [2]. Тем самым мне хотелось бы настроить читателя на стремление понять «предмет» этой книги полнее и глубже, чем это сумел сделать сам автор. В таком стремлении нет ложной претензии, поскольку «всегда смысл текста превышает авторское понимание» [3: 351]; задача читателя по сути столь же творческая, как и задача писателя.

Естественно, что в рассказе о своем отце и его эпохе С. А. Аскольдов лишь косвенно знакомит нас с собственными философскими воззрениями. Между тем они не только обладают немалой внутренней ценностью; представлять их хотя бы в общих чертах необходимо и для того, чтобы яснее понять основной пафос его книги и одновременно — ее основное противоречие, характерное, как мне кажется, и для многих более известных современников Аскольдова в русской философии начала XX века.

II

Хотя на сегодняшний день переиздана лишь крайне незначительная часть литературного наследия С. А. Аскольдова, за последние годы появился ряд интересных публикаций, отражающих его жизненный и творческий путь [4]. Опираясь на них, отметим основные вехи этого пути, ставшего, как и для многих русских мыслителей XX века, поистине крестным.

Родившись во «второй семье» А. А. Козлова, далекого, как узнает читатель, от уважения к институту моногамии, сын его Сергей получил фамилию Алексеев, которую он порою указывал впоследствии вместе со своим литературным псевдонимом — Аскольдов. Поскольку делалось это срав-

нительно редко, будем и далее говорить просто о философе С. А. Аскольдове.

Впрочем, не только о философе: окончив в 1895 г. физико-математический факультет Петербургского Университета, Аскольдов вплоть до 1917 г. работал в качестве эксперта-химика и технолога при Департаменте таможенных сборов. Уже в советское время он преподавал общую технологию в Политехническом институте и математику в средней школе; приобщать школьников к «точным наукам» Аскольдов имел возможность и в тридцатые годы, проживая, после ряда арестов и ссылок, в Новгороде. Можно гадать о том, до какой степени эти занятия были «вынужденными», но зато можно уверенно утверждать другое: когда в своих философских работах Аскольдов затрагивал естественнонаучную проблематику, его суждения были всегда исключительно грамотными, не опускаясь, по крайней мере, ниже уровня современного ему научного знания [5]. Тем самым он поддерживал ту традицию компетентной критики «научной картины мира», которую заложили еще в прошлом веке Н. Н. Страхов, Н. Г. Дебольский и другие русские мыслители.

Как философ С. А. Аскольдов заявил о себе хотя и сравнительно поздно, но сразу весьма весомо — вышедшей в 1900 г. книгой «Основные проблемы теории познания и онтологии». Несомненно, что ее ключевая идея — вторичность *знания* как системы представлений и понятий по отношению к *сознанию* как непосредственному переживанию — была навеяна работами А. А. Козлова, хотя имя последнего в этой книге не упоминается. Впрочем, вряд ли имеет смысл выделять Козлова из числа тех русских мыслителей, которые считали краеугольным камнем философии именно *самосознание* человека, ту единственную область, где исчезает эффект «раздвоения» на действительное и кажущееся бытие: «сознание само в себе представляет некое действительное бытие, которое если и может “казаться”, то только кому-нибудь другому, а уже никак не самому себе» [6: 89].

Выдвигая это положение, Аскольдов возвращается к принципу, сформулированному Декартом (а задолго до него — бл. Августином [7]), но возвращается, как и другие русские мыслители, видевшие в философии «науку самосознания», обогащенный опытом метафизики Нового времени. В том числе и отрицательным опытом: и в критицизме Канта, и в панлогизме Гегеля новоевропейская философия расплачивалась за абсолютизацию одного — а именно, интеллектуального, связанного с *мышлением* — аспекта сознания. Учитывая этот опыт, русские философы изначально понимали под сознанием именно полноту переживаний, среди которых *чувство* и *воля* (по Декарту — «модусы мышления») как раз и выражают самую суть сознания: его динамическую, деятельную, *активную* природу. Точный гносеологический анализ сознания позволяет определить и его настоящий онтологический статус — приводит к понятию *индивидуальной субстанции и ее актов*, в которых субстанция себя *раскрывает*, но не исчерпывает. Понятое таким образом сознание, или «я», действительно, не познается «через что-то другое, а только через самое себя» [6: 102], является подлинной «вещью в себе» или *самобытием*. Подобное понимание могло бы вести к солипсизму (частичную правду которого, считает Аскольдов, необходимо ясно признать), если бы опознание активности сознания, его деятельной природы не выводило нас к представлению о *взаимодействии* различных индивидуальных субстанций. Последние не только действуют от себя, но именно взаимодействуют с другими «я», образуя мир как сложную (и притом иерархическую) *систему самобытных существ*.

Уже в своей первой философской работе Аскольдов выступает как последовательный сторонник мировоззрения, в котором *единичное*, уникальное бытие с характерной для него внутренней жизнью, индивидуальным самосознанием или *самочувствием* составляет *sine qua non* мироздания.

Единство последнего онтологически производно от этой фундаментальной единичности (и добавим — идентичности), свойственной именно *существу* в его коренном отличии от *вещества*. Тем самым Аскольдов продолжал ту линию в русской философии, которую можно назвать линией *метафизического персонализма* и которая связана с именами П. Е. Астафьева, П. А. Бакунина, Л. М. Лопатина, Н. Н. Стрехова и других русских мыслителей, современников его отца. Но вот насколько ясно сознавал он эту фактическую преемственность — этот вопрос указанная работа оставляет открытым.

С начала 1900-х годов С. А. Аскольдов становится постоянным автором «Вопросов философии и психологии» — крупнейшего философского журнала России. Здесь появляется, в частности, его обстоятельное исследование «В защиту чудесного» (1903 г., кн. 70, с. 431–474 и кн. 71, с. 1–61). Несмотря на название, проблематика этой работы — в первую очередь философская, относящаяся к понятию *причинной связи*, которая, как считает Аскольдов, в «чудесных событиях» отнюдь не отсутствует, а, напротив, раскрывает свой основной онтологический характер. «Причина для спиритуализма есть то, что деятельно», «причинение... равносильно *творению*», «живому синтезу» бытия различных существ, — подчеркивает Аскольдов и показывает, что такое понимание не исключает своеобразия и неповторимости той или иной связи причины и следствия. Эта связь становится однообразной и повторяющейся лишь в силу законов «статистического среднего», в *массовых* явлениях, где «индивидуальное подавляется видовым» и где речь идет обычно или о «существах низшего порядка» или о внешнем взаимодействии человеческих существ, взаимодействии, не затрагивающем глубинных свойств человеческой личности. Эти глубинные свойства проявляются прежде всего в *нравственной* жизни людей; именно там происходит *подлинное чудо* духовного переворота, самоосвобождения, жертвенной самоотдачи и т. д.

В целом Аскольдов обнаруживает в этой работе не только полную осведомленность относительно достижений науки, связанных с развитием теории вероятности и статистической физики, но и несомненное созвучие с тем пониманием причинности, которое было разработано еще в XIX веке Л. М. Лопатиным в исследовании «О свободе воли» (1889 г.) и во втором томе «Положительных задач философии» (1891 г.). Некоторая нечеткость суждений заметна лишь там, где Аскольдов затрагивает чисто религиозные проблемы, начинает говорить об «историческом христианстве», «новой христианской общественности» и прочем. Удивляет и настаивает то, с какой легкостью он *уходит* при этом от человека к «человечеству», от личности к коллективу; уходит от настоящего центра своего философского мировоззрения. Но об этом роковом раздвоении мы еще будем говорить ниже.

А пока отметим, что в 1912 году, уже приобретя солидную и вполне заслуженную философскую репутацию, С. А. Аскольдов возвращает, наконец, свой долг отцу — в книге, которую читатель держит сейчас в руках. Возвращает, как говорится, сторицей: А. А. Козлов предстает здесь не только родоначальником определенного направления русской философии — «панпсихизма», или «конкретного спиритуализма», но и вообще первым русским мыслителем, который отстаивал идею *самостоятельности* философии как по отношению к науке, так и по отношению к религии. Здесь, замечает Аскольдов, «не мог быть ему союзником и В. С. Соловьев»; правда, о причинах этого Аскольдов не говорит достаточно внятно, утверждая лишь, что религиозная вера «была поставлена Соловьевым выше философии» и что последний «даже не обозначил вполне четко и определенно своей позиции как в гносеологии, так и в метафизике» [8: 218].

Такую оценку философских взглядов В. С. Соловьева нельзя, конечно, признать адекватной; последний «обозначил» свое отношение к «конкретному спиритуализму»

(или *персонализму*) более чем «четко и определенно» — и *отрицательно*. Тем не менее, основную задачу книги — раскрыть взгляды А. А. Козлова и одновременно наметить основные философские принципы, созвучные не «религии вообще», а именно *христианству*, — Аскольдов выполнил в общем и целом успешно. Христианство — это религия, в которой категория *личности* (ипостаси) характеризует самую суть внутрибожественной жизни; в которой одно из Лиц божественной Троицы воплощается в конкретном человеке, в *личности Иисуса Христа*; наконец, религия, ставящая перед каждым человеком высшую цель *личного душеспасения*. Созвучна такой религии может быть только философия, которая полагает *личное начало* в самую основу бытия, признает конкретную личность чем-то *субстанциональным*, самосущим и самостоятельным, то есть действующим от себя и раскрывающим в своей деятельности именно себя, а не что-то другое.

Заметим во избежание крайне опасного недоразумения, что философия не должна при этом *подгонять* свои принципы под христианство. Напротив, ценность философии в том и заключается, что она приходит к своим метафизическим принципам самостоятельно, постигает «великую правду христианства» (В. И. Несмелов) на путях чисто философского познания [9]. Козлов, по словам сына, подчеркнуто избегал философского обсуждения христианской *догматики* и вообще относился отрицательно к «религиозной философии», дублирующей богословие. Порою Аскольдова можно понять даже так, что он считает «провиденциальной» ту дистанцию, которая отделяла его отца от Церкви — благодаря этому Козлов пришел к своим убеждениям, движимый внутренней логикой философской мысли, а не желанием во что бы то ни стало «философски оправдать» христианство.

На этом пути особое значение в творчестве А. А. Козлова имел *анализ понятия бытия* — и думаю, что соответ-

ствующую главу книги Аскольдова необходимо прочесть с максимальным вниманием. Именно здесь преодолевается весьма характерная для различных философских направлений иллюзия «простоты» и «первичности» этого по существу сложного и производного понятия. Образно говоря, философское *поклонение Бытию*, поклонение, известное от древности до наших дней, от Парменида до Хайдеггера, — основная преграда на пути к опознанию того, что действительно *есть*, к опознанию *духовной субстанции* как настоящего *первоисточника* нашего понятия о «бытии». Подобно тому, как существо сознания заключается в самосознании, существо бытия составляет *самобытие*, которое *переживается* (то есть непосредственно сознается) только как бытие конкретного существа, субъекта, личности [10].

Но не будем «аннотировать» эту книгу С. А. Аскольдова; пусть читатель оценит ее самостоятельно. Отметим только, что автор уделил явно недостаточное внимание одной из последних статей своего отца — «Сознание Бога и знание о Боге» (1895 г.) [11]. Из этой работы видно, кстати, насколько ясно различал русский философ еще в конце прошлого века *акты* сознания и их *содержание*; видно и то, что такое различие можно последовательно проводить, не превращая содержания сознания в гипостазированные «сущности», поскольку *сущностна* только лежащая в основе сознания *субстанция*; и акты, и содержание сознания являются именно *ее* актами и содержаниями, выражают *ее* реальность — и реальность *других* субстанций, с которыми она взаимодействует.

Но, конечно, основная мысль данной статьи А. А. Козлова — мысль о связи между *самосознанием* человека и его *богосознанием*. Казалось бы, как философ с ярко выраженным интересом к религиозным проблемам, Аскольдов должен был уделить этой мысли особое внимание. Но создается впечатление, что он не вполне уверен в том, насколько существенна она для концепции «конкретно-

го спиритуализма» в целом. В итоге Аскольдов уходит от этой ключевой для *христианской метафизики* мысли в рассуждения о том, что мир как система существ сам является неким «Высшим Существом» — то есть подходит к той грани, которая отделяет подлинный персонализм от гипостазирования всяческих «всеединств». Не замечает он и русского мыслителя, который еще в конце XIX века развил идею связи самосознания и богосознания в учение о связи философской *антропологии* и православной *христологии*, — В. И. Несмелова, автора «Науки о человеке» [12].

Следующей большой работой С. А. Аскольдова стала книга «Мысль и действительность» (1914 г.). Собственно, необходимость этой книги вытекала из заключительной главы монографии о Козлове — главы, в которой Аскольдов высказывает ряд резко критических замечаний в адрес *идеализма*. И здесь нельзя не отдать должное философской зоркости Аскольдова — пожалуй, он был первым в русской философии, кто ясно указал на то, что в XX веке основным оплотом *позитивизма*, основным противником *метафизики духа* станет «философия идеи». Именно из лагеря «идеалистов» всевозможных оттенков уже с конца XIX века стало исходить решительное отрицание самой категории «духовной субстанции»; именно «идеалисты» повели самую решительную борьбу с «психологизмом», то есть с признанием того, что именно наша душевная жизнь во всем ее многообразии является первоисточником основных категорий и принципов познания. «Вообще идеализм, — отмечал Аскольдов, — является мировоззрением совершенно безжизненным при всем богатстве своего содержания, коль скоро он отрывает идеи от той родной почвы, из которой они исходят, то есть от субстанциальных единств высшего или низшего порядка, обладающих *самочувствием* и *активностью*», то есть от живых существ. Эти существа, подчеркивает Аскольдов, нельзя подменять условными «живыми идеями» [8: 212].

В книге «Мысль и действительность» Аскольдов дает широкую панораму того «идеализма», который стал нарастать в западноевропейской философии с конца XIX века, дает и тщательный анализ отдельных его течений: неокантианства, имманентной философии, эмпириокритицизма, интуитивизма. Актуален ли этот анализ сегодня, когда западная философия ушла, как говорится, «далеко вперед»? На мой взгляд, вполне актуален сразу в двух отношениях. Во-первых, сосредоточив ныне внимание на русской философии начала XX века, мы еще очень смутно представляем ее связь с современной ей европейской философией, связь, которая имела отнюдь не второстепенное значение для целого ряда известных русских мыслителей — таких, как Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Г. Г. Шпет, да и весьма чувствительный к «духу времени» Н. А. Бердяев.

Во-вторых, читая Аскольдова, начинаешь ясно понимать, что наиболее авторитетные школы современной западной философии не возникли на пустом месте, а по сути продолжают традицию, сложившуюся намного раньше. Это относится прежде всего к так называемой «феноменологии», чья прямая связь с неокантианством «марбургской школы» несомненна — и по линии критики «психологизма», и по линии теории «сущностного созерцания» (истолкование Платона в духе «трансцендентализма» у Г. Когена и П. Наторпа). К слову сказать, в книге Аскольдова мы находим и критический анализ «Логических исследований» Э. Гуссерля, анализ, в котором русский мыслитель улавливает, на мой взгляд, самое существо дела, а именно — ставит вопрос о том, насколько оправдан подход к истине как к чему-то «бес-субъектному», «вневременному», не связанному с *реальной* жизнью человеческого сознания, а шире — человеческой души. Каждый, кто знаком с дальнейшей эволюцией взглядов Э. Гуссерля, согласится, что именно эту проблему он неоднократно переосмысливал, так и не достигнув решения, которое принесло бы ему самому полное удовлетворение...

Свою работу С. А. Аскольдов заканчивает высказыванием по форме отрицательным, но имеющим для его философского мировоззрения ключевой положительный смысл: **«Истины и идеи не более и не выше того, кто их мыслит, будь это человек, Бог или какое-либо другое разумное существо»**. Именно с *сущест-вами*, даже независимо от их места в той или иной «иерархии существ», связано наше представление о *сущем*; но живое, конкретное существо без души, без внутренней психической жизни — это интеллектуальная фикция. А потому «антипсихологизм, третируя психическое как ничтожные случайности, дисквалифицирует самую категорию бытия, делает его беднее своей части. Ибо всякая форма есть всегда лишь абстракция от сущего как субстанционального» [13: 379].

В рассмотренной работе Аскольдов ограничился критикой западноевропейской философии; из своих соотечественников он вступил здесь в полемику только с Н. О. Лосским, с его гносеологическим интуитивизмом, игнорирующим тот момент *реального взаимодействия*, который присущ познанию. А между тем даже из приведенных высказываний Аскольдова ясно, что его критика объективно имела самое прямое отношение к целому ряду русских философов, даже к целому направлению русской философии, где с неменьшей, чем в той же феноменологии, энергией утверждался примат «мира идей» над миром конкретных существ, примат общего (а точнее, всеобщего, или *универсального*) над единичным и *уникальным*, «логического» над «психическим». Но вступать в полемику с этим направлением русской мысли Аскольдов не считал для себя возможным; не столько из ложно понятого патриотизма, сколько в силу того, что его собственное мировоззрение совмещало в себе два вряд ли совместимых принципа: философский персонализм и религиозный универсализм.

Но прежде чем говорить об этом основном внутреннем противоречии творчества С. А. Аскольдова, проследим его дальнейшее философское развитие. Собственно, это развитие — если говорить о выработке основных категорий и опознании связанных с ними проблем — фактически завершилось к началу «великих потрясений» России 1917-го и последующих годов. В небольшой работе «Сознание как целое» (появившейся в журнале «Психологическое обозрение», а в 1918 г. отдельным оттиском) Аскольдов раскрывает связь категории сознания с категорией *личности* и делает это с той ясностью и точностью аргументации, которая была присуща классикам русской философии XIX века и изрядно поблекла в веке двадцатом... Сознание как непосредственно переживаемая реальность характеризуется тремя основными признаками: единством, динамичностью и глубиной. Каждый из этих признаков не переносится на сознание извне, но, напротив, именно в сознании (и даже точнее — «во внутреннем самосознании») нам впервые открывается настоящая природа единства, динамичности (силы, активности) и «глубины» вещей. Так, первообраз любого единства — это единство духовных «актов» (сравнения, оценки, выбора), исходящих из одного *центра*, или «я»; каждый человек *понимает* (а не просто представляет) какое-либо единство лишь потому, что он сам является реальным единством, — «лишь в сознании *множественность* и *одно* не исключают друг друга, а сосуществуют, являясь как бы вложенными одно в другое» [14: 9–10].

Далее, только на почве реальной жизни сознания нам открывается существо действия или силы «как непосредственного претворения одного бытия в другое» [14: 20]; открывается также и в «пассивных» состояниях сознания — в том «своеобразии *приема*, которым определяется наше отношение ко всему внешнему».

Наконец, «признание в сознании измерения глубины является наиболее существенным для выяснения поня-

тия личности» [14: 40]. Улавливая признак «глубины сознания», мы улавливаем различие между личностью как *таковой* — и характером, типом и т. д. Последние понятия выражают, так или иначе, *внешний* взгляд на данного человека, тогда как «личность есть нечто интимнейшее, внутреннее — я сам, каков я есть не для других, а в своем самочувствии» [14: 41]. Аскольдов высказывает внешне парадоксальную, но абсолютно верную мысль: мы приближаемся к личности, когда перестаем *сравнивать* человека с другими людьми, перестаем придавать решающее значение тем или иным его свойствам и качествам, но просто видим в нем *его самого*, каким бы он ни был (типичным, оригинальным и т. п.). В самом себе каждый из нас ценит в конечном счете не свою «характерность» или «оригинальность», но их неуловимый *первоисточник*, которым и является личность; «страх смерти и жажда бессмертия относятся ни к чему иному, как к личности» [14: 42].

Но закончим наш обзор творческого пути Аскольдова-философа. Еще с 1914 года, после защиты диссертации, в основу которой легла работа «Мысль и действительность», он стал преподавать в Петербургском университете сначала в качестве приват-доцента, а с 1919 г. — как профессор кафедры философии. Продолжалось это до 1922 г., когда Аскольдову пришлось вернуться к более «нейтральному» занятию, преподаванию общей технологии в Политехническом институте. В том же году в журнале «Мысль» появились две его последние философские статьи, опубликованные в России: «Аналогия как основной метод познания» (где рассматривается существо собственно *философского* метода, направленного на познание *духовной* реальности) и уже упоминавшаяся работа «Время и его преодоление». К сожалению, увидела свет только ее первая, преимущественно критическая часть; после третьего номера журнал был закрыт.

В советское время Аскольдов напечатал, впрочем, еще одну работу, имеющую определенное философское значение, хотя и скрытое под «филологической» маской, — исследование «Концепт и слово», изданное в Ленинграде в 1928 году. И в том же году «для Аскольдова началась полоса арестов и ссылок» [15], полоса, которая привела его сначала в город Рыбинск, а затем и в Коми-Зырянскую область. С осени 1933 г. С. А. Аскольдов более или менее прочно оседает в Новгороде, где пробавляется преподаванием математики. Нередко высказывается мнение, что в двадцатые годы он якобы утратил интерес к собственным философским проблемам; мнение, «подтверждаемое» только его туманными замечаниями в письмах, посланных из ссылки к родственникам и друзьям. Такое предположение следует считать слишком поспешным хотя бы ввиду тех сведений, которыми мы располагаем о последних годах жизни русского мыслителя. Оказавшись сначала в оккупации, а затем в Германии, Аскольдов, несомненно, возобновил активную философскую деятельность. Сообщается, в частности, что в 1944 г. он «получил премию за книгу “Критика диалектического материализма”» [16]; в ряде библиографий указана его работа «Дух и материя» в сборнике «Новые вехи», изданном в 1945 г. в Праге... К сожалению, сведения о заключительном периоде жизни С. А. Аскольдова весьма скудны; возможно, о чем-то при этом умалчивается сознательно, из нежелания «бросить тень» на русского философа — хотя (если, конечно, мое предположение правильно) было бы лучше предоставить современному читателю самому оценить его позицию в эти годы.

Так или иначе, капитуляция Германии застаёт Аскольдова в Потсдаме, старинной резиденции прусских королей — то есть в советской оккупационной зоне. Его арестовывают, отпускают, приходят арестовывать снова — но уже не застают живым. Смерть пришла к нему (или он сам пришел к ней?) в середине мая 1945 г.

III

Жизненный путь С. А. Аскольдова был рассмотрен выше в связи с его собственно *философским* творчеством; тех статей, где он выступал в роли «светского богослова», я практически не касался. И не только потому, что эта роль имела в начале XX века и более ярких исполнителей. Важнее другое: в своей «религиозной философии» Аскольдов самым драматическим образом вступал в противоречие со своими основными философскими принципами. И если порою кажется, что он совсем не замечал здесь противоречия, то последнее от этого не исчезает, но, напротив, становится особенно ощутимым, получает не столько «субъективный», сколько «объективный» характер.

Контур этого противоречия наметились уже в его небольшой статье «Философия и жизнь», помещенной в сборнике «Проблемы идеализма» (1902 г.), где вместе с Аскольдовым выступили и будущие корифеи религиозно-философской мысли, до этого известные главным образом как авторы, тяготевшие к умеренно-либеральной фракции «русского марксизма»: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк и другие. Набрасывая схему тех «альтернатив», которые стоят перед современной мыслью, Аскольдов замечает сначала, в полном согласии со своей основной философской идеей: «В основании всех этих альтернатив лежит понятие *личности*, понятие, привлекающее за последнее время особый, как теоретический, так и жизненный интерес» [17: 214]. Но в чем же различие этих альтернатив? Согласно одной, замечает Аскольдов, «каждое существо, хотя и связано в своем существовании со всем миром, но представляет тем не менее совершенно обособленную единицу, ответственную исключительно за свои собственные поступки и пожинающую плоды своих собственных усилий. Но возможно и другое воззрение, по которому полная обособленность существ есть иллюзия; мир представляет жи-

вое единство взаимопроникающих друг друга сущностей. В этом единстве границы “твоего” и “моего” могут вполне исчезнуть» [17: 215].

Аскольдов еще не говорит прямо, какая из «альтернатив» кажется ему более предпочтительной; но по тону ясно, что именно последняя. Удивляет, впрочем, даже не это, а крайне небрежное, совершенно не характерное для Аскольдова как *философа* описание указанных альтернатив. Действительно, если, согласно первой из них, «каждое существо <...> связано в своем существовании со всем миром», то в каком смысле оно может считаться при этом «совершенно обособленной единицей»? Ведь «совершенно обособленный» и значит — *никак не связанный*. С другой стороны, если признать, что «полная обособленность существ есть иллюзия», то почему из этого следует, что границы между существами в их единстве исчезают *вполне*? Ведь ясно, что при этом никаких существ просто не будет, а останется только *одно* «существо» — гипостазированное «мировое единство»? Все это тем более странно, что Аскольдов уже рассматривал те же вопросы в своей первой книге, где ясно показал, что онтологически возможно лишь единство, «не уничтожающее самобытности взаимодействующих сущностей» [6: 240]; уже раскрыл диалектику «внешнего» и «внутреннего», «объединенности» и «уединенности» в жизни индивидуальных субстанций, подчеркнув, что ни в каком взаимодействии нельзя игнорировать фактор «множественности человеческих Я» [6: 228].

И в дальнейшем отмеченное противоречие не только сохранилось, но даже углубилось. Как философ С. А. Аскольдов все яснее и полнее раскрывал учение о взаимодействии существ, наделенных самобытием, самосознанием и самоопределением; раскрывал метафизику личности, внутреннее единство которой является первоосновой, онтологической «парадигмой» любого внешнего единения *различных* существ. Напротив, как «светский богослов»

он постоянно (пусть и безотчетно) вступал в конфликт со своей философией. Противоречие с самим собою становилось порою просто вербальным: подчеркивая в философских исследованиях несостоятельность понятия «живой идеи», рассматривая «идею» как творческое построение духовного существа, обладающего чувством, разумом и волей, в своих богословских экскурсах он вдруг заявлял, что духовное существо является лишь «воплощением идеи» [18].

Это раздвоение можно особенно наглядно проиллюстрировать на примере одной из самых интересных «религиозно-философских» работ Аскольдова — статьи «Религиозно-этическое мировоззрение Достоевского» в знаменитом сборнике под редакцией А. С. Долинина, вышедшем в 1922 г. В творчестве Ф. М. Достоевского Аскольдов видит прежде всего «изображение личности», в ее коренном отличии от тех «типов» и «характеров», которые мастерски рисовались в произведениях других классиков русской литературы. На вопрос «Что есть личность?» Аскольдов отвечает здесь так: «Личность — это оформленность наиболее внутреннего происхождения и наиболее индивидуализированная. В ней всегда явственно ощущим неизменяемый, для всех внешних воздействий непреодолимый стержень единственного в мире и неповторяемого человеческого “я”» [19: 2]. «Особенностью резко выраженной личности является самобытность и независимость от внешних влияний», подчеркивает Аскольдов; только личность имеет «дерзновение проявлять свое внутреннее “я” наперекор и вопреки общепринятым формам» — и это «дерзновение», считает Аскольдов, Достоевский по сути *благословляет*, так как «лишь на почве сильно выраженного личного начала возникает и решается во всей глубине и полноте проблема *смысла жизни*» [19: 3]. «Будь личностью» — этими словами выражает Аскольдов основной *пафос* творчества Ф. М. Достоевского.

Казалось бы, ясно, как понимает Аскольдов «религиозно-этическое значение» творчества Достоевского, точнее, не «религиозно-этическое», а *христиански-нравственное*, потому что именно христианство утверждает связь человеческой личности с божественной Личностью Спасителя, открывает то Царство Божие, которое «внутри вас есть». Но тут нас ждет совершенно новый поворот сюжета. Словно забыв, что для христианина есть только одно *подлинное* Откровение, Аскольдов заявляет: «О творчестве Достоевского можно говорить как о некоторой своеобразной, а именно, художественной форме религиозного откровения» [19: 14]. О каком же «откровении» идет речь? А вот о каком: «христианство должно разрешить полностью проблему жизни, то есть перейти от личного и индивидуального к общечеловеческому» [19: 17]. Итак, оказалось вдруг, что для решения «проблемы жизни» надо *покинуть почву личности* и перейти на почву неопределенной «общечеловечности». Совершив этот *tour de force*, Аскольдов тотчас обрушивается на иночество и монашество, да и на «историческую церковь» в целом — оказывается, что христианство еще должно «созреть» и «принести законченный плод добра в виде христианской общественности» [19: 25]. Мотив до боли знакомый — и в корне противоречащий *философским* интуициям Аскольдова; создается впечатление, что его перо взял в руку совсем другой человек, тот «двойник», о котором писал Ф. М. Достоевский.

Можно, конечно, сослаться на то, что «богословие» (или квази-богословие) составляет лишь незначительную часть литературного наследия С. А. Аскольдова — несравнимую не только по уровню, но и просто по объему с его вкладом в гносеологию, онтологию и философскую психологию. Можно, наконец, присоединиться к суждению его ученика, друга и биографа И. М. Андреевского, рискнувшего прямо сказать своему наставнику: «Сергей Алексеевич, вы гениальный философ, но бездарный богослов» [20: 339]. Но

проблема связи философии и богословия является слишком серьезной (а для русской мысли — даже ключевой), чтобы ограничиться такими сугубо приватными соображениями.

Более принципиальное объяснение, на мой взгляд, следующее. В своих философских работах С. А. Аскольдов продолжал ту *традицию*, которая, несомненно, определяла лицо русской философии второй половины XIX века, традицию *метафизики личности*. Ее основной принцип был ясно сформулирован еще И. В. Киреевским, определившим «свободно-разумную личность» как единственную *сущность* мирового бытия и отметившим, к слову сказать: «...в устройстве русской общественности личность есть первое основание» [21: 229]. Только «начиная с человека» (по выражению Н. Н. Страхова), философия получает твердый и *самоочевидный* исходный пункт для своих построений. Особенно важно то, что она находит при этом единственно верное понимание соотносительности, *равноправия* «единства» и «множественности» в составе мира. Ведь понятие *истины* существенно открывается человеку именно в *уникальности его личного существования*; как отмечал П. А. Бакунин, каждый человек «как это особое, единичное существо есть в своей единичности особая, никаким иным образом не заменимая истина бытия» [22: 386]. Конечно, по своему значению эта уникальная истина — универсальна; продуманная и осмысленная в своей настоящей глубине, она всегда выводит к *другому*, расширяет «амплитуду человеческого суждения» (по выражению Павла Бакунина) до бесконечности, до суждения «Бог есть». Слова поэта (которые вспоминает и Аскольдов в книге о А. А. Козлове): «Я есмь, значит есть и Ты», — действительно, выражают настоящий путь от философии к богословию. Философия, конечно, не «выводит» существование Бога — она именно *приходит* к Нему как к пределу, за которым философия должна уступить место богословию.

Об этом пути, на котором раскрывается связь человеческого духа с Трансцендентным, писал П. Е. Астафьев в книге «Вера и знание в единстве мировоззрения»; этот путь от самосознания человека к его богосознанию прокладывали замечательные русские мыслители, работавшие в Казанской Духовной академии: В. А. Снегирев и В. И. Несмелов. В русле того же понимания связи философии и богословия находится творчество и целого ряда других русских мыслителей, тех, кого отодвигают сегодня куда-то на обочину отечественной философии, записывая в число «русских гегельянцев», «русских лейбницианцев», «представителей духовно-академической мысли» и т. п.

Отодвигают, чтобы освободить место, по сути дела, для *одного* мыслителя: В. С. Соловьева. В русской философии второй половины XIX века фактически только он отождествил задачи философии с задачами теологии, будучи в этом отношении «верным учеником» немецкого идеализма Гегеля-Фихте-Шеллинга (если не сказать — его *вульгаризатором*). При этом Соловьев вполне закономерно совершил выбор в пользу крайнего универсализма, полностью отвергнув, в конечном счете, как философское, так и религиозное значение уникальности человеческого существования — и тем самым проявил удивительную слепоту по отношению к настоящему источнику *возрождения* философии. Правда, в ранних работах Соловьева, написанных под сильным влиянием славянофилов, еще встречаются мотивы персонализма. Но уже с начала 1880-х годов В. С. Соловьев последовательно «очищал» от них свое мировоззрение, последовательно дезавуировал ключевые идеи личности, ее свободы, самобытия и самосознания, ее субстанциальной природы. Все это тесно переплеталось у Соловьева с богословской и общественно-политической полемикой (отрицание «личного душеспасения», «национального самосознания» и т. д.), но основным ядром его творчества оставалось все-таки *философское* отрицание

личности. Именно здесь произошло то «изгнание человека», которое предопределило основной характер русского «религиозно-философского ренессанса» начала XX века, «основной недуг» которого был впоследствии определен Г. В. Флоровским как «деперсонализация человека и фетишизм “сводных понятий”» [23].

Трагедия С. А. Аскольдова заключалась в том, что его вдохновителем в области богословских (да и социально-политических) воззрений оказался именно тот мыслитель, который категорически отрицал его основные философские интуиции, связанные с традицией русской метафизики, традицией по сути персоналистической. Поэтому оставалось только *не замечать* этого отрицания, утверждать вопреки действительности, что В. С. Соловьев якобы «не обозначил вполне четко» свою философскую позицию. На деле Соловьев обозначил ее более чем четко — хотя бы в знаменитых «статьях по теоретической философии» (1897–1899 гг.), где подверг самой резкой критике именно столь дорогие Аскольдову понятия духовной субстанции и личного самосознания, по Соловьеву, совершенно пустого и «формального» [24]. Оставалось не замечать и того, что далеко не один А. А. Козлов закладывал в XIX веке основы христианской философии в России, что христианская философия уже давно шла здесь по пути, мало похожему на путь философии «религиозной».

Приходится сказать: преемственность к творчеству отца лишь *отчасти* заменила Сергею Аскольдову более глубокую и целостную преемственность к традиции *отечественной* философии. *Разрыв* с этой традицией в начале XX века стал подлинной трагедией «русской религиозной философии», многие представители которой были вынуждены (по собственной вине) «переоткрывать» те принципы, на которых только и может строиться философия. Свой путь к метафизике личного духа проделали Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, И. А. Ильин — впрочем, путь этот

получился весьма извилистым, то и дело уходившим в сторону, в тупики «теософии». Кто-то так и остался в плену гностического универсализма с его химерой всепоглощающего «всеединства», с бесплодными фикциями «симфонических личностей», этих эрзацев подлинной личности конкретного человека. **Возвращение от гипостазированного «человечества» к человеку как личности, связанной с другими личностями, и составляет, на мой взгляд, настоящую задачу русской философии сегодня;** возвращение, которое должно произойти с учетом подлинных достижений западной философии, но непременно на почве собственной философской традиции. Это будет одновременно и **возвращение от гностического «богочеловечества» к Богочеловеку, от «синтеза религий» — к христианству.**

Читатель вправе не согласиться с моими оценками и выводами; не исключено, что у иного читателя они вызовут искреннее возмущение. Тем лучше. Мне как раз и хотелось пробудить его внимание, его живой интерес к тем ключевым *проблемам* русской философии, которые до поры до времени можно обходить молчанием, считать «давно решенными», но которые неизбежно придется решать заново — и уже самостоятельно, работой *своего ума*. Книга С. А. Аскольдова, столь непохожая на другие сочинения, связанные с историей русской философии, будет в этой работе неплохим подспорьем [25].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Данная статья появилась в качестве предисловия к переизданию книги С. А. Аскольдова «А. А. Козлов» (СПб., РХГИ, 1997 г.). Печатается с незначительными изменениями — *прим. от 2001 г.*

[2] Самостоятельное (и фундаментальное) значение творчества русских мыслителей конца XIX века рассмотрено мною

несколько подробнее в статье «К истории русской философии»; см. альманах «Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры» (СПб., 1992 г., кн. 2).

[3] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М.: «Прогресс», 1988. — 704 с.

[4] См. исторический альманах «Минувшее», вып. 9 и 11 (1992 г.), а также сборник «Пути и миражи русской культуры» (СПб., 1994 г.).

[5] В качестве примера можно назвать критический анализ принципов «специальной теории относительности» А. Эйнштейна в статье «Время и его преодоление» — журнал «Мысль» (Пг., 1922 г., № 3). *Примечание 2019 г.* См. в данном сборнике статью «Преодоление безвременья».

[6] *Аскольдов С. А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. — СПб., 1900 — VII + 250 с.

[7] См.: *Попов И. В.* Личность и учение бл. Августина. Т. 1, ч. 2 — Сергиев Посад, 1912 г., с. 234.

[8] *Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов. — М.: «Путь», 1912. — VIII + 218 с.

[9] Конечно, постигаемая философией «великая правда христианства» не тождественна истине христианства во всей ее полноте; для познания последней человеческому разуму необходима помощь Откровения.

[10] В западноевропейской философии это ясно показал *Франц Брентано*; подробнее см. предисловие О. Крауса к изданию: Brentano F. «Psychologie vom empirischen Standpunkt» — Leipzig, 1924.

[11] См. статью «Томов премногих тяжелей» в данном сборнике.

[12] Несмелов В. И. Наука о человеке. Том первый. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. — Казань, 1898. — 466 с. + с. I–III.

[13] *Аскольдов С. А.* Мысль и действительность. — М.: «Путь», 1914. — IV + 388 с.

[14] *Аскольдов С. А.* Сознание как целое. Психологическое понятие личности. — М., 1918. — 54 с.

[15] См. «Минувшее», вып. 9, с. 354.

[16] Философы России XIX–XX столетий. — М., 1993 г., с. 11.

[17] *Аскольдов С. А.* Философия и жизнь // Проблемы идеализма. — М., 1902.

[18] Аскольдов С. А. О любви к Богу и любви к ближнему // Вопросы философии и психологии. Кн. 86.1907 г. С. 116.

[19] Аскольдов С. А. Религиозно-этическое значение Достоевского // Достоевский. Статьи и материалы. — Пг.: «Мысль», 1922 — с. 1–34.

[20] Пути и миражи русской культуры. — СПб.: РАН, 1994. — 512 с.

[21] Киреевский И. В. Избранные статьи. — М.: «Современник», 1984. — 383 с.

[22] Бакунин П. А. Основы веры и знания. — СПб., 1886. — 408 с.

[23] См. «Вестник РХД», 1979 г., т. 130, с. 52.

[24] О несостоятельности этой критики писал впоследствии Н. О. Лосский (см. его «Учение о перевоплощении. Интуитивизм». — М., 1992 г., с. 160 и далее); впрочем, исчерпывающий ответ на «критику» Соловьева дал еще Л. М. Лопатин в работе «Вопрос о реальном единстве сознания» (Вопросы философии и психологии, кн. 49–50, 1899 г.).

[25] Библиографию работ А. А. Козлова читатель найдет в данной книге; что касается библиографии С. А. Аскольдова, то она приведена в 9-м выпуске «Минувшего» (с. 377–379). Нельзя не отметить, однако, *более чем сомнительное* авторство Аскольдова в случае ряда указанных в «Минувшем» переводов из К. Маркса и Ф. Энгельса, выполненных неким С. А. Алексеевым, — вероятнее всего, тем Сергеем Александровичем Алексеевым, который выступал впоследствии, в 1920–30-ые годы, составителем сборников, посвященных Февральской и Октябрьской революциям.

Преодоление безвременья

(о заметках Н. Н. Страхова и С. А. Аскольдова
по «философии времени»)

Безвременье — сугубо русское слово, для которого трудно найти эквивалент в языках других народов «с собственной метафизикой». Слово, которое ясно выражает интуитивное понимание того, что самые жалкие «времена» в жизни на-

ции — это, по сути своей, времена, *выпавшие из времени*. Поэтому можно сказать, что дух русского народа побуждал мыслителей, верных этому духу, размышлять о *значении времени*, а не воспарять в высоты «сверхвременного», где философы издавна укрывались от проблемы времени.

Два таких небольших размышления мы предлагаем вниманию читателей «Философской культуры» [1]. Это, во-первых, глава «О времени» из незаконченной работы Н. Н. Страхова «О времени, числе и пространстве» [2]; во-вторых, первая часть статьи С. А. Аскольдова «Время и его преодоление» [3] (и здесь обстоятельства времени не позволили автору закончить указанную работу). Завершить намеченное Страхову помешала смерть; но ведь и про Аскольдова можно сказать, что ему тоже помешала смерть — смерть его Родины, гибель Великой России. Но и оборванные на полуслове, Страхов и Аскольдов успели сказать нечто очень важное с точки зрения *философии времени*. Каждое из предлагаемых размышлений исключительно насыщено, и при первом чтении легко упустить из виду отдельные «элементы» их содержания. Попробую выделить те из них, которые представляются мне наиболее важными.

В статье Н. Н. Страхова (а, точнее, в главе из незавершенной работы) ее связующим элементом является, несомненно, понятие *одновременности*, или «настоящего времени», в котором *едино все сущее*: «Для Бога и ангелов, для бесконечно далеких и недоступных миров мгновение настоящего то же самое, как и для меня» [2: 407]. Это ключевое для понимания времени положение было высказано русским мыслителем еще тогда, когда только намечалась (в работах Э. Маха и А. Пуанкаре) *гипотеза* «относительности одновременности». Гипотеза, ставшая после «мысленных экспериментов» А. Эйнштейна с *фиктивными* «световыми часами» тем *догматом*, который в корне разрушил *единство мира*, как, по сути дела, и предсказывал Страхов. Но не просто предсказывал, а отмечал и самое уязвимое ме-

сто в традиционных «научных» представлениях о времени: «механическое изображение времени».

Тончайший анализ этого «изображения» в работе Страхова актуален не только с точки зрения критики «теории относительности» (*самой механистической* из всех механистических теорий). Страхов затрагивает и проблему, которую сегодня принято связывать не с «чистой механикой», а с термодинамикой, которая путем «синергетической» мутации превратилась чуть ли не в «фундамент» пресловутого «научного мировоззрения». Речь идет о проблеме *направления* времени. Страхов ясно показывает, что «направление времени» — это вопрос не физики, а *метафизики*, причем метафизики, прямо связанной с нашим взглядом *на человека*. Трактовка, при которой время *однозначно* направлено *от прошлого к будущему* (прославленная «стрела времени» *позитивиста* Ганса Рейхенбаха), — это трактовка, обусловленная метафизикой, для которой человек является лишь одним из множества *объектов*, «уносимых временем» в неизбежном направлении к *смерти*. Такое направление «стрелы времени» связано *по существу* не с «необратимостью реальных процессов», а с отсутствием (или неразвитостью) в человеке его *самосознания*; с тем, что сам человек видит в себе не личность, а только одну из *вещей* материального мира.

Совсем иначе обстоит дело с «направлением времени», когда человек ясно сознаёт себя *субъектом*, тем «неподвижным центром бытия», который *пребывает* в потоке времени, но пребывает не пассивно, а претворяя *неопределенное будущее* в *определенное прошлое*. Или другими словами, субъект, для которого время, *текущее в прошлое*, обретает смысл как *память* и *ожидание* (или *надежда*) — два важнейших модуса человеческого *самосознания*.

Заметим, что Страхов не отвергает и «объективное» понимание времени; он ясно видит, что *полнота* времени раскрывается в сочетании объективного и субъективного

взглядов [4]. Та полнота времени, которая только и сообщает смысл слову «вечность». Вечность, не лежащая «за пределами времени», но *обретаемая во времени*, ибо «мы ничего не можем признать существующим вне времени» (если *правильно* смотрим на время) — *даже вечность*. И в этом глубоко *гуманном* взгляде на соотношение времени и вечности проявляется, на мой взгляд, глубинная суть *русского христианства* [5].

Не менее, если не более важна для «философии времени» статья С. А. Аскольдова (Алексеева) (1871–1945), философа сложной и драматической судьбы, о которой надо говорить особо [6]. А сейчас подчеркну: в XX веке Сергей Алексеевич Аскольдов был одним из очень немногих мыслителей, сохранивших *творческую преемственность* к русской национальной философии XIX века. Это почувствует, несомненно, и внимательный читатель статьи «Время и его преодоление». Для Аскольдова, как и для Страхова, понятие времени теряет смысл, если отрицается то «единое *сейчас*» (или «общемировое *теперь*»), которое составляет ключевой элемент настоящего, или *абсолютного* времени. Так же, как и Страхов, он находит первоисточник отрицания времени в попытках сделать *мерой* времени *движение в пространстве*. Конечно, в отличие от Страхова, Аскольдов уже отчетливо видел пагубность этих попыток (и для науки, и для философии) на примере «теории относительности», фактически «канонизированной» к началу 1920-х годов. Тем не менее, поражает та ясность, с которой Аскольдов улавливает самую суть проблемы. Движение (а точнее, *перемещение*) в пространстве всегда *относительно*, как установила еще подлинная, *классическая* физика. Но если так, то *измерение* времени с помощью движения превращает и само время в нечто относительное. Превращает, строго говоря, *по определению*; поэтому разговоры о каких-либо «экспериментальных доказательствах» относительности времени лишены всякого смысла. Любые «доказательства» того, что

фактически принято за аксиому, всегда заключают в себе порочный круг, *circulus vitiosus*. Кратко говоря, если мы измеряем *абсолютное* (время) с помощью *относительного* (движения), мы неизбежно *превращаем* самим актом измерения абсолютное в относительное [3: 83–84]. Это понимал великий Ньютон (на которого ссылается Страхов [2: 410]), это понимали и Страхов, и Аскольдов (получившие, кстати сказать, естественнонаучное образование), но этого до сих пор не понимают те физики и философы, которые изображают «критику специальной теории относительности» если не бесполезным, то якобы крайне мудрёным делом.

Я выделил «ясное как Солнце» *опровержение* физического релятивизма в статье Аскольдова по понятным причинам; но этим опровержением его статья отнюдь не исчерпывается. В высшей степени интересен данный Аскольдовым анализ концепции времени у Канта; в ходе этого анализа Аскольдов выявляет главное *слепое пятно* в мировоззрении немецкого мыслителя: непонимание *принципиального различия* между «внутренним» и «внешним» опытом, между самопознанием и миропознанием. И здесь читателю в высшей степени полезно сопоставить размышления Аскольдова с размышлениями Страхова в работе «Об основных понятиях психологии». Размышления, которые отнюдь не во всем *совпадают*, но, что значительно важнее для развития русской мысли, *дополняют* друг друга.

И последний момент, на который хотелось бы обратить внимание. В современных справочниках «по русской философии» С. А. Аскольдов причисляется, ничтоже сумняшеся, к «русской религиозной философии», то есть фактически к «философии всеединства». Заключительный раздел статьи Аскольдова ясно опровергает подобное «причисление». Здесь он рассматривает попытку яркого представителя «философии всеединства» Л. П. Карсавина (1882–1952) *заменить* время некой «всевременностью» [3: 94–96]. Для читателя, не знакомого со статьей Карсавина, отмечу, что ее

наиболее занимательная (и по сути основная) часть связана с обоснованием «всевременности» при помощи ... Нострадамуса (1503–1566), французского «прорицателя» (этнического еврея), чьи «предсказания» настолько витиеваты и невразумительны, что их можно, при наличии большого желания, увязать с каким угодно историческим событием. Что касается теоретического обоснования своей концепции, то здесь Карсавин опирается — как на некий незыблемый принцип — на так называемое «совпадение противоположностей» в бытии Бога. Это позволяет ему рассуждать о времени в выражениях типа «движение стойкое» (в смысле — «движение неподвижное») и «стояние подвижное» — в выражениях, которыми развлекались весьма любимые Карсавиным средневековые схоласты. Другими словами, по мнению Карсавина, время нельзя «осмыслить», не вступая в противоречие с логикой. Аскольдов деликатно, но решительно и совершенно недвусмысленно отвергает это мнимое глубокомыслие, возведенное «религиозной философией» в некий метод мышления (под именем «антиномизма») [7]. Он пишет: «Природа мысли такова, что она нигде не может потерпеть существования противоречия в логическом смысле» [3: 96]. В этом убеждении С. А. Аскольдов также продолжал — в эпоху безвременья — дело русской национальной философии. И хотя это дело пытались и пытаются насильственно прервать, оно совершалось и совершается мыслящими русскими людьми, которые знают, что для поиска истины всегда есть время.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Указанные ниже статьи Страхова и Аскольдова были опубликованы в журнале «Философская культура» (№ 3, январь-июнь 2006, с. 215–250 с примечаниями и послесловием).

[2] Страхов Н. Н. О времени, числе и пространстве // Философские очерки. Изд. второе. — Киев, 1906. — с. 401–430.

[3] Аскольдов С. А. Время и его преодоление // Мысль. № 3. — Пб.: «Academia», 1922. — с. 80–97.

[4] Хотя это сочетание не отменяет, конечно, *метафизический примат* субъекта.

[5] То, что смерть является необходимым элементом «организации во времени» у всех *живых* существ, Страхов показал еще в книге «Мир как целое» (см. статью «Последняя тайна природы» в данном сборнике).

[6] См. статью «От отца к сыну. О русской философской традиции» в данном сборнике.

[7] Характерно, что «религиозная философия» вполне солидарна здесь (да и в ряде других отношений) с «диалектическим материализмом», что, впрочем, не слишком удивительно, поскольку изрядная часть «русских религиозных философов» вышла из рядов марксистов.

Подлинное столетие

Некоторые черты философии П. А. Бакунина

I

Столетие смерти выдающегося русского мыслителя **Павла Александровича Бакунина** (1820–1900) не отмечено в календаре современной «российской философии». Отчасти это объясняется элементарным невежеством (какой еще Павел? хватит нам и Михаила!). Но за широкой спиной невежества таится глубокое *непрятие* философа, который отвергал любое лицедейство, все формы идеологического маскарада (неважно, носят ли его участники «фригийские колпаки или мурмолки») и утверждал совершенно определенно: **«чтобы мыслить действительным образом, необходимо действительным образом быть самим собою»** [1: 43].

Это завет Павла Бакунина мыслящим русским людям. Но как его исполнить? Здесь необходимо многое — но пре-

жде всего **высшее духовное усилие**, «тот жизненный акт саморазумения», который называется **верой**. Положение «человек — это его вера» означает для П. А. Бакунина не замену человека совокупностью «установленных догматов и формул», но указание на **внутренний первоисточник его деятельной самобытности**. Именно с ясного понятия о вере и безверии в их **человеческом** значении начинается его основной метафизический труд:

«Верить — значит иметь в себе твердый принцип, или собственное начало своего бытия, которым весь порядок существования определяется независимо от внешней среды и вещей ее.

Не верить — значит не иметь в себе принципа своего, или собственного начала бытия, и потому, определяясь не из себя самого, но из внешней среды, быть вещью между другими вещами и подчиняться господству и определению внешних вещей» [1: 1].

Таковы отправные положения П.А. Бакунина, и он развивает их с неумолимой логикой настоящего мыслителя, предупреждая о тех **испытаниях**, которые ждут человека, решившего утвердить «в среде мира, но и наперекор миру» свое **человеческое достоинство**, свой долг и свое назначение: *«Путь долга обозначается трудом, страданием и смертью, и этих старых знаков, по которым все легко могут распознать его, до сих пор никто не отменил» [2: 40]*. Это путь героизма и трагедии, и не потому ли мы поспешно отказываемся от него, убедившись, что «старые знаки» не отменило и наше «цивилизованное» время, что человеческое достоинство по-прежнему обретается именно той ценою, о которой говорит Павел Бакунин?

Но в метафизике этого пути **нет безысходности**; на безысходность обрекает именно отказ от него. Прежде всего, это путь созидания, творчества — **«в силу своего на-**

значения каждый человек призван быть художником, или творцом действительной жизни» [2: 215]. Действительность надо строго отличать от **реальности** (с ее властью **вещей**, а не **личности**). Несчастен тот, кто остается до конца дней «в призрачной сфере реального существования», где «всякий единичный образ бытия, всякое единичное явление жизни исполнены страхом и стыдом за себя <...>, потому что в сфере реальности каждое единичное явление надломлено, искажено, изуродовано» [2: 218]. «Но в сфере действительности нет ни стыда, ни страха за себя» — здесь каждый единичный человек утверждает свое достоинство, постигая, **«что образ его есть образ Божий»** [2: 143]. Надо только помнить, что **«действительность не находится как данное от природы; она только творится, и есть не более, насколько есть самое творчество»** [2: 222].

Но полностью побеждаются страх и безысходность — **пониманием смерти**. Для тех, кто признаёт «силу вещей за последнее слово <...> и подчиняется их насилию», есть лишь унижительный «реализм» смерти, изложенный в книге Экклезиаста. Есть, однако, и другая, **действительная** смерть, неизвестная еврейскому мудрецу: «что живет больше и сильнее, то больше и сильнее и умирает <...>. Человек, живущий всюю полнотою жизни, без сомнения, и умирает вполне; его смерть должна быть более определенной, более решительною смертью, чем смерть других, слабее живущих существ» [1: 305]. А для человека, исполнившего свое назначение, **«умирать — значит совершаться, и только то, что совершилось, есть бытие совершенное»** [1: 397]. Такая совершенная смерть есть **бессмертие**, ибо только так человек в полной мере «возвращается к самому себе», к **действительному образу** своего бытия — и притом возвращается **«сам человек — и не человек вообще, но именно этот единичный человек, или самое сердце его»** [1: 195]. Это подлинное

бессмертие, а «не бессмертие общей банальности, которой уже и здесь — слишком много» [1: 304].

Пусть читатель не думает, что автор этого предисловия попытался извлечь самые яркие, парадоксальные, глубокие мысли П.А. Бакунина; это не так уже потому, что мною практически не была затронута ключевая идея его метафизики — идея **саморазумения**, которую необходимо проследивать систематически, без всяких скачков мысли, неизбежных в беглом очерке; не затронуты важнейшие для П.А. Бакунина темы: тема **времени**, тема **внимания**, тема **другого** (поднятая Павлом Бакуниным раньше и раскрытая глубже, чем в сочинениях европейских модернистов и «постмодернистов» XX века) [3]. Глубина бакунинской метафизики неисчерпаема — и потому ей не страшна «пропущенная» годовщина. По сути нам дана **отсрочка** — чтобы достойно оценить то, что имеет высшую ценность.

II

Нетрудно заметить, что выше я цитировал только две книги П.А. Бакунина — но это и на деле две его единственные книги, к тому же опубликованные на склоне лет, вобравшие в себя только то, что было до конца продумано, пережито, оправдано всем опытом жизни. В определенном смысле это был опыт не одного Павла Бакунина, а большой русской семьи, о которой необходимо сказать несколько слов.

Род Бакуниных, согласно семейному преданию, происходил из Венгрии; их предки перебрались в Московское царство в конце XV века. Родовое поместье Бакуниных находилось в Новоторжковском уезде Тверской губернии, и независимый «тверской дух», возможно, внес свою лепту в характер и самого Павла Бакунина, и его четырех братьев и четырех сестер. Отец семейства, Александр Михайлович Бакунин получил степень доктора философии в Туринском университете; он много писал (в том числе и по истории

России), но, заметим, ничего не издал, не сделал достоянием «гласности» за пределами семьи и знакомых. Это не мешало ему передать склонность к философии по крайней мере двоим из сыновей. Что касается матери, Варвары Александровны Муравьевой, родственницы известных декабристов, то и здесь проявилась определенная наследственность — наиболее прямолинейно у старшего сына, Михаила, знаменитого революционера и теоретика анархизма (питавшего, к слову сказать, величайшее отвращение к учению и самой личности К. Маркса). Павел Бакунин был четвертым сыном, на шесть лет младше Михаила. Вместе они совершили поездку в Германию (в 1841 г.), где слушали лекции престарелого Шеллинга и гегельянцев различного толка. Но в дальнейшем их пути разошлись, и надолго, а по сути — навсегда. Нельзя не отметить, что все братья Бакунины, кроме Михаила, к тому времени занявшего положенное место в Шлиссельбургской крепости, участвовали добровольцами в Крымской кампании, где один из них, Александр, заслужил Георгиевский крест. Примечательно, что тот же Александр оказался вскоре в Италии, где его отец когда-то изучал философию, а сын вступил в национально-освободительное движение, в отряд Гарибальди. Несомненно, что многие поступки братьев Бакуниных были обусловлены тем избытком жизненных сил, который был характерен для всех членов этой незаурядной русской семьи. Но у Павла Бакунина такой *стихийный* избыток сочетался с глубоким и точным «жизненным вниманием», понятие о котором отнюдь не случайно стало впоследствии одним из центральных понятий его метафизики. Он ничего не принимал и не отвергал догматически, твердо следуя принципу: «Всё испытывайте, хорошего держитесь» (1Фес.5:21); и потому, не обойдя вниманием и опыт старшего брата, даже став на короткое время его «пособником» (при организации побега из Сибири, куда Михаил был отправлен на «вечное поселение»), он извлек из опыта «революционно-

го *разрушения*» взгляд совершенно иного порядка: «Все, что уже **было разрешено** на прежних основаниях, требует **нового разрешения** на новых основаниях, при новых условиях» [1: 32]. Это не прихоть, а требование истории, точнее, творческой сущности человека, которая проявляет себя **в истории**. И потому вполне закономерно П. А. Бакунин стал горячим сторонником Великих реформ, начатых в 1861 г., и одним из видных деятелей этой эпохи.

К тому времени он уже ясно понимал, откуда будет исходить основное противодействие делу, связанному с глубокими (и необходимыми) преобразованиями русской жизни: **«в обращении человека в ничто, в презрении к нему и к его достоинству и есть самая сущность и тайный смысл всего нигилизма»** [2: 152]. Но чтобы дать настоящий отпор **нигилизму**, нельзя забывать, что «содержание человека есть содержание того, что он любит», и название для этого содержания: **отечество и народ**. «Отечество есть бесконечное содержание всего святого, всего любимого, всего неприкосновенного», всего, что стало **народным заветом**. И только **«приняв в себя, как свою собственную силу, завет всего народа, <...> человек впервые уразумевает себя и становится самим собою — человеком»** [1: 419, 423].

Нигилизм, космополитизм, позитивизм — все это отвергается П. А. Бакуниным не только решительно, но и на прочных метафизических основаниях, исходя из ясного понимания того, в чем заключается **назначение человека**. И что особенно поучительно для наших дней, П. А. Бакунин энергично отвергал и **пустые вопросы**, цель которых: посеять безверие, неуверенность, сбить человека с «пути долга». Так, когда из уст «новых людей» прозвучал якобы «нерешенный» вопрос «что делать?», Павел Бакунин заметил убийственно точно: **«Им, этим вопрошающим, мужчинам и женщинам, следует отвечать: не делайте ничего; это лучшее, что вы сможете**

сделать» [2: 36]. Для самого Павла Бакунина было уже вполне понятным и его «малое дело» в благоустройстве русской жизни, и его **основные задачи** как философа. Впрочем, понимал он и смысл **своевременного** ухода от дел — сделав возможное, написав главное, он провел последние десять лет жизни в Крыму, близ Ялты, в «сократических беседах» с близкими и друзьями, и умер 22 мая (ст. стиля) 1900 г., как сообщает биограф семьи Бакуниных (А. Корнилов), «в полном сознании, с полной верой в бессмертие души».

III

До сих пор я ничего не сказал о сестрах П. А. Бакунина. А между тем, современники отзывались о них исключительно высоко. Особенно выразителен отзыв Н. В. Станкевича, этого, пожалуй, самого симпатичного из русских «западников». Не привожу его отзыв только потому, что Николай Станкевич был влюблен в старшую из сестер, Любовь Александровну, и, возможно, поэтому несколько пристрастен и склонен к преувеличению; характерно, впрочем, что все сестры внушали к себе прежде всего чувство **уважения**, как пишет тот же Станкевич и другие [4].

А что же Павел Бакунин? Без всяких натяжек можно утверждать, что его первая книга была не столько книгой «по поводу женского вопроса» (как гласит ее подзаголовок), сколько данью **русской женщине**, какой он ее узнал в своих близких, домашних. Притом данью философа, ибо «Запоздалый голос» — книга самого высокого метафизического ранга; а что касается ее «запоздалости», то дай Бог, если отечественный читатель окажется по своей философской культуре «на уровне» этой книги где-нибудь в году 2040-м.

Выделю сейчас только две мысли из этой книги, непосредственно связанные с «женским вопросом». Во-первых, П. А. Бакунин радикально иначе, чем, скажем, В. С. Соло-

вьев в своем напумевшем «Смысле любви» (написанном, кстати, значительно позже, в 1892 г.), рассматривает то значение, которое имеет **разделение** людей на мужчин и женщин. Для Вл. Соловьева это — печальный факт, чуть ли не итог «грехопадения»; он представляет «цельного человека» как андрогина, или попросту гермафродита. Воздержусь от комментария к этой идее (которая, возможно, объясняет типологическое сходство между «транссексуалами» и «транснационалами»); лучше выслушаем точку зрения Павла Бакунина. *«Всю долю своего человеческого бытия человек охватывает не иначе, как распадаясь в свои два образа проявления, в женский и мужской образ; и чем больше, чем шире и глубже обозначается различие между его женским и его мужским образами существования, тем большую долю бытия он обращает в свою действительность»* [2: 319]. Вот точка зрения настоящего философа и одновременно — нормального, душевно и физически **здорового** человека (заметим, что общеславянское слово «цельный» изначально и означало: **здоровый** в противоположность **больному**).

Но рядом с этой мыслью мы находим и другую, не противоречащую первой, но ее уточняющую. На данный момент, утверждает П.А. Бакунин, *«одна только русская женщина является вполне человеком, вполне самой собою»* [2: 74]. Оставляю читателю возможность самостоятельно разобраться, какими аргументами подтверждает Павел Бакунин этот взгляд на русскую женщину, на ее особое отношение к вере и долгу, на ее таинственную способность, благодаря которой она «ведается <...> с самою судьбою человека», на то, что *«для женщины бесстыжая гласность ненавистна»* [2: 87]. Добавлю только, что о назначении женщины он говорит столь же серьезно и проникновенно в своей второй и последней книге: женщина *«есть по существу своему хранительница свято-*

го, которая невидимо творит нравы общества и самую душу общественной нравственности» [1: 294]. Мы снова видим глубокую актуальность суждений П.А. Бакунина для наших дней, когда столько сил и средств тратится на то, чтобы навязать женщине «архетипическую» роль «жрицы порока»; а заодно становится еще понятнее, почему сегодня помнят о столетии певца гермафродитов Владимира Соловьева и напрочь забыли о столетии его духовного антипода — Павла Бакунина.

Читатель мог заметить, что в своем беглом очерке я почти не касался собственно религиозных взглядов П. А. Бакунина, и делал это сознательно — слишком часто (и особенно сегодня) разговор **о философии философа** подменяется обсуждением его «религиозности». Для П. А. Бакунина, как и для других классиков русской философии, собственно философская тема — **«назначение, природа и судьба человека»** [2: 447], и он говорит о Боге не всуе, не демонстрируя свою набожность, но открывая **абсолютную необходимость** такого разговора для понимания человека. И благодаря этому его голос обретает в этих случаях особенную силу, убедительность и, добавим, то **подлинное свободомыслие**, которое присуще всем, кто не предъясляет свою веру как справку о благонадежности. Только так и говорили о Боге творцы русской национальной философии — все те, кто знал, что **человек связан «с Богом — только свободой, которая и есть из всех связей и самая твердая, и самая неразрывная»** [1: 279].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Бакунин П. А. Основы веры и знания. — СПб., 1886. — 408 с.

[2] Бакунин П. А. Запоздалый голос сороковых годов. — СПб., 1881. — VIII + 458.

[3] *Примечание 2019 г.* В целостном виде философское учение П.А. Бакунина будет отражено — насколько это возможно — в по-

священной ему монографии, которую я надеюсь закончить в начале следующего года.

[4] См. Н. Пирумова «Бакунин» М., 1970 г., с.17 и далее. Для серии «ЖЗЛ» в советское время, конечно, существовал один Бакунин, Михаил; в «демократическое» время в этом отношении фактически ничего не изменилось.

На пути к «Науке о человеке»

*Святоотеческий источник
христианской философии В. И. Несмелова*

Тема моих лекций [1] — творчество Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937), русского философа и богослова, чья научная и педагогическая деятельность была на протяжении почти всей жизни связана с Казанской Духовной Академией и Казанским Университетом. Последнее обстоятельство под-сказывает «соблазнительную» аналогию с Николаем Ивановичем Лобачевским (1792–1856), которого один из западных историков математики назвал «Коперником геометрии». Я думаю, однако, что присвоение Виктору Несмелову титула «Коперника философии» столь же ошибочно, как и присвоение этого титула Иммануилу Канту [2]. Сравнение с Коперником если и уместно, то «с точностью до наоборот»: и Кант, и Несмелов хотя и были *очень несхожими мыслителями*, но скорее «анти-Коперниками» в области философии. Более того, в определенном смысле, Несмелов (подобно Канту) совершил деяние, по своему основному характеру *прямо противоположное* «подвигу Коперника», и в области *богословия*. Впрочем, так это или не так, можно судить, только разобравшись с тем, что часто именуют «религиозной философией» Несмелова, тогда как он сам избегал этого выражения, предпочитая говорить о *христианской философии*.

Как заметил один немецкий писатель эпохи романтизма, духовный огонь всегда вспыхивает от другого духовного

огня. Безоговорочно согласиться с этим нельзя, поскольку в подлинном творчестве всегда есть элемент *самовозгорания*; но несомненно и то, что в нем присутствует и важный элемент *преемственности*. В случае Несмелова можно говорить даже о *четырёх* таких элементах, но это свидетельствует не об отсутствии оригинальности, но о наличии прочной *основы* под его глубоко оригинальным мировоззрением. Справедливость требует поставить здесь на первое место влияние *учителя* Несмелова, профессора той же Казанской Духовной Академии Вениамина Алексеевича Снегирева (1842–1889), автора замечательно глубокого курса *психологии*; ему я собираюсь посвятить отдельную лекцию [3]. Далее, назову целую плеяду русских мыслителей, которых я считаю достойными представителями *русской классической философии*: это и В. Н. Карпов, и П. И. Линицкий, но особенно П. Е. Астафьев и Л. М. Лопатин. При этом влияние каждого из них в отдельности не было для Несмелова решающим, но взятые в совокупности, они, несомненно, внесли немалый вклад в его «Науку о человеке». Вслед за ними (а вернее сказать, *вместе* с ними) я отмечу *немецких* мыслителей XIX века, практически неизвестных современному читателю: это, прежде всего, Рудольф Герман Лотце (1817–1881), Иммануил Герман Фихте (1796–1879), известный как Фихте-младший, и в особенности Герман Ульрици (1806–1884), последовательный сторонник христианской философии, свободной от всяких инородных примесей [4].

Есть и четвертый элемент, вошедший в «Науку о человеке» настолько органично, что его нетрудно упустить из виду. Я поставил его на «четвертое место» вовсе не по его значению для творчества Несмелова, но исключительно потому, что к рассмотрению этого элемента я теперь перехожу, оставляя «за кадром» первые три элемента, хотя забывать о них ни в коем случае нельзя. О каком же элементе идет речь? Если говорить вполне конкретно, то это учение одного из «великих капподокийцев», святителя Григория

Нисского, годы жизни которого известны весьма приблизительно: в одном из новейших источников сообщается только, что «он родился после 329 г.», а в 372 г. «был посвящен во епископа города Ниссы» [5: 152–153] в Малой Азии. Этот «отец и учитель Церкви» привлек внимание молодого студента КДА, посвятившего ему свою *курсовую работу* «Догматическая система святого Григория Нисского» (1887). Достоинства этого сочинения были признаны, однако, столь высокими, что оно «рекомендовалось к представлению на соискание ученой степени магистра богословия, каковая степень и была присуждена Несмелову 24 июня 1888 года» [6: II].

Почему же Несмелов выбрал для своего первого фундаментального сочинения именно св. Григория Нисского? Ответ на этот вопрос отчасти заключен в словах Несмелова, относящихся к двум выдающимся представителям святоотеческой мысли — Афанасию Александрийскому (ок. 295—373) и св. Василию Великому, брату Григория Нисского: **«они поучали, а не раскрывали; они повторяли истинное содержание непосредственной веры, а не указывали ее обязательные, разумные основы»** [6: 277]. Эти слова могут показаться чересчур дерзкими и не вполне справедливыми — таковыми они отчасти и являются. Тем не менее, они позволяют почувствовать основную установку Несмелова, с точки зрения которого Григорий Нисский **«попытался именно сделать философию христианской и богословие философским»** [6: 6–7]. Такую попытку уже совершил Ориген (ок. 185 — ок. 254), в котором Несмелов видит «первого творца христианской догматической науки» [6: 16]. Учение Оригена, как известно, было осуждено *много позже* на Пятом Вселенском Соборе в 553 году (а еще ранее, в 543 г., эдиктом императора Юстиниана). Задачу своего сочинения Несмелов видит в том, чтобы установить, насколько удачнее была аналогичная попытка Григория Нисского, которого он относит к

числу «выдающихся поборников оригеновского **свободно-философского направления в христианской науке**» [6: 630].

Прежде чем перейти к существу дела, я позволю себе две оговорки. Во-первых, не будучи знатоком патристики, я не берусь самостоятельно судить о том, насколько верно Несмелов истолковывает учение Григория Нисского; замечу только, что в целом его толкование не противоречит тому, которое я встретил в известной книге Георгия Флоровского «Восточные Отцы IV века», где Григорию Нисскому уделена обширная глава. Во-вторых, не следует забывать, что речь идет о первой книге весьма молодого автора, где высвечиваются лишь самые общие контуры его будущего зрелого мировоззрения, — и я не буду пытаться уже сейчас как-то подправлять суждения, высказанные им в данной книге, с точки зрения последующих работ. Наша задача в том и заключается, чтобы увидеть концепцию Несмелова в ее *развитии*.

Итак, чем же было продиктовано, согласно Несмелову, обращение Григория Нисского к решению задачи, с которой не сумел в полной мере справиться Ориген — к созданию *христианской философии*? В самом начале Несмелов устанавливает *различие*, имеющее принципиальное значение для всего дальнейшего: различие *истины как таковой* и *истины, осознанной человеком*. Он пишет: «Вековечные истины христианского богословия не изобретаются человеческим умом, а получаются готовыми через откровение Самого Бога и потому имеют абсолютную достоверность. <...> философия только помогает человеку уразуметь подлинный смысл божественного откровения и через это осознать его истину» [6: 7].

По мнению Несмелова, одним из первых почувствовал важность этого различия между простой «данностью», или *наличностью истины*, и *осознанием смысла истины* арианский епископ Евномий (ок. 330 или 335 — ок. 394),

современник Григория Нисского. Несмелов так формулирует позицию Евномия: «Для того, чтобы откровение стало не только божественной, но и человеческой истиной, человеку, по мнению Евномия, необходимо *сознать* его истинность, т. е. понять и усвоить его так, чтобы оно имело не только объективную божественную истинность, но и **субъективную человеческую**» [6: 10].

Именно различие этих *двух значений* истины откровения и определяет различие *веры* и *разума*. Для веры, в собственном смысле, достаточно объективной, или божественной истинности; вера *принимает* откровение, не стремясь непременно *понять* его. Разум же, *сам по себе неспособный воспринять откровение*, получающий его только из рук веры, в то же время имеет собственную задачу: понять смысл откровенной истины, внести в нее субъективную истинность *для человека*. Несмелов подчеркивает, что такое притязание разума, вообще говоря, законно, так как откровение — это «не просто откровение Бога, а откровение, *данное человеку*», и потому «его истинность должна быть признана человеком, потому что иначе оно не достигло бы своей цели» [там же].

Мы видим, каким образом у Несмелова проблема отношения веры и разума оказывается теснейшим образом связана с проблемой человека: если бы было допустимо *пренебречь* человеком, *пренебречь тем, кому дано откровение*, придавая значение лишь Богу как источнику откровения [7], то и проблема «человеческой истинности» откровения перед нами не встала бы. Но Несмелов считает, что в этом случае и самое откровение нельзя было бы считать достигшим своей цели, то есть *вполне удавшимся*.

Подводя итог оценке взглядов Евномия, Несмелов пишет: «Таким образом, Евномий был совершенно прав, когда требовал обязательного участия в деле веры человеческого разума; но он был совершенно неправ, когда сделал из показаний разума *критерий истинности* божественного от-

кровения [6: 10–11]. В этом выводе Несмелова заключена некоторая двусмысленность. С одной стороны, сделанный им вывод совершенно ясен: как отмечал Несмелов выше, истина откровения не создается человеком, но только принимается (или не принимается), создается (или не создается) им; однако сознание не является критерием *бытия* откровения. Но в тоже время ситуация оказывается более сложной, если иметь в виду не бытие того содержания, которое выражено в откровении, но именно его *истинность как таковую*, или *смысл* откровения.

Что же, кроме разума, может быть критерием «смысла откровения»; как вообще следует понимать здесь термин «критерий»? В какой-то мере это должны пояснить слова, которыми Несмелов как бы подводит итог сказанному в самом начале его исследования: «Откровение не загадка, которую как хочешь, так и разгадывай; оно выражает истину прямо, открыто, и, следовательно, человек может спрашивать не о том, что говорит божественное откровение, а о том, как без внутреннего противоречия в мысли можно понять открываемое им, — т. е. он может только **уяснять себе человеческие основания истинности откровения**». И сразу вслед за этими словами Несмелов приводит совершенно необходимый в таком контексте *пример*. Он продолжает: «Например, если откровение говорит, что есть Бог Сын, то нечего лукаво утверждать, будто откровение в этом случае разумеет под Сыном обыкновенную тварь, а нужно только выяснить те основания, по которым человеческая мысль **без всяких противоречий** должна признать откровенную истину бытия Сына Божия» [6: 12].

Удачно сформулированный пример создает впечатление, что стоящая перед христианской философией задача ясна; но в определенной степени это впечатление *обманчиво*. Чтобы лучше понять ситуацию, выделим в рассуждениях Несмелова *три тезиса*, из которых два первых имеют вполне ясный, но в определенной степени «антиисторический»

характер, а третий тезис заключает в себе — хотя в еще далеко не проясненном виде — существо той проблемы, которая до самого конца волновала ум и сердце Несмелова.

Он отмечает, во-первых, что философия ничего не вкладывает от себя в содержание откровения; более того, это содержание выражено *совершенно ясно*, не нуждается в каком-либо истолковании — аллегорическом, символическом и т. п. Другими словами, Несмелов считает лишены всякого смысла различные *гностические течения*, которые как раз и занимались (и все еще продолжают заниматься) поиском «скрытой» истины откровения.

Во-вторых, Несмелов утверждает, что задача философии состоит только в том, чтобы *понять* это уже данное человеку содержание, причем понять *без внутреннего противоречия*, отвергая тем самым путь «антиномизма», по которому пошли, как известно, многие «религиозные философы» и в России, и за ее пределами.

И наконец, будущий автор «Науки о человеке» указывает — и здесь уже заявляет о себе принципиальная проблема его представления о «христианской философии» — на существование того, что он называет «человеческими основаниями истинности откровения»; уяснение этих начал и составляет главную задачу христианской философии как *человеческого деяния*. С ними же, с этими «человеческими началами», связан и *смысл откровения*; вере этот смысл не нужен, ей достаточно то, что ей *открылось* без усилий мысли; но он нужен нашему *разуму*, которого волнует не только *содержание истины*, но и *критерий истинности*.

Вот почему на первый план выходит проблема *связи* между божественным содержанием откровенной истины и этими, пока загадочными, «человеческими основаниями», позволяющими не просто поверить в истинность откровения, но поверить в него *разумно*. Идею *разумной веры* Несмелов встречает, таким образом, если не у самых истоков христианства, то достаточно близко к ним.

Мы видим, что постановка основной проблемы христианской философии в этом первом сочинении Несмелова если и не является *вполне* ясной, то ясна *по существу*: это проблема человеческого понимания истин откровения, а не просто их благодарного принятия в качестве дара Бога.

Теперь посмотрим, каким же представляется Несмелову решение этой проблемы одним из величайших отцов Церкви, хотя и не безупречным, ввиду определенного влияния Оригена, а также Филона и Плотина [5: 155]. Следует отметить, однако, что Несмелов излагает учение Григория Нисского, подчиняясь требованиям, предъявляемым к работам богословско-академического характера и лишь эпизодически выделяя моменты, прямо связанные с принципиальной постановкой вопроса в начале своего труда; я же попытаюсь собрать все эти моменты воедино, присоединив к ним только то, что, даже и не будучи тесно связано с центральной проблемой, получило дальнейшее развитие в «Науке о человеке».

В частности, необходимо отметить убеждение — общее для Несмелова и автора трактата «Об устройении человека» [8] — в том, что существует внутренняя связь между *догматами* христианства как *теоретическими* истинами и *заповедями* как истинами практическими. Как раз с рассмотрения этой связи Несмелов и начинает изложение учения (а вернее, *системы*) св. Григория Нисского. В чем значение этой связи?

Отметив, что св. Григорий «не всегда выдерживает» строгое различие между догматами и заповедями, Несмелов считает, тем не менее, что с этой оговоркой можно охарактеризовать «словоупотребление» отца Церкви следующим образом: «Догмат, по нему, есть вера, или точнее — учение веры; т. е. догматом называется истина, принимаемая на веру, тогда как заповедь [9] есть учение жизни, истина практическая, и потому необходимо очевидная»

[6: 83]. Другими словами, если бы речь шла только о догматах, то можно было бы остановиться на вере, на просто принятии «таинственных истин», данных в откровении. Но практические истины, коими являются заповеди, должны быть очевидными, то есть понятными, иначе они не будут *живыми* истинами, руководящими нашими поступками. Св. Григорий, по мнению Несмелова, как раз и утверждал значение догматов «только в связи с практической жизнью» [6: 86], искал понимание догматов не просто ради понимания, но для того, чтобы догматы получили значение *подлинных оснований* практических заповедей.

Здесь у Несмелова начинает звучать будущий мотив, который важно уловить и правильно оценить. В определенном смысле Несмелов переворачивает обычный для многих «ортодоксов» взгляд, согласно которому искать рациональное объяснение догматов нас побуждает как бы праздное любопытство, в лучшем случае некий «теоретический интерес», тогда как в христианской жизни можно обойтись и без понимания, удовлетвориться не рассуждающей верой. Несмелов так не считает; напротив, по его мнению, задача философии — не определить достоверность догмата, а приблизить его к разуму и тем самым — к жизни. Именно в таком ключе понимает Несмелов слова ап. Иоанна: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную» [Иоанн. 5: 39] и слова ап. Петра: «будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговеньем» [1Петр. 3: 15]. *Безотчетная* вера, считает Несмелов, не может быть подлинно жизненной верой.

Как мы вскоре увидим, такая точка зрения вовсе не означает, что жизнь подчиняется у Несмелова требованиям отвлеченной мысли; напротив, сам разум оказывается у него функцией и органом жизни. Но пока Несмелов заявляет об этом как бы мимоходом и потому его слова допускают различную интерпретацию.

Возвращаясь к «догматической системе» св. Григория Нисского, Несмелов разделяет ее, достаточно традиционно, на две части: на «учение о Боге в Себе Самом» и на «учение о Боге в Его отношении к миру и человеку». Вторая часть рассматривается Несмеловым особенно тщательно, и это, конечно, не случайно, причем не только потому, что «Бог для нас» еще как-то нам известен, а «Бог в себе», возможно, неизвестен вообще. Дело не только и даже не столько в этом. Вспомним, что, согласно Несмелову, в отношении Бога неуместно праздное «чисто теоретическое» (или «гностическое») любопытство. Богопознание руководствуется идеей *спасения*, а «разумно стремиться к достижению христианского спасения можно только под условием признания объективных оснований этого спасения» [6: 88], которые и содержатся в догматах. В этом смысл слов св. Григория о том, что **«познание истины — спасительное лекарство для душ»** (из сочинения «О цели жизни *по Боге*»).

Так понимал дело Григорий Нисский; отсюда своеобразный прагматизм, трезвость его подхода к догматам, отличающая его от арианца Евномия, который, как ни странно, очень часто выглядит куда большим метафизиком и даже мистиком. Очень наглядно это проявилось в споре св. Григория с Евномием относительно природы *имен* вообще и имен Божьих в частности. Евномий настаивал на божественном происхождении всех имен, подчеркивая, что у Бога слово и сущность совпадают: «И сказал Бог — да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3), произнес слово «земля» — и появилась именно земля.

Григорий Нисский, напротив, склонялся, как считает Несмелов, к *номинализму*, утверждая, что слова — это знаки, которые «мы изобрели сами» [6: 142]. Таким образом, стоя на позиции гиперидеализма и платонизма, Евномий, в сущности, отождествлял *познание Бога*, «разумное проникновение в сущность Бога», со *спасением*, тогда как

св. Григорий видел здесь лишь *предпосылку* того, что человек, сумевший приблизить догматы к своему разуму, более уверенно пойдет по пути христианской жизни.

Общий принцип изучения догматов Несмелов формулирует следующим образом: «Догматическая наука, имея в виду не сообщение нового знания, а только приближение готовых уже таинственных истин к человеческому сознанию, в том именно и состоит, чтобы, не изменяя вечного содержания откровенных истин, подыскать для них такие, человечески разумные *основания*, по которым бы человек мог **не только принять их за истину, но и сознать их как истину**» [6: 282–283].

Здесь мы снова встречаем два момента, уже отмеченных выше: во-первых, указание на недостаточность простого «принятия» (то есть *признания*) догматов в качестве истин, на необходимость именно их *осознания* как истин; во-вторых, указание на то, что предпосылкой такого осознания являются некие «человечески разумные основания», не заключенные, надо понимать, в откровении как таковом. Что же это за *основания*? В ответе на этот вопрос естественно искать ключ и к мировоззрению Григория Нисского, и тем более — к мировоззрению самого Несмелова.

Приводя слова св. Григория, писавшего: «в тебе лежит доступная для тебя мера постижения Бога», Несмелов связывает их с убеждением в том, что «человек необходимо одарен врожденным богосознанием, потому что он в себе самом носит черты Божественного Первообраза» [6: 116–117]. Здесь уже выражен основной принцип учения *об образе Божиим в человеке как основе богопознания*. Но в данной работе Несмелов еще далек от последовательного обоснования и применения этого принципа; возможно даже, что он сознательно старается не выходить за аргументацию Григория Нисского. Примером может служить то, как св. Григорий разбирает вопрос об отношении между Богом-Отцом и Богом-Сыном (вопрос, имевший карди-

нальное значение в споре с арианами), используя при этом давно известную аналогию с отношением между *мыслью и словом* в в человеческом духе.

Ариане типа Евномия (и его учителя Аетия) считали, рассуждая в русле своего платонического реализма, важнейшим *именем* Бога слово «нерожденный», ибо все рожденное должно иметь какое-то начало, должно *не существовать* до своего рождения. Поэтому Евномий задает, по выражению Несмелова, совершенно *законный вопрос*, когда спрашивает: как же совместить рождение Сына с его вечностью, или точнее: «*как можно и нужно мыслить акт рождения в божественной сущности?*» [6: 238]. Ответ Григория Нисского заключается в том, что нечто подобное мы постоянно встречаем во внутреннем опыте, в собственном духе, а именно, в связи между мыслью и словом. Слово порождается мыслью, оно вторично по отношению к мысли — и в то же время, указывает св. Григорий, нет мысли без слова, слово *всегда* есть там, где есть мысль. Так и Бог-Сын хотя и рождается Богом-Отцом, но и сосуществует с Ним от вечности.

Подчеркнем: с точки зрения Несмелова речь идет не о каком-либо *доказательстве* догмата о «рождении Сына от Отца прежде всех веков», но именно о попытке найти «человечески разумные основания» этого догмата. Найти их именно *в человеке*, в присущем ему образе Божиим черты, позволяющие *понять, то есть приблизить к разуму* и сам Первообраз.

Заметим, что все эти соображения Григория Нисского Несмелов приводит в первой, сугубо теологической части своего исследования. Естественно, что концепция образа Божия существенно проясняется во второй, более обширной «домостроительной» части.

Язычники, пишет Несмелов, понимали человека как *микрокосм*, то есть как *образ и подобие мира*. Категорически отвергая это представление, Несмелов резко подчеркивает

спиритуализм Григория Нисского, его учение о том, что образ Божий в человеке — это и есть *духовность* человека как таковая. В какой-то степени уже в этой работе Несмелов проясняет понятие духа, когда пишет, например, следующее: «Дух составляет высшую и совершеннейшую часть человеческой природы, он собственно делает человека человеком, и он-то, как свободно-разумный и бессмертный, может свободно осуществлять положенные ему Богом высшие разумные цели жизни» [6: 361–362].

Впоследствии понятие духа станет у Несмелова основным онтологическим понятием, и потому стоит отнести к нему внимательно уже сейчас. Как важное достижение Григория Нисского, Несмелов отмечает, что этот христианский мыслитель, в отличие от своих предшественников, даже в противовес определенной традиции понимания духа, которая уже сложилась в христианстве, подчеркивал: **в духовном бытии нет градаций**. И в Боге, и в ангелах, и в человеке — одна духовность, то *единственное свойство Бога*, которое человек получил при творении. Основные свойства духовного бытия следующие: 1) духовность — свойство, не зависящее от условий пространства и времени: «Духовное по природе, где бы ни пожелало быть, там является, не тратя на это времени» [6: 314]. Поэтому человек, находясь физически в одном месте, духовно может быть совсем в другом. Далее 2) «Свойство духовности неразрывно связано со свойствами разумности и свободы» [6: 315]; в качестве духа человек — свободно-разумное существо. Наконец 3) Несмелов отмечает принцип *нравственной динамичности* духа и снова приводит слова св. Григория: «В духовном существе неподвижность к благу есть смерть и удаление от жизни» [6: 317]. **Дух никогда не стоит на месте по отношению к Богу, но или приближается к Нему, или удаляется от него** [10].

На основании этих характеристик духовности становится понятным то различие, которое Григорий Нисский про-

водит между *образом* и *подобием* Божиим в человеке. **Собственно образ — это данные человеку от природы свойства свободы и разумности;** эти свойства, можно сказать, конституируют понятие «человек». **Подобие же есть цель, которая достигается в процессе нравственного самосовершенствования,** немислимом без *личных усилий*. Можно сказать, что образ нам дан, подобие же задано. До грехопадения образ и подобие совпадали — свободно-разумный человек был одновременно и нравственно совершенным. После грехопадения ситуация изменилась: в человеке, в *каждом* человеке остался образ Божий, но подобие стало целью, к которой человеческий дух, в силу присущего ему динамизма, может приближаться или, наоборот, от которой он может удаляться. *Устойчивое духовное возрастание* после грехопадения у человека уже отсутствует.

Подводя итог значению понятий образа и подобия в «системе» Григория Нисского, Несмелов пишет: «Разум и свобода необходимы для самого бытия человека как человека; прочие же совершенства нужны не для того, чтобы сделать человека человеком, а только для того, чтобы украсить и возвеличить природу его подобия с Божеством» [6: 387]. Если вдуматься в это утверждение, то нельзя признать его вполне бесспорным: человек *без нравственного совершенствования* все-таки не вполне человек. Поэтому вряд ли случайно амбивалентное отношение Григория Нисского к понятиям образа и подобия: он «иногда употребляет их совершенно безразлично», в других же случаях пытается «наполнить каждое из них своим особым содержанием» [6: 381].

Так или иначе, тема грехопадения и проблема происхождения зла — центральные в учении св. Григория о человеке (как видит это учение Несмелов). Я снова выделяю те моменты, которые получили развитие в «Науке о человеке», в ее второй, по сути богословской части. Уже в работе

о Григории Нисском Несмелов подчеркивает, что христианство отвергает гностическое и манихейское отождествление зла и материи. Однако — и это необходимо иметь в виду — Несмелов, следуя своему «излюбленному» отцу Церкви, отказывается видеть зло и в духе как таковом. Зло возникает в результате духовного акта, но в связи с тем, что *дух неверно определяет свое отношение к материи*. Несмелов приводит слова Григория Нисского: «Зло рождается <...>, когда в душе происходит некоторое уклонение от добра» [6: 411]. Но как возможно такое уклонение? Добро, учит св. Григорий, это исконное *нормальное* состояние бытия, тогда как «зло не существует само по себе, а является (только вместе — Н. И.) с лишением добра» [6: 410]. Поэтому зло есть лишь *уклонение в небытие*, а такое уклонение может происходить лишь в результате *заблуждения*.

«Человек не прельстился бы очевидным злом» — цитирует Несмелов Григория Нисского и уже сам продолжает: «Он мог прельститься им в том только единственном случае, когда произвел бы **неверную оценку**, то есть **когда признал бы его за добро**. Поэтому-то дьявол и употребил в дело **обман**, представив человеку зло как высочайшее добро» [6: 418]. Со стороны человека грех был, в сущности «грехом безрассудства» — так понимает Несмелов учение Григория Нисского о происхождении зла.

Фактически здесь уже дан первый, пока приблизительный, набросок будущего учения самого Несмелова о грехопадении; ключевыми являются слова *неверная оценка*. Последняя состоит в том, что дух неверно оценивает свое отношение к материи, к веществу, *подчиняет духовность вещественности*, нарушает естественную иерархию бытия. В итоге, пишет Несмелов, нарушается «нормальный образ отражений», согласно которому Бог является первообразом по отношению к разумному духу человека, а этот дух — первообразом по отношению к чувственной природе, ибо в основе вещества лежат *невещественные по своей*

сути силы и взаимодействия. После грехопадения все наоборот: права первообраза приписываются веществу; человеческий дух оказывается отражением вещества, а Бог — отражением человеческого духа.

Грех, резюмирует Несмелов, это порабощение духа плотью, но порабощение, вызванное не насилием, а дьявольским обманом, подтолкнувшим первых людей к неверной оценке.

От темы грехопадения Несмелов переходит к теме *спасения*, в основе которой лежит учение о лице Господа Иисуса Христа. При этом он снова затрагивает кардинальный вопрос своего исследования — о соотношении веры и знания, на этот раз в аспекте значения Писания и Предания. Здесь возникает фигура другого оппонента Григория Нисского — Аполлинария Лаодикийского (ум. 390). Аполлинарий отвергал догмат о Богочеловеке, о соединении в Христе совершенного Бога и совершенного человека, считая, что тем самым утверждается идея какого-то кентавра, противоречащая *единству личности* Иисуса Христа. Согласно Аполлинарию, от человека в Христе были только тело и животная душа, а его духовная природа была всецело божественной; он был *Логос в теле человека*.

Но Несмелов затрагивает сначала общую методологическую установку Аполлинария и дает ей, как и в случае Евномия, весьма не тривиальную (с ортодоксальной точки зрения) оценку. Он пишет: «Воспитанный в период жарких споров с арианами, когда спорный вопрос обеими противными сторонами решался на основании положительных свидетельств одного и того же св. писания, и когда для всякого мыслящего христианина было очевидно, что спор должен идти не на основании писания, а из-за него самого, именно — из-за правильного понимания его, — Аполлинарий совершенно правильно и разумно пришел к заключению, что необходимо изменить обычные приемы в борьбе с еретиками, чтобы, вместо не имеющих для них никакого

значения ссылок на откровенные свидетельства, неправильно ими понимаемые, идти чисто *рациональным* путем к оправданию христианства в форме церковного православия, *доказать правильность* православного понимания христианства <...>. Благочестиво верить, по Аполлинарию, можно только в том случае, когда человек знает, во что он верует, а для этого **разумного верования** нужно исследовать истины веры» [6: 444–445]. Несмелов приводит с явным сочувствием и такие слова Аполлинария: «Вера без исследования и Еве не принесла пользы, так что и христианскую истину нужно исследовать, чтобы она незаметно не совпала где-нибудь с мнениями язычников и иудеев» [6: 445].

Несмелов считает, что в отношении *необходимости исследовать христианскую истину* с Аполлинарием сходилась и Григорий Нисский. Что касается того, как последний раскрыл православное учение о лице Спасителя (в сочинении «Против Аполлинария»), то здесь у Несмелова чувствуется определенная неудовлетворенность. Григорий Нисский совершенно верно увидел корень заблуждений Аполлинария в неправильном представлении о человеческом духе как источнике греха: Аполлинарий превратил Христа в «неполного человека» именно потому, что считал: «Человек так сжился со грехом, что не может быть даже и мыслим без него <...>, и представить человека без греха значит собственно представить не-человека» [6: 449]. По выражению Несмелова, Аполлинарий «был подавлен силой греха», фактически верил «в непобедимость греха» в человеке — если это действительно человек в полном смысле слова.

В противоположность Аполлинарию, для которого, повторим, «Христос есть Логос, обитающий в *теле* человека», Григорий Нисский ясно сформулировал совершенно правильное положение: «Христос есть Бог в человеке и человек в Боге» [6: 446]. Тем не менее, он не сумел впол-

не учесть главное, а именно, поставленную Аполлинарием проблему *самосознания Христа*: как можно одновременно сознавать себя и Богом, и человеком, то есть по сути *двумя лицами*? И Несмелов соглашается, что тем самым Аполлинарий затронул «труднейший в христологии вопрос» [6: 454]. Более того, юный кандидат в магистры богословия осторожно дает понять, что удовлетворительного ответа на возражение Аполлинария не существует до сих пор.

Неменьшая, по сути, неудовлетворенность, заметна и в отношении Несмелова к святоотеческому учению об искуплении человека от греха. В основе объяснений, предложенных в свое время Иринеем Лионским, Оригеном, Афанасием Александрийским и др., лежало понятие *выкупа*, причем многие отцы Церкви использовали греческий термин *λύτρον*, означающий буквально «выкуп за деньги». Несмелов прямо говорит об *иудейских корнях* подобного понимания искупления, восходящих к словам псалма, сказанным в связи с *неизбежностью смерти*: «человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него» (48:8). С «иудео-христианской» (как сказали бы сегодня) точки зрения дело обстоит несколько иначе, но с точки зрения Несмелова подобный «юридический» подход *в любой его форме* не объясняет, а только *соблазняет*.

Столь же отрицательно он высказывается и о собственной теории Григория Нисского — теории *приманки*: облекшись в человека, Бог как бы обманул дьявола (то есть ответил обманом на обман, совершенный дьяволом при соблазнении Евы). Несмелов отвергает подобную гипотезу не только из нравственных, но и фактических соображений: согласно Евангелию, бесы изначально знали о божественности Иисуса Христа (Марк, 1: 24).

Обратим внимание — недостаточным, а то и просто неверным признается целый пласт святоотеческой мысли! Впрочем, очень высоко отзывается Несмелов об эсхатологии Григория Нисского, о его учении о последних судьбах

человечества — и это несмотря на то, что именно в эсхатологии св. Григорий очень сильно зависит от Оригена. Несмотря на это, Несмелов особо подчеркивает метафизическое обоснование, данное Григорием Нисским телесному воскресению людей. Характеризуя это учение, Несмелов пишет: «душа, и после своего отделения от тела, не разрывает окончательно своей связи с ним, и продолжает знать его, и потому постоянно имеет его в виду, хотя бы оно разложилось и рассеялось по всему миру» [6: 599]. Григорий Нисский различал при этом тело (*σῶμα*) и телесный облик (*εἶδος*). Первое временно разрушается и растворяется в природе, но телесный облик принадлежит духу и сохраняется у него, позволяя затем восстановить тело как бы *по сохранившемуся плану*.

Но наибольшее значение Несмелов придает идее, которую Григорий Нисский прямо воспринял от Оригена, — *идее всеобщего прощения* и восстановления всей твари без исключения в «первобытное состояние». Ориген, отмечает Несмелов, исходил из принципа «абсолютного осуществления абсолютных целей жизни», из того, что победа добра будет полной, не знающей исключений. А потому не может быть и бесконечных страданий грешников — прощение ожидает даже и самого дьявола. «Бог создал человека прекрасным и назначил его для еще более прекрасного» [6: 634] — этими словами Григория Нисского В. И. Несмелов и заканчивает изложение учения одного из величайших (и несомненно, из самых *философски настроенных*) отцов Церкви IV века.

Как же оценивает Несмелов это учение с точки зрения задачи «сделать философию христианской, а богословие философским»? В целом довольно сдержанно. Он пишет: «В то время как Евномий логикой своих понятий стремился поверить показания божественного откровения, св. Григорий Нисский диалектикой своих образов стремился только уяснить и приблизить эти показания к человеческо-

му сознанию» [6: 628]. Само по себе стремление св. Григория и более благочестиво, и — подчеркнем это — более реалистично, чем дерзкое стремление Евномия. Но одно дело стремление, а другое — его осуществление. Григорий Нисский, резюмирует Несмелов, «не успел гармонично слить свой философский разум с разумом церковно-отеческим, — и потому мы нередко видим в нем тяжелую борьбу свободного философа с отцом и учителем церкви» [6: 631].

К сожалению, Несмелов не говорит достаточно ясно, в чем причина такой неудачи. И это давало и дает основание противникам Несмелова утверждать, что сам замысел «разумной евангельской веры» утопичен и даже вреден. Между тем, на мой взгляд, утопичен не этот замысел, а то «отождествление христианской философии с божественным откровением» [6: 627], которое Несмелов фактически приветствует в конце своей работы, несмотря на то, что подобное «отождествление» чуть ли не *вплотную* сближает замысел Григория Нисского и Евномия. Будущее показало, что Несмелов все-таки нашел иной путь к такой связи философии и богословия, которая *не растворяет* их друг в друге [11].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Если мне не изменяет память, лекции были прочитаны в феврале-марте 1993 года на семинарах Общества имени И. А. Ильина, которое существовало некоторое время как бы под эгидой Санкт-Петербургской Духовной Академии. Впрочем, я покинул Общество в том же или следующем году. Насколько случайным был мой уход, читатель может отчасти судить и по сохранившейся у меня в рукописи (и ныне публикуемой впервые) *части лекций*.

[2] Иногда утверждается, что этот «титул» Кант присвоил себе сам. Но при этом всегда отсутствует какая-либо ссылка на «первоисточник», который кажется мне мнимым еще и потому, что Кант был достаточно умен, чтобы не награждать себя столь *неадекватным* его взглядам «титулом».

[3] В данном издании читатель найдет изложение философско-психологического учения В. А. Снегирева в статьях раздела «Загадка о человеке».

[4] Отмечу практически полное невежество наших «профессиональных философов» во всем, что касается этих замечательных мыслителей. Похоже, что знакомство с немецкой философией XIX в. исчерпывается для них пережевыванием писаний Ф. Ницше с тем же усердием, с каким сравнительно недавно пережевывался К. Маркс. И вряд ли правильно думать, что подобная смена жвачки означает большой прогресс.

[5] Всеволод (Филлипов), инок. Путь святых отцов. Патрология. — Джорданвилль, 2006 и М.: «Паломник», 2007. — 640 с.

[6] Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. — СПб.: Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. — XIV + 635 + XV с. Отмечу во избежание недоразумений, что это репринтное издание, в котором слово «откровение» везде напечатано со строчной буквы.

[7] К чему призывал уже в XX веке теолог, человеконенавистник и по совместительству «антифашист» Карл Барт. См. мою статью «Держащийся за полу» в «Русском самосознании» (№ 4, 1998).

[8] Григорий Нисский, св. Об устройении человека. Перевод В. М. Лурье. — СПб.: АХИОМА, 1995. — 174 с.

[9] Несмелов в ряде случаев вместо русского слова «заповедь» использует древнегреческое слово *εὐτολή* (а вместо «догмат» — *δόγμα*). Я позволю себе (даже при цитировании) пользоваться всегда русскими словами.

[10] Фактически те же свойства высшей духовной природы человека отмечал и учитель Несмелова Вениамин Снегирев в своих лекциях по психологии.

[11] См. в первой части данной книги статьи «Нераздельно и неслиянно», а также «Место встречи: душа».

Раздел четвертый

ПРОТИВ ЛОЖНЫХ КУМИРОВ

«Отравленная льдина»

Очерк жизни и мысли П. Я. Чаадаева

Меня часто называли безумцем, а я никогда
не отрекался от этого звания.

П. Я. Чаадаев

Всего чужого гордый раб...

Н. М. Языков

Чтобы отвлечь внимание от *события*, надо привлечь внимание к *происшествию*. В 1834 г. в России имело место событие, в силу которого *национальная философия* получила значение *необходимого элемента* русской культурно-государственной жизни. И хотя это событие вызвало широкий и сочувственный отклик у большинства мыслящих русских людей, нашлись и те, кем уже овладел, по словам поэта, *умственный разврат*. Этот разврат требовал всячески принизить значение события, которое грозило положить ему конец. Но событие было слишком значительным, его не только инициировала верховная власть, но и активно поддержало русское общество. Атаковать его в лоб было слишком рискованно. И тогда, после некоторого периода растерянности, оппонентам удалось *устроить*

скандальное происшествие, раздутое до значения события, каковым оно никогда не было.

Какое событие и какое происшествие я имею в виду? С одной стороны, *подлинное событие*, исполненное глубокого культурно-исторического значения — это выдвинутая правительством в начале 1834 г. «тройственная формула», выражавшая основные начала русской жизни: *православие, самодержавие, народность* [1]. С другой стороны — это публикация в конце 1836 г. в журнале «Телескоп» *анонимного* сочинения «Философические письма к г-же ***». Письмо 1-ое».

Казалось бы, речь идет о вещах несопоставимых. Но русский народ издавна предупреждал, что ложка дегтя способна изгадить бочку меда. «Философическое письмо» анонимного автора (имя которого было в действительности хорошо известно) стало, благодаря длительным и настойчивым пропагандистским усилиям определенной части «образованного общества», своего рода *манифестом интеллектуальной оппозиции* не только «никалаевскому режиму», но всему тому *национально-русскому*, что заявляло о себе в отечественной мысли. Притом особенно важно было представить дело так, словно сам этот «манифест» и был *началом*, первым оригинальным проявлением русской мысли, и даже конкретнее и весомее — русской *философской* мысли.

Эта *искусственная мифологема* вошла особенно прочно в сознание российской интеллигенции «Серебряного века», а затем и в сознание целого ряда представителей русской эмиграции, включая и тех, кто сочинял всевозможные «истории русской философии». Пожалуй, наиболее категорично выразил эту мифологему уже в 60-е годы XX века видный философ русского зарубежья С. А. Левицкий (1908–1983), писавший: «О русской мысли в собственном, философско-научном смысле слова всерьез можно говорить лишь начиная с 40-х годов XIX столетия, когда впер-

вые Чаадаевым был поставлен ребром вопрос о смысле существования России, а русская мыслящая интеллигенция разделилась на два лагеря — западников и славянофилов» [2: 9].

Бросается в глаза неточность: вместо 30-х Левицкий говорит о 40-х годах XIX в.; но она свидетельствует лишь о том, что убеждение в «философском приоритете» Чаадаева делает излишней элементарную научную добросовестность (в этом мы будем еще не раз убеждаться). Характерно, что и ответственный редактор современного российского издания книги Левицкого, некто В. В. Сапов, не считает нужным отметить указанную неточность (или сам не замечает ее).

По существу тот же взгляд на П. Я. Чаадаева высказывает и учитель Левицкого, знаменитый философ Н. О. Лосский (1870–1965); ставя его во главе «западников», он в то же время считает, что «идеи, близкие к мировоззрению славянофилов, Чаадаев выразил еще до того, как последние развили свое учение» [3: 55].

Наконец, самый авторитетный историк русской философии В. В. Зеньковский (1881–1962), дав развернутое изложение учения Чаадаева, в заключение отмечает его *ключевое* значение в развитии самостоятельной русской философской мысли: «Вся значительность (для русской мысли) построений Чаадаева в том и состоит, что целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева, хотя его решения этих тем имели сравнительно мало сторонников» [4: 184].

Также и те известные представители русской философии, которые не создали обобщающих трудов по ее истории, не забывали при случае отметить особое положение Чаадаева. Например, в книге Н. А. Бердяева (1874–1948) «Мирозерцание Достоевского» (1923) мы читаем: «Скорбный, трагический образ Чаадаева стоит у самого исхода движения созревшей русской мысли XIX века» [5: 20]

Что касается современных российских философов, то для них труды философов-эмигрантов играют роль *парадигмы*, за границы которой они практически никогда не выходят. Поэтому (а также и по другим причинам, о которых будет сказано позже) их отношение к Чаадаеву является глубоко благоговейным. Так, в современном энциклопедическом издании, уже упомянутый выше В. В. Сапов сообщает о своем герое: «Он автор первой в истории русской мысли системы, которая синтезирует в себе религию, философию, историософию и то, что сегодня можно назвать социологией (в широком смысле слова)». Хотя с частностями этой системы «можно спорить», продолжает Сапов, но «только после Чаадаева русская философия стала философией в подлинном смысле слова» [6: 758].

Итак, в наши дни Чаадаев фактически *канонизирован* как первый русский философ «в подлинном смысле слова», и не просто первый; в Чаадаеве готовы видеть чуть ли не демиурга, который внес порядок в хаос русской мысли, отделив элементы «славянофильские» от элементов «западнических». Вслед за этим «второй Чаадаев» В. С. Соловьев (1853–1900) сумел «примирить» эти элементы, создав «философию всеединства», из которой выросла «русская религиозная философия Серебряного века» — и вот вам история русской философии *in nuce*. Какой простой и прозрачной становится эта история благодаря правильно выбранной «точке отсчета» в лице Петра Яковлевича Чаадаева!

И однако, это та простота, которая *хуже воровства* — причем в буквальном смысле. Выдавая Чаадаева за эталон философа, у нас крадут целый ряд мыслителей, творчество которых этим «эталонном» нельзя измерить. Мыслителей, которых с полным правом можно назвать *классиками* русской философии XIX века [7].

Но этим не исчерпывается *фальсификация* истории отечественной философии, связанная со стремлением смотреть на эту историю *sub specie Čaadaev*. За самыми ред-

кими исключениями, «чаадаевоведы» как прошлого, так и настоящего тщательно ретушируют «творческий портрет» своего кумира, излагая его взгляды сугубо *выборочно*, обходя молчанием те многочисленные места в его «Философических письмах», которые свидетельствуют о крайне низком уровне его философского мышления (да и мышления вообще), о поразительном убожестве его культурно-исторических воззрений. К сожалению, такой избирательный подход ярко продемонстрировал М. О. Гершензон (1869–1925) в своей, весьма содержательной в других отношениях, монографии «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» [8]. О подавляющем числе современных «исследователей» Чаадаева и говорить нечего: они рисуют портрет не только «гения», но и «рыцаря без страха и упрека», каковым он не был даже отдаленно (см. ниже).

Только устранив подобные искажения, мы получим возможность увидеть учение и личность Чаадаева в их настоящем виде — на мой взгляд, *отталкивающим* для каждого русского человека. Не забудем и о том, что у Чаадаева, конечно, нашлись последователи, которые в той или иной степени продолжали — и продолжают *сегодня* — его «дело». Снять грим, убрать ретушь — значит разглядеть это «дело», *губительное* не только для русской философии, но и для русской *духовной* жизни в целом. Прочитав этот очерк, читатель, надеюсь, убедится, что я несколько не преувеличиваю.

* * *

О жизни П. Я. Чаадаева (1794–1856) я скажу кратко, следуя и здесь правилу: снять грим и прояснить те моменты, о которых если и говорится, то весьма невнятно. Сразу уточню: для нас наиболее интересный факт биографии Чаадаева связан с адресатом «Философических писем» — Екатериной Дмитриевной Пановой. Однако о ее судьбе, о той роли, которую сыграл в ее жизни Чаадаев, уместно поговорить уже после знакомства с его письмами к ней.

Русская поговорка насчет яблони и яблочка в какой-то степени применима и к Чаадаеву: он был внуком историка и публициста князя Михаила Михайловича Щербатова (1733–1790), автора памфлета «О повреждении нравов в России». Чаадаев, рано потерявший родителей, был воспитан в доме своей тетки, дочери Михаила Щербатова, и, несомненно, знаком с этим сочинением своего деда. Не надо быть специалистом-текстологом, чтобы заметить поразительное сходство первого из «Философических писем» с начальными страницами дедовского памфлета. И дед, и внук питают поразительное пристрастие к отрицанию «нет», когда речь идет о России. Правда, «нет» Щербатова относится только к «петербургскому» периоду русской истории (и даже конкретнее — к царствованию Екатерины Великой), тогда как «нет» Чаадаева используется для отрицания русской истории *in toto*. Прогресс, как говорится, налицо. Но приведу (с неизбежными сокращениями) характерный фрагмент из сочинения деда.

Мы читаем: «Несть ни почтения от чад к родителям <...>. Несть ни родительской любви к их исчадию <...>. Несть искренней любви между супругов <...>. Несть родственнической связи <...>. Несть дружбы, ибо каждый жертвует другом для пользы своей. Несть верности к Государю <...>. Несть любви к отечеству <...>; и несть наконец твердости духа, дабы не только истину перед монархом сказать, но ниже временщику в беззаконном и зловредном его намерении попротивиться» [9: 2].

Вот такая сплошная «нетовщина», с которой связаны и слова о том, что «Вера и Божественный закон в сердцах наших истребились» — фраза, тоже вошедшая *mutatis mutandis* в лексикон Чаадаева, для которого, как мы убедимся, «закон» — фактически *основная* религиозная категория.

Как же протекала жизнь Чаадаева после того, как он получил «замечательное для того времени образование» в

доме Щербатовых? Несколько лет он слушал лекции в Московском университете и уже тогда «поражал резкой своеобразностью ума. Это был ум строгий и дисциплинированный как бы от природы, почти не русский ум; в нем не было и следа той распушенности и задушевной мечтательности, которые характеризуют славянское мышление» [10: 385]. Конечно, *безоговорочное* противопоставление «ума строгого и дисциплинированного» и «славянского мышления» — на совести Гершензона. Но то, что Михаил Осипович не побоялся отметить в Чаадаеве «почти не русский ум», делает ему честь и лишний раз свидетельствует, насколько нелепо считать Чаадаева «основоположником» *русской философии*.

С окончанием университетского курса Чаадаев был зачислен подпрапорщиком лейб-гвардии в Семеновский полк и участвовал в Отечественной войне 1812 года, а также в заграничном походе русской армии. Казалось, Чаадаева ждала блестящая военная карьера (его даже прочили в адъютанты Александра I), но она оказалась разбитой (в 1820 г.) в результате темной истории, которая породила «крайне неблагоприятные для Чаадаева слухи: говорили, что он предал своих товарищей <...>. Кризис в судьбе Чаадаева не обошелся для него даром: он упал духом и стал особенно восприимчив к болезням» (Русский биографический словарь. СПб., 1905). То, что Чаадаев «сильно упал в мнении товарищей-офицеров, среди которых был весь цвет тогдашней интеллигенции», признаёт и весьма расположенный к нему автор статьи в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, либеральный публицист и историк В. Богучарский (В. Я. Яковлев).

За время службы Чаадаев успел вступить в одну из масонских лож (выйдя из нее в 1818 г.), а затем в «Союз благоденствия» (в 1819), который был непосредственным предшественником «Северного общества» декабристов; в это последнее Чаадаев вступил уже после своей отставки в 1821 г.

Впрочем, спустя два года он покинул Россию и вернулся на родину только в середине 1826 г. Давая показания по делу декабристов, Чаадаев совершенно откровенно *отрекается от своих бывших единомышленников*, заявляя в письменных показаниях, что «ни к какому тайному обществу никогда не принадлежал» и считает «безумством и вредным действие тайных обществ вообще» [11: 261].

Любопытная деталь: сообщив об этом не слишком мужественном поведении Чаадаева, современная писательница ничтоже сумняшеся продолжает: «Чаадаев вернулся в Россию идейным Дон-Кихотом, поистине рыцарем Печального Образа — рыцарем верной памяти своих сосланных и казненных друзей» [11: 262]. Богучарский-Яковлев поступил куда умнее нашей экзальтированной современницы: он просто отметил в словаре Брокгауза и Ефрона, что «Чаадаев не любил говорить впоследствии о своих отношениях к декабристам».

Практически сразу после вынужденной отставки Чаадаевым овладели мистические настроения масонского толка, которые, по убеждению М. О. Гершензона, соединились с «острым психозом». Вообще, Гершензон, в отличие от большинства «чаадаевоведов», уделяет самое серьезное внимание «нервному расстройству» Чаадаева, подробно описывая его патологические проявления. Не пошло впрок и достаточно продолжительное пребывание за границей: «Он все время лечился, и все без успеха» [10: 401].

После возвращения в Москву (в 1826 году) Чаадаев становится «затворником», избегая встреч со знакомыми на улице, пряча лицо под шляпой и т. п. А в 1828 г. он начинает работу над «Философическими письмами», — по собственному позднейшему признанию, «во время сумасшествия», доводившего его до посягательств на собственную жизнь. Характерно, что письмо к графу Строганову [12], подтверждающее эту самооценку Чаадаева, не включено в современные издания его переписки.

Так или иначе, «Философические письма» (на французском языке) были закончены, по-видимому, в 1831 году, хотя их «доработка» продолжалась до рокового 1836 года, когда в журнале «Телескоп» был опубликован русский перевод первого из «Писем». Можно предположить — и это, конечно, важно, — что работа над «Письмами» способствовала если не полному выздоровлению Чаадаева, то отказу от «добровольного затворничества». В частности, на начало 1830-х годов приходится знакомство Чаадаева с Иваном Васильевичем Киреевским (1806–1856); в письме к нему Чаадаев отмечает «общие идеи, общие надежды» [13: 74]. Результатом этого «общения» была статья Киреевского «Девятнадцатый век» (1832), где собственные наблюдения автора чередуются с высказываниями вполне во вкусе Чаадаева; например, Киреевский заявляет: «у нас искать национального — значит искать необразованного» [14: 316]. Спустя четыре года Чаадаев сообщит читателям «Телескопа»: «В нашей крови есть нечто, враждебное всякому истинному просвещению» [15: 30].

Влияние Чаадаева на Ивана Киреевского остро переживал его младший брат Петр Киреевский (1808–1856), писавший в 1833 г. поэту Николаю Михайловичу Языкову: «Эта проклятая чаадаевщина, которая в своем бессмысленном самопоклонении ругается над могилами отцов и силится истребить все великое откровение воспоминаний, чтобы поставить на их месте свою одномоментную премудрость, которая только что доведена *ad absurdum* в сумасшедшей голове Ч., но отзывается, по несчастью, во многих, не чувствующих всей унизости этой мысли, — так меня бесит, что мне часто кажется, как будто вся великая жизнь Петра родила больше злых, нежели добрых плодов» [16: 371–372]. Таким образом, Петр Киреевский не считал воззрения Чаадаева слишком оригинальными, видя в них лишь доведенное до абсурда состояние духа, которое он беспощадно анатомировал в следующих словах: «Я с каж-

дым часом чувствую живее, что отличительное, существенное свойство варварства — беспамятность, что нет ни высокого дела, ни стройного слова без живого чувства своего достоинства, что чувства собственного достоинства нет без национальной гордости, а национальной гордости нет без национальной памяти» [16: 372].

Между тем, Чаадаев предается сразу двум занятиям: энергично ищет издателя для «Философических писем» и одновременно добивается возвращения на службу, и не где-нибудь, а «по дипломатической части». Сначала он сообщает о своем желании начальнику Третьего отделения графу А. Х. Бенкендорфу (!), а затем, через того же Бенкендорфа, направляет «запечатанное письмо на имя Царя», причем делает это дважды. Гершензон (напомню — поклонник Чаадаева) комментирует: «ничего нет мудреного, если в Петербурге уже теперь зародилось подозрение насчет нормальности умственных способностей Чаадаева» [10: 439].

С «Философическими письмами» поначалу повезло больше: как уже отмечалось, первое из них было напечатано анонимно в сентябре 1836 г. в журнале «Телескоп». Впоследствии А. И. Герцен уверял: «Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь <...>. “Письмо” Чаадаева потрясло всю мыслящую Россию» [17: 375]. Потрясло-то оно потрясло, но как именно? Строго говоря, *никто* из выдающихся (или хотя бы просто заметных) деятелей русской культуры тех лет не стал «подписываться» под письмом Чаадаева, хотя у него и нашлась, по-видимому, своя *клака* преимущественно женского пола [18], о чем метко писал в том же 1836 г. Денис Давыдов:

Старых барынь духовник,
Маленький аббатик,
Что в гостиных бить привык
В маленький набатик.

Все кричат ему привет
С аханьем и писком,
А он важно им в ответ:
Dominus vobiscum!

Были и те, кто отвечал корректно, но твердо — таково письмо Пушкина, которое мы затронем уже после изложения «Философических писем». Были и возражения, которые скорее *подыгрывали* Чаадаеву, чем его опровергали — таково, на мой взгляд, «громовое опровержение» (по словам автора), написанное (но не опубликованное) А. С. Хомяковым (достаточно подробную характеристику этого странноватого письма я дал в [1: 50–51]). Реакцию русского общества в целом уместно передать словами явно расположенного к Чаадаеву В. В. Зеньковского: «Даже либеральные круги были шокированы, в консервативных кругах царило крайнее негодование» [4: 163]. В качестве примера, выражавшего позицию «консервативных кругов», приведу замечания Михаила Николаевича Загоскина (1789–1852), писателя, ставшего одним из первопроходцев жанра исторического романа в России. Эти замечания, написанные сразу после появления публикации в «Телескопе», не были тогда изданы, что соответствовало пожеланию самого Загоскина, писавшего о «статье» Чаадаева: «Мы уже привыкли к подобным ей, — и я никому не советовал бы возражать на нее: автор не стоит чести страдальца, всегда интересного для толпы невежд, хотя бы он был прав, как Иуда» [13: 544]. Загоскин согласен с Петром Киреевским, что взгляды Чаадаева на Россию неоригинальны: в них только доведено до *non plus ultra* то, что высказывалось и раньше, например, редактором того же «Телескопа» Н. И. Надеждиным в статье «Европеизм и народность в отношении к русской словесности», напечатанной в начале того же 1836 года; здесь Надеждин откровенно ёрничит в *как бы* «патриотическом духе».

Добавлю, что Загоскин метко называет «письмо» Чаадаева *отравленной льдиной*: это именно ледяное презрение ко всему русскому, это холодная клевета, лишённая эмоций, отсутствие которых делает риторику Чаадаева особенно *бесчеловечной*. К слову сказать, Герцен, описывая внешность своего любимца, неосторожно назвал его «воплощенным *veto*». Впрочем, мы еще вернемся к замечаниям Загоскина, самое важное из которых мною пока не процитировано.

Но уже сейчас отмечу реакцию князя П. А. Вяземского (1792–1878), замечательного поэта, умнейшего критика и мемуариста, который проникательно заметил: «Письмо Чаадаева не что иное, в сущности своей, как отрицание той России, которую с подлинника списал Карамзин» [10: 444]. Напомню, что Чаадаев взялся за свое сочинение как раз тогда, когда вышли (уже посмертно) последние тома «Истории государства Российского» Николая Михайловича Карамзина (1766–1826). В труде Карамзина с неведомой дотоле ясностью и силой выразилось *национально-русское историческое самосознание*, и это не могло не вызвать ярость Чаадаева, а заодно способствовать обострению его психического расстройства.

Что касается правительства, то его реакцию я считаю и адекватной, и великодушной: было признано, что Чаадаев страдает «расстройством и помешательством рассудка», и предписано «снабдить его даровым медицинским пособием» и лечиться под наблюдением врача, не выходя из дома (В. Богучарский).

На досуге Чаадаев сделал набросок под названием «Апология сумасшедшего» (оставшийся неоконченным), в котором попытался представить свои взгляды в более выгодном в глазах правительства свете, хотя «основные идеи остались по-прежнему незыблемы в сознании Чаадаева» [4: 164]. Тем не менее, уже через полтора года, как отмечает Зеньковский, «все стеснения были отменены» и Чаадаев до самой смерти в 1856 г. продолжал жить во флигеле дома на

Новой Басманной (отсюда и прозвище «басманный философ»), вел вполне свободную светскую жизнь (правда, отягощенную долгами, которые оплачивал его старший брат Михаил) и по-прежнему «блистал» в московских салонах. О том, что характер этого «блеска» по существу не изменился, свидетельствует и стихотворение Николая Языкова «К Чаадаеву», написанное уже в самом конце 1844 года. Приведу из него три первые строфы:

Вполне чужда тебе Россия,
Твоя родимая страна!
Ее предания святы
Ты ненавидишь все сполна.

Ты их отрекся малодушно,
Ты лобызаешь туфлю пап –
Почтенных предков сын ослушный,
Всего чужого гордый раб!

Свое ты все презрел и выдал,
Но ты еще не сокрушен;
Но ты стоишь, плешивый идол
Строптивых душ и слабых жен.

Идол не сокрушен и поныне, *отравленная льдина* продолжает плавать, тщательно оберегаемая от солнечных лучей. Задача русской национальной философии *сегодня*: растопить эту льдину и спустить образовавшуюся жижу туда, где ей и место. Но добиться этой цели позволит только внимательный анализ «Философических писем» в целом, без тех *умолчаний*, которые стали фирменным знаком всех апологетов Чаадаева. Попытка такого анализа и представлена ниже.

* * *

«Философические письма» можно разделить на две основные части с вступлением и заключением. Роль вступления играет *письмо первое*, целиком посвященное России, а

точнее, *сравнению России и Запада*. Первая часть охватывает *письма со второго по пятое*; здесь Чаадаев излагает свои *общие религиозно-философские воззрения*. Вторая часть состоит из *шестого и седьмого писем*; в ней мы находим, по выражению самого Чаадаева, его *философию истории*. Наконец, самое краткое *восьмое письмо* содержит взгляды Чаадаева на будущее, а конкретнее — на *религию будущего*.

Заметим, что во всех письмах, кроме первого, Чаадаев затрагивает Россию мимоходом в двух-трех фразах — и только. Поэтому считать «размышления о России» главной темой «Философических писем» *нет оснований* — Чаадаев ставил перед собой более широкие задачи, которые нам необходимо понять. Но поскольку именно первое письмо наделало много шума и до сих пор является как бы визитной карточкой Чаадаева, а главное, имеет для *русского* читателя особенный интерес, мы остановимся на нем подробнее [19].

Впрочем, чтобы *догадаться* о характере этого письма, достаточно заглянуть в его конец, где Чаадаев указывает наряду с датой (1 декабря 1829 г.) и место, где оно было написано. Место это — *Некрополь*, то есть *город мертвых*. Современный комментатор кратко поясняет: «Так Чаадаев называет здесь Москву». Да, ту самую Москву, о которой Александр Сергеевич Пушкин (по уверениям биографов Чаадаева, его *друг*) написал в седьмой главе «Евгения Онегина» ставшие хрестоматийными строки:

Как часто в горестной разлуке,
В моей блуждающей судьбе,
Москва, я думал о тебе!
Москва... как много в этом звуке
Для сердца русского слилось!
Как много в нем отозвалось!

Для Чаадаева же Москва — это «город мертвых». Только что я сказал, что первое письмо Чаадаева вызвало много шума, а мог бы сказать (вслед за Шекспиром) *точнее*:

много шума *из ничего*. Действительно, по мнению Чаадаева Россия — это именно *абсолютное ничто*, с какой бы точки зрения на нее ни посмотреть: *исторической, культурной*, даже просто *бытовой*. О «ничтожестве» России он пишет вдохновенно, пишет пером, которое так и порхает по бумаге, изливая на Россию потоки презрения. Обращаясь к своей злополучной корреспондентке, Чаадаев вещает: «Окиньте взглядом все прожитые нами века, все занимаемое нами пространство — вы не найдете ни одного привлекательного воспоминания, ни одного почтенного памятника, который властно бы говорил вам о прошлом, который воссоздавал бы его перед вами живо и картинно» [15: 24].

Россия для Чаадаева — *вне истории*: «Исторический опыт для нас не существует; поколения и века протекли без пользы для нас <...>. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума <...>; ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины» [15: 29]. Если читателю еще мало, добавлю: Чаадаев отрицает наличие у *русских людей* самых обыкновенных чувств и привычек: «Ни у кого нет определенной сферы существования, ни для чего не выработано хороших привычек, ни для чего нет правил; нет даже домашнего очага; нет ничего, что привязывало бы, что пробуждало бы в вас симпатию или любовь» [15: 23].

Что сказать об этих тирадах? Не имеет *никакого смысла* опровергать Чаадаева, указывая ему на вечный памятник русской истории — московский Кремль, на «стройный, строгий вид» Санкт-Петербурга, на существование уже тогда высокой русской словесности, от древнерусских летописей до В. А. Жуковского и А. С. Пушкина, и на многое другое. Чаадаев ко всему русскому *слеп*, ничего не видит и не хочет видеть; он «забыл» даже об Отечественной войне 1812 г., в которой сам участвовал. Куда же ему помнить о

Куликовской и Полтавской битвах? Будь русская история и русская культура еще богаче — он все равно объявил бы Россию «ничем».

Интереснее другое. Доходящую до полного абсурда предвзятость Чаадаева трудно не заметить. Замечает ее, например, С. А. Левицкий, один из упомянутых выше историографов русской мысли, который пишет вполне определенно: «Ни один русофоб не написал про Россию таких страшных осуждающих слов, как Чаадаев» [2: 75]. Но почти сразу поправляется, заявив, что «Чаадаеву открылась какая-то страшная правда о России» и что он вообще «один из глубочайших в тогдашней России умов». Таким образом, если верить Левицкому и прочим, писавшим и пишущим о Чаадаеве в том же духе, крайняя, откровенно *патологическая* русофобия вовсе не мешает быть «глубочайшим» *русским* мыслителем и даже помогает открыть некую «страшную правду» о России. Что же это за «страшная правда»? Хотя Левицкий не говорит о ней ничего вразумительного, ответ на этот вопрос у других поклонников Чаадаева, вообще говоря, наготове.

А именно, эту «страшную правду» находят в *единственной* фразе из первого письма, которая звучит так: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-то важный урок. Наставление, которое мы призваны преподать, конечно, не будет потеряно; но кто может сказать, когда мы обретем себя среди человечества и сколько бед суждено нам испытать, прежде чем исполнится наше предназначение» [15: 26]. Именно в этом туманном «пророчестве» поклонники Чаадаева видят оправдание всей той вздорной клеветы на Россию, которая наполняет первое «философическое» письмо. Между тем, в приведенных словах лишь выявляется самая суть *нигилистического* отношения Чаадаева к *русскому народу*, который, оказывается, «как бы» *не входит в состав человечества*, хотя,

возможно, и удостоится этой чести, испытав множество бед. Все остальное — под стать прорицаниям оракула, настолько *темным*, что они «исполняются» в любом случае.

Для сравнения приведу слова Н. Н. Страхова, мыслителя, который умел ясно выражать даже те мысли, которые *проблематичны*, как говорится, по определению, ибо относятся к неведомому будущему. В предисловии к первому выпуску своего уникального произведения «Борьба с Западом» он писал: «Может быть, нам суждено представить свету самые яркие примеры безумия, до которого способен доводить людей дух нынешнего просвещения; но мы же должны обнаружить и самую сильную реакцию этому духу; от нас нужно ожидать приведения к сознанию других начал, спасительных и животворных» [20: IV].

Здесь все сказано вполне вразумительно. Во-первых, Страхов *предупреждает* о возможности «самых ярких примеров безумия», если мы, русские, подчинимся духу того просвещения, которое приходит к нам с Запада. Во-вторых, он *выражает надежду* на то, что мы, русские, *осознаем* те начала, на которых основано благополучие России. Таким образом, Страхов говорит о том, с чем надо бороться и за что надо бороться, чтобы нас не постигла национальная катастрофа. По существу, в словах Страхова сжато высказана программа *национального самосохранения* [21]. Такой характер и должно иметь настоящее *философское предвидение*.

Ничего подобного нет у Чаадаева — только злоеющее русофобское бормотание. Но именно это бормотание выдается за «мысли русского о России». Впрочем, даже если бы «прорицания» Чаадаева были более внятными, суть дела от этого не изменилась бы. *Значение мыслителя* определяется не его «прорицаниями», а тем, *способствовал* ли он сам, своим *творчеством в целом*, исполнению мрачных прогнозов, или напротив — делал все от него зависящее, чтобы они оказались *ошибочными*. Только мыс-

лители последнего рода имеют право говорить *от лица своего народа*.

В связи с этим отмечу: в приведенных выше цитатах и Чаадаев, и Страхов говорят от первого лица множественного числа. Но если «мы» Страхова связано с чувством сознательной причастности к русскому народу, то «мы» Чаадаева насквозь фальшиво. С народом, который даже не принадлежит к «человечеству», этот «всего чужого гордый раб» не имел и не хотел иметь ничего общего.

А с кем и с чем *страстно хотел*? Ответ на этот вопрос дает уже первое письмо, правда, ответ еще не до конца искренний и потому создающий *ложное* впечатление, что предметом любви и восхищения Чаадаева является *Западная Европа как историческое и географическое целое*. Да и как не поддастся такому впечатлению, если Чаадаев сообщает, что «несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущие европейскому миру в его современной форме, нельзя отрицать, что царство Божие до известной степени осуществлено в нем» [15: 36]. Правда, *порочность* там, где осуществлено, пусть и «до известной степени», *царство Божие* — это нечто не совсем вразумительное. Но позже все станет понятно. А пока подчеркну, что *весь смысл исторического развития* заключается для Чаадаева в стремлении «к водворению царства Божия на земле», то есть к созданию *земного рая*. В этом заключается «социальная идея христианства» — идея *единства*. Верность этой идее гарантирует, что наступит время, когда «все сердца и умы сольются в одно чувство, в одну мысль, и тогда падут стены, разъединяющие народы и исповедания» [15: 32].

С точки зрения Чаадаева, осуществление такого единства оправдывает любые жертвы: «Пусть поверхностная философия вопиет, сколько хочет, по поводу религиозных войн и костров, зажженных нетерпимостью, — мы можем только завидовать доле народов, создавших себе в борьбе мнений, в кровавых битвах за дело истины целый мир идей,

которого мы даже представить себе не можем, не говоря уже о том, чтобы перенестись в него телом и душой, как у нас об этом мечтают». Кто мечтает (или в другом переводе — притязает), неизвестно; здесь молчит даже дотошный современный комментатор. Да и есть ли о чем мечтать и чему завидовать? Уж не той ли многолетней резне (с 1618 по 1648 год), о которой великий немецкий композитор и мыслитель Рихард Вагнер писал: «В результате религиозных распрей немецкий народ оказался на краю гибели; да что говорить, он почти совершенно погиб на исходе Тридцатилетней войны» [22: 155].

Подобные пустяки Чаадаева не волнуют. Говоря о Западе в первом письме, он даже выражает убеждение в великой пользе революций, с пафосом заявляя: «Все политические революции были там в сущности духовными революциями: люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние» [15: 34]. Если вспомнить, что сравнительно недавно Запад пережил кровавую Французскую революцию, а вслед за ней еще более кровавые наполеоновские войны, создается впечатление, что на Западе Чаадаева восхищает буквально всё. Это *обманчивое* впечатление подкрепляют, по-видимому, и следующие слова; «Все европейские народы шли вперед в веках рука об руку; и как бы ни старались они теперь разойтись каждый своей дорогой, — они беспрестанно сходятся на одном и том же пути» [15: 33].

Вот утверждение, которое, казалось бы, отражает и ситуацию наших дней, — с одним маленьким уточнением: если на чем и «сходятся» европейские народы сегодня, то уж никак не на *христианстве*, а на сугубо светской, секуляризованной идеологии, которая от христианства все энергичнее *дистанцируется*. Впрочем, у поклонников Чаадаева и здесь есть ответ — следующие многозначительные слова их кумира: «Счастливы те, кто носит в сердце своем ясное сознание части, им творимой в этом великом движении, которое сообщил миру Бог. Но не все суть деятельные орудия,

не все трудятся сознательно; необходимые массы движутся слепо, не зная сил, которые приводят их движения, и не провидя цели, к которой они влекутся, — бездушные атомы, косные громады» [15: 37]. Как ни крути, но получается, что и на Западе «необходимые массы движутся слепо», то есть вовсе не в христианском порыве, ибо «христианское сознание не терпит никакой слепоты, а национальный пред-
рассудок является худшим видом ее, так как он всего более разъединяет людей» [15: 38].

Характерное утверждение, которое можно назвать главным *софизмом* всех противников национализма. Последний, конечно, вносит в человечество определенное *разъединение*, но именно потому, что теснее соединяет, *сплачивает* каждую отдельную нацию. *Внешнее разделение* (притом *относительное*) при *внутреннем единении* (притом самом тесном) — вот суть «национального пред-
рассудка». *Предрассудка* в том смысле, что национализм зарождается *из воли и чувства*, а не из рассудочных соображений.

Вражда к национализму имеет и вполне определенный философский аспект: это убеждение в том, что все *индивидуальное* должно подчиняться *общему*, и чем общее, тем лучше. Чаадаев высказывает это убеждение уже в первом письме, хотя пока лишь применительно к России. Повсюду у нас он находит «существование особи, оторванной от рода»; в «наших головах нет решительно ничего общего; все в них индивидуально и все шатко и неполно» [15: 27]. Отметим очередной софизм: *индивидуальное* отождествляется с «шатким и неполным». Да и забывать о том значении, которое имела *община* в крестьянской России, для серьезного автора недопустимо (хотя можно, конечно, по-разному *оценивать* роль общины). Так или иначе, за этими беглыми замечаниями уже просматривается *принцип*, о котором Чаадаев заговорит в полный голос в последующих письмах.

Попробуем теперь подвести итоги первого «философического письма». В нем Чаадаев провозглашает в качестве высшей ценности *христианское единство*, притом единство *социальное*, связанное с «водворением» *царства Божия на земле*, то есть с созданием *земного рая*. Это единство «до известной степени» *осуществилось на Западе*, но из него совершенно *выпадает Россия*, перед которой ставится заведомо утопическая, неосуществимая задача: «мы должны *от начала* повторить в себе все воспитание рода человеческого» [15: 33] (курсив мой — Н. И.).

Впрочем, за пределами «всемирного воспитания человеческого рода» осталась не одна Россия; уже в первом письме Чаадаев упоминает «абиссинское христианство» и «японскую культуру», характеризуя их как «нелепые уклонения от божеских и человеческих истин». Нам предстоит убедиться, что таких «нелепых уклонений», с точки зрения Чаадаева, несравненно больше: отыщутся они и на Западе, притом там, где мы привыкли видеть высочайшие достижения человеческого духа.

Не будем, однако спешить — сначала познакомимся с тем, что можно считать *религиозно-философскими* (а не только *религиозно-историческими*) взглядами Чаадаева.

* * *

К изложению этих взглядов он переходит во *втором письме* (по инерции пнув еще пару раз Россию, чтобы затем надолго о ней забыть). И сразу же попадает в положение человека, который пренебрег народным советом *не рыть другому яму*. Еще в первом письме Чаадаев прошелся по «жалкой, глубоко презираемой» цивилизованными народами Византии. Теперь же он решает выразить свое презрение к преп. Антонию Великому (прибл. 251–356), египетскому отшельнику, который, по словам современного автора, «сделался учителем подвижнической жизни и вождем аскетического движения, вылившегося в монашеское

возрождение, охватившее постепенно всю Христианскую Церковь» [23: 310]. Чаадаев же заявляет, что св. Антоний «населяет свою пустыню призраками, порождениями собственного воображения» и «лживыми образами» [15: 45].

А прямо вслед за этим наскоком на неуютного ему подвижника (чью святость признают и православие, и католичество) Чаадаев дает своей многострадальной читательнице совет: *целиком довериться* «действию религиозного чувства на нашу душу». Лишь тогда «в сознании своей немощи, дух наш раскроется с необычайной силой для мыслей о небе, и самые высокие истины сами собой потекут в наше сердце». Но, простите, с какой стати мы должны доверять «религиозному чувству», если оно способно *обманывать* даже самых знаменитых подвижников? Никакого критерия, который отличал бы истинный *религиозный опыт* от ложного, у Чаадаева нет и в помине, а потому все сказанное им зависает в том пространстве без твердой почвы, где обречен «парить» любой *эмпиризм*, в том числе и религиозный.

И действительно, первая из «самых высоких истин», обещанных Чаадаевым — это «истина» неразлучного с эмпиризмом *детерминизма*, то есть *отрицания свободной и творческой деятельности человека*. Вчитаемся в эту «истину», как ее излагает Чаадаев.

Он пишет: «Многokrатно возвращаясь к основному началу нашей духовной деятельности, к тому, что вызывает наши мысли и наши поступки, невозможно не заметить, что значительная часть их определяется чем-то таким, что нам отнюдь не принадлежит, и что самое хорошее, самое возвышенное, самое для нас полезное из происходящего в нас вовсе нами не производится. Все то благо, которое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе» [15: 46].

Отметим два момента. Во-первых, Чаадаев не приводит никаких аргументов; он просто заявляет, что справедли-

вость сказанного «невозможно не заметить», и точка. Эта *бездоказательность* типична для Чаадаева; она царила в его в рассуждениях о России и отнюдь не исчезает, когда он переходит к более отвлеченным материям. Во-вторых, если судить по приведенным словам, детерминизм Чаадаева *не абсолютен*: он распространяется не на все наши «мысли и поступки», а только на те из них, которые имеют нравственно *положительный* характер, могут рассматриваться как некое *благо*. Именно здесь человек лишен всякой инициативы, *почина*, именно здесь он ничего не создает *от себя*; здесь к цели ведет только *подчинение* «неведомой силе». Что касается *дурных* мыслей и поступков, то «по умолчанию» они исходят от самого человека. А если так, то появляются основания считать, что человек, с точки зрения Чаадаева, *свободен во зле и не свободен в добре*. Но тогда лишается всякого смысла представление о *нравственной ответственности* человека, так как это представление основано на способности человека творить по своему почину добро *или* зло.

Впрочем, *непоследовательность* Чаадаева проявляется практически сразу. «Что такое абсолютное благо?» — спрашивает он и отвечает: «Это незыблемый закон, по которому всё стремится к своему предназначению» [15: 47]. Как это понимать? По-видимому, так, что «всё», в том числе и человек, не может ничего изменить в своей судьбе, предопределенной «незыблемым законом». Это напоминает то ли ислам [24], то ли кальвинизм, то ли «законнический» иудаизм — но только не религию Христа, в которой абсолютное благо — это не «закон», а Бог, первоисточник благодати. Так или иначе, согласно «религии Чаадаева», от всевластия «незыблемого закона» не уйти никому, ни добрым, ни злым. А это заставляет думать, что детерминизм Чаадаева является все-таки *абсолютным детерминизмом*. Или даже *фатализмом*.

Это впечатление только усиливается тогда, когда Чаадаев обращается к понятию *физического* закона как *парадиг-*

мы закона вообще. Для человека, познающего «явления природы», они чередуются «сообразно единообразному и неизменному закону», принимающему «форму математической достоверности», и таков же по своей сути «закон духовного порядка». Между духовным и физическим (вещественным) стирается их самое важное различие — различие между *свободным* и *несвободным*. Но стирается рукою *нетвердой*, движимой мышлением, утратившим ясность. Поэтому неудивительно, что, по мнению Зеньковского, Чаадаев «оставляет место свободе человека» [4: 183]. Хотя куда правильнее сказать не «место», а разнообразные *лазейки*, о которых еще пойдет речь.

Уже сейчас понятно, что в дебрях философского умозрения Чаадаев чувствует себя не слишком уверенно, и потому он спешит выбраться из них на простор религии. А едва выбравшись, огорошивает читателя следующим заявлением: «Привычные представления, усвоенные человеческим разумом под влиянием христианства, приучили нас усматривать идею, раскрытую свыше, лишь в двух великих откровениях — Ветхого и Нового завета, и мы забываем о первоначальном откровении» [15: 50]. Что это за «первоначальное откровение», или «первое общение Духа Божия с духом человеческим», Чаадаев внятно не говорит, но уже сейчас делает из его существования многозначительный вывод: «Христианин, не находя в собственном своем учении разрешения великой загадки духовного бытия, естественно приводится к учению философов. А между тем философы способны объяснить человека только через человека: они отделяют его от Бога и внушают ему мысль о том, будто он зависит только от себя самого».

Оценим хитроумие Чаадаева: он дает ясно понять, что философские заблуждения овладели умом христиан *по вине традиционного христианства, основанного на Св. Писании*. Совсем иначе обстоит дело с теми христианами, которые постигли таинственное «первоначальное откرو-

вание». Что же именно дает это постижение? А вот что: «Для христианина все движения человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир» [15: 50].

Как говорится, гора родила мышь. Мы только лишний раз убеждаемся в том, что детерминизм Чаадаева все-таки является *по существу абсолютным, фаталистическим*, поскольку в «отражениях» нет, конечно, никакой самобытности, никакой самостоятельности, никакой свободы. Нет свободы ни в добре, ни во зле, раз «отражениями» являются *все* движения человеческого духа. Вот уж воистину: «религиозная» версия марксистско-ленинской «теории отражения».

Все это важно, конечно, с точки зрения дальнейшей судьбы «линии Чаадаева» в «религиозной философии»; но для настоящей философии это, повторю еще раз, только крайний детерминизм религиозного толка, разновидность *предестинации*, абсолютного предопределения. Человек здесь какая-то *тень* божественной деятельности, но уж никак не человек — *образ Божий*.

Любопытней другое — что это за христианство, основанное на «первоначальном откровении»? Чаадаев указывает на «сверхприродные озарения, не перестававшие просвещать без его ведома человеческий разум, пронизывая весь тот туман, весь тот мрак, которым этот разум так охотно себя облекает» [15: 50–51]. За этими темными речами легко угадывается *масонский мистицизм*, тем более, что и сам Чаадаев намекает на «более совершенные истины», которые Бог сообщил человеческому духу «в более близкую нам эпоху». Из той же оперы речи об «избранных» — Пифагоре, Сократе, Зороастре и «в особенности» Платоне, — которые удостоились «провидеть светлый свет звезды правды, которая протекала по своей орбите».

Впрочем, Чаадаев не был бы Чаадаевым, если бы честно и прямо записался в масоны; он еще будет неоднократно

сбивать читателя со следа — или, возможно, будет сам путаться в своих «философических» блужданиях.

А пока в начале *третьего письма* Чаадаев сообщает о намерении стать «опять на философскую точку зрения», но затем разъясняет: «задача наша скромнее: раскрыть не то, что содержится в философии, а скорее то, чего в ней нет» [15: 53]. Здесь трудно не вспомнить еще одну пословицу — «уничтожение паче гордости». Народная мудрость снова не обманывает. Очередное «откровение» Чаадаева звучит так: «Взгляните на человека; всю жизнь он только и делает, что ищет, чему бы подчиниться» [15: 54] (курсив мой — Н. И.). При этом — что весьма характерно для образа мыслей автора «Философических писем» — подобный поиск по существу не является *нашей инициативой*: «Вся наша активность есть лишь проявление силы, заставляющей нас стать в порядок общий, порядок зависимости». Мы, глупые, думаем, что выбираем подчинение *по своей воле*, тогда как в действительности нас *вынуждает* к тому «действие верховной силы». Какая-то смесь из «хитрости истории» Гегеля и иезуитской софистики; впрочем, подобную смесь мы еще будем встречать и встречать у Чаадаева.

Тем не менее, наш человеческий «злой разум» не вполне бессилён — он мешает нам «признать главенство подчиненности над свободой», но эту помеху устраняет «мировой разум», который заставляет нас «признать зависимость подлинною реальностью духовного порядка, совершенно так, как мы это делаем по отношению к порядку физическому» [15: 55].

Мы видим, что на свет снова выходит «порядок физический» как *эталон* порядка вообще. А где физика, там и математика, о сущности которой Чаадаев тоже имеет что сказать. «Откуда эта чудодейственная мощь анализа в математике?» — вопрошает он и отвечает: «Дело в том, что ум здесь действует в подчинении данному правилу». Непонятно, причем здесь именно математика; готова обед,

ум хозяйки тоже подчиняется определенным правилам. *Только вот любые правила кем-то устанавливаются.* Так же и математика не *дается* человеку, а *создается* им. Чаадаев явно не в курсе двух *различных* путей, идя по которым Лейбниц и Ньютон *изобрели* математический анализ, *установили* правила действий над так называемыми «бесконечно малыми» величинами, которые являются только *построениями* нашей мысли. Ничего этого Чаадаев не знает, а потому адресует «натурфилософии» [25] следующую нелепую *похвалу*: «Она сковывает разум, она подводит его под всемирное ярмо повиновения и делает его столь же слепым и подвластным, как та самая природа, которую он исследует» [15: 56].

Чувствуется, что Чаадаев прямо-таки упивается словами о *всемирном ярме повиновения*. Написать подобную ерунду мог только человек, даже отдаленно не представляющий характер *научного поиска*. Человек, не потрудившийся вникнуть хотя бы во вполне доступное неспециалистам предисловие Ньютона к первому изданию его главного труда (1687 г.), где совершенно ясно выражена суть *гипотетико-дедуктивного* метода познания, например, в следующих знаменитых словах: «Все трудности физики, как будет видно, состоят в том, чтобы по явлениям движения распознать силы природы, а затем по этим силам объяснить остальные явления» [26: 3]. Где здесь хоть намек на «слепоту», на «механическую работу ума» (как выражается Чаадаев)? Физик *наблюдает* одни явления природы, чтобы *построить* те или иные *гипотезы* о характере сил, действующих в природе, и затем *вывести* (дедуцировать) из этих гипотез другие, нередко еще *не наблюдавшиеся* явления.

Сразу уточню: если бы Чаадаев просто ляпнул раз-другой нечто несуразное о физико-математической «натурфилософии» — я бы не стал заострять на этих ляпах внимание, ибо у «басманного философа» более чем достаточно и других ляпов, более существенных в философском и религиоз-

ном плане. Но дело в том, что Чаадаев, войдя в раж, будет рассуждать на «естественнонаучные» темы и в последующих письмах. Его тяга к этим темам, конечно, неслучайна: к этому его располагает тот (уже отмеченный выше) *эмпиризм*, который неизбежно ставит философа в положение апологета «науки». В случае Чаадаева — *невежественного* апологета.

Между тем, расправившись с «натурфилософией», он уверенно делает вывод: «Следовательно, настоящая основа нашей умственной жизни в сущности не что иное, как своего рода *логическое самоотречение*, однородное с самоотречением нравственным и вытекающее из того же закона» [15: 57]. Вот и прозвучало еще одно заветное слово, эхо которого мы встретим у Вл. Соловьева — *самоотречение*. Что касается «закона», то под ним подразумевается, очевидно, *закон подчиненности* как основа человеческой и всей мировой жизни. Правда, Чаадаев вынужден признать, что в человеке существуют некие зловердные «наклонности», которые «иногда» мешают нам «покоряться закону, уважать истину». Мы видим, что Чаадаев в очередной раз ограничивает область своего «закона», оставляя лазейку для человеческого стремления, как говорится, «по своей глупой воле пожить».

Эту лазейку необходимо прикрыть. Или, как пишет Чаадаев, «если бы человек мог довести свою подчиненность до совершенного лишения себя своей свободы», то «это было бы высшей ступенью человеческого совершенства» [15: 58]. Но есть ли у этого совершенства *положительный* смысл, не сводимый к чисто отрицательному отречению от свободы? Чаадаев убежден, что такой смысл есть. В настоящее время человек «проникнут своей собственной обособляющей идеей, личным началом» и потому живет «узкой и жалкой жизнью». Но «если бы он отрешился от своего нынешнего пагубного Я», то «он снова начал бы жить жизнью, которую даровал ему сам Господь Бог в тот день, когда он извлек его из небытия» [15: 59].

Итак, мы снова приходим к идее царства Божия на земле, земного рая. Именно *земного*, ибо возвращение в это «утраченное и столь прекрасное существование <...> не требует выхода из мира, который нас окружает». Таким образом, *рай на Земле* будет «вновь обретен» при условии *отречения человека от личного начала, от своего Я*. К детерминизму и культу «подчиненности» вполне закономерно присоединяется *антиперсонализм*.

Правда, Чаадаев обещает, что взамен человек получит «всеобъемлющую личность». Но что это означает? Чаадаев поясняет, что «предельной точкой нашего прогресса только и может быть полное слияние нашей природы с природой всего мира». А пока эта «славная конечная цель» не достигнута, «в нашей власти в любой степени отождествлять себя с подобными нам существами». Если говорить конкретнее, это означает «все наши мысли и поступки сливать с мыслями и поступками всех людей в одно созвучное целое» [15: 61].

Более подробно об этом скажут несколько позже славянофилы, но основная мысль уже понятна: *полное слияние жизни каждого человека с жизнью всего человечества*, то есть, образно говоря, жизнь в чем-то вроде огромной коммунальной квартиры с прозрачными стенками. Мысль, весьма привлекательная для тех, кто устал от жизни в родовых поместьях. Впрочем, не пройдет и столетия, как эта мечта отчасти осуществится: особенно тесным будет «слияние» в советских концлагерях.

Непонятно, однако, следующее. Чаадаев подчеркивает, что достижение искомого слияния *в нашей власти*. Но о какой власти может идти речь у существ, ведущих «жизнь совершенной подчиненности»? Ответ Чаадаева — очередной перл иезуитской логики, объясняющей, в каком смысле следует понимать спорадические замечания автора о «свободе нашего разума» и т. п. на фоне постоянных заверений в тотальной подчиненности человека «действию

верховой силы». Дело, оказывается, в том, что эта сила поддерживает «в нас посредством какого-то дивного сочетания, через непрерывно длящееся чудо, сознание нашей самодеятельности» и тем самым «налагает на нас грозную ответственность за все, что мы делаем» [15: 62]. Ответственность, которая, как легко догадаться, является своего рода юридической фикцией, поскольку человек «в своем жалком ослеплении» приписывает своей *самодеятельности* то, что представляет на деле «неизбежную необходимость».

Таким образом, проблема свободы получает у Чаадаева следующее *окончательное решение*: свобода — *иллюзия*, но иллюзия, созданная не человеком (который *сам от себя* ничего создать не может), а *великим Иллюзионистом — Богом*. Правда, как мы помним, немногим ранее Чаадаев приписывал эту иллюзию «злому разуму», как он называет собственный разум человека. Но, во-первых, мы уже убеждались, что ждать от Чаадаева какой-то *последовательности в мыслях* — наивно. Во-вторых же, он, по-видимому, вообще считал, что Богу присуще своеобразное чувство юмора. Например, когда сообщал (еще во втором письме) следующее: «Вся человеческая мудрость заключается в этой страшной насмешке Бога в Ветхом завете: *вот Адам стал один из нас, познав добро и зло*» [15: 47].

Если Бог мог *разыграть* человека с «древом познания добра и зла», то почему бы не разыграть его с сознанием свободы и ответственности? Ведь, строго говоря, оба розыгрыша тесно связаны. Впрочем, о свободе Чаадаев еще имеет сказать нечто интересное в следующем письме.

* * *

Четвертое письмо Чаадаева — пожалуй, самое странное, а местами и просто дикое. Сначала он берется рассуждать о *числе*, но быстро делает вывод: «Число не могло заключаться в божественной мысли; творения истекают из Бога, как воды потока, без меры и конца» [15: 65]. Послед-

нее утверждение не имеет ничего общего с христианством [27] и имеет очень много общего с теорией истечений (или *эманаций*) у Плотина (204–269) и неоплатоников, этих последних могикан языческой философии, пытавшихся противостоять христианству. Поговорив затем о *количестве*, Чаадаев заявляет, что «в глубине своей мысли» философия «никогда не сомневалась, что мир духовный можно познать так же, как и мир физический, изучая его с циркулем в руке, вычисляя, измеряя величины духовные, как и материальные, подвергая опытам существо, одаренное разумом, как существо неодушевленное» [15: 67].

Думаю, что такой вздор постеснялся бы утверждать даже убежденный материалист; к тому же, «с циркулем в руке» естественней выглядит «вольный каменщик», чем философ. Впрочем, по обыкновению Чаадаев и здесь пытается запутать читателя (или путается сам), вдруг изрекая первую в его письмах *здравую мысль* о том, что совершенство естественных наук, «все их могущество проистекают из умения всецело ограничить себя принадлежащей им по праву областью». Более того, он добавляет, что «в порядке нравственном <...> совершается все лишь в силу свободных актов воли». Но вслед за этим многообещающим заявлением выясняется, что никакой *перемены ума* у Чаадаева не произошло: он просто изложил то, чему «учит нас естественный ход человеческого разума».

Сам же Чаадаев, в силу данных ему «откровений», учит совсем *другому*. Прежде всего, он опять пускается в «натурфилософские» рассуждения; на этот раз его внимание привлекают «две движущие силы природы: *Тяготение* и *Вержение*» или «*Начальный толчок*» [28]. Обсуждение этих сил имеет совершенно мутный характер и заканчивается очередным ляпом: Чаадаев убежден, что «*движущееся* тело само по себе инертно и что всякое движение есть следствие побуждения со стороны» [15: 70]. Учитель физики у Чаадаева был явно неважный (если был вообще): *закон*

инерции говорит как раз о том, что для движения по инерции не требуется никакой внешней силы, никакого «побуждения со стороны».

Наконец, отложив «натурфилософию» в сторону, Чаадаев возвращается к философии и в очередной раз повторяет, что «в мире нет ничего, в чем мы были бы более склонны сомневаться, чем в присущей нам самостоятельности». Но это не более чем человеческая иллюзия. Соединяя аргументацию крайнего детерминиста Спинозы со ссылкой на Ветхий Завет, Чаадаев заверяет читателя: «наша свобода заключается лишь в том, что мы не ощущаем нашей зависимости; этого достаточно, чтобы почесть себя совершенно свободными и солидарными со всем, что мы делаем, со всем, что мы думаем. К несчастью, человек понимает свободу иначе: он почитает себя свободным, говорит Иов, как дикий козленок» [15: 73]. Таким образом, сознание сводится к незнанию действующих на нас сил. Но такая редукция — типичная логическая ошибка, именуемая *petitio principii*, так как никакое «незнание» не может быть причиной активного и положительного сознания самодеятельности. К тому же Чаадаев откровенно «передергивает» слова Иова, в которых ничего не говорится о свободе, а говорится о человеке, который «рождается подобно дикому осленку» (Иов. XI, 12). Что касается превращения осла в козла — это, пожалуй, первая вполне простительная ошибка Чаадаева.

Непростительно другое: в свои путанные рассуждения о свободе Чаадаев втягивает, как и Спиноза, идею Бога — и приходит, как и Спиноза, к выводам, ласкающим слух материалиста-безбожника. Сначала мы узнаём, что «с идеей о моей свободе связана другая ужасная идея, страшное, беспощадное последствие ее — злоупотребление моей свободой и зло как его последствия». Что чьим последствием является, не слишком понятно. Но как ни понимай этот очередной образец мрачно-зловещего бормотания, возникает вопрос: почему Бог допустил появление в челове-

ке этой *фальшивой* идеи свободы, — или, как вопрошает Чаадаев, почему Он «не выметет из пространства этот мир возмутившихся тварей?». Ответ один: «Он так восхотел». Хуже того: «*Сотворим человека по нашему образу и подобию*», — сказал Он. Этот образ Божий, его подобие — наша свобода» [15: 74].

Ситуация становится *зловещей* в буквальном смысле слова: если свобода (которой, по сказанному ранее — реально не существует) есть *образ Божий* и если злоупотребление свободой является «беспощадным последствием» этого образа, то сам Творец является даже не *первоисточником* зла, но самим Злом. Никакой *теодицеи* в смысле метафизического учения у Чаадаева не получается; напротив, на «процессе о злоупотреблении свободой» Бог становится *главным обвиняемым*.

Не потому ли сегодня Чаадаев *особенно мил* тем, кто взваливает на Бога (конечно, *христианского*) вину за потери, понесенные «*богоизбранным народом*» в XX веке?

Пятое письмо отличается от бредового (если называть вещи своими именами) четвертого письма несколько большей сдержанностью, но от манеры противоречить самому себе Чаадаев не отказывается. В самом начале этого письма сообщается: «Закон духовной природы нам навсегда пред-указан, как и закон природы физической: если мы находим последний готовым, то нет ни малейшего основания полагать, будто дело обстоит иначе с первым». Отсюда следует, что «имеется абсолютное единство во всей совокупности вещей», или «великое ВСЕ» [15: 75]. Мы видим, что Чаадаев вплотную подходит к идее *всеединства*. Это, впрочем, и не удивительно, поскольку вскоре он с одобрением отмечает «новое порождение глубокой и мечтательной Германии», имея в виду философию Шеллинга.

Тем не менее, путь, выбранный Шеллингом, Чаадаев считает «извилистым», сам же он намерен идти «дорогой более надежной». Эта «более надежная дорога» исходит из

того, что «движение в мире нравственном, как и движении в мире физическом, — следствие изначального толчка» [15: 78]. Проводя смелую аналогию между «столкновением тел» и «столкновением сознаний», Чаадаев приходит к выводу: «подобно тому, как столкновение тел в природе служит продолжением этого первого толчка, столкновение сознаний также продолжает движение духа». Этой «теории столкновений» для Чаадаева достаточно, чтобы заявить: «как едина природа, так, по образному выражению Паскаля, и вся *последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно*». А там, где все люди сливаются в «одного человека», там и на «совокупность сознаний» надо смотреть, как на «единое и единственное сознание», «великое всемирное сознание». Возникновение этого «общего сознания» Чаадаев поясняет «известным физическим опытом» — передачей импульса по цепочке твердых шариков, добавляя: «Вот так передается и мысль, проносясь сквозь головы людей» [15: 79].

Вот такая *галиматья*, достойная чеховского «Письма к ученому соседу». Даже среди самых вульгарных рассуждений различных представителей материализма, натурализма и механицизма не просто встретить нечто подобное. Чаадаев совершенно не чувствует фундаментальных различий между внешним физическим *бытием-для-другого* и внутренним душевно-духовным *бытием-для-себя*. А ведь с понимания этих различий и *начинается философия*. У автора «Философических писем» философия кончилась, не успев начаться.

Впрочем, у Чаадаева есть понятие, более подходящее для характеристики «акта передачи духовной жизни», чем пресловутые «столкновения шаров». Это понятие *традиции*, которое, по мнению Гершензона, Чаадаев заимствовал у Жозефа де Местра (1753–1821), французского философа и политического деятеля, сторонника ультрамонтанства — учения о неограниченной власти папы над всеми народами.

ми земли. Вслед за де Местром Чаадаев видит в традиции «сокрытый опыт веков», который «переливается в жилах человеческих рас». Все это звучит привлекательно и для «традиционалистов» нашего времени. Но на деле понятие «традиции» используется Чаадаевым для обоснования того, что человек абсолютно неспособен к самостоятельному развитию. С нескрываемой брезгливостью пишет он о новорожденных младенцах, об их «гальваническом содрогании», «бессмысленном взгляде», «пронзительном крике» и т. д. Он отказывается видеть здесь «существо, созданное по образу Божию». Есть ли в ребенке, спрашивает Чаадаев, «какая-нибудь мысль, которая бы не вытекала из небольшого круга понятий, вложенных в его голову матерью, кормилицей или другим человеческим существом в первые дни его бытия?». О том, что в младенце есть задатки, есть внутренний потенциал развития, более того, есть индивидуальная энтелехия, то есть устремление к развитию, — Чаадаев не подозревает. Для него новорожденный — это *tabula rasa*. Впрочем, и чистый лист обладает свойствами, которые позволяют наносить на него письма. Для Чаадаева же только что рожденный человек — ничто. На этот антропологический нигилизм Чаадаев набрасывает мантию «традиции», которая есть не что иное, как постоянное поучение человека Богом: «Это именно Бог постоянно обращается к человеку через посредство ему подобных» [15: 83].

Здесь Чаадаев сталкивается с теми же затруднениями, что и в четвертом письме. Если «разум человеческий на самом деле лишь постоянное воспроизведение мысли Бога», то откуда в нем «заблуждения без счета», «грубейшие предрассудки» и т. д.? Ответом Чаадаева на этот вопрос является учение о существовании в человеке двух разумов: «первичного» и «искусственного», объективного и субъективного, «который он, благодаря свободной воле, сам себе создал» [15: 84]. Все вернулось «на круги своя». Снова

Чаадаев апеллирует к свободе воли, которую он уже много раз отрицал, объявлял иллюзией и проч. Но сколько бы он ни заклинал, что «никакая сила, никакой закон не создаются нами из себя», *ему приходится признать, что человек создал себе свой собственный разум*. Скверный, зловердный — но свой собственный.

Конечно, Чаадаев тут же заявляет, что этот разум — «все не подлинное духовное начало, но начало искаженное, искаленное, извращенное произволом человека». Но эта базарная ругань только заостряет проблему. Чаадаев явно колеблется между двумя далеко не равнозначными «теориями разума». Согласно одной, одновременно существуют два разума, которые как бы ведут в человеке борьбу друг с другом. Но такая теория *умственной шизофрении* хотя и соответствовала *умственному состоянию самого Чаадаева*, была слишком уязвимой, чтобы отстаивать ее, как говорится, с открытым забралом. И тогда на помощь приходит другая теория, достаточно ясно выраженная в словах о том, что «ум человеческий всегда ощущал потребность сызнова перестроить себя по идеальному образцу» [15: 84]. В этом случае *реален* только субъективный, «искаленный» разум, но в нем сохраняется стремление «перестроить себя» *согласно идеалу* «первоначального» разума. Но если так, тогда и человеческий «искаленный разум» способен к самосовершенствованию, то есть свободен? Вот уж точно: гони свободу в дверь — она влетит в окно.

Подводя итог той части писем, где он излагает теоретические основы своего мировоззрения, Чаадаев пишет: «Сколько ни есть на свете идей, все они — последствия некоторого числа передаваемых традиционных понятий, которые так же мало составляют достояние отдельного разумного существа, как природные силы — принадлежность физической особи. <...>. Вложенные чудесным образом в сознание первого человеческого существа в день его создания той же рукой, которая направила планету по эллип-

тической орбите <...>, — именно эти-то идеи и сообщили разуму свойственное ему движение и кинули человека в тот огромный круг, который ему предначертано пробежать. Идеи эти, возникающие посредством взаимного соприкосновения душ <...>, поддерживают жизнь природы духовной таким же порядком, как сходное соприкосновение и аналогичное начало поддерживают жизнь природы материальной. Так продолжается во всем первичное воздействие; так оно выливается окончательно в некое провидение, постоянное и непосредственное, простирающее свое действие на всю совокупность существа» [15: 87].

Но достаточно о том, что процитированный выше «русский философ» имел наглость назвать в *энциклопедическом* издании «философией в подлинном смысле слова». Уже на основании рассмотренных писем мы можем выделить в «религиозно-философском» мировоззрении Чаадаева следующие основные моменты, по существу *внутренне связанные*.

Во-первых, это *радикальный фатализм*, для которого *все — от Бога и ничего — от человека*; Бог задает ход человеческой жизни точно так же, как Он задает движение планет. Такого рода взгляд на Провидение в его отношении к человеку можно для приличия называть *абсолютным провиденциализмом*, но от этого не изменится его *антихристианская суть* и определенное родство с *монотеизмом семитических религий*: иудаизма и ислама. Что касается преемственности Чаадаева к философским учениям прошлого, то здесь не вызывает сомнения *решающее* (и даже практически *исключительное*) влияние *спинозизма*. Любое взятое наугад положение Спинозы имеет свой отголосок в «Философических письмах», включая и основной «методологический» постулат автора «Этики»: «рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» [31: 455].

Во-вторых, это *механистический традиционализм*, то есть представление о такой «духовной традиции», в которую *индивидуальный человек не способен внести ничего нового, служа лишь передаточным звеном в «механизме традиции»*. Другими словами, традиционализм Чаадаева лишает человеческое существование какого-либо *творческого элемента* и ставит это существование в один ряд со *всецело безличными природными процессами*.

В-третьих, это *примитивная форма позитивизма*, в которой культ т. н. «точных наук» сочетается с практически полным невежеством в их области. Подобный культ неизбежно тяготеет к *вульгарному материализму*, который выражен достаточно часто и прямолинейно.

Что же осталось? Осталось то, что поклонники Чаадаева называют его «историософией» [32]; сам же он, уже поговорив несколько туманно о «традициях» и некой «первоначальной идее», намерен теперь «лишь проследить движение этих традиций в истории человеческого рода, чтобы выяснить, каким образом и где идея, первоначально вложенная в сердце человека, сохранилась в целостности и чистоте» [15: 87]. Этому и посвящено *шестое письмо*.

* * *

Начинается оно с уже набившей оскомину фразы, что «в человеческом духе нет никакой иной истины, кроме той, которую своей рукою вложил в него Бог» [15: 88]. Но Чаадаев понимает, что объяснить движение человеческого духа только пресловутым «первотолчком» и «чудесными внушениями высшего разума» — невозможно; слишком часто этот дух отклоняется от направления, заданного «первотолчком», слишком частота игнорирует «чудесные внушения» и даже враждует с ними. Как же быть?

Здесь на помощь Чаадаеву снова приходит «логика» иезуитов. А именно, он сообщает, что «существовал народ, в недрах которого традиция первых внушений Бога сохраня-

лась чище, чем среди прочих людей, и что от времени до времени появлялись люди, в которых как бы возобновлялся первичный факт нравственного бытия» [15: 89].

Но почему этими замечательными качествами не могли обладать другие народы, почему их не имели все прочие люди? Ответ Чаадаева восхитителен: допустить это — значит «отрицать всякую индивидуальность и всякую свободу в духовной сфере, иными словами — отрицать данное». Вырви такой ответ из контекста — и будет проще простого выдавать Чаадаева за апологета свободы и индивидуальности. Но контекст здесь таков, что в нем «всякая индивидуальность и всякая свобода» означают *неспособность* сохранять «первые внушения Бога» в должной чистоте, *неспособность* «быть хранителями этого клада». Означают, как и прежде, некое зло, пусть и признаваемое (так сказать, из тактических соображений) за нечто *данное*, а не просто за иллюзию «дикого козленка».

Так или иначе, Чаадаев вполне доволен своим обоснованием «разности умов, нравственных сил и познаний» и возвещает: «Только так может быть понято религиозное единство истории». Вообще-то, сказанное им выше говорит скорее о том, почему «религиозное единство истории» *отсутствует*. Но не будем придирааться к мелочам. Главное, что Чаадаев берется, как он сам выражается, за *философию истории* и вполне справедливо отмечает, что «ум чувствует себя теперь привольно лишь в сфере истории» [15: 91]. Впрочем, приволье приволью рознь. Чаадаев резко осуждает «уроки банальной философии» с их «пошлой поучительностью» там, где речь идет об истории. Он пишет: «Разум века требует совершенно новой философии истории», которая уже не будет видеть «пред собою только человека и ничего более». Лишь новая философия истории способна «признать в ходе вещей план, намерение и разум» и «уяснить нравственный смысл великих исторических эпох» [15: 93].

Эти слова Чаадаева *implicite* подразумевают, что предшественников (кроме самого Бога) у него не было. Согласиться с этим трудно. С «провиденциальной» точки зрения смотрел на историю Блаженный Августин и великое множество других христианских авторов, среди которых особенно уместно выделить епископа Жан-Бенинь Боссюэ, автора знаменитого «Рассуждения о всеобщей истории» (1681) [33]. Вряд ли Чаадаев не был знаком с этим или другими сочинениями такого рода. Впрочем, молчание Чаадаева на сей счет освобождает нас от необходимости проводить здесь какие-то параллели и позволяет сосредоточиться на его собственном тексте.

После громких слов о «новой философии истории» начало его размышлений разочаровывает. Прежде всего, он считает нужным выразить свое отношение к определенным историческим личностям, выбранным без какой-либо ясной системы. Сначала мы узнаём, что «Моисей указал людям истинного Бога, между тем как Сократ завещал им лишь малодушное сомнение, и что Давид — совершенный образ самого возвышенного героизма; между тем как Марк Аврелий — в сущности только любопытный пример искусственного величия и тщеславной добродетели» [15: 94]. Создается впечатление, что Чаадаев противопоставляет Ветхий Завет и Античность, но это не вполне так: «в ряду славных имен язычества» он видит «имя Эпикура». А вот «имя Стагирита» (то есть Аристотеля) «будет произноситься не иначе как с известным омерзением, имя Магомета — с глубоким почтением». Но наиболее колоритен отзыв Чаадаева о Гомере: «Должен наступить день, когда имя преступного оболъстителя, столь ужасным образом способствовавшего развращению человеческой природы, будет вспоминаться не иначе как с краской стыда» [15: 95] и прочее в том же роде. Нападки на легендарного автора «Илиады» и «Одиссеи» кажутся нелепыми, но в действительности в них есть определенный смысл.

Выдающийся знаток Античности Ф. Ф. Зелинский (1859–1944) писал о поэмах Гомера, что их «главная примета — повсюду разлитая *гуманность*: благодаря ей Гомер и стал учителем гуманности сначала в Греции, а затем и повсюду» [34: 39]. Эти глубоко справедливые слова требуют, однако, пояснения. Понятие гуманности обычно рассматривается как синоним милосердия, человеколюбия и т. д. Но со времен гениального немецкого мыслителя Иоганна Готфрида Гердера (1744–1803) понятие гуманности (*Humanität*), или *человечности*, получило более широкое и важное значение: «*гуманность* есть соединение всего того, что свойственно человеку; поэтому смысл, содержание и объем этого понятия зависит от самого понятия о человеке» [35: 2].

Именно гуманность как все то, что *свойственно человеку*, вызывает у Чаадаева категорическое неприятие, и это неприятие перешло от него и к части славянофилов, и к Вл. Соловьеву, и к многим из эпигонов последнего. Но есть и другое обстоятельство, побуждающее Чаадаева утверждать, что Гомер «осквернил священную истину предания». По словам того же Зелинского, *Зевс* у Гомера — «первый в истории человечества всечеловеческий, а не племенной бог», тогда как Иегова всегда был и остается сугубо «племенным» богом, покровителем *исключительно* еврейского народа [36]. Поэтому *духовные корни христианства* сплетены с судьбами арийских народов вообще и *дорийцев* — основателей древнегреческой культуры — в частности.

Неслучайно после нападок на великих представителей этой культуры — Гомера, Сократа, Аристотеля — Чаадаев обращается к теме *национальности*, причем делает это, на первый взгляд, в нехарактерном для него положительном ключе. Попробуем разобраться, откуда взялась эта любовь к тому, что в первом письме рассматривалось как «худший из предрассудков».

Прежде всего, Чаадаев подчеркивает значение *исторической памяти*: «Всякий народ, отчетливо уяснив себе раз-

личные эпохи своей прошлой жизни, постиг бы также свое настоящее существование во всей его правде и мог бы до известной степени предугадать поприще, которое ему предназначено пройти в будущем». Именно на почве адекватной исторической памяти «явилось бы истинное национальное сознание <...>. Тогда национальности, освободившиеся от своих заблуждений и пристрастий <...>, станут сочетаться одни с другими таким образом, чтобы произвести гармонический всемирный результат» [15: 95–96].

Вот первые действительно привлекательные слова в «Философических» письмах. Поэтому внимем в них как можно глубже.

У каждого из нас есть *собственная память*, плохая или хорошая, но принадлежащая отдельной личности, и только ей одной. А что можно сказать о *памяти целого народа*? Здесь из-под пера Чаадаева появляется *фантом*, который он называет «личным я коллективного человеческого существа» [15: 96]. По сути, это выражение — типичное *contradictio in adjecto*, поскольку личностью является именно *единичное человеческое существо*, а коллективом — *множество человеческих существ*. Чаадаева это нисколько не смущает. Народы для него — «сложные существа», «большие человеческие индивидуальности», а отдельные люди — существа «меньшие, из которых первые состоят». Надо утратить всякую ясность мысли, чтобы рассуждать о существах, *состоящих* из существ, а по сути — о личностях, *состоящих* из личностей.

Для сравнения: фауна, как известно, состоит из животных, а флора — из растений. Но разве это дает основание называть фауну «сложным животным», а флору «большим растением»? Употреблять же аналогичную терминологию в отношении людей, обладающих своим я — абсолютно нелепо. С определенной степенью условности можно говорить о том, что из многих «я» состоит «мы», но вот «я», состоящее из многих «я» — это даже не шизофрения, а хуже.

Но тогда что означает *народная память* на самом деле? Сначала возьмем для сравнения *семейную память*. Эта память не принадлежит фиктивному «*семейному я*» [37] — она может быть только *памятью отдельных членов семьи*. Если содержание памяти каждого из них различно — в этом еще нет ничего страшного, это даже обогащает сокровищницу семейной памяти, *семейную летопись*. Исключительно важно, однако, чтобы в *главном* различные лики семейной памяти были *сходны* (полного тождества здесь не бывает), и этим сходством в главном определяется настоящая *родственная связь*, семейная традиция.

По сути то же самое верно и для целого народа. И здесь *историческая память* — это *память отдельного человека о судьбе своего народа*. У одних эта память беднее, у других богаче, глубже, осмысленней. Бывают периоды, когда историческая память практически отсутствует у *основной массы* народа, но при этом она может принимать особенно глубокий и сознательный характер у немногих *представителей* народа, *представителей* в полном смысле этого слова. Конечно, особенно высоки требования к исторической памяти духовных вождей народа, будь то его мыслители или политические лидеры. Очень многое можно сказать об исторической памяти *историков*, которым вряд ли уместно доверять только в силу обладания ими того или иного диплома. Но в любом случае всецело полагаться на историческую память *других* людей недопустимо; для каждого человека важнее всего развивать свою собственную историческую память. И еще один принципиальный момент: именно *многообразие* исторической памяти требует от представителей одного народа того *взаимопонимания*, отсутствие которого еще губительней, чем непонимание между представителями разных народов. Но именно это *многообразие* и *отрицается* самой идеей «коллективной памяти», когда эта «память» приписывается фиктивному «я» некоего «коллективного существа» [38].

Возвращаясь к Чаадаеву, необходимо отметить, что фантом народа как «коллективного существа» со своим собственным «я» возник не в его мозгу, — Чаадаев лишь повторил уже сказанное на Западе. Одним из изобретателей этого фантома был Жан-Жак Руссо в получившем всемирную известность трактате «Об Общественном договоре» (1762). Здесь сообщалось, что народ, образующий «гражданскую общину», «есть не что иное, как коллективное существо», или «условная личность» [39].

Был ли первоисточником Чаадаева знаменитый трактат Руссо или какое-то другое произведение другого автора, не так уж важно. Важно иное: хотя не Чаадаев придумал химеру «коллективного существа» со своим «личным я», но именно он *импортировал эту химеру в русскую философию*. Зачем? Ответ достаточно ясен: в этой химере Чаадаев нашел (пусть даже у «безбожного» Руссо) *мощное оружие против реальной человеческой личности*. Если не получилось растворить ее прямо в «человечестве», растворим ее сначала в народе. На радостях можно даже заявить: «Итак, космополитическое будущее, обещаемое нам философией, — не более как химера». Вот еще один пример фразы, вырвав которую из контекста, можно запросто объявить Чаадаева «противником космополитизма». На деле «басманный философ» был противником не космополитизма, а *персонализма*. Противником лукавым, подменившим истинный персонализм (неразрывно связанный с человеком в его *конкретной индивидуальности*) мнимым «персонализмом» всяческих «коллективных существ».

Но что дает такая подмена? Дает она немало. Во-первых, можно в нужный момент подменить народ как «коллективное» существо чем-то *еще более коллективным* — «человечеством», «всемирным разумом» или, скажем, «социальным» как более широким понятием, чем «национальное» (вскоре мы убедимся, что Чаадаев именно так и поступит). А во-вторых — и в контексте писем Чаадаева это не менее

важно — можно сделать следующий ход конем. Ведь сколько ни говори о «коллективном сознании», оно не становится чем-то реальным; таковым остается *множество индивидуальных сознаний*. Но теперь носитель одного из этих сознаний может попросту *присвоить* себе право говорить как бы от имени чего-то более весомого и значительного. Может говорить от имени народа, церкви, человечества, от имени науки, религии, философии, расширяя свое маленькое «я» до гигантских размеров.

Собственно, Чаадаев поступает даже скромнее: он начинает говорить от лица *исторической критики будущего*, которая «сделалась бы высочайшим из трибуналов», имеющим право вершить «неумолимый суд над красотой и гордостью всех веков». Сказано — сделано. И первой под раздачу снова попадает Древняя Греция, с которой у Чаадаева особые счеты как с «конкурентом» ветхозаветной истории. Теперь «басманный философ» уже не цепляется к отдельным персонажам, а рубит с плеча: «я думаю, что наступит день, когда нравственная мысль не иначе как со священной печалью будет останавливаться перед этой страшной обольщения и ошибок, откуда гений обмана так долго распространял по всей остальной земле соблазн и ложь» [15: 97].

И не только распространял в прошлом, но и до сих пор продолжает распространять, увлекая «могучие умы» Шеллинга, Шлейермахера и др., отмечает Чаадаев и тем самым *de facto* признаёт, что *греческое чудо* (по выражению Эрнеста Ренана) сохраняет свое влияние на европейскую культуру и после исчезновения Древней Греции как «геополитической» реальности. Другими словами, Древняя Греция и Древний Рим стали *частью* европейской истории и культуры, и в этом духовном смысле продолжают свое *культурно-историческое существование*.

Если мы поймем это, нам станет понятнее основной дефект «историософских» рассуждений Чаадаева. Он пыта-

ется уверить читателя, что весь древний мир «обратился в прах». В определенном (и примитивном) смысле Чаадаев прав, но он абсолютно не понимает, что «физическая» смерть великих цивилизаций отнюдь не означает их духовного исчезновения. Здесь также уместно сравнение со смертью отдельного человека, смертью, бессильной перед делом его жизни:

Нет, весь я не умру — душа в заветной лире
Мой прах переживет и тленья убежит...

Своя «заветная лира» есть у каждого человека, достойного называться человеком — даже если у него нет пушкинского гения. По своему символично, что Пушкин написал эти строки в том же 1836 г., когда появилось первое письмо Чаадаева. Последний не жалел слова «прах» в отношении древнего мира и даже в отношении цивилизаций еще существующих, причем многие тысячелетия. «Зрелище» Индии и Китая также представляется Чаадаеву зрелищем мира, «от которого вокруг нас остался только прах» [15: 101–102 (сн.)]. Более того, говоря об Индии, он и здесь намекает на «какой-то особый урок». Невольно приходит мысль: как повезло Индии, что у нее не было своего Чаадаева. Впрочем, не исключено, что свои чаадаевы были и есть у всех народов.

Диву даешься, насколько близорук взгляд Чаадаева на культурно-исторические явления. Чем же ограничивается здесь его кругозор? Сказав: *христианским миром*, мы дадим далеко не точный, слишком широкий ответ. Чтобы верно оценить поле зрения Чаадаева, я приведу несколько фрагментов, в которых фактически содержится вся его «философия истории». Он пишет: «Мы слишком долго привыкли видеть в мире только отдельные государства: вот почему огромное превосходство нового общества над древним еще не оценено надлежащим образом. Упускали

из виду, что в течение целого ряда веков это общество составляло настоящую федеральную систему, которая была расторгнута только реформацией; что до этого прискорбного события народы Европы смотрели на себя не иначе, как на части единого социального тела, разделенного в географическом отношении на несколько государств, но в духовном отношении составляющего одно целое; <...>. История средних веков — в буквальном смысле слова — история одного народа — народа христианского. <...>. И если теперь положение вещей с виду изменилось, <...> сущность вещей без всякого сомнения остается той же, что и прежде, и вся Европа все еще тождественна с христианством, <...>, нельзя также сомневаться, что наступит день, когда границы, разделяющие христианские народы, снова изгладятся, и первоначальный принцип нового общества еще раз проявится в новой форме и с большей силой, чем когда бы то ни было. Для христианина это предмет веры; <...> но для всякого серьезного ума это вещь *доказанная*. <...>. Слава Богу, реформация не все разрушила; слава Богу, общество было уже вполне построено для вечной жизни» [15: 101–102].

Выделим в этой тираде ключевые моменты.

1. Ясно, что *Чаадаев* — *принципиальный противник независимых национальных государств*, так что его выпады против космополитизма — это что-то вроде *ложных выпадов* в фехтовании.

2. *Идеал Чаадаева* — *средневековая теократия*, когда якобы существовал один народ — «народ христианский». Таким образом, его прежние заверения в законности и необходимости существования народов, «имеющих свое самостоятельное существование и свой индивидуальный интерес» [15: 96] — это или лукавство, или очередная непоследовательность. Но скорее первое.

3. *Принципиальный враг Чаадаева* — *Реформация*, в которой он видит самое «прискорбное событие» европейской истории. Фактически он отказывает протестантам даже

в звании христиан; христианин для него — непременно католик.

4. В то же время Чаадаев считает, что Европа «все еще тождественна с христианством, *что бы она ни делала и что бы ни говорила*» (курсив мой — Н. И.). Тем самым понятие христианства лишается всякого ясного смысла, ибо, по учению всех Церквей, христианин обязан *исповедовать* свои христианские убеждения. В противном случае за «христиан» можно выдавать безбожников, сатанистов и прочих хулителей христианства.

5. Чаадаев предрекает *восстановление единой Европы на «первоначальном принципе», то есть на принципе христианского единства*. Он считает, что для «серьезных умов» это восстановление даже не предмет веры, а нечто «доказанное». При этом он убежден, что эта «новая Европа» будет существовать вечно, — тем самым снова подтверждая свою приверженность идее царства Божия на земле.

Я не буду комментировать эти положения, а предложу самому читателю подумать над их справедливостью, вспомнив, например, о той борьбе не на жизнь, а на смерть, которую вела в «единой Европе» Средних веков королевская власть с властью римского папы. Нет смысла долго рассуждать и о ценности чаадаевских «пророчеств» о будущем Европы: сегодня, спустя почти два столетия, мы ясно видим, что идеология «Евросоюза» *не имеет ничего общего с христианством* и, более того, всячески ограничивает его влияние, сплошь и рядом имея *антихристианскую направленность*.

Особо подчеркну другое, нечто простое и важное: *нигилизм Чаадаева распространяется не только на Россию, но практически на всю мировую историю за исключением элементов католической теократии в Средние века, да еще той утопии, которую он называл будущей «христианской Европой», имея в виду нечто совсем другое —*

Европу *теократическую*. Впрочем, в определенном смысле Европа и стала Европой *святош и ханжей*, только не религиозных (если не считать содомию «религией»), а *политических*.

Я употребил эти резкие выражения вполне сознательно. *Одержимый* идеей единства «христианской» Европы, Чаадаев безоговорочно восхваляет колониализм, включая «истребление американских племен», ибо «Европа как бы охватила собою земной шар» и «все остальные человеческие племена до такой степени подчинились ей, что существуют лишь как бы с ее соизволения» [15: 102].

В своем безудержном оптимизме относительно будущего Европы он говорит о «страшных катастрофах», постигших нехристианские народы, как о событиях, «которые христианским народам никогда не суждено испытать». Думаю, что это заявление достойно пальмы первенства среди всех «пророчеств» Чаадаева. Мимоходом он продолжает отсекаль — как негодные — всё новые эпохи *действительной исторической Европы*, изрекая очередной нелепый прогноз: «Поверьте мне, наступит время, когда своего рода возврат к язычеству, происшедший в пятнадцатом веке и очень неправильно названный возрождением наук, будет возбуждать в новых народах лишь только такое воспоминание, какое сохраняет человек, вернувшийся на путь добра, о каком-нибудь сумасбродном и преступном увлечении своей юности» [15: 104].

Читать этот вздор было бы совсем скучно, если бы не отдельные замечания Чаадаева, окончательно проясняющие те моменты, о которых ранее говорилось невнятно и двусмысленно. Так, в пылу обличений протестантизма он пишет: «Реформация снова повергла мир в языческую *разъединенность*; она восстановила те огромные нравственные индивидуальности, ту обособленность умов и душ, которую Спаситель приходил разрушить» [15: 110]. Итак, Христос, по Чаадаеву, разрушал *нравственную индивидуальность*

как народов, так и отдельных людей. Принимая на веру эту хулу на Спасителя, сказавшего «В доме Отца Моего обителей много» (Иоанн. XIV:2), невольно вспоминаешь слова Фридриха Ницше о почве, настолько бедной, что «ни одно высокое дерево не будет больше расти на ней» [40: 11]. Но Ницше был открытым врагом христианства, а Чаадаев был, по меткому выражению Михаила Загоскина, «прав, как Иуда».

Иуда-Чаадаев продолжает, между тем, рисовать свою карикатуру на христианство. Говоря о «потребностях существования» человека, он пишет: «Первая же из этих потребностей — общество», а *папство* — «живой памятник истории великой общины» [15: 111–112]. Незачем, конечно, отрицать, что общение с *себе подобными* принадлежит к числу важных потребностей человека. Но превращать общение в первую, основополагающую потребность — значит исказить самую суть человеческого бытия. Ибо бытие человека — это, прежде всего, *бытие-для-себя*, а не *бытие-для-другого*, это субстанциальное бытие субъекта, а не феноменальное бытие объекта, это — *самосознание*. Лаконично и ясно выразил это *основное свойство человеческого бытия* Петр Евгеньевич Астафьев (1846–1893), отмечавший: «Жизни столько же, сколько и субъективности, ведомости себе» [41: 150].

Общение же — это всегда *отношение между субъектами* и потому вторично, *предполагает*, а не *полагает* их. Отрицать эти элементарные истины, выдвигать на первый план отношение — значит занять позицию *релятивизма*, которая не станет более прочной от того, что слово «отношение» заменится словом «интерсубъективность», как это делается в наши дни. В те дни, когда Запад отнюдь не случайно возносит Ницше на явно завышенную высоту. Ибо тот угадал психологию *последних людей*: «Они покинули страну, где холодно жить; ибо им необходимо тепло. Также любят они соседа и жмутся к нему; ибо им необходимо теп-

ло». *Жаться друг к другу* — это и есть «общение» с точки зрения последнего человека, *самого презренного человека*, по словам Заратустры, который, несомненно, так бы и назвал всяческих «постмодернистов» и адептов «политкорректности».

Прошу читателя извинить меня за очередное отступление, но ведь наша задача — не просто проследить за развитием мысли Чаадаева, но и увидеть это развитие на фоне европейской и в особенности национально-русской философии.

* * *

А пока, в начале *седьмого письма*, Чаадаев считает необходимым еще раз подчеркнуть свой радикальный *антиперсонализм*, не удерживаясь, как обычно, от очередного софизма. Он спрашивает: «может ли человек когда-нибудь, вместо того вполне индивидуального и обособленного сознания, которое он находит в себе теперь, усвоить себе такое всеобщее сознание, в силу которого он постоянно чувствовал бы себя частью великого духовного целого?». К положительному ответу на этот вопрос, считает Чаадаев, располагает уже то, что «наряду с чувством нашей личной индивидуальности мы носим в сердце своем ощущение нашей связи с отечеством, семьей и идейной средой, членами которых мы являемся» [15: 114]. Этот «зародыш высшего сознания» будет расти и, наконец, наступит развязка: «Люди увидят, что **человек не имеет в этом мире иного назначения, как эта работа уничтожения своего личного бытия и замены его бытием вполне социальным или безличным**» [15: 115].

Что же получается? Из того, что мы чувствуем *личную* связь с семьей и отечеством, Чаадаев делает вывод о необходимости *уничтожения личного бытия*. Но ведь совершенно ясно, что тем самым будет уничтожена и личная связь, так что потеряют всякий смысл сами слова о любви

к семье и отечеству. В обезличенной семье, в обезличенном отечестве исчезнут все живые личностные отношения. Уместно добавить: хотя мы понимаем, что бессмысленно говорить о любви к семье там, где нет любви к членам семьи, мы нередко представляем любовь к отечеству как любовь к какому-то «коллективному существу». Между тем, *не любит свое Отечество тот, кто не любит своих соотечественников*. К сожалению, в России говорят куда чаще о любви к России, чем о любви к русским людям. Но *Россия без русских — это идея, лишенная содержания*. «Любить» такую идею нетрудно, ибо настоящего душевного труда требует именно любовь к конкретным людям. И даже не обязательно любовь, но элементарное внимание, сочувствие, *уважение к личности*.

Все это Чаадаев мечтает *уничтожить* и заменить *бытием вполне социальным и безличным*. Отдадим должное Чаадаеву — он выразил *отрицание личности* предельно откровенно и точно, добавив к *безличному* — *социальное*. Социум, община, общество, общественное мнение («идейная среда») — все это уже у славянофилов и еще яснее у Соловьева станет отрицанием не только личностного, но и *национального*. *Общество вместо нации* — это и есть *суть космополитизма*, как бы он еще ни назывался (интернационализм, глобализм и проч.).

Итак, «основа нравственной философии» найдена — это *безлично-социальное бытие*. Очевидно и то основное требование, которое предъявляет подобная «нравственная философия» к «философии истории»: это отказ от стремления «все объяснить личностью».

Как же выполняет это требование сам Чаадаев? Он, как ни в чем не бывало, пишет: «Начнем с Моисея, самой гигантской и величавой из всех исторических фигур» [15: 119]. Читатель, наверное, уже догадался, что за этим отнюдь не последует развенчание личности Моисея, как того требует «основа нравственной философии». Напротив, Чаадаева

прямо распирает от восторга: «когда я размышляю об этом необыкновенном человеке, я не знаю, чему более удивляться: историческому ли явлению, виновником которого он был, или духовному явлению, каким представляется его личность» [15: 120]. По душе Чаадаеву и то, что Бог Моисея был «национальным богом»: «чтобы явственно говорить роду человеческому, надо обращаться к своей нации, иначе не будешь услышан и ничего не сделаешь». Характерно, что в *восьмом письме* Чаадаев будет осуждать *проповедь Христа* за то, что она «не может быть одинаково понятна для людей всех времен и всех стран». Двойная бухгалтерия — одна для евреев, другая для гоев — здесь налицо.

Впрочем, еврею можно извинить не только «национальный предрассудок». Моисей удостоивается похвалы Чаадаева и за то, что сумел внушить своему народу «расовое отращивание ко всякому племени идолопоклонников», а «ужасные поголовные истребления, которые предписывал Моисей», оправдываются руководившей им «сверхчеловеческой идеей» [15: 121]. Попробуйте сказать современному еврею-поклоннику Чаадаева (а таких немало), что ведь и Адольфом Гитлером тоже руководила «сверхчеловеческая идея»...

Произнеся затем короткий спич в честь царя Давида, Чаадаев возвращается от «исполинов Писания» к уже не раз обруганным грекам и римлянам — чтобы снова их обругать, приписав, например, Гомеру — архиврагу Чаадаева — «грязный идеал красоты». Чувствуется, что автор «Философических писем» исписался; слова его все чаще звучат, как заевшая пластинка. Впрочем, под самый конец седьмого письма он вдруг вспоминает о России и глубокомысленно изрекает: «В сущности, у нас, русских, нет ничего общего ни с Гомером, ни с греками, ни с римлянами, ни с германцами; нам все это совершенно чуждо» [15: 131]. Вместе с тем, он по-прежнему призывает русских «стараться слиться» с «европейским обществом». Но теперь нам вполне ясна цена этого призыва. «Слиться с Европой» в понимании Чаада-

ева значит *порвать с Европой, со всем лучшим, что дала Европа*: с культурой Античности, с шедеврами Возрождения, со всем тем, что внесла в религиозное, философское и научное сознание Реформация.

Однако, если мы подумаем, что Чаадаев оставляет нам хотя бы достижения Европы, связанные с римско-католической церковью, мы ошибемся. Он еще готовит нам последний сюрприз, еще бросит последний луч на то, чем является в действительности его «истинная религия».

Восьмое (самое краткое) письмо начинается поэтически. Чаадаев видит «зарю прекрасного дня» и напоминает своему адресату: «Окончательное просветление должно вытечь из общего смысла истории». Этот смысл заключается в «высшей психологии», для которой «существо обособленное и личное» — лишь «насекомое-поденка», а настоящий интерес представляет «разумное существо в отвлечении», или «род человеческий». Все это мы уже много раз слышали от Чаадаева. Но вслед за тем он изрекает нечто новенькое, призывая «говорить с веком языком века, а не устарелым языком догмата» [15: 134]. Для этого, прежде всего, надо ограничить влияние «священной книги Нового завета», ибо слово Христа *гнетет* дух, «втесняя его в узкие рамки Писания».

Читая подобные откровения, можно подумать, что Чаадаев просто слишком увлекся борьбой с протестантизмом, ставившим Писание выше Предания. Но нет, дело не только в протестантизме. Отмечая, что «древнее слово» не может «всегда вещать миру с той же силой, как в то время, когда оно было подлинной речью своего века», Чаадаев риторически вопрошает: «Не должен ли раздаться в мире новый голос, связанный с ходом истории, такой, чтобы его призывы не были никому чужды, чтобы они одинаково гремели во всех концах Земли и чтобы отзвуки и в нынешнем веке наперебой его схватывали и разносили его из края в край вселенной»? [15: 136].

Обратим внимание: уже не первый раз нападки Чаадаева на «древнее слово» относятся только к Новому Завету и подчеркнуто не затрагивают Ветхий Завет. О Завете Спасителя он говорит с сарказмом: «Воображают, что стоит только распространить эту книгу по всей земле, и земля обратится к истине; жалкая мечта, которой так страстно предаются отпадшие» [15: 137].

«Отпадшие» *от кого?* Жутковато становится, когда читаешь у Чаадаева эти обетования «нового голоса», в котором прозвучит «страстное влечение к единству», подчиняясь которому, совершится «великое действие слияния душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу». Обетование голоса, которому дана власть установить «небо на земле» [15: 138].

И возникает невольный вопрос: неужели никто из апологетов Чаадаева не заподозрил, *чей это голос?*

* * *

В 1837 году, находясь «под наблюдением врачей», Чаадаев делает попытку оправдать свои взгляды на Россию в сочинении с красноречивым названием «Апология сумасшедшего» [42]. Попытка не удалась: набросав полтора десятка страниц, Чаадаев забрасывает работу над «Апологией». Тем не менее, апологеты Чаадаева придают этому наброску значение не менее, если не более важное, чем первому «философическому письму». Некоторые из них вообще поступают не слишком добросовестно: излагают отношение Чаадаева к России по «Апологии сумасшедшего», а первое «философическое письмо» если и упоминают, то мимоходом [43]. Конечно, такой образ действий лишает соответствующие изыскания серьезной ценности. Тем не менее, кратко рассмотреть «Апологию сумасшедшего» именно как попытку самооправдания — необходимо, так сказать, для полноты картины (а точнее, портрета «басманного философа»).

Начинается «Апология» с саркастического замечания о том, что «вопли общества» требовали наказать его, Чаадаева, значительно строже, чем это сделало правительство. Таким образом, тонко дается понять, что «общество» осталось в дураках, а правительство, «одушевленное самыми лучшими намерениями», поступило весьма мудро, *сделав вид*, что оно прислушивается к обществу, а точнее, к «зловещему крику, который раздался среди известной части общества» [15: 139].

За сарказмом следует поучение, которое особенно ценится нашими «чаадаеоведами». Звучит оно так: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть нечто более прекрасное — это любовь к истине. <...>. **Не через родину, а через истину ведет путь на небо**» [15: 140].

Все это — не более, чем очередной софизм. Родина, отечество для каждого нормального человека — это нечто *конкретное*. Но о какой истине идет речь? О том, что дважды два четыре? Сказать, что я люблю *истину вообще* — значит *ничего* не сказать; напыщенные слова об истине вообще ведут не на небо, а в *никуда*. Добавлю, что известные слова «Платон мне друг, но истина дороже» (независимо от их исторического происхождения) подразумевают не истину вообще, а то конкретное положение, относительно которого Платон заблуждался, утверждал нечто *ложное*. Именно такой смысл мы вкладываем в эти крылатые слова, используя их в жизни, где под «Платоном» всегда имеется в виду какое-то конкретное лицо.

У *истины вообще* есть единственная противоположность — это *ложь вообще*. Поэтому фраза «я люблю истину и ненавижу ложь» хотя и излишне притязательна, но не лишена смысла, ибо в ней истине вообще противопоставляется ложь вообще. Во всех же других заявлениях, где истине вообще противопоставляется *не ложь вообще, а нечто конкретное* — это конкретное молчаливо признаётся ложью. Вот в чем *тайный яд слов Чаадаева* — эти слова исподволь

внушают мысль о том, что *любовь к Родине — это ложная любовь*. Так что не любовь к абстрактной истине движет Чаадаевым, а *ненависть к конкретной стране — России*.

Отсюда рождается и *лживое* утверждение о том, что любовь к Родине не ведет на небо. Русская Церковь рассуждала иначе, и святой благоверный князь Александр Невский — тому пример. Не могу не вспомнить и выдающегося немецкого филолога и крупнейшего национального мыслителя Пауля де Лагарда (1827–1891), в одной из публицистических работ которого я еще в юности встретил поразившие меня слова: *«Только на пути к вечности лежит Отечество»*. Не буду сейчас их комментировать; пусть мыслящий читатель подумает над ними самостоятельно.

Что касается Чаадаева, то он фактически сразу «иллюстрирует» наши размышления, бросая очередное русофобское обвинение: «мы, русские, всегда мало интересовались тем, что — истина, а что — ложь». Еще раз подчеркну, насколько фальшиво «мы» в подобных заявлениях Чаадаева. В «Апологии» он откровенно демонстрирует эту фальшь; забыв свои собственные постоянные выпады против «личного начала» и «индивидуального обособления», он торжественно заявляет: «во всем своем могуществе и блеске человеческое сознание всегда обнаруживается только в одиноком уме, который является центром и солнцем его сферы» [15: 140]. Иногда я даже сочувствую «чаадаевоведам»: на сколько несуразностей и нестыковок им приходится закрывать глаза.

Но пора, в конце концов, переходить к *апологии*, то есть к защите, оправданию взглядов на Россию, высказанных в первом из «Философических писем». И тут выясняется, что *никакой апологии у Чаадаева нет*; он просто высказывает теперь *другие взгляды*. В качестве отправной точки он берет Петра I, который «отрекся от старой России» и которому «мы обязаны нашим величием, нашей славой и всеми благами, какими мы теперь обладаем». Более того,

«ни один народ не достиг также более славных успехов на поприще прогресса», чем «русский народ, каким воспитал его Петр Великий» [15: 141–142].

Уважаемый читатель, вы помните, чтобы Чаадаев излагал в первом письме нечто хотя бы отдаленно похожее на эти похвалы (или скорее — эту похвальбу)? Нет, там все выглядело совершенно беспросветно, и *до*, и *после* Петра. А теперь наш сочинитель видит даже задолго до Петра нечто весьма отрадное: «Уже триста лет Россия стремится слиться с Западной Европой, заимствует оттуда все наиболее серьезные свои познания и свои живейшие наслаждения» [15: 141]. Похоже, предложенное правительством лечение оказалось весьма эффективным: как-никак *триста лет* русской истории уже отвоевано у «ничего» [42].

Впрочем, Чаадаев не дает расслабляться. Еще через страницу он заявляет: «Петр Великий нашел у себя дома только лист белой бумаги и своей сильной рукой написал на нем слова *Европа* и *Запад*; и с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу» [15: 143]. Про триста лет «слияния» с Западом уже забыто. Мы снова узнаём автора письма в «Телескопе» во всей его первобытной непоследовательности.

Но мы уже помним: когда их кумир начинает *заговариваться*, его поклонники отыскивают у него самую «глубокомысленную» фразу, которая выдается ими за перл «историософии». В данном случае это следующие слова Чаадаева: «Есть великие народы — как и великие исторические личности, — которые нельзя объяснить нормальными законами нашего разума, но которые таинственно определяет верховная логика Провидения: таков именно наш народ» [15: 143–144]. Еще раз подчеркну, что эта сентенция относится к числу наиболее ценимых у Чаадаева. Между тем, строго говоря, она *перечеркивает его собственную философию истории*, лишает смысла его основную «историософскую» концепцию. Действительно, согласно этой концепции история всех народов, всего *рода человеческого*

— целиком и полностью определяется Провидением. А потому, признав *безграничную* власть Провидения, Чаадаев имел право сказать о русском народе только то, что у него *особая* историческая судьба, особое назначение и проч. Но теперь Чаадаев хочет сказать не это, а нечто совсем другое.

Оказывается, что «нам незачем задыхаться в нашей истории» [15: 142], ибо *у России нет настоящей истории*, отличной от хронологии, с которой связана «пустота наших летописей». Чаадаев прямо говорит русским людям: «не воображайте, что вы жили жизнью народов исторических, когда на самом деле, похороненные в вашей необъятной гробнице, вы жили только жизнью ископаемых» [15: 148]. Вот основная мысль «Апологии», которая на деле является продолжением нигилизма, выраженного в первом «Философическом письме». Только теперь Чаадаев хочет представить дело так, что *внеисторичность* русского народа — *это огромный плюс*. Тогда как «большая часть мира подавлена своими традициями и воспоминаниями», мы можем всё начать с чистого листа, ибо «мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, их заблуждения и суеверия» [15: 150–151].

Какая жалкая софистика! Народ, лишенный *исторической памяти* — это, строго говоря, вовсе не *народ*. Но даже если допустить существование такого «народа», он не только не избежит ошибок, совершенных историческими народами, но сделает все мыслимые и немыслимые ошибки. В «Апологии» мы фактически имеем дело с идеологией «построения нового мира», причем даже без предварительного разрушения старого мира, которого *как бы и не было*.

Конечно, удержать себя в рамках этой «историософской» утопии не способен и Чаадаев, который к тому же никогда не проявлял излишней заботы о связности, последовательности своих взглядов. Едва призвав «не воображать», что мы жили «жизнью народов исторических», он через несколько страниц начинает лепетать нечто похвальное отно-

сительно «каждой прекрасной страницы нашей истории». Но этот лепет, конечно, ничего не меняет. *Нигилист остается нигилистом. А любой нигилист высокомерен.* Вот и Чаадаев вещает: «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами» [15: 149]. А мог сказать и короче: «Я *ничему* не научился».

И последний штрих к личности Чаадаева, какой она предстает в «Апологии сумасшедшего». В 1836 году, вскоре после публикации первого «философического письма» в «Телескопе», состоялась постановка «Ревизора» Н. В. Гоголя, на которой присутствовал Николай I. Постановка имела огромный успех; вместе с остальной публикой от души смеялся и русский царь. Этот факт стал известен Чаадаеву и привел его в бешенство, которое он выплеснул на последних страницах «Апологии». Чаадаев был возмущен тем, что «никогда ни один народ не был так бичуем, никогда ни одну страну не волочили так в грязи, никогда не бросали в лицо публике столько грубой брани и, однако, никогда не достигалось более полного успеха. <...>. Почему же мы так снисходительны к циническому уроку комедии и столь пугливы по отношению к строгому слову, проникающему в сущность явлений?» [15: 152–153]. Другими словами, *почему не наказали Гоголя?* Это, конечно, написано на уровне школьника, обиженного тем, что в угол поставили его одного. Тем не менее, инфантильная эмоция Чаадаева заслуживает нескольких слов.

Много лет спустя Н. Н. Страхов писал: «Император Николай разрешил постановку *Ревизора* и сам смеялся на представлении. Скептик Чаадаев удивлялся этому факту, не понимая, что только он, маловерный, мог видеть в этой комедии обличение несостоятельности всей русской жизни; Николаю же, при его обилии веры, не могло прийти в голову бояться того, что глупость и подлость, встречающиеся у нас, всенародно казнятся на сцене. И можем уверить

наших историков, что Гоголь имел в этом случае такие же чувства, как Император Николай» [45: 32].

Так считал Страхов. А вот уже знакомая нам Кайдаш-Лакшина уверяет читателя, что «Чаадаев понимал свою внутреннюю близость к Гоголю» [11: 250]. Как говорится, врет и не краснеет.

* * *

Нам пора переходить к общей оценке творчества Чаадаева. Но я обещал читателю сказать несколько слов об адресате его « философических писем», и сейчас самое время сделать это, опираясь на изыскания только что упомянутой особы в книге «Судьбы великих русских женщин». Конечно, причислять предполагаемого адресата [46] к числу «великих русских женщин» можно или при склонности к злой иронии, или при крайне снисходительном взгляде на русских женщин. Екатерина Дмитриевна Панова была не «великой», а глубоко *несчастной* женщиной; именно это следует из истории, поведанной Кайдаш-Лакшиной.

Собственно говоря, суть этой истории укладывается в слова поэта Николая Языкова об *идоле слабых жен*. С Екатериной Пановой Чаадаев познакомился в 1827 году (когда ей было, по-видимому, 23 года) и, по его словам, находил в свиданиях с нею «развлечение». «Развлечение» закончилось для Пановой примерно так же, как для Чаадаева, только хуже. В декабре 1836 г. ее муж потребовал освидетельствования «умственных способностей» супруги в «московском губернском правлении». Кайдаш-Лакшина уверена, что он пошел на это, «желая завладеть имением жены», но уж очень красноречивы и дата освидетельствования, а главное, ответы Пановой на вопросы членов правления.

Эти ответы мы знаем ... из «объяснительного письма», которое Чаадаев *по собственной инициативе* отправил полицмейстеру и где писал о своей наперснице следующее: «Что касается до того, что эта несчастная женщина теперь

в сумасшествии, говорит, например, что она республиканка, что она молилась за поляков [47] и прочий вздор, то я уверен, что если спросить ее, говорил я с ней когда-либо про что-нибудь подобное, то она, несмотря на свое жалкое положение, несмотря на то, что почитает себя бессмертной <...> конечно, скажет, что нет» [11: 270–271].

Здесь уместно сделать замечание о бессмертии. В начале *пятого письма* Чаадаев утверждал, что «христианская религия рассматривает бессмертие как награду за жизнь совершенно святую, итак, если вечную жизнь приходится еще заслужить, то заранее обладать ею, очевидно, нельзя» [15: 76]. Так что разговоры о бессмертии он с Пановой, несомненно, вел и мог внушить ей именно мысль о том, что бессмертие *можно* заслужить.

Итог был предсказуем: Екатерина Панова была помещена на лечение в «частное заведение Саблера».

Что тут скажешь? Кайдаш-Лакшина пытается оправдать Чаадаева с помощью какой-то невнятной казуистики. Между тем, совершенно ясно, что Чаадаев, «общаясь» с молодой женщиной, и без того неуравновешенной, довел ее до явного нервного расстройства «страшилками» о той стране, в которой она жила, и о том народе, среди которого она жила. Довел — и отрекся от нее, как когда-то отрекся от «друзей» — декабристов.

Дальнейшая жизнь Пановой, после недолгого пребывания в лечебнице, описана у Кайдаш-Лакшиной туманно. По-видимому, Панова на какое-то время уехала за границу, а вернувшись, вела неприкаянную почти бездомную жизнь. Об этом говорят, в частности, воспоминания актера Н. Н. Вильде, внука Александра Улыбышева, старшего брата Екатерины Пановой. Прочитирую отрывок из этих воспоминаний. Н. Н. Вильде пишет: «Я вспоминаю мое раннее детство, родовое имение моего деда Улыбышева Лукино в Нижегородской губернии, старую дворовую избу и живущую в ней старую безногую женщину, к которой я испы-

тываю чувство любопытства и страха и которую моя бабушка, вдова Улыбышева, называет презрительно-насмешливо “философка” — корреспондентка Чаадаева Екатерина Дмитриевна Панова, урожденная Улыбышева, родная сестра моего деда. <...>. Эта корреспондентка Чаадаева, эта “философка” остается в моей памяти теперь каким-то несчастным, блуждающим существом. Я не знаю, где ее могила, не знаю, у кого об этом спросить. Род Улыбышевых вымер, в родовом склепе села Лукина Екатерина Дмитриевна не покойся. Куда исчезла она тогда из Лукина старой, безногой старухой — я не знаю» [11: 274].

Цитируя эти воспоминания, Кайдаш-Лакшина даже не задается вопросом, почему за долгие годы Чаадаев не пришел на помощь Екатерине Пановой, продолжая до конца жизни красоваться в московских салонах. Зато наша писательница завершает статью «Чаадаев и Панова» перечислением превосходных качеств Чаадаева как человека, обладавшего «холодным мужеством, личным достоинством, верностью понятиям чести». И в таких тонах описывают практически все современные авторы личность человека, который был, по своей сути, самовлюбленным *мерзавцем*.

* * *

«Религиозно-философское» наследие Чаадаева можно определить одним словом — **нигилизм**.

Вполне отчетливо и, можно сказать, искренне, этот нигилизм выразился в отношении Чаадаева к России и русскому народу в первом «философическом письме». Россия как культурно-историческая реальность для Чаадаева не существует, у русского народа нет мало-мальски налаженного быта, «нет даже домашнего очага». В своем *национальном нигилизме* Чаадаев утрачивает всякое чувство меры, так что даже дружески расположенный к нему Пушкин отвечает ему совершенно твердо: «клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь дру-

гую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал» [48: 875].

«Клянись честью» — это сказано совсем не случайно, для Пушкина это не ходячий «оборот речи». Именно *чувство чести* не позволяет Пушкину согласиться с Чаадаевым. По сути дела, Пушкин напоминает Чаадаеву, что отношение к своей Родине и к своему народу — это не только вопрос любви или ненависти, но и вопрос *чести или бесчестья*. В этом смысле ответ Пушкина, который при поверхностном чтении кажется недостаточно резким, в действительности затрагивает, сознательно или безотчетно, самую суть дела.

То, что нигилизм несовместим с честью и честностью, показало дальнейшее развитие событий. На смену русофобской откровенности публикации в «Телескопе» пришло *лицемерие* «Апологии сумасшедшего». Нравственный характер человека проявляется во всех его делах, а потому существует и *философское* лицемерие [49]. Если же при этом философ обманывает не только других, но и самого себя, мы имеем дело с философским *двоемыслием*. В случае Чаадаева философское двоемыслие явно обнажилось в том новом истолковании, которое он дал в «Апологии» своему тезису об отсутствии у русского народа истории и исторического опыта. А именно, Чаадаев стал уверять, что в этой *ущербности* заключено *превосходство* русских над другими народами. В чистом, беспримесном виде основную мысль «Апологии» можно сформулировать так: *наше историческое значение определяется именно тем, что у нас нет истории*.

Дешевый парадокс, который может прийтись по вкусу разве что салонным болтунам. Тем не менее, и по форме, и по содержанию такого рода двоемыслие перешло к так называемым «ранним славянофилам», к их главным идеологам А. С. Хомякову и К. С. Аксакову [50]. Великая идея народности, то есть *национальной самобытности*, и привлекала, и отталкивала их. Привлекала как русских людей и

отталкивала как поклонников «человечества», которое они ставили несравненно выше народности [1: 49–77]. Пытаясь преодолеть это *внутреннее* противоречие своего мировоззрения, славянофилы на все лады варьировали мысль о том, что *наша главная национальная особенность состоит в том*, что мы «общечеловечны» или «всечеловечны», что нам чужда «национальная исключительность». Это и есть философское двоемыслие, выраженное совершенно в чаадаевском стиле. Именно против подобного двоемыслия и восстал И. В. Киреевский, *внутренне преодолев* «проклятую чаадаевщину» и утверждая необходимость для каждого народа своей *национальной крепости* [51].

Следующее, что необходимо подчеркнуть, говоря о культурно-историческом нигилизме Чаадаева — это его поистине «вселенский» характер. Не только история и культура России, но и *огромная часть мировой истории и мировой культуры* отрицалась Чаадаевым как «нелепые уклонения от божественных и человеческих истин» [52]. Благоклонность Чаадаева была сосредоточена исключительно на культурах, имевших отчетливо *теократический характер*: это культура того сравнительно недолгого периода Средних веков, когда власть римско-католической церкви была *безоговорочной*, а также культуры семитических теократий древних евреев и арабов.

Связь культурно-исторического нигилизма с пристрастием к теократии, конечно, не случайна. По своей сути *теократия — это власть святош*, отношение которых к культуре является сугубо *утилитарным*: культура должна служить религиозной доктрине, должна непременно вписываться в рамки этой доктрины. Гений арийских народов был еще способен сопротивляться теократической диктатуре (*внешне подчиняясь ей*), но семиты полностью ей покоряются: их культура имеет чисто декоративный, *религиозно-прикладной* характер. Там же, где семит, особенно еврей, «эмансипируется», он все равно становится

не созидателем, а разрушителем культуры, ее глумливым «пересмешником».

Тем не менее, культурно-исторический нигилизм Чаадаева — это лишь оболочка, скорлупа, внутри которой необходимо разглядеть *ядро нигилизма*. Но для этого мы должны понимать суть нигилизма. Эту суть с безупречной ясностью выражают слова Павла Александровича Бакунина (1820–1900): «В обращении человека в ничто, в презрении к его достоинству и есть самая сущность и тайный смысл всего нигилизма» [53: 152]. Мы видим, что вопрос о нигилизме неразрывно связан с вопросом о человеке. Поэтому, чтобы понять нигилизм как таковой мы должны располагать *понятием о человеке*. К счастью, русская классическая философия нашла краткую и ясную формулировку этого понятия: *человеческое в человеке — это его разумно-свободная личность* (такая формулировка является общей практически для всех классиков русской философии, от И. В. Киреевского до В. И. Несмелова) [54].

Понятия разума, свободы и личности столь же тесно связаны с понятием человека, как и *между собой*. И здесь надо отдать должное Чаадаеву: он угадывает эту связь и потому его *антропологический нигилизм* можно назвать *всесторонним*: он отрицает и человеческий разум, и человеческую свободу, и человеческую личность. Выше мы сказали уже достаточно об этом трояком отрицании у Чаадаева, чтобы снова входить в детали; отметим только *главное*, то есть то, что напомним о себе в последующем развитии русской философии (вернее — в ее последующих искажениях).

* * *

Отрицание личности выражено Чаадаевым наиболее ясно и *последовательно* (если не принимать в расчет паннегирики отдельным представителям семитической расы). Хотя определенного понятия о *личности как таковой* у Чаадаева нет, у него есть достаточно важное определение

личности «от противного»: в частности, когда он говорит, как уже отмечалось выше, о задаче «уничтожения личного бытия и замены его бытием вполне социальным или безличным». Чаадаев верно угадал, что тезис «общество первично, личность вторична» является не просто умалением личности, но ее *отрицанием*. Дело в том, что *природа личности* полнее всего выражается именно в *создании* общественных (особенно *национальных*) союзов. Здесь ярче всего проявляется *инициатива* личности. Если же мы будем отрицать эту инициативу, если мы будем, вместе с Чаадаевым, видеть нечто первичное в обществе — мы и получим именно *безличное бытие*.

Почему я так настойчиво подчеркиваю призыв к «уничтожению личности» у Чаадаева и прочих ?

Убеждение Чаадаева в первичности «социального» перешло к славянофилам, где оно закономерно соединилось с отрицанием «личного начала». А в качестве компенсации славянофилы, опять-таки в духе Чаадаева, утверждали существование некой «народной личности». В частности, И. С. Аксаков определил эту фиктивную «личность» как «то *новое* лицо, которое называется народом и в котором исчезают все отдельные личности» [55: 137]. Подобная *коллективизация личности* на деле не возвышает народ, а отрицает его высшее призвание — быть *союзом личностей, или нацией* [56].

У В. С. Соловьева дело пошло еще дальше — и тоже по следам Чаадаева. Но если у последнего представление о *человечестве* как «одном человеке» подкрепляется только цитатой из Паскаля и фактически не развивается, то «коньком» Соловьева стало именно *человечество* как «великое существо» (понятие, заимствованное у Огюста Конта). А вслед за *человечеством* возникло и «*богочеловечество*», о котором «Соловьев говорит много больше, чем о *Богочеловеке*, — и образ Спасителя остается в его системе только *бледной тенью*» [57: 317].

Почему я так настойчиво подчеркиваю призыв к «уничтожению личности» у Чаадаева и прочих?

Дело не только в том, что идея личности имеет огромное философское и религиозное значение. Дело еще и в той «спецоперации», которая совершается в связи с этой идеей в многочисленных «историях русской философии», да и просто в «публицистике» определенного сорта.

С одной стороны, нам дают понять, прямо или обиняком, что идея личности чужда «русскому менталитету», а потому уважение к личности человека, к его *личному достоинству* нехарактерно для русской жизни вообще. С другой стороны, те же авторы, рассуждая о русской философии, прославляют до небес именно тех ее представителей, которые более всего способствовали именно философскому, *метафизическому* отрицанию личности, и прежде всего, П. Я. Чаадаева и В. С. Соловьева. Подчеркну: их не просто объявляют главными, «ключевыми» фигурами русской философии, но именно *безудержно превозносят*. К Чаадаеву это относится в первую очередь. Сей «религиозный философ» сохранял статус *persona grata* даже в советское время: «Большая советская энциклопедия» сообщала, что «философско-историческая мысль Ч. явилась мощным стимулом развития и самоопределения русской философии в целом», а в пятитомной «Философской энциклопедии» (1970) Чаадаеву была посвящена статья, даже более обширная, чем его любимцу — Баруху Спинозе.

Гневно осуждать «русское неуважение к личности» и одновременно возносить хвалу мыслителям, которые это неуважение *философски культивировали* — значит совершать очевидную «духовную» **провокацию**, значит демонстрировать не только свою русофобию, но и свою «общечеловеческую» **подлость**.

Эта подлость усугубляется тем, что подлинная русская философия выдвинула целый ряд мыслителей, для которых идея *индивидуальной человеческой личности* была и

принципиально важной, и глубоко позитивной: достаточно назвать П. Е. Астафьева, П. А. Бакунина, Ап. А. Григорьева, И. В. Киреевского, В. И. Несмелова, В. А. Снегирева. Но их творческое наследие или подается в искаженном виде, или (еще чаще) просто замалчивается. Примером может служить обширная статья «Личность» в уже отмеченном выше энциклопедическом словаре [6]. Из перечисленных сейчас мыслителей в этой статье упомянут *один* Иван Киреевский, причем в паре с Хомяковым, который, вполне в духе Чаадаева, требовал «принести в жертву самолюбие своей личности для того, чтобы проникнуть в тайну жизни общей» [58: 151].

Кстати, начинается эта статья со слов философа, которого сегодня «пиарят» не менее, если не более энергично, чем Чаадаева и Соловьева. Это С. Л. Франк (1877–1950), тоже большой поклонник Спинозы. Что же поведал он о личности? Авторы статьи сообщают, что «русское мировоззрение, как отмечал *Франк*, глубоко проникнуто общинным чувством, философией “мы”, из которого только и вырастает “я”» [6: 334] (курсив первоисточника). *Начать* статью «Личность» со взглядов философа, утверждавшего *вторичность* личности — это значит не только «передернуть карты», но и практически машинально выразить свое *нерусское* мировоззрение.

Но вернемся к «басманному философу».

* * *

Отрицание личности идет у Чаадаева рука об руку с *отрицанием свободы*. Важно понять, что первоисточник этого отрицания, его концептуальный фундамент — это *детерминизм материалистического толка*. Вот принципиальный момент, который все «чаадаеведы» *сознательно* обходят вниманием. Действительно, *не заметить* этот момент невозможно: настолько часто и настойчиво Чаадаев подчеркивает *смысловое тождество* «законов физиче-

ских» и «законов духовных», даже их совпадение в «общем мировом законе».

Нет спора — суждения Чаадаева о свободе носят особенно путанный, непоследовательный характер. Зато Чаадаев дает достаточно внятный ответ на вопрос, откуда берется *иллюзия* свободы. Ее внушает нам «искусственный разум». Этому разуму, который у каждого человека свой, Чаадаев противопоставляет «коллективный разум», в котором все люди едины, где «мысль человека есть мысль человеческого рода».

Ясно, что здесь мы имеем если не прямое отрицание, то категорическое осуждение индивидуального человеческого разума, осуждение *самостоятельного мышления*. А такое осуждение, по существу дела, ничем не отличается от *интеллектуального нигилизма*, ибо тот, кто не мыслит *самостоятельно*, — не мыслит вообще. Так что, хотя Чаадаев в конце концов и восславил «одиноким ум» (имея в виду, конечно, прежде всего свой собственный), ему не избежать сомнительной чести считаться *предтечей* славянофильского «антирационализма». Славянофилы твердо усвоили идею «коллективного разума», придумав для нее только новое название — *соборного мышления* (см. приложение «Соборность вместо народности?» в монографии [54]).

Тем не менее, какое-то чувство национальной самобытности славянофилы сохраняли, и этого было достаточно, чтобы вызвать раздражение Чаадаева. Особенно ясно проявилось оно в письме к Шеллингу в мае 1842 г., где он нападает на попытки «свести всю нашу историю к ретроспективной утопии, к высокомерному апофеозу русского народа» [13: 145]. И все те долгие годы жизни, которые остались у Чаадаева после фиаско с публикацией в «Телескопе», он неутомимо (но только в *частной* переписке) воевал со славянофилами. Характерно, что сами славянофилы смотрели на этого отпетого русофоба совсем иначе. А. С. Хомяков незадолго до смерти в речи, произнесенной в 1860

г. в Обществе любителей российской словесности, с умилением сообщал: «Почти все мы знали Чаадаева, многие его любили, и, может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце, — таковы те качества, которые всех к нему привлекали. Но в такое время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал, и других побуждал; тем, что в сгущающемся сумраке того времени он не давал потухать лампаде и играл в игру, которая известна под именем “жив курилка”. Есть эпохи, в которые такая игра есть уже большая заслуга» [58: 340–341].

Здесь примечательно все: и восхищение личностью Чаадаева, и изящный намек на то, что его «противники» (к которым принято относить славянофилов) таковыми только «считались», и наконец, трактовка литературной деятельности Чаадаева как *игры*, которая, впрочем, велась с благой целью — *будить мысль* (надо полагать — до Чаадаева спавшую). Правда, «выстрел» Герцена Хомяков заменяет «лампадой», как того и требует распределение ролей между безбожником и церковником. И оба *лгут*, выдавая тьму за свет, а свет — за тьму.

* * *

Последнее, что нам необходимо понять: кто же такой Чаадаев как *религиозный мыслитель*? Протоиерей Георгий Флоровский отмечал: «Образ Чаадаева до сих пор остается неясным. И самое неясное в нем, это — его религиозность. <...>. У этого апологета Римской теократии в мировоззрении всего меньше именно церковности. Он остается мечтателем-нелюдимом, каких много было именно в Александровское время, среди масонов и пиетистов» [57: 247]. Флоровский не развивает тему *масонских корней* «религиозной философии» Чаадаева, и напрасно. Интересным до-

кументом является в этом плане письмо Чаадаева тому же Шеллингу, написанное еще в 1832 г. Здесь Чаадаев говорит о «великой мысли о слиянии философии с религией» и добавляет: «Каждая новая мысль, примыкавшая в моем уме к этой основной мысли, казалась мне камнем, который я приносил для построения храма, где все люди должны будут когда-нибудь сойтись для поклонения, в совершенном знании, явному Богу» [13: 76]. Сутубо масонский, гностический и экуменический характер этих откровений несомненен. Нам же следует помнить: *проект «русской религиозной философии» имел масонскую природу*, в какие бы «православные» одеяния он впоследствии ни облакался.

Впрочем, в религиозных взглядах Чаадаева есть конкретный момент, влияние которого на русскую мысль представляется мне особенно опасным. Чаадаев был пламенным проповедником *создания Царства Божия на земле*, его осуществления в *социальной жизни*. Пройдут годы, и эту проповедь подхватит В. С. Соловьев, а его самым решительным противником будет Петр Евгеньевич Астафьев (1847–1893), который отметит, в частности: «Для русского религиозного духа сведение его религиозной задачи на землю и осуществление ее в какой бы то ни было совершенной форме на земле, в земных учреждениях, было бы *уменьшением* этой задачи, отречением от ее существа, продажей права первородства за чечевичную похлебку» [59: 38].

Но значительно раньше, сразу после публикации в «Телескопе», выступил против проповеди «Царства Божия на земле» уже упомянутый нами ранее Михаил Загоскин, считавший, что эта проповедь непосредственно связана с попытками заманить русский народ в те же сети, в которые его не могла заманить проповедь атеизма. В уста «мутителей народа» он вкладывает следующие слова: «Безверие нам не удалось; это старо: мы употребим христианство, и *осуществим на земле Царствие Божие*». И разве не обещание «земного рая» стало в конце концов той приманкой,

которая соблазнила немалую часть русского народа? А то, что в роли нового жречества выступили «эмансипированные» евреи с наганами — тоже не слишком расходится с грезами Чаадаева, воспевавшего «кровавые битвы за дело истины» и ветхозаветные «поголовные истребления».

И последнее, что позволяет уверенно говорить о религиозном нигилизме Чаадаева. Самопознание является *естественной почвой* богопознания — это положение русской классической философии является одним из ее высших достижений. Вениамин Алексеевич Снегирев (1841–1889) выразил связь самопознания и богопознания в простых и ясных словах: «смутна, неопределенна идея собственной личности, — смутна и идея Личности бесконечной; ясно, определено и отчетливо сознается человеком особность собственной его личности и ее свойства, — ясно, определено возникает представление особности и главных свойств Личности бесконечной» [60: 600].

Из *смутности* взгляда на человека вытекает у Чаадаева и смутный взгляд на Бога; и не просто смутный, неопределенный, а *мутный*, внушающий какое-то *нехорошее* чувство, которое нарастает к концу его «Философических писем», где евангельское слово Спасителя уже прямо отрицается как «устаревшее» и где нас зовут прислушаться: «Не должен ли раздаться в мире новый голос?».

Евангелие говорит: «Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф. 18:7). **Соблазн нигилизма пришел в русскую философию через Чаадаева.** Этому соблазну поддались многие — почти все те, именами и идеями которых заполняют сотни, если не тысячи сочинений по «истории русской философии», написанных, как под копирку. Но неотвратимо наступает время тех, кто *не поддался* — и заложил основания *русской классической философии*, в которой нет места осколкам «отравленной льдины».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Об этом событии и его значении см. мою работу: *Ильин Н. П.* Формирование основных типов национальной идеологии от М. В. Ломоносова до Н. Я. Данилевского // Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. — 1991 г.). — М.: РОССПЭН, 2015. — С. 9–112.

[2] *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. — М.: Канон, 1996. — 496 с. Первый том «Очерков» был издан в 1968 г. во Франкфурте-на-Майне.

[3] *Лосский Н. О.* История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991. — 480 с. Первое издание этого курса вышло на английском языке в 1951 г. в Нью-Йорке. Его *плохой* русский перевод (который воспроизводит и указанное издание) был напечатан еще в СССР с грифом «для научных библиотек».

[4] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. — Л.: «ЭГО», 1991. — 220 с. Первое издание: Париж, 1948 г.

[5] *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. — М.: Искусство, 1994. — 510 с.

[6] Русская философия. Энциклопедия. Изд. второе под общей редакцией *М. А. Маслина*. — М.: Книговек, 2014. — 832 с.

[7] О русской *классической* философии см. мою книгу «Трагедия русской философии» (2003, 2008) и ряд статей в этом сборнике (например, «Место встречи: душа. Личность и народность в контексте “загадки о человеке”»).

[8] Тот факт, что Гершензону была известна лишь часть «Философических писем», практически ничего не меняет, поскольку в содержании *известных* ему писем он предпочитал замечать лишь то, что не «компрометировало» Чаадаева как мыслителя.

[9] О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева. Факсимильное издание. — М.: «Наука», 1983. С предисловием Искандера (Герцена). Оригинал напечатан в Лондоне в 1858 г. Общее число страниц мною не приводится ввиду крайне запутанной нумерации.

[10] *Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев.* Жизнь и мышление // Гершензон М. Избранное. Т. 1. — М.— Иерусалим: Университетская книга, 2000. — С. 381–562.

[11] *Кайдаш-Лакишина С.* Чаадаев и Панова // Судьбы великих русских женщин. — М.: «Мартин», 2005. — С. 250–277.

- [12] См. Вестник Европы. 1874. № 7. С. 86.
- [13] *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. — М.: «Наука», 1991. — 672. В публикации указан только год написания (1832).
- [14] Европеец. Журнал И. В. Киреевского. — М.: «Наука», 1989. — 536 с.
- [15] *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Россия глазами русского. СПб. «Наука». 1991. С. 17–138. Сразу поясню, что я в основном цитирую Чаадаева по этому изданию, а не «Полному собранию сочинений» [13], хотя Александр Фазлаевич Замалеев мне ничуть не симпатичнее Захара Абрамовича Каменского. Но в данном случае Замалеев просто скопировал издание, подготовленное в свое время Б. Н. Тарасовым, который проявил определенный философский вкус, предпочитая там, где это возможно, перевод «Философических писем» М. О. Гершензоном (еще не располагавшим всеми письмами) переводу Д. И. Шаховского. Последний в ряде случаев «смягчал» слишком одиозные заявления Чаадаева, например, его призыв к *уничтожению личности*.
- [16] *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений. Т. 3. Письма и дневники. — Калуга: «Гриф», 2006. — 488 с.
- [17] *Герцен А. И.* Былое и думы. Части 1–5. — М.: «Художественная литература», 1988. — 671 с.
- [18] По словам Гершензона, Чаадаев «вообще никогда не знал влюбленности, хотя и был беспрестанно окружен женским поклонением».
- [19] Зеньковский уделяет *первому* письму Чаадаева самое минимальное внимание, избавляя себя от необходимости показать *истинное лицо* чаадаевского «скептицизма в отношении к России».
- [20] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Книжка первая. — СПб., 1887. — 473 с.
- [21] Естественно, что уже не сжато, а развернуто эта программа представлена в статьях «Борьбы с Западом» и в других работах Страхова. См. также главу о Стракове во втором издании моей «Трагедии русской философии» (М.: Айрис-пресс, 2008 с. 439–545).
- [22] *Вагнер Р.* Что такое немецкое? // Философская культура. №1, 2005, с. 149–174. Именно ужас Тридцатилетней войны оказал решающее влияние на установление в Европе относительной *веротерпимости*.

[23] Всеволод (Филипьев), инок. Путь святых Отцов. — Джорданвилль—М.: Паломник, 2007. — 640 с. Заметим, что преп. Антоний принадлежал к *неразделенной* Церкви и потому почитается как православными, так и католиками.

[24] Вспомним, что слово «ислам» означает *покорность*. О сугубо позитивном отношении Чаадаева к религии Магомета речь пойдет ниже.

[25] Под «натурфилософией» или, точнее, «натуральной философией», в Новое время стала подразумеваться физика, а шире — любое научное исследование природы («натуры»).

[26] *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. — М.: «Наука», 1989. — 688 с.

[27] В частности, Чаадаев игнорирует слова из «Книги Премудрости Соломона»: «Ты все расположил мерою, числом и весом» (XI, 21).

[28] Согласно Вл. Далю, существительное *вержение* связано с глаголом *вергать* — *бросать, кидать*. Словом *Вержение* принято переводить слово *la Projection* во французском оригинале «Философических писем». От этого правила отступает редактор современного «Полного собрания сочинений и избранных писем» Чаадаева, используя здесь слово *отталкивание*. Но это — откровенная попытка «модернизировать» Чаадаева.

[29] Фактически идея всеединства (*hen kai pan*) восходит в Платону и ясно высказана в диалоге «Филеб». О развитии этой идеи у Шеллинга подробно пишет Куно Фишер в посвященном ему седьмом томе «Истории новой философии».

[30] Согласно современному комментарию, эти слова взяты из неоконченной работы Паскаля *по физике* под названием «Предисловие к рассуждениям о пустоте» (1647 г.).

[31] *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. — М.: Государственное изд. политической литературы, 1957. — 631 с.

[32] Отметим, что сам Чаадаев не использует безвкусный и притязательный термин «историософия», который стали применять к его философско-историческим взглядам впоследствии. Этот термин вышел из-под пера польского философа Августа Цешковского в 1838 г. в качестве характеристики философии истории Гегеля.

[33] Краткую, но содержательную характеристику «теократических представлений об истории человечества» можно найти в

первой главе «Философии истории от Августина до Гегеля» (1916) замечательного русского ученого Владимира Ивановича Герье.

[34] *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая литература эпохи не записанности. Ч. 1. — Пг.: «Огни», 1919. — 192 с.

[35] *Штальберг В.* Гуманность в истории человечества. — СПб., 1897. — 294 с.

[36] В книге «Древнегреческая религия» Зелинский отмечает, что *нетерпимость* иудаизма — «его самый роковой дар христианству». И добавляет: «В этом великая, страшная наука: все гонения на евреев, позорящие историю христианской религии, имеют свой источник в Ветхом завете» (Киев, 1993, с. 120).

[37] Само русское слово «семья» говорит — пусть и случайно с точки зрения научной этимологии — о *множестве* «я».

[38] Подробнее: *Ильин Н. П.* Философские проблемы культурно-исторической памяти // http://cr-journal.ru/rus/journals/414.html&j_id=32 (Культурологический журнал, 2017/3).

[39] *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: «Наука», 1969. С. 161, 168 и др. Характерно, что все соответствующие места трактата трудолюбиво выписывал К. Маркс (там же, с. 475–476 и др.).

[40] *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: «Мысль», 1990. — 829 с.

[41] *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. — М., 1893. — VI + 207 с.

[42] Уточню, что слово «апология» Чаадаев использовал в его первичном значении — «оправдание», «защита», а не в том смысле «неумеренного восхваления», который это слово приобрело сегодня (и в котором я говорю об «апологетах Чаадаева»).

[43] Так поступал, в частности, В. В. Кожин (1930–2001), на протяжении десятилетий игравший роль мэтра «патриотического движения». См. его книгу: Загадочные страницы русской истории XX века. «Черносотенцы» и революция. М., 1995. С. 222 и далее. Основная задача Кожина в этой книге: доказать, что «черносотенцы» фактически приветствовали большевизм как «сильную власть». О Чаадаеве Кожин пишет в специальном «историософском приложении».

[44] Если отсчитывать *назад* от 1836 г., то *триста лет* — это начало эпохи Ивана IV Грозного!

[45] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Книжка вторая. — СПб., 1883. — 272 с.

[46] Кайдаш-Лакшина упоминает еще несколько претендентов на роль наперсницы Чаадаева, но «отсеивает» их, исходя из тех или иных соображений.

[47] Во время польского восстания 1830–1831 гг.

[48] Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Том 10. — М.: «Наука», 1965. — 901 с.

[49] Его яркий пример — «марксистско-ленинская философия», которая, с одной стороны, убеждает в «материальной основе» человеческого бытия, а с другой — осуждает «потребительскую мораль», хотя очевидно, что последовательный материалист должен считать настоящим благом только благо материальное.

[50] Подчеркну, что причисление к ним И. В. Киреевского — еще одно недоразумение, которым мы обязаны «историографии» русской философии.

[51] См. в особенности его обширную статью «Обозрение современного состояния литературы» (1845), а также ее характеристику в моем исследовании «Трагедия русской философии» (2008, с.279–285).

[52] О резко отрицательном отношении Чаадаева к выдающимся явлениям *европейской* культуры убедительно писал русский историк и литератор, эмигрант «второй волны» Николай Иванович Ульянов (1904–1985). См. публикацию его статьи «Басманный философ» в журнале «Вопросы философии» (1990, № 8, с. 74–89).

[53] Бакунин П. А. Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). СПб., 1881. VIII + 458 с.

[54] О том, что в *душе* человека *личность* неразрывно сочетается с *народностью* (или *национальной природой*), я пишу в монографии: Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с.

[55] Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? М. РОССПЭН. 2002. 1008 с.

[56] Об этом прекрасно пишет Л. А. Тихомиров в «Монархической государственности» (СПб., 1992, с 600 и далее).

[57] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937. — 600 с.

[58] Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки — М.: «Современник», 1988. — 462 с.

[59] Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М., 1890. — 47 с.

[60] Снегирев В. А. Психология. Систематический курс чтений по психологии э. профессора Казанской Духовной Академии В. А. Снегирева. — Харьков, 1893. — XXV + 700 с.

Первый урок — не впрок?

Критика Б. Н. Чичериным религиозно-философской системы В. С. Соловьева

Тема моего доклада [1]: разбор сочинения Владимира Сергеевича Соловьева «Критика отвлеченных начал» [2], проведенный другим отечественным мыслителем Борисом Николаевичем Чичериным в книге «Мистицизм в науке» [3]. Строго говоря, только в указанном сочинении Соловьев изложил свои взгляды в виде сравнительно стройной и достаточно полной *системы*. И до, и после этого он писал работы пусть более яркие и весомые (в глазах его читателей), например, «Чтения о Богочеловечестве» или «Оправдание добра», но посвященные какому-то одному аспекту волновавшей его проблематики.

Следует отметить и то, что среди фундаментальных работ Соловьева «Критика отвлеченных начал» — работа наиболее *философская* или, по крайней мере, создающая видимость последовательной философской аргументации. Она не имеет (за исключением самой концовки) той откровенно гностической окраски, которую носят упомянутые выше «Чтения», да и вообще Соловьев здесь наиболее академичен, причем, полагаю, сознательно или, лучше сказать, *умышленно* академичен. Здесь нет вообще упоминания о «Софии», хотя в те годы он уже находился под обаянием этой химеры; нет прямых ссылок ни на еврейскую каббалу, ни на конкретных гностиков. Соловьев ссылается почти исключительно на знаменитых философов, движется в круге

идей и понятий, занявших прочное место в философской традиции. Повторю, что я убежден: здесь проявилась расчётливость Соловьёва — ведь «Критика отвлеченных начал» принесла ему искомую степень доктора философии.

Так или иначе, уже эти две черты книги Соловьёва — системность и достаточно строгий философский стиль изложения — не могли не привлечь к ней внимание Чичерина, который уже как гегельянец и по духу, и по методу, не мог не ценить эти черты.

Однако, был, несомненно, и другой момент, определивший интерес Чичерина к этой книге. Как и многие в то время, Чичерин видел в Соловьёве «продолжателя» старших славянофилов, в первую очередь, А. С. Хомякова и И. В. Киреевского — тех славянофилов, взгляды которых Чичерин не принимал и, по большому счету, не понимал [4–5]. В итоге, показав несостоятельность системы Соловьёва и в целом, и в отдельных частях, Чичерин впал в приятное самообольщение, что таким образом он показал и несостоятельность славянофильства, и даже выдал Соловьёву, в самом конце своего критического разбора, своего рода индульгенцию. А именно, утверждая, что тот написал свой опус, «увлекшись славянофильскими фантазиями», он выразил надежду на то, что, когда Соловьёв от этих фантазий освободится, «мы поздравим общество с самобытным мыслителем» [3: 190–191]. С чем пришлось «поздравлять русское общество», когда из трудов Соловьёва исчез и намек на славянофильство, предстояло увидеть достаточно скоро.

Но пока обратим внимание на название работы Чичерина — «Мистицизм в науке». Термин «наука» Чичерин использует, естественно, в смысле Гегеля («Наука логики») или Фихте («Наукоучение»), то есть речь идет о *философии*, но с акцентом на ее *рационально-доказательном* характере. Термин «мистицизм» отражает нечто, с точки зрения Чичерина, инородное философии, ей чуждое и ненужное.

Насколько он уместен по отношению к Соловьеву, мы еще будем говорить.

Теперь необходимо отметить, что фактически Чичерину приходится самому *структурировать* сочинение Соловьева, поскольку оно состоит из 44-х параграфов, не разбитых далее в *явном виде* на определенные части. На деле такие части, конечно, есть. По сути их четыре: это общие основания исследования, проведенного Соловьевым, затем рассмотрение начал нравственности, затем начал общежития и, наконец, собственно философская часть, в которой, согласно Чичерину, речь идет о «началах познания», но, на мой взгляд, было бы точнее сказать: о «началах бытия и знания» [6].

Отмечу, что в дальнейшем Чичерин достаточно строго следует структуре соловьевской системы — но в то же время мы видим, что это достаточно странно выстроенная система. Действительно, за вычетом первой части, где Соловьев излагает нечто общее и которая умещается в два параграфа из 44-х, его система выстроена так: сперва этика, потом социальная философия и лишь потом, фактически в заключение — онтология и гносеология. Чичерин отмечает такой причудливый ход мысли, но не пытается его объяснить. На мой взгляд, здесь сказалась не только тяга Соловьева к морализаторству; он также хотел оставить на конец самую «глубокомысленную» часть своего учения — о существовании *двух абсолютных* [7].

Но сначала затрону любопытный момент, который мы находим у Чичерина в кратком предисловии, где он объясняет, почему вообще взялся за разбор данного сочинения. Не буду спорить со словами Чичерина о «философских способностях автора», о его «широком понимании высших задач человеческого ума» и т. п. Ясно, что жестко критикуемую работу надо сначала похвалить, чтобы предмет критики не выглядел слишком уж жалким, а сама критика — по сути ненужной.

Интереснее другое. В том же предисловии Чичерин сначала делает *предсказание*, увы, ошибочное, считая, что «мнения г. Соловьева <...> едва ли когда-нибудь обретут многочисленных приверженцев» [3: 1]. Здесь Чичерин явно переоценил *здравый смысл* русского образованного общества — а точнее, недооценил то влияние, которое имела на это общество шумиха, поднятая вокруг Соловьева в «прогрессивной» печати, угадавшей в нем «своего человека». Но не лишено проницательности другое замечание Чичерина в том же предисловии; замечание, которое объясняет и указанное выше ошибочное «предсказание», и *общую причину* резко критического отношения Чичерина к Соловьеву. Считая Соловьева философом, Чичерин пишет, что тот «подрывает собственное дело», то есть *дело философии*. Вот это уже значительно ближе к истине. Соловьев действительно сумел основательно подорвать дело философии в России, хотя вовсе не «по неосмотрительности», как пишет Чичерин, а вполне сознательно и *целенаправленно*. Чичерин же, при всей доверчивости к соловьевской *имитации* философии, все-таки сумел, на мой взгляд, затронуть и отчасти раскрыть самую суть *подрывной*, вредительской деятельности Соловьева по отношению как к русской философии, так и к философии вообще.

Эту суть Чичерин прямо затрагивает уже в первой главе, посвященной «общим основаниям» учения Соловьева.

Речь идет, прежде всего, о понятии *всеединства*. Характерно, что Чичерин как истинный гегельянец вовсе не отвергает *пафос всеединства*, того «великого синтеза», к которому «идет человечество», и т. д. Все это — привычный и, вообще говоря, приемлемый для Чичерина философский жаргон. Но, в отличие от рядового читателя, Чичерина не гипнотизирует слово «всеединство»; он спрашивает, как понимать это слово, и сам же отмечает два принципиально разных понимания. В одном случае это «высшее согласие всех частных сфер и элементов бытия», в другом — «начало,

поглощающее в себе все частное, не допускающее *самостоятельного* его существования» [3: 5] (курсив мой — *Н. И.*).

Чичерин принимает первое понимание и отвергает второе. А Соловьев? И вот здесь Чичерин подмечает характерную особенность трудов Соловьева: декларировать одно, а доказывать, по существу, другое. Рассуждая о всеединстве вообще, Соловьев вроде бы придерживается того понимания, что связь элементов бытия не исключает их самостоятельности. Между тем, пишет Чичерин, «вся его (Соловьева — *Н. И.*) критика направлена на то, чтобы частные начала, сознавая свою полную несостоятельность, подчинились общей основе, от которой они оторвались и которая одна может дать им истинное содержание и верховный закон» [3: 6].

Более того, на деле Соловьев идет еще дальше: *он выдает одно из частных начал за общее*, и требует подчинить ему все остальные начала. Чичерин не пишет об этом прямо, но такой вывод непосредственно вытекает из классификации начал или принципов знания у Соловьева. Напомню эту классификацию, а точнее, ее основную *дихотомию*, на произвольность которой Чичерин сразу обращает внимание.

А именно, Соловьев делит «принципы знания» на *положительные, или субстанциальные* — и *отрицательные, или отвлеченные*. Ярлыки заготовлены — на что же их наклеивает Соловьев? Здесь мы узнаём, что положительное начало только одно. Чичерин *цитирует* Соловьева: «Первый род составляют такие начала, которые являются для сознания уже готовые, уже данные, существенно независимые от разума, принимаются следовательно *верой*, а не разумным исследованием, и отношение к ним личного сознания есть первоначально и преимущественно пассивное» [2: 12]. Далее Соловьев подчеркивает, что «эти начала имеют необходимо *религиозный* характер» [2: 13]. Отсюда ясно, что вера — это пассивное принятие «готовых, уже данных» религиозных начал. От себя замечу — пока не ясно, поче-

му Соловьев не говорит о вере как принятии *Откровения*? Ответ на этот вопрос мы найдем позже, ввиду отмеченной ранее специфической конструкции сочинения Соловьева.

Обратимся теперь к «отрицательным», «отвлеченным» началам (или принципам) *знания*. Они возникают, сообщает Соловьев, тогда, когда мы «теряем веру» в «готовые, уже данные» начала и начинаем познавать *деятельно*. Материал этой деятельности создается опытом, а форма — разумом. Таким образом, речь идет о началах *эмпирического* и *рационального*; результатом совместной деятельности опыта и разума являются, по выражению Соловьева, «продукты рассудочной деятельности», значение которых ограничено «стенами ученых кабинетов и школ» [2: 13].

Есть от чего оторопеть при подобных рассуждениях, особенно когда выделена их суть, не всегда заметная сразу, в напористом и цветистом потоке слов и разного рода оговорок. Выделив же суть, необходимо, вслед за Чичериным, отметить следующее.

Прежде всего, очевидно, что деление начал знания на «положительные» и «отрицательные» фактически отражает только отношение к ним самого Соловьева. Чичерин поясняет это метким историко-философским примером. Он пишет: «Когда Шеллинг, в позднейшую эпоху своей деятельности, хотел опровергнуть философию Гегеля, он назвал ее отрицательною, а свою положительною. Но в сущности, учение Гегеля несколько не было более отрицательным, нежели умозрительные выводы Шеллинга. Разница между ними заключалась в том, что Гегель делал свои выводы диалектическим путем, то есть, с помощью научного приема, а Шеллинг делал их просто, без всякого научного приема, отчего они, разумеется, не приобрели более положительного характера» [3: 9].

Добавим, что практически наверняка именно у Шеллинга Соловьев и позаимствовал деление знания на «положительное» (религиозное) и «отрицательное» (научное)

в смысле использования доказательного, методически последовательного мышления). Но важно даже не то, что использованное Соловьевым деление имеет, по сути, «кусковой» характер.

Чичерин показывает, что самое название сочинения Соловьева «Критика отвлеченных начал» дезориентирует читателя. Во-первых, *отвлечение* (абстрагирование) — это необходимый прием истинного знания, поскольку без такого приема невозможен переход от явлений к началам, принципам; последние всегда *отвлекаются* от несущественного ради познания сущности. Во-вторых, отвлечение несомненно присутствует и в религии — здесь мысль, «отрешаясь от видимого, восходит к представлению невидимого» [3: 11]. Человек, продолжает Чичерин, «есть существо мыслящее и религиозное, именно в силу своей способности к отвлечению» [3: 12]. Со своей стороны, вспомним, что в *подлинной* мистике, будь то мистика «Ареопагитиков» или Мейстера Экхарта, мы находим высшую ступень отвлечения; в этом же суть «отрицательного» (апофатического) богословия в целом, которое многие отцы Церкви ставили выше «положительного» (катафатического) богословия. «Мистицизм» же Соловьева — это изобилие гностических домыслов (типа «становящегося абсолюта»), фантазий мифологического характера и просто софизмов (см. ниже).

Итак, Соловьев явно неадекватно и вдобавок произвольно определяет предмет своей «критики», и это не может не иметь далеко идущих последствий. Одно из них проявляется уже на вводных страницах его сочинения, где он вводит еще один ярлык — *нежизненных* начал, и приводит их примеры из «практической сферы». Что же это за «нежизненные» начала? Пожалуйста: *личный интерес, любовь к отечеству* и *заодно право*. Чичерин вполне справедливо квалифицирует подобные утверждения как *нелепые* [3: 14]. И это нехарактерное для Чичерина-мыслителя *резкое* замечание вполне уместно.

Но особенно важно то, что уже на основании «вводных» рассуждений Соловьева Чичерин точно устанавливает самый корень его философских антипатий. Соловьев объявляет отрицательными, отвлеченными и в придачу «нежизненными» все «так называемые отвлеченные принципы, вырабатываемые собственной деятельностью человека» [3: 15]. Именно в этом отношении учение Соловьева является «радикально ложным». И далее Чичерин произносит слова, верность которым составляет суть *истинного либерализма*: «Достоинство человека как разумно-свободного существа состоит именно в том, что он сам творит свою судьбу, на основании им самим созданных и выработанных начал» [3: 15–16]. Конечно, устанавливая эти начала, мы признаем в них «веяние высшего духа; но этот дух проявляется через посредство свободы, свобода же, равно как и разум, не удовлетворяется непосредственными данными; она действует на основании собственного сознания и собственного почина» [3: 16].

В свете этих слов Чичерина ясно, почему Соловьев решил начать построение своей системы с этики. С одной стороны, деятельность человека как человека проявляется в наиболее человеческой, *нравственной* области — поэтому этот бастион надо взять в первую очередь. С другой стороны, слабость приведенных выше рассуждений Соловьева об «отвлеченных началах» здесь легче всего завуалировать, играя на определенных струнах человеческой души, — и мы сейчас увидим, что Соловьев делает это достаточно ловко, хотя в подобной игре он, как сразу замечает Чичерин, совсем не оригинален.

А именно, вначале Соловьев сводит этику к противоположности *эгоизма* и *альтруизма* (вышибая по ходу дела слезу у читателя), а затем демонстрирует, с непринципиальными оговорками, свою приверженность учению Шопенгауэра, суть которого, усвоенную Соловьевым, Чичерин передает с замечательной ясностью: «Немецкий философ

выводил все нравственные действия из сострадания и объяснял значение последнего тем, что эгоизм выражает собою *призрачную раздельность существ*, составляющую источник всякого страдания, тогда как в сострадании, напротив, проявляется внутреннее, субстанциальное *тождество всех существ, которое и есть истина*» [3: 29] (курсив мой — Н. И.).

Таким образом, Шопенгауэр «помогает» Соловьеву уже внутри этики *перескочить* к явно метафизическому положению. В результате Чичерину приходится разбираться сразу с двумя ошибками: и с чисто этической, и с существенно метафизической.

Что касается этики, то сострадание, отмечает Чичерин, это, конечно, *один* из источников нравственной деятельности, но отнюдь не *единственный*, как утверждал Шопенгауэр, а вслед за ним Соловьев. Другим источником является, несомненно, *справедливость*; корень же справедливости не в сострадании, а в *беспристрастности*, то есть совсем в другом состоянии человеческого духа. С Чичериным трудно не согласиться: например, любому педагогу (а шире — воспитателю) знакома ситуация, когда чувство справедливости требует от него совсем не того, к чему подталкивает сострадание. Правда, справедливость более рациональна, чем сострадание, и потому менее «симпатична»; но это говорит лишь о том, что и в этике нельзя обойтись без разумного начала, ограничиться голым чувством.

Еще важнее то, как Чичерин оценивает метафизический постулат Шопенгауэра. Вторя последнему, Соловьев заявляет: «Логически ясно, что все существа необходимо тождественны в субстанции и столь же необходимо раздельны в явлении: — это только две стороны одного и того же бытия, не имеющие как такие никакого объективного преимущества одна пред другою» [2: 43]. Со сдержанной иронией Чичерин возражает «Логически это вовсе не ясно. Тождество всех существ в субстанции и раздельность их только

в явлении есть чисто пантеистическое воззрение, которое не раз проявлялось в истории философии, иногда в величавых очертаниях, как у Спинозы, иногда в исполненных противоречий системах, как у Шопенгауэра; но признать его за несомненный результат философской науки никоим образом невозможно» [3: 31].

Это замечание тем более существенно, что в «Критике отвлеченных начал» Соловьев, хотя и упоминает Спинозу весьма редко, уже фактически исповедует *пантеистический спинозизм*; именно этот последний, а вовсе не «логика», *постулирует* безусловный примат тождества над различием, объявляя первое субстанциальным, а второе лишь феноменальным [8].

Но почему нельзя принять этот постулат? У Чичерина мы находим убедительный ответ на этот вопрос, причем, что особенно ценно, он подчеркивает неприемлемость пантеизма вообще и пантеистического спинозизма в частности, именно в области этики. Так как абсолютно единое («всеединство»), пишет Чичерин, «является безразлично источником всех частных, от него одинаково проистекает и то, что мы называем нравственным, и то, что мы называем безнравственным. С этой точки зрения, нравственные понятия не более как предрассудки, порождаемые ограниченностью человека. Для взора, обнимающего предметы под видом вечности, все одинаково представляется добром, ибо все одинаково, по одним и тем же законам, происходит от абсолютного» [3: 33].

Можно добавить, что в «Этике» Спинозы, строго говоря, нет *никакой этики*, никакого нравственного учения, а есть откровенный *цинизм*, выраженный многократно и настойчиво, например, в таких словах: «Познание добра и зла есть не что иное, как аффект удовольствия или неудовольствия, поскольку мы сознаем его» [9: 531].

Но пантеизм делает нравственность невозможной не только потому, что для этого типа мировоззрения все вы-

текает из Абсолютного — и доброе, и злое, то есть самое различение добра и зла становится чисто человеческой иллюзией или выдумкой. На деле происходит нечто большее. В пантеизме и в спинозизме как в самой последовательной форме пантеизма исчезает не только почва для *нравственной оценки*, но и всякая возможность *нравственной деятельности*. Чичерин точно подмечает и этот момент, когда пишет: «При единстве субстанции исчезает самостоятельность отдельных существ, которые низводятся на степень простых явлений. Но в таком случае исчезают как субъекты, так и объекты нравственных действий. Человек перестает быть свободным и ответственным субъектом своих действий, ибо действует не он, а единое, в нем живущее. Точно так же и другие существа перестают быть для него самостоятельной целью» [3: 33].

Таким образом, уже в пределах «этического» раздела своей системы Соловьев как бы мимоходом утверждает онтологический постулат, отменяющий и нравственную, и вообще какую-либо деятельность, за которой стояли бы ее *самостоятельные субъекты*. Понимал ли это сам Соловьев; используя евангельское выражение, *ведал ли он, что творил?*

Без всяких сомнений, можно сказать: ведал!

Ибо следующий шаг Соловьева, который он облакает в форму полемики с этическим учением Канта, таков: Соловьев объявляет этику Канта «односторонней», поскольку она ограничивает нравственную деятельность только разумно-свободными существами, или людьми. Откуда нам знать, вопрошает Соловьев, «что некоторые существа разумно-свободны, а другие нет?» [2: 68]. Чичерин (наверняка несколько опешив) возражает Соловьеву, что здесь мы имеем вовсе не «односторонность», а единственно возможный логический вывод из наблюдаемых фактов: в качестве нравственного деятеля, не только оценивающего, но и формирующего мир своих поступков согласно принципам добра и зла, *выступает только человек*.

Но вопрос сейчас не в том, насколько убедительны возражения Чичерина, а в том, зачем понадобился Соловьеву такой искусственный, надуманный, сугубо *отвлеченный* поворот «критики отвлеченных начал»? Неужели он был серьезно обеспокоен тем, что мы не замечаем «нравственной деятельности» животных, растений, а то и просто камней, стульев и прочих как естественных, так и искусственных неодушевленных предметов? Зачем, спрашивает Чичерин, это *нелепое* «расширение нравственности»?

И сам же без труда находит ответ. Соловьев вовсе не хочет сказать, что разумно-свободная деятельность не ограничена человеком, а имеет более широкое распространение, в духе известных строк Тютчева о природе: *В ней есть душа, в ней есть свобода...* Задача Соловьева *прямо противоположная*, и он фактически ее не скрывает. А именно, он доказывает, что для нравственной деятельности *не нужны ни разум, ни свобода*. Особенно свобода как основа *вменяемости* человеку его грехов и преступлений. Соловьев доказывает (sic!), что *преступление и наказание* вовсе не предполагают свободу совершившего преступление. Аргумента у Соловьева два:

Во-первых, связь греха и свободы якобы отрицали многие выдающиеся богословы, например, блаж. Августин.

Во-вторых — и тут Соловьев выдает перл, ярко характеризующий его личность, — многие юристы (с которыми он, Соловьев, согласен) считают наказание только средством *устрашения* и даже проще: «в сущности с государственной точки зрения смертная казнь преступника есть то же, что расстреливание бешеной собаки, причем никто не предполагал никогда, чтобы бешеная собака была виновна в своем бешенстве» [2: 74]. И это пишет человек, который вскоре потребует («во имя христианства») помиловать *цареубийцу*. Вот такая «двойная мораль», а точнее, разная «мораль» на разные случаи жизни; а еще точнее — цинизм под стать Спинозе, этой «моей первой любви в философии», по собственным словам Соловьева [8: 383].

Нет ничего странного в том, что Чичерин начинает свой комментарий к этим «доказательствам» со слов: «Признаемся, мы не без удивления прочли эти строки». Действительно, есть чему удивляться. В пункте о религиозно-нравственных взглядах блаж. Августина Соловьев то ли демонстрирует полное невежество, то ли просто врет. На мой взгляд — просто врет. Чичерин думает, очевидно, иначе, ибо пытается просветить Соловьева и приводит длинную выписку из «Града Божьего», где ясно сказано: «От злоупотребления свободной волей начался ряд бедствий» [10].

Комментирует Чичерин и специфическое «правосознание» Соловьева. Отмечая, что все выдающиеся юристы и теоретики права среди действительно великих философов, типа Канта и Гегеля, видели суть права и уровень его совершенства в способности верно определять *степень личной ответственности* человека за преступление, Чичерин добавляет: «Государство не расстреливает преступника подобно бешеной собаке, как предполагает г. Соловьев. Такие варварские приемы и воззрения ему совершенно чужды. Никто никогда не видел, чтобы бешеную собаку судили судом присяжных» [3: 41]. Да и преступника, признанного *невменяемым* (и в этом смысле чем-то вроде «бешеной собаки»), тем не менее, не расстреливают, а *лечат*, добавляет Чичерин.

Что тут сказать? Может быть, в отличие от Чичерина, Соловьев «прозрел» то будущее «рабоче-крестьянское государство» Ленина-Сталина, где сравнение политического «преступника» с «бешеной собакой» на многие годы стало ходячим? И не просто прозрел, но фактически *благословил* как исходящее из вполне верного, по Соловьеву, понимания смысла наказания [11].

Итак, для нравственной жизни, согласно Соловьеву, свобода не нужна. Но *вообще* обладает ли человек свободой? Отвечая на этот вопрос, Соловьев подчеркивает, среди про-

чего: «совершенно справедливо известное выражение Спинозы, что если бы камень обладал сознанием, то он предполагал бы, что свободно тяготеет к земле, а будучи брошен, свободно летит вниз» [2: 75] (см. это бесподобное «выражение» Спинозы в его переписке [12: 592]). Чичерин замечает на сей счет, что для этого камень должен сознавать не просто свое *падение*, но хотя бы возможность по собственному почину, «двинуться в противоположную сторону» [3: 44]. Я добавил бы к этому: если бы у камня было *сознание* — то это был бы уже не камень, а нечто совсем другое.

Впрочем, и сам Соловьев сознает, что отделаться подобными «выражениями» уж слишком несерьезно. А потому он решает прибегнуть к помощи учения Канта о различии в человеке его *эмпирического* и *умопостижаемого* *характеров*. Согласно этому учению, человек, *гипотетически* (или в силу *постулата* «практического разума») свободный в мире ноуменов, вещей-в-себе, — все равно несвободен, вписан в жесткую схему детерминизма в том «эмпирическом» мире, где он живет, любит, ненавидит и умирает.

Но, используя эту ссылку на Канта, Соловьев только лишний раз демонстрирует, какой «сумбур вместо музыки» царит в его голове. А именно, напоминает Чичерин, у Канта эмпирический мир — это мир явлений, а ноуменальный мир — мир сущностей. Но ведь согласно тому, о чем чуть раньше вещал Соловьев в задоре спинозизма, *сущность — это единая божественная субстанция*, и следовательно, никаких *индивидуальных человеческих характеров* в ноуменальном мире для Соловьева не может быть. Другими словами, Соловьев снова врет и притом откровенно завирается.

Попутно выясняется и еще один момент, весьма показательный и тоже подмеченный, хотя, так сказать, и не «квалифицированный» Чичериным. Что я имею в виду? Согласно Соловьеву, все люди «выскакивают» из ноуменального мира в феноменальный с однозначно определенным характером: или нравственным (добрым), или

безнравственным (злым), а далее уже живут и действуют *исключительно* в соответствии с каким-то одним из этих характеров. Чичерин, повторяю, это отмечает — но обходит молчанием очевидный *религиозный дух* этой концепции, дух стопроцентного *кальвинизма*, который проповедует изначальное *предопределение* человека к добру или к злу.

Вот такой винегрет из ложных религиозных и метафизических идей изготавливает Соловьев уже в «этическом» разделе своего сочинения, слегка приглушив сомнительный аромат своего блюда душещипательными разговорами о сострадании (заимствованными у Шопенгауэра).

Последний пуант раздела о началах нравственности тоже весьма красноречив. Соловьев заявляет, что у Канта «рационалистическая этика» достигает вершины и, следовательно, можно поставить точку в *чисто нравственных* изысканиях, всегда связанных с *индивидуальным субъектом* и его *свободной волей*. Фиктивность последней якобы доказана, и потому надо выходить за пределы рационализма.

Легковесность этой расправы с «рационализмом» для Чичерина очевидна. И прежде всего потому, что в серьезном разговоре об этике нельзя обойти молчанием Гегеля. В частности, как раз у Гегеля мы находим самое точное понимание свободы: ее сущность составляет *разумное самоопределение воли* [3: 50]. Тем самым *положительная свобода* отличается и от принуждения, и от произвола [13]. Мимоходом замечу, что, по сути дела, именно такое понимание свободы отстаивал, совершенно вне рамок гегельянства, выдающийся русский мыслитель В. И. Несмелов в «Науке о человеке»; да и все классики русской философии считали разумное самоопределение воли если не исчерпывающей характеристикой человеческой свободы, то, по крайней мере, неотъемлемым элементом этой характеристики. Соловьев же оставляет этот элемент вовсе без внимания, ставя точку на Канте, которого он, по словам Чичерина, «не поправляет, а скорее, искажает Шопенгауэром» [3: 50].

Почему важно подчеркнуть это обстоятельство? Есть вещи настолько очевидные, что далеко не сразу понимаешь их значение. К числу таких вещей я отношу «зацикленность» не только Соловьева, но и почти всех «религиозных философов», эпигонов Соловьева, на Канте. Именно *зацикленность*, или конкретнее, своего рода *положительно-отрицательный пиетет*. По сути на Канте для них *кончается* философия. У Канта они прямо заимствовали ключевую для них идею *антиномий*. По Канту трактовали *катафатизм* и *апофатизм* в богословии (в духе различия между феноменами и ноуменами). Как и Кант, совершенно не чувствовали коренного различия между внешним и внутренним опытом. Как и Кант, думали найти синтез «теоретического» и «практического» в области эстетических суждений.

При всем при том они Канта толком *не понимали* (рассмотренные рассуждения Соловьева — лишь один из множества примеров), и как следствие, *не ценили*, постоянно «преодолевали», по выражению Е. Н. Трубецкого [14]. Тем не менее, именно Кант очертил для них границы философии; *трансцендентализм* стал для них, как вынужден был признать и апологет «русской религиозно-философской мысли» В. В. Зеньковский, последним словом теоретической философии. Повторю, это была не настоящая *преемственность* к философии Канта, не попытка *развивать* его идеи (тут у них были *совсем другие* вдохновители, типа вышеназванного Спинозы), но их «зачарованность» Кантом, легко уловимая, по крайней мере, у наиболее *типичных* «религиозных философов» — С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского [15].

Но вернемся к Соловьеву с его «критикой отвлеченных начал».

Замечу, что *главное* в этой «критике» Чичерин уже установил: это *поглощение всего индивидуального некой абсолютной субстанцией*; поглощение, которому в этике

соответствует если не открытое отрицание, то всяческое принижение идеи свободы, лишение свободы высокого онтологического статуса. Тот же основной мотив получает развитие в последующих частях «Критики» Соловьева; и как легко догадаться, разговор о *началах общежития*, или о социальной философии, к которому он переходит, дает благодатную почву для усиления отмеченного основного мотива.

Соловьев начинает с того, что декларирует: *объективный* этический идеал — это, по существу, идеал *социальный*, связанный с созданием «*нормального общества*» [2: 113]. При этом «нормальным» может быть только один тип общества, ибо разнообразие социальных идеалов свидетельствует лишь об «односторонности» каждого из них. Чичерин категорически не согласен, отмечая: еще Аристотель показал, что существует, по крайней мере, *три* типа организации общества — монархическая, аристократическая и демократическая, — которые по сути равноправны, а какой из них лучше — определяется уже конкретными культурно-историческими обстоятельствами. Соловьев же требует полной унификации, в очередной раз демонстрируя, что у него «частный элемент теряет всякую самостоятельность» [3: 57].

Но как же обосновывает Соловьев необходимость подобной унификации? Он не устает на все лады повторять, что *единственная* цель общественной жизни — это *осуществление в действительности нравственного закона*. Вообще говоря, ввиду только что отмеченного отождествления Соловьевым этического (нравственного) и социального (общественного) идеалов, он попадает в элементарный «порочный круг», указанием на который Чичерин мог бы и ограничиться. Но он пытается добросовестно вникнуть в позицию Соловьева и даже в какой-то мере оправдать ее, отмечая: «Это воззрение на общественный идеал, как на возможно полное осуществление нравственного закона в

действительном мире, не раз появлялось в истории философии. В новейшее время его развивал Фихте, особенно во вторую эпоху своей деятельности, и притом с какою неизменною энергиею и последовательностью!» [3: 57–58].

Конечно, Чичерин прекрасно понимает, что беда Соловьева не в том, что он и здесь не слишком оригинален, а в том, что он доводит взгляды своих «предшественников» до абсурда. В частности, Чичерину приходится объяснять кандидату в доктора философии, что общественная жизнь не сводится к нравственности, что у живого общества есть и другие, не менее важные задачи. Чичерин пишет: «Так, знание — само себе цель, а не только средство для осуществления нравственного закона. Об искусстве и говорить нечего; это признано всеми, кто имеет об нем понятие». Сюда же можно добавить и достижение материальных благ, «ибо человек не есть чистый дух, а имеет материальную сторону, которая должна быть удовлетворена». Все это настолько ясно, что, не зная, с кем он ведет полемику, можно подумать, что Чичерин объясняет элементарные вещи не слишком сообразительному (если не сказать — *тупому*) гимназисту.

Впрочем, говоря *по необходимости* нечто тривиальное, Чичерин отнюдь не обходит молчанием и моменты принципиально важные. А именно, он подчеркивает: по сути своей «осуществление нравственного закона <...> может быть целью лишь для отдельных лиц, а никак не для общества, ибо нравственное требование предъявляется именно лицу как свободному существу, и самое исполнение требуется от его свободы. Если бы общество вздумало взять эту задачу в свои руки и заставлять своих членов исполнять нравственный закон, то этим самым уничтожилась бы нравственная свобода человека, а с тем вместе исчезла и нравственность, которой необходимое условие заключается в свободе. Это была бы ужаснейшая тирания, какую можно себе представить» [3: 59–60]. Здесь снова нетрудно провести извест-

ные исторические параллели, но предоставляю это моим слушателям.

Зато хочу привлечь их внимание к тому, что Чичерин учит, среди прочего, *внимательно* читать Соловьева, проникать в суть его идей, а не увлекаться пустыми, пусть и звонкими словосочетаниями. Например, Соловьев вдруг сообщает, что в «нормальном обществе» «сильнейшая индивидуальность должна совпадать с полнейшей общинностью» [2: 122]. Но вместо того, чтобы показать, как возможно такое чудо, Соловьев просто изобретает термин «свободная общинность» — или, как комментирует Чичерин, «квадратный круг, то есть, пустой звук, который должен ласкать слух читателя, не представляя ему никакого определенного смысла» хотя бы потому, что «г. Соловьев перед этим объяснял нам, что сильнейшее развитие индивидуальности ведет к отрицанию общинности» [3: 61]. И действительно, буквально двумя-тремя страницами выше Соловьев горячо выступал против «исключительного индивидуализма» и «исключительной общинности». Таким образом, мы имеем дело с незамысловатой игрой слов, ибо сказать о ком-то, что он — человек *исключительно сильный* как раз и значит сказать, что это *сильнейший* человек (и наоборот). Фактически труды Соловьева — готовые «хрестоматии» для тех, кто доказывает: философия — это только «проблема языка».

Но Чичерин — подчеркну это — смотрит на Соловьева серьезно и, вскрывая его заблуждения, сообщает нам истины самого серьезного свойства; истины, важные не только для критики Соловьева, но для человеческой жизни как таковой, а для национально-русской жизни — в особенности. Одну из таких истин Чичерин раскрывает в следующих словах: «человек никогда не вправе отречься от безусловной самостоятельности своего личного нравственного суждения. Как скоро он внутренний голос совести превращает в орган общественного сознания или общественных потребностей, так он перестает быть свободным, следовательно, и

нравственным существом. Он тем самым уничтожает источник всякой нравственности, ибо источник нравственности лежит не в обществе, а во внутренней свободе лица. Общество имеет свои цели и свои задачи, в исполнении которых оно руководится также нравственным законом; но область чистой нравственности есть область личная, где верховное решение принадлежит не внешней власти, а внутренней свободе. Отсюда высокое значение свободы совести. Она ограждает лицо от вторжения общества в его внутреннюю жизнь. Поэтому субъективная этика никогда не может быть устранена и заменена этикою объективной. Она составляет самое основание объективной этики; последняя есть только ее восполнение» [3: 62–63].

Вот, на мой взгляд, действительно *плодотворное* сочетание «отвлеченных начал»; а если говорить значительно точнее, сочетание начала фундаментального, основополагающего с началом хотя и необходимым, но производным. Фундаментален же для Чичерина именно *субъект, живое лицо в его конкретной единичности* — и это, повторю, принципиальная позиция всех классиков русской философии. Общество же, если оно является действительным обществом, — это *союз личностей*; оно не просто «состоит» из личностей, но формируется во взаимодействии личностей. Так считал «либерал» Б. Н. Чичерин, так считал «консерватор» П. Е. Астафьев [16], так смотрел и должен смотреть на дело каждый мыслящий русский человек, какие бы ярлыки на него ни пытались наклеивать.

Но вернемся к Соловьеву. Чтобы как-то завуалировать *социалистический* пафос своей «социальной философии», Соловьев использует характерный для него прием: начинает критиковать социализм. И сразу совершает подлог, который часто не замечают читатели его «Критики», но сразу выявляет Чичерин. А именно, Соловьев заявляет, что социализм — это якобы «исключительное утверждение экономического элемента — признание за ним господствующего,

верховного значения в жизни» [2: 123] и т. д. Чичерин замечает: «Вся эта полемика основана на каком-то странном недоразумении. Действительно, социалисты устремляют свое внимание преимущественно на экономическую сторону общественного быта; но это происходит от того, что здесь они видят главное зло, которым страдают современные общества. <...> Но они предъявляли свои требования не во имя стремления к материальным благам, а во имя высших прав человека» [3: 64–65]. Более того, они «не только выставляли на своем знамени высшие нравственные начала, но возвещали даже новую религию. И какую? Религию всеобщего братства людей. Чтобы убедиться в этом, стоит развернуть *Новое Христианство* Сен-Симона, которое этот зачинатель социалистического движения сам признавал высшим своим произведением» [3: 65].

Но Соловьев не просто искажил сущность учения социалистов; хуже то, что он фактически разделяет их главное заблуждение. Чичерин пишет об этом безукоризненно ясно: «Грех социализма, по крайней мере в высших его проявлениях <...>, состоит вовсе не в том, что он отвергает нравственные начала и ограничивает цели человека материальным благосостоянием, а напротив, в том, что он, подобно г. Соловьеву, хочет подчинить нравственным началам всю экономическую сферу, а это прямо ведет к уничтожению свободы человека. Экономическая область имеет свои собственные законы, которые нельзя безнаказанно нарушать» [3: 66]. Сказано не в бровь, а в глаз — и не только в глаз Соловьева, но и в глаз будущей «советской экономики», которая от начала до конца строилась на далеких от реальной хозяйственной жизни идеях «освобождения трудящихся масс», продвижения «мировой революции», деятельности «на благо всего человечества» и т. п. И все это под руководством партии, которая рекомендовала себя как «честь и совесть эпохи», то есть как «орган», в первую очередь *нравственный*.

Между тем, Соловьев совершает следующий шаг, изрекая, что «мой долг есть право других». Эти слова, по его мнению, кратко выражают необходимость «перехода от экономического элемента общества к элементу юридическому» [2: 138–139]. Чичерин же считает, что они выражают лишь «смещение нравственного долга с юридической обязанностью», которое Соловьев совершает вслед за теми же социалистами. Раскрывая неизбежные последствия этого смешения, Чичерин снова выходит далеко за рамки спора с Соловьевым. Он пишет: «Уже 1800 лет тому назад раздался голос, который говорил людям: “аще хочешь совершенъ быти, иди, продаждь имение и даждь нищимъ” [17]. Всякий, кто поступает по этому наставлению, исполняет нравственный долг, обязанность идти к возможно большему совершенству; но если бы кто вздумал утверждать, что нищие имеют право на мое имение, и если бы общество, в силу этого начала, вздумало установить закон, принуждающий меня к раздаче имения нищим, то это было бы невыносимым притеснением, и всякая свобода бы исчезла» [3: 68]. Ту же мысль Чичерин выражает и предельно кратко: «Принудительная нравственность есть безнравственность» [3: 69].

К этим словам следовало бы прислушаться, на мой взгляд, и нынешним защитникам «ограбленного народа» из числа тех, кто безбожно путает нравственные принципы и юридические законы, в силу чего и объявляет Христа «первым социалистом», повторяя старую «обновленческую» ложь. Долг государства — строго различать законно и незаконно приобретенное богатство; это долг юридический, а не нравственный. Кстати, если я не ошибаюсь, в Священном Писании слово «долг» употреблялось еще только в юридическом смысле «денежного долга» и т. п. Нравственное звучание оно получило значительно позже, и, может быть, это обстоятельство тоже внесло свой вклад в постоянное смешение нравственного и юридического смысла этого слова.

Что касается Соловьева, мы видим, что вслед за экономической сферой он смешивает с нравственностью и сферу юридическую, то есть в очередной раз нарушает собственный замысел «критики отвлеченных начал», сводя все начала к *одному* из них.

Особенно ярко это проявляется в истолковании классического принципа *справедливости* «каждому свое» как «необходимой формы любви» [2: 172]. Причем тут любовь? — закономерно спрашивает Чичерин. «Свое есть то, что принадлежит лицу, а то, что принадлежит лицу, определяется правом, а не любовью» [3: 71]. Соловьев демонстрирует полное непонимание не только права, и самой любви, которая *менее всего справедлива*, ибо сплошь и рядом готова *отдать другому свое* и столь же часто стремится *получить чужое*, по меткому народному выражению, «за красивые глаза». «Держась теории Соловьева — замечает Чичерин — следовало бы сказать, что человек имеет право на милосердие Божие, и что Бог, спасая его, воздает ему должное. Нечего и говорить, что христианство, столь глубоко понимающее начало любви, смотрит на это совершенно иначе» [3: 71]. Чичерин мог бы добавить: зато именно так смотрит на отношения Бога и человека иудаизм, в котором *Бог лишь исполняет взятые на Себя в сделке с евреями обязательства*.

Однако главный казус с правом у Соловьева еще впереди. За понятием права, отмечает Чичерин, стоит конкретный «живой союз — государство» [3: 72]. Но вместо того, чтобы вникнуть в природу этого *живого союза*, Соловьев совершает очередную редукцию, перечеркивающую — не устану этого повторять — самую идею его «критики отвлеченных начал». А именно, без всяких колебаний и разъяснений, Соловьев объявляет право *единственной* функцией государства, безапелляционно заявляя: «Не будучи в состоянии осуществить общую пользу фактически <...>, государство должно осуществить ее юридически» [2: 144]. Чичери-

ну приходится терпеливо объяснять, что цель *нормального* государства значительно шире и заключается в заботе «об общих интересах народа». Поэтому существует широкий *государственный сектор* в образовании, здравоохранении, промышленности; напротив, чисто «юридическое» (или «правомерное», по выражению Соловьева) государство фактически должно было бы ограничиваться деятельностью «правоохранительных органов» (что, по большому счету, и происходит в современной Российской Федерации, которая не является «нормальным государством» не только и не столько потому, что эти «органы» работают безобразно, а потому, что власть видит в них свой главный оплот).

Но зачем же Соловьев оскোпляет государство до уровня чисто юридической инстанции? Причина выясняется быстро: таким образом, в качестве *восполнения* «отвлеченного юридического государства», у него выходит на сцену «общество мистическое или религиозное, то есть *церковь*» [2: 154]. Вот таким образом, путем чисто «головных» рассуждений, лишенных всякого исторического правдоподобия, появляются религия и церковь на страницах «Критики отвлеченных начал». Появляются *синхронно*, словно «мистическое или религиозное общество» и «церковь» — это одно и то же.

Характерно, что с этого момента Соловьев вдруг забывает о том «нравственном начале», которое еще совсем недавно подчиняло у него всю социальную жизнь, определяло «верховную цель» этой жизни. Такое бесцеремонное обращение с нравственностью (которая до того воспевалась на все лады) «обосновывается» весьма просто. Если отбросить обычное соловьевское многословие, то дело обстоит так: высшая форма нравственности — это любовь, а высшую любовь мы обретаем только в религии. Следовательно, заговорив о религии, можно уже не выделять нравственность как-то специально; она при этом как бы *подразумевается*. Итак, происходит очередное *поглощение* одного принципа другим: на этот раз нравственного — религиозным.

Еще более беспардонен прием, с помощью которого Соловьев «проталкивает» (иначе и не скажешь!) идею *теократии*. Объявив сначала церковь лишь неким «восполнением» государства, он через несколько страниц заявляет, что церковь и есть «верховный общественный союз», в котором государство является лишь подчиненным элементом. Но — внимание! — это подчинение должно быть «свободным подчинением», и в таком случае «гармония» государства и церкви будет ... «свободной теократией» [2: 159]. Разобраться в этой галиматее тем более затруднительно, что еще в самом начале своего опуса Соловьев доказывал, как мы помним, что никакой свободы человеческой воли не существует.

Чичерин, конечно, не оставляет «теократические» фантазии Соловьева без внимания. Но сначала затронем несколько другой момент. В своих построениях Соловьев *не находит места* для такого человеческого союза, самого что ни на есть жизненного, который называется *семьей*. В связи с этим Чичерин подчеркивает: «Семейство есть союз первостепенной важности, и в естественном, и в нравственном, и наконец, в политическом отношении. Это — корень и основа всего человеческого общежития» [3: 81]. Впрочем, что путное мог сказать о семье человек, органически неспособный к ее созданию (хотя бы в виде только *супружеской* жизни), больше того — неспособный к плотским отношениям с женщиной (о чем весьма словоохотливо информирует нас А. Ф. Лосев)?

Так или иначе, г. Соловьеву не до семьи: он уже оседлал идею *церкви* как *верховного* человеческого союза, которому все должны «свободно подчиняться». «Таково же было воззрение средневековой католической церкви, воззрение, которое она сохраняет и доселе, хотя тысячелетний опыт доказал невозможность его осуществления» — замечает Чичерин, и к этому замечанию не грех прислушаться и многим нынешним «православным» идеологам, которые на деле *духовно окатоличены*.

Соловьев, впрочем, пытается внести в идею теократии какую-то оригинальность, начиная, как он выражается, с критики «ложной теократии». Что же это такое? Чтобы ответить на этот вопрос, надо прояснить, в чем, собственно, состоит, «религиозное начало в человеке». А состоит оно в следующем: «Человек не хочет и не может быть *только* человеком». Но это только отрицательная характеристика; положительная же — это стремление человека «быть *всем* в единстве или быть всеединым» [2: 153–154], то есть *Богом*. Это «есть несомненный факт», заявляет Соловьев. Никаких «смягчающих» оговорок он не делает — речь идет не о стремлении стать «малым богом», «богом по благодати», но именно *самим Богом*. Кстати, а чем подтверждает Соловьев столь экстравагантное утверждение? А «подтверждает» он его парой строк из Гете, которые говорят совсем не о том, о чем вещает Соловьев; у Гете все живое стремится превзойти себя «с божественной дерзостью», а это, как говорится, уже другая статья. К тому же Гете был не только великий поэт, но и убежденный пантеист, весьма далекий от христианства. Так что ссылка на него, причем в связи с важнейшим вопросом о характере религиозных стремлений человека, звучит более чем двусмысленно.

Вполне закономерно и Чичерин слышит в приведенных словах Соловьева дьявольское нашептывание: будете «*аки боги*», хотя и дьявол делал человеку более скромное предложение: стать подобным Богу, но все-таки не *самим Богом*. Правда, Соловьев подчеркивает, что речь идет о стремлении, которое осуществимо (!) не отдельным человеком, а «только в положительном взаимодействии со всеми другими». Кстати, кто эти «другие»? Соловьев подчеркнуто избегает слова «люди», а говорит чуть ниже о «единении существ». Так что Чичерин, относя представление Соловьева о сущности религиозного начала в человеке к «самым невероятным преувеличениям», выражается еще слишком мягко. Я бы назвал это «манией величия» в ее крайнем выражении.

Но причем здесь «ложная теократия»? А притом, что она как раз и *мешает* осуществить ту цель, которую Соловьев приписывает человеку (а вернее, *всем* «существам») — ибо отделяет «божественное начало от начала чисто человеческого и от начала природного». Но такое разделение, возмущает Соловьев, подавляет «начало разума и внутренней свободы, свободы совести» [2: 155]. О какой «внутренней свободе», «свободе совести» и т. д. может говорить философ, отрицающий свободу человеческой воли как таковую, снова совершенно неясно. Но вопиющие противоречия в рассуждениях Соловьева уже не слишком удивляют Чичерина. Он только в очередной раз выделяет *суть дела*: «Бог» Соловьева не допускает существование чего-либо, отличного от Него; поэтому «религиозно-философское» учение Соловьева является пантеизмом, а еще точнее — *акосмизмом* в духе все того же Спинозы.

Расправившись с идеей «ложной теократии», то есть, фактически оправдав *утопический католицизм*, идеологию пап, стремившихся к неограниченной светской власти, Соловьев закономерно ополчается на формулу «свободная церковь в свободном государстве». Формулу эту, конечно, можно считать спорной (особенно *если* видеть в ней требование *полного* отделения церкви от государства), но вопрос в том, *как* ее опровергает Соловьев. Чичерин справедливо называет его опровержения софизмами. Приведу два примера из отмеченных Чичериным. Слова «отдайте кесарево Кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21) Соловьев истолковывает в том смысле, что Кесарь в то время был язычником; поэтому в христианском мире эта рекомендация уже неприменима. Чичерин уже не столько спорит, сколько удивляется хитроумию «софистического толкования», к которому не прибегали даже такие апологеты папской власти, как Иннокентий III и Фома Аквинский, признавая слова Спасителя обязательными *для всех времен и народов*. Таким образом, г. Соловьев все-таки проявил оригинальность, хотя и весьма сомнительного свойства.

Второй пример может служить образцом не столько софистики, сколько благоглупости (или расчета на присутствии этого качества в читателе). В «свободной теократии», сообщает Соловьев, «справедливость требует, чтобы труд и богатство были распределены в обществе соответственно внутреннему достоинству и гражданскому значению его членов» [2: 176]. Это, отмечает Чичерин, тот же социализм Сен-Симона, на который Соловьев так сурово ополчался. А если говорить проще, это бред и фарисейство. Чичерин спрашивает: «Как можно распределять труд по нравственному достоинству лиц? Задавать каждому известный урок по степени его добродетели?» [3: 93]. Это, заметим уже от себя, чисто коммунистическая логика, когда во главу угла ставились не квалификация и компетентность, а «политическая сознательность». Что касается аналогичного принципа в распределении богатства, то Чичерин предупреждает: «Добродетель перестанет быть бескорыстным явлением человеческой души; она сделается самым верным расчетом, единственным средством для получения денег». Впрочем, заключает Чичерин, «стоит ли серьезно опровергать такие, можно сказать, детские представления?» [3: 94].

А мы, в свою очередь, спросим: как мог сочинитель подобной ерунды получить титул «величайшего русского философа»? Впрочем, позвольте мне отложить ответ на этот вопрос до конца доклада.

Подводя итог анализа «социальной философии» Соловьева, Чичерин пишет: «Г. Соловьев, очевидно, весьма мало знакомый с общественными науками, по-видимому, не подозревает, что его теория прямо ведет к уничтожению труда, собственности, наследства, следовательно, и семейства, одним словом, к ниспровержению всех основ гражданского общества, всех гарантий личной свободы и к водворению самой неслыханной тирании, которая когда-либо существовала» [3: 94]. Не ясно ли теперь, чьим идейным предшественником был Владимир Соловьев?

Что касается его невежества, особенно в области представлений о совместной жизни людей, то оно, действительно, «зашкаливает». Вот только в одном ли невежестве дело? Ведь именно в уничтожении самостоятельной личности Соловьев и видел, буквально с первых страниц, цель своих построений, и только небрежно прикрывал эту цель фиговыми словесными листьями, вроде «свободного подчинения», «свободной теократии» и проч. Теперь же ему осталось только подвести под свои «религиозно-нравственные» откровения некую метафизическую основу. Этому посвящен последний раздел «Критики», который я постараюсь осветить, следуя Чичерину, по возможности кратко.

Начинает Соловьев с *определения истины* и сообщает: «Мы разумеем под истиной вообще то, что есть и следовательно истинным знанием называем знание того, что есть» [2: 184]. Итак, согласно Соловьеву, истина есть *то, что есть*. «Это определение — уверяет он — настолько обще и широко, что против никто не станет спорить».

Чичерин такой уверенности не испытывает. Во-первых, «есть и ложь, ибо она существует в нашей голове» [3: 98]. Во-вторых, истинным знанием «может быть не только знание положительное, но также и отрицательное»; мы знаем, например, что *нет* квадратуры круга, *нет* вечных двигателей и т. д.

Между тем, Соловьев идет дальше. Повторив во всех подробностях аргументы Гегеля против чувственного опыта как источника истины, он заявляет: «мы требуем, чтоб истина была *тождественна с собой*, была себе равною или не противоречила себе» [2: 199]. Это якобы «очевидное» утверждение снова является ловушкой для некритически настроенных читателей. Не относясь к числу таковых, Чичерин быстро разбирается и с этой подтасовкой. Соловьев вовсе не имеет в виду логические законы тождества и (исключенного) противоречия. «Тождественность с собою» означает для него, что «истинным в вещах может быть

только то, в чем они равны между собою, что у них всех есть единого и общего» [2: 202]. Другими словами, истинно в вещах только то, что в них *одинаково*, а не истинно то, чем они *различаются*.

Таким образом, разнообразие вещей (и людей) выносятся за пределы истины, в область заблуждения и лжи. Теперь уже совершенно ясно, что Соловьев запел на новый, как бы «гносеологический» лад, свою старую песню.

Следующий куплет звучит так: «мы называем истинным или истинно-сущим не то, что существует здесь и теперь, а то, что есть *всегда и везде*» [2: 204]. Следовательно, отмечает Чичерин, признается ложью и все *индивидуальное*, и все *прошедшее*. С враждебностью Соловьева к индивидуальному мы уже не раз встречались, и потому Чичерин останавливается на враждебности к прошлому, минувшему. Если принять тезис Соловьева, отмечает он, то все рассказы о прошлом, и правдивые, и лживые, одинаково ложны. Более того: «С этой точки зрения скорее даже надобно будет признать истинным рассказ, отрицающий то, что было, ибо он отрицает несуществующее всегда и везде» [3: 101], как того и требует «истина» в понимании Соловьева. А мы добавим: теперь понятно, почему впоследствии Соловьев так увлеченно *лгал о прошлом*, будь то история России или история евреев, или, скажем, происхождение идей Н. Я. Данилевского. А наивный Н. Н. Страхов упорно *доказывал*, что Соловьев лжет. Так ведь *ложь о прошлом и есть истина*, по учению нашего софиста. Так что Оруэлл с его романом-утопией «1984», как говорят в народе, отдыхает.

Между тем, софистика крепчает, или, как выражается Чичерин, «г. Соловьев и на этом не останавливается». Теперь он добирается до главного — до идеи «всеединства». Откуда же она берется? Соловьев пишет: «Итак истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей отдельности от всего — не есть истина, потому

что оно и не есть в своей отдельности от всего: оно есть со всем и всем» [2: 281]. Продолжая в том же духе, Соловьев заключает: «Таким образом, полное определение истины выражается в трех предикатах: *сущее, единое, все*. <...>. Итак, истина есть *сущее всеединое*» [2: 281–282].

Как же реагирует на эту «словесную фантазмагорию» Чичерин? Он пишет: «Не трудно видеть, что и этот вывод весь основан на игре слов. Когда мы говорим, что есть все, то под словом *все* мы разумеем совокупляемое в нашем уме представление вещей, из которых каждой принадлежит признак *есть*; но из того, что мы эти вещи обозначаем совокупным названием, отнюдь не следует, что этот признак принадлежит только совокупности <...>. Наоборот, мы этот признак приписываем совокупности единственно потому, что мы приписываем его каждой вещи в отдельности <...>. Самое слово *все* не значит единое, а только совокупное» [3: 102].

Такова идея «всеединства» в интерпретации Соловьева (напомню, что тезис «все есть единое» появился в древнегреческой философии, в элейской школе, отрицавшей многообразие вещей). Наш «великий философ», как точно замечает Чичерин, сначала перенес на *совокупность* вещей свойство каждой отдельной вещи (ее существование), а затем объявил, что этим свойством обладает *только* совокупность. И снова напрашивается аналогия с большевизмом: собственность отдельных граждан была у них отобрана и объявлена «всенародным достоянием». Впрочем, большевики все-таки оставили для «частной собственности» хоть крошечный уголок; у Соловьева же частное как *таковое* лишено всякого права на существование. «Большевик до мозга костей», сказал бы дедушка Ленин, который, насколько я помню, не возражал против переиздания некоторых работ В. С. Соловьева «горьковским» издательством «Всемирная литература». Но даже если это и апокриф, то очень правдоподобный.

Тем не менее, Соловьев достиг — не мытьем, так катаньем — главной цели: протащил в свою систему понятие «сущего всеединого». Правда, он еще не определил понятие *сущего*. Но вскоре это будет сделано, а пока отметим «гносеологический» тезис, высказанный им несколько ранее; вместе с Чичериным мы обошли его молчанием, так как его кардинальное значение становится ясным лишь в связи с *окончательным* определением истины как «сущего всеединого». А именно, Соловьев утверждает (практически без всякого обоснования): «Не истина определяется нашим отношением к ней, а напротив, то или другое наше отношение к предмету (в чувстве или мысли), чтобы быть истинным, должно определяться безотносительной истиной предмета. Если мы в своем познании находимся во взаимодействии с предметом в его истине, то есть во всеединстве, то наше познание будет истинным по содержанию, какую бы частную форму оно ни принимало» [2: 273].

От этого заявления за версту несет очередным софизмом, и Чичерин без труда его устанавливает. Он пишет: «Истина лежит в самом предмете, но мерило истины непременно должно находиться в субъекте; ибо я могу иметь понятие о предмете только через его отношение ко мне, а для того, чтобы из этого отношения сделать заключение о самом предмете, я должен в себе самом иметь мерило, посредством которого я мог бы испытать правильность этого отношения и различать в нем мыслимое от ложного». Но как раз это «испытание правильности» нельзя проводить как *угодно*, о чем Чичерин и сообщает в следующих исключительно важных словах: «В исследовании же отношения предмет не принимает участия: все должен делать я сам, а для этого у меня существует только одно орудие — разум, который и есть единственное мерило истины» [3: 118]. Позволю здесь одно замечание: парой страниц раньше Чичерин выражается *точнее*, когда пишет, что «руководимый разумом опыт несомненно может служить мерилом исти-

ны» [3: 116]. *Опыт, руководимый разумом* — вот то истинное отношение к предмету познания, без которого нас не выручит «истинность предмета» сама по себе (если таковая вообще возможна).

Впрочем, и сам Соловьев к концу своего труда *de facto* отказывается от отрицания того значения, которое имеет конкретный характер отношений субъекта к предмету познания, и сочиняет главу под заглавием «Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания» [2: 307]. При этом никакого вразумительного определения веры он просто-напросто не дает, ограничиваясь общими словами о том, что вера «предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены не в материальной форме ощущения и не в логической форме понятия, а существенною и внутреннею связью» [2: 309] и прочее в том же духе. Понятна ирония Чичерина, когда он ставит в пример авторам такого рода общих фраз «английского пастора, который предлагал делать статистические исследования о силе молитвы» [3: 119]. Кстати, в современной России, по сообщениям газет, давно и с неизменным успехом проводят подобные исследования. Да и не зря же утверждал Павел Флоренский, что «вера всегда удается»!

Но обратимся к понятию, которому Соловьев подчеркнуто придает ключевое значение понятию сущего, или, вернее, *безусловно сущего*, то есть сущего «как безусловного начала всякого бытия». Прежде всего, Соловьев призывает отличать сущее именно от бытия, ибо сущее — это то, что «имеет силу бытия или обладает ею» [2: 290]. Тут можно было бы попросить Соловьева объяснить разницу между *сущим* и *существом*, но нас ждут более интересные откровения. Во-первых, Соловьев уже прямо именует «безусловно сущее» *абсолютным* и даже *абсолютным первоначалом*, то есть фактически отождествляет его с Богом. Во-вторых, «абсолютное первоначало само по себе сво-

бодно от всякого бытия» и следовательно есть не что иное, как *положительное ничто*. Резюмируя, Соловьев пишет: «Итак, абсолютное есть *ничто и все*», ибо «ничто, которое *есть* (положительное ничто), может быть только всем» [2: 293]. Прямо-таки хочется пропеть: *кто есть ничто, тот есть и все*. Если бы пролетарии это вовремя осознали, они, возможно, и вели бы себя более смиренно.

Чичерин, между тем, объясняет Соловьеву, что он безвкусно смешал Спинозу, Шеллинга и Гегеля. Не удерживается Чичерин и от того, чтобы прокомментировать заявление Соловьева, что его «положительное ничто есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто» [2: 293, сн.]. На это Чичерин резонно замечает, что «ничто» Гегеля «требуется дальнейшего движения мысли. <...>». У г. Соловьева, напротив, положительное ничто есть высшее определение абсолютного как такового» [3: 127]. К сожалению, Чичерин не вполне прав: Соловьев считает нужным углубить свое понятие «абсолютного». Проследим за этим «углублением» в самых общих чертах.

Сначала Соловьев, впервые в «метафизической» части своего труда, хоть как-то «пристраивается» к христианству: «Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало, по самому определению своему, есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем только в более отвлеченной форме слово великого апостола: Бог есть любовь» [2: 294]. «В более отвлеченной» — это, как говорится, мягко сказано.

Предъявив «патент на христианскую философию», Соловьев еще увереннее шагает по давно избранному пути. После ссылки на апостола любви можно уже смело вещать: «Таким образом, абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра: первый — начало безусловного единства или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй — начало или производящая сила бытия, то есть множественности

форм. С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя» [2: 295]. Чичерин кратко и точно замечает: «Спиноза заменяется Шеллингом» [3: 128].

В то же время понимаешь, насколько несправедливо Чичерин списывал гностический вздор Соловьева на «увлечение славянофилами». Действительно, как бы серьезны ни были религиозные заблуждения А. С. Хомякова, он проводил четкую границу между *кушитскими* религиями «органической полярности» и *иранскими* (то есть арийскими) религиями «духопоклонения» и творческой свободы [18: 16–17]. Соловьев же был именно *страстный кушит*, одержимый идеей *полярности Божества*, причем именно «органической» (если не сказать прямо — половой) полярности (о чем он сначала писал сравнительно осторожно, но с каждым годом все откровеннее). В то же время Чичерин вполне правильно считал, что в «поляризации» Божества Соловьев видел выход (конечно, мнимый) из тупика спинозизма, в котором нет места ничему, кроме *абсолютного единства*. Добавлю, что в приведенных выше словах Соловьева о «полюсах» абсолютного он откровенно «передергивает», выдавая за синонимы слова «единство» и «единичность».

В чем же самая суть учения о «двух полюсах», положительном и отрицательном, в абсолютном? Соловьев говорит об этом со множеством околичностей, Чичерин четко выделяет суть дела: «Первое абсолютное есть в действительности все, второе же абсолютное есть все только в возможности, но в возможности осуществляющейся; это *становящееся* все» [3: 129] (сравнить [2: 301]). Выбравшись из тупика спинозизма, Соловьев попадает в тупик гностицизма. С чем это связано?

Ответ достаточно очевиден. «Первое абсолютное» — это фактически Бог Спинозы, Бог, в котором тонет все индивидуальное, включая и человека. Именно как *прибежище*

человека, Соловьев использует гностическое «становящееся абсолютное». Это «второе абсолютное» он сначала называет «душою мира», но спешит сообщить, что *только в человеке* реализуется «абсолютный божественный элемент мировой души — всеединство». Как это понимать? А так и понимать: «В человеческой форме каждое существо идеально есть все» [2: 303]. Правда, недоверчивый Чичерин отмечает: «Если слова имеют смысл, то *быть всем* значит совмещать в себе все. Поэтому быть всем идеально, то есть, в своем воображении, может только сумасшедший» [3: 133]. Но кто сказал, что Соловьев им не был? Раз он был *всем* (пусть только идеально), то он был также и сумасшедшим. Разве не так следует рассуждать по «логике» г. Соловьева?

Приведу в завершение слова Соловьева, которые кратко выражают главный итог его «поиска абсолюта». Он (то есть Соловьев, а не абсолют, — хотя Бог его знает) пишет: «собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному *сущему* (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человеку), и полная истина может быть выражена словом “Богочеловечество”, ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа — находит свое действительное осуществление в обоих своих началах» [2: 306].

Самая очевидная несуразность в этих словах: почему единство Бога и человека называется «Богочеловечеством», а не «Богочеловеком», как того требует и грамматика, и логика, и христианское богословие (насколько о нем вообще уместно упоминать в связи с фантазиями Соловьева)? Но есть несуразность и менее заметная. Из приведенных слов получается, что «мировая душа» может «осуществляться» в обоих *своих* началах. Называть «первое абсолютное», то есть Бога, *одним из начал мировой души* — значит считать именно последнюю высшим «синтетическим» началом. В данном сочинении подобная трактовка «мировой души»

лишает смысла весь пасьянс, старательно разложенный Соловьевым. Но в последующих трактатах нашего «теософа» (как он сам предпочитал себя называть [2: 332]) «мировая душа» превратится в «*Софию*» и займет место на самой вершине «теософии» (которая у эпигонов Соловьева закономерно превратится в «софиологию»).

В соловьевской «Критике отвлеченных начал» внимательный и вдумчивый читатель находит вовсе не критику, а дикую мешанину самых разных «начал», в числе которых достаточно «начал» вполне фантастических («становящееся абсолютное», «богочеловечество», «мировая душа»). От подобной «критики» может только помутиться разум. И поэтому вполне понятны слова Чичерина о том, что «свободная теософия» Соловьева «налагает руку на всю умственную жизнь человека, так же, как его свободная теократия налагает руку на всю внешнюю жизнь человека. Если мы возражали против последней («свободной теократии» — *Н. И.*) во имя прав человеческой личности, то против первой мы не можем не возражать во имя прав науки» [3: 148]. Во имя науки — значит во имя человеческого разума, который (как считали и многие отцы Церкви) составляет, в единстве со свободой, образ Божий в человеке (см., например, [18: 386]).

По сути о том же пишет Чичерин и в последних строках своего разбора сочинения В. С. Соловьева: «Слово есть свет, озаряющий вселенную, а человеческий разум, отражение божественного Слова, есть свет, озаряющий всю область человеческого ведения» » [3: 149]. И в этом убеждении сутубо светского мыслителя Б. Н. Чичерина куда больше христианского духа, чем во всей «теософии» В. С. Соловьева.

* * *

Завершая свой доклад, подчеркну, что я коснулся лишь тех моментов в данной Чичериным критике Соловьева, которые показались мне наиболее важными. При это я, несомненно, что-то упустил из виду и потому настойчиво

рекомендую моим слушателям внимательно прочитать и «Критику» Соловьева, и критику этой «критики» у Чичерина. Помимо всего, это позволит в полной мере сопоставить *подделку под философию с подлинной философией*.

В свою очередь, я хотел бы кратко затронуть ту черту «Критики отвлеченных начал», которую Чичерин, на мой взгляд, не осветил достаточно ясно и *принципиально*. Речь идет о так называемом «мистицизме» Соловьева. Переоценивая «философский талант» Соловьева, Чичерина явно считал его «мистицизм» временным недоразумением. Между тем, о недоразумении здесь можно говорить лишь в одном отношении: Соловьев *вовсе не мистик*, а сочинитель эклектической, но не лишенной своего лица «философски оформленной» *мифологии*. Последняя отличается от мистики тем, что мифология всегда «исторична», всегда принимает вид *рассказа о богах*. В «Критике» этот рассказ еще только намечен, еще прямо не назван его основной персонаж, но в своих публичных лекциях Соловьев еще в конце 1870-х годов выдал «полноценный» *миф о Софии*, своего рода «евангелие от Соловьева». Но читать этот *кощунственный вздор* (если использовать слова И. А. Ильина, пусть и сказанные по другому случаю) я не советую. «Решительно не стоит того» — как писал Л. Н. Толстой Н. Н. Страхову в связи с его намерением вступить в полемику с Соловьевым относительно «Чтений о богочеловечестве» [20: 481].

Последнее, о чем я хотел бы сказать, многие из моих слушателей воспримут как нечто весьма спорное, но обойти молчанием *твердое убеждение*, которое сложилось у меня после внимательного чтения трудов Соловьева, я не считаю возможным. В своей книге Б. Н. Чичерин показал практически полную несостоятельность идей Соловьева еще тогда, когда эти идеи получали более или менее респектабельное выражение, имели видимость философских идей. Потом была утрачена и видимость, зато все наглее выходила на первый план *руссофобия*, а вместе с ней и *вероотступ-*

ничество, и прямая проповедь «пользы» атеизма («Дух Христов действует через неверующих в него» [20: 357], и *юдофилия*, которую находил «чрезмерной» даже отпетый юдофил Бердяев. Тем не менее, слава Соловьева как «величайшего русского философа» только росла.

Причина этого роста, а также посмертной славы Соловьева, лишь отчасти связана с деятельностью сравнительно небольшой группы так называемых «русских религиозных философов», в первую очередь кн. Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева (двое последних «вышли» из марксизма). Базис для прославления был значительно шире. В свое время мне попала в руки книжка «Светочи русского самосознания» [21], без указания года издания, но, судя по приводимым в ней датам, напечатанная после 1905 г. Листая ее, я встретил до боли знакомые лица: качественно литографированные портреты Радищева, Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Писарева и прочих «светочей» того же рода. Я уже собирался отложить книжку, как почти в самом конце «напоролся» — на портрет В. С. Соловьева!

Тогда, в далекой молодости, я испытал удивление, даже с некоторой примесью негодования. Но достаточно скоро, по мере знакомства с трудами Соловьева, я понял, что он вполне заслужил место в этой галерее. По существу, начиная именно с «Критики отвлеченных начал», Соловьев работал, с годами все активнее, на дело «русской» революции — нигилистической, антинациональной, поправшей — как никогда в истории — достоинство человеческой личности [22].

Таким образом, русофобия и юдофилия, плохо скрытый нигилизм и практически откровенный космополитизм вовсе не помешали «философской» славе Соловьева, а напротив, побуждали определенные (и весьма широкие) общественные круги всячески раздувать ее и при жизни Соловьева, и особенно после его смерти. Добавлю, что и по сей

день почитатели Соловьева (среди них — почти все «профессиональные философы») являются, в своем большинстве, такими же (только помельче) русофобами, космополитами и проч.

Тем более необходимо помнить, что, даже не сознавая подлинной роли Соловьева, замечательный русский философ и правовед Борис Николаевич Чичерин (1828–1904) был фактически первым, кто вежливо отправил его в интеллектуальный нокдаун, был первым, кто показал: настоящая русская философия умеет защищать свое достоинство.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Доклад был прочитан на двух заседаниях РФО им. Н. Н. Стрехова в начале 1990-х годов. Печатно он был отражен лишь в небольшой публикации, указанной ниже ([11]).

[2] Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений В. С. Соловьева. Т. II. — СПб.: Изд. Товарищества «Общественная польза», б.г. — с. I–VI, 1–374. Первоначально сочинение Соловьева было опубликовано в 1877–1880 гг. в журнале «Русский Вестник», издателем которого был М. Н. Катков, уже имевший репутацию стойкого «охранителя». Со стороны Соловьева, представившего затем свое сочинение в качестве докторской диссертации (которую он защитил в апреле 1880 г.), это был весьма ловкий ход.

[3] Чичерин Б. Мистицизм в науке. — М.: Типография Мартынова и К°, 1880. — 191 с.

[4] Попутно замечу, что сказанное не значит, что *все* претензии Чичерина к ранним славянофилам были неосновательны и что сами они не давали *никакого* повода для искаженного восприятия их идей.

[5] *Замечание 2019 г.* Этот доклад был прочитан мною в то время, когда я еще не осознал в должной мере *принципиальной* разницы между И. В. Киреевским (который по сути никаким «славянофилом» не был) и «настоящими славянофилами» (Хомяковым, К. С. Аксаковым, Ю. Ф. Самариным). Впрочем, на мое отношение к критике Соловьева у Чичерина — как критике исключительно

ценной и *по существу* верной — эта перемена в моем отношении к «славянофилам» практически никак не повлияла.

[6] В собрании сочинений Соловьева к «Критике отвлеченных начал» добавлено «приложение», которое является вступительной лекцией, прочитанной им в Санкт-Петербургском университете (в качестве приват-доцента) после защиты докторской диссертации. Впрочем, его педагогическая деятельность продолжалась недолго. В конце марта 1881 на одной из публичных лекций (которые он явно предпочитал лекциям учебно-академическим) Соловьев призвал императора Александра III простить цареубийц, демагогически ссылаясь на христианские заповеди. Далее, как сообщает один из биографов Соловьева (Э. Радлов), «хотя на Соловьева не было оказано никакого давления ни со стороны непосредственного его начальства, ни со стороны центрального ведомства, но он счел все-таки *для себя более удобным* подать в отставку для того, чтобы приобрести полную свободу и возможность высказывать свои мнения без стеснения» (курсив мой — *Н. И.*). Короче, произнес пакостную речь в защиту террористов и использовал ее как повод освободиться от «стеснявшего» его педагогического труда. А заодно приобрел заметный вес в либеральных кругах.

[7] Соловьев говорит о «двух абсолютных», имея в виду «абсолютное *сущее*» и «абсолютное *становящееся*». Выражений «сущий Абсолют» и «становящийся Абсолют» он избегает.

[8] Характерно, что страстную апологию Спинозы Соловьев произнес уже в конце жизни, в статье «Понятие о Боге. (В защиту философии Спинозы)» // Вопросы философии и психологии. Книга 38 (1897), с. 383–414.

[9] Спиноза Б. Избранные произведения. Том первый. — М.: Госполитиздат, 1957. — 630 с.

[10] Августин Блаженный. О Граде Божием. Книга XIII, глава XIV. В различных переводах можно встретить различные версии приведенных Чичериным слов, но общий смысл везде один: злоупотребление *свободой воли* ведет к греху.

[11] *Примечание 2019 г.* По поводу «нравственно-правовых убеждений» Соловьева см. также мой краткий комментарий: Ильин Н. П. «Дело о бешеной собаке», или вклад В. С. Соловьева в теорию права // Государственность и право славянских народов начала XXI века. Тезисы докладов. — Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2003. — с. 190–192.

[12] Спиноза Б. Избранные произведения. Том второй. — М.: Госполитиздат, 1957. — 727 с.

[13] Чичерин кратко резюмирует то, что Гегель изложил наиболее ясно в «Философии права» (§§ 5–7).

[14] Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. — М.: Путь, 1917. — 335 с.

[15] *Примечание 2019 г.* Та же зачарованность есть у С. Л. Франка. Достаточно вспомнить курьез со стихотворением Соловьева «Имману-эль» (буквально: «С нами Бог»), которое Франк счел посвященным ...Иммануилу Канту, за что был жестоко высмеян В. Ф. Эрном в статье «Культурное непонимание».

[16] *Примечание 2019 г.*: см. Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с.

[17] «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Мф. 19:21).

[18] Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Записки о всемирной истории. Часть вторая. — М.: 1873. — 1013 с. К сожалению, Хомяков, по понятным (хотя вряд ли простительным для серьезного исследователя) причинам, видел в Древнем Израиле «мелкую ветвь Ирана».

[19] Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. — СПб.: 2000 (репринт издания 1887 г.). — 635 с.

[20] Толстой Л. Н. Собрание сочинений. Т. 17. — М.: «Художественная литература», 1965. — 623 с.

[21] Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. VI. — СПб.: Товарищество «Общественная Польза», б.г. — 670 с.

[22] Светочи русского самосознания на пути к свободе. — СПб.: Изд. П. П. Сойкина, б.г. — 76 с.

[23] *Примечание 2019 г.* Впоследствии я встретил подобную же оценку в статье митрополита Антония (Храповицкого) «Ложный пророк» (1908 г.); см. Митрополит Антоний (Храповицкий). Собрание сочинений в двух томах. Т. II. — М.: Дарь. 2007. — 1024 с. (статья на с. 262–266; кроме того, там же переиздан еще целый ряд резко отрицательных статей о Соловьеве этого выдающего деятеля Русской Церкви).

Русская философия и «бедные Демьяны»

О «критике» русской философии
у Галковского-Одинокова

Мне стало стыдно, будто я попал
В блевотину, извергнутую спьяна.

Эти есенинские строки, вырвавшиеся в ответ на очередную глумливую «агитку» Демьяна Бедного, невольно приходят на память при чтении статьи Д. Галковского «Счастливый Розанов», напечатанной в одном из апрельских номеров «Литературной газеты». Конечно, давно известно, что продукция Дмитрия Галковского имеет к русской философии такое же отношение, как и агитки Демьяна Бедного — к русской поэзии. И говорить об очередном продукте не имело бы смысла, если бы словоизвержения Галковского оставались только его личным заболеванием. Но приходится признать: то, что приняло у него тяжелую форму, становится все более *типичным*, пусть пока в более легких формах, для рассуждений о русской философии в ряде «патриотических» изданий. Именно это обстоятельство и заставляет нас откликнуться на то блюдо, которым угостила своих читателей «Литературная газета» по случаю 150-летнего юбилея Василия Васильевича Розанова.

По случаю — так как до «счастливого Розанова» Галковский добирается только в самом конце; и в этом смысле Розанову, в какой-то степени, действительно «посчастливилось». Галковский, естественно, смотрит на дело иначе. «Счастье» Розанова связано у него напрямую с тем, что в современной России «возник книжный РЫНОК, в дело вступили объективные факторы». И тот же всемогущий «рынок» (прописанный у Галковского заглавными буквами) стал «несчастьем» для *всех остальных* русских философов, известных Галковскому.

Несчастьем, считает он, вполне заслуженным. Почему, за какие грехи? Вот об этом и рассуждает автор — долго и азартно. Посмотрим, как именно «рассуждает».

Начинает он, как и положено, с Владимира Соловьева. А точнее, не с него самого, а с его отца — одного из крупнейших русских историков С. М. Соловьева. «Безнадежно глуп был уже Соловьев-старший, трудяга-попович, положивший себе раз в год печатать очередной том всеобщей русской истории». Почему *русская* история именуется «всеобщей», не слишком ясно; но не будем придираться к мелочам. Главное, что «безнадежную глупость» «трудяги-поповича» *разоблачил рынок* — толстые тома сочинений С. М. Соловьева (переизданных в 1990-е годы), «пошли на макулатуру», заверяет Галковский.

Здесь, конечно, можно было бы остановиться и хоть немного подумать (например, г. Полякову, вероятно, все-таки прочитавшему шедевр Галковского прежде, чем дать свое «добро»): *почему* же раньше, в советское время, «История России» С. М. Соловьева была одним из самых ценных достояний домашних библиотек? Не потому ли, что *тогда* домашние библиотеки не приходилось *распродавать* ради куска хлеба, как при благословенном «рынке» Ельцина, Гайдара и прочих?

Но мы предвидим нетерпение читателя: а как Галковский развенчивает философа Владимира Соловьева? А очень просто: он сообщает, что «скучнейший чиновник Соловьев» умер «от передозировки самодельных леденцов из скипидара», добавляя, что это — «реальный факт». Снова уже совсем непонятно, почему Вл. Соловьев, никогда не служивший ни в каком ведомстве, назван «чиновником»? Но интересней, какие другие «факты» приводит Галковский? А никакие! *Ничего другого* о Вл. Соловьеве его «разоблачитель» нам не сообщает. «Леденцы из скипидара» в его глазах вполне решают все проблемы, связанные с творчеством этого философа.

Теперь, по рангу, о Н. А. Бердяеве. Здесь все ясно: «Из Бердяева получился бы неплохой военный корреспондент, вроде Троцкого» — и с Бердяевым покончено. Идем дальше. «У Флоренского был целый клан родственников со связями, проталкивающими “творческое наследие” в будущее» (воспроизводим полуграмотный «текст» Галковского) — и этого очередного «факта» достаточно, чтобы выявить несостоятельность взглядов П. А. Флоренского.

А вот «факты» о И. А. Ильине. Он Галковскому особенно досадил (чем, сейчас станет ясно), и гадостей хочется сказать побольше. «Философ-прокурор Иван Ильин» оказывается «автором» книг с названиями «О недопустимости выгула собак на общественных газонах», «Мойте руки перед едой» и других, столь же «остроумно» придуманных Галковским. Но здесь через третьесортный «юмор» проскакивает и нечто, что позволяет понять причину особой ненависти к этому философу: «Иван Ильин был поставлен в виде гриба на детской площадке для сбора “русских националистов-монархистов-империалистов”». Это уже яснее — не в отношении И. А. Ильина, а в отношении Демьяна Бедного, то есть, извините, Дмитрия Галковского.

Стоит ли продолжать? Просим читателя проявить терпение и все-таки посмотреть на то, как *натужное хамство* переходит у Галковского в элементарное *паскудство*. О Лосеве: «Лосев просто умер. Ученики Лосева тоже просто умерли. Или скоро умрут». Вот и все. Интересно, однако, а как «непросто» умрет сам Галковский? Редакция «Философской культуры» искренне надеется, что *он не умрет на помойке*. Если, конечно, вовремя убежит куда-нибудь *подалее* от полок со своими собственными сочинениями.

И еще одно замечание. В словесном поносе Галковского вдруг прорывается нотка *умиления* — по отношению к «талантливому парадоксалисту» Льву Шестову. Здесь Галковский считает необходимым отметить «природный ум и талант» Шестова, а не только «влияние еврейской общи-

ны». Что тут скажешь? Давно замечено, что психопаты проявляют в отдельных ситуациях изрядную *осторожность*. Галковский — не исключение.

Итак, кроме «талантливового» Шестова (и еще даже не упомянутого Розанова), все остальные русские философы — сплошная дрянь: жравшая «леденцы из скипидара», писавшая «О пользе порки» (еще одна «книга», приписанная И. А. Ильину) или виноватая, наконец, в том, что «просто умерла».

Но здесь пора остановиться, тем более, что мы предвидим вопрос не слишком внимательного читателя журнала «Философская культура»: разве Галковский не является вашим союзником в отрицательном отношении, по крайней мере, к большинству из упомянутых философов? На этот вопрос мы можем ответить совершенно определенно: упаси нас, Боже, от таких «союзников»! Да, *критика* «религиозной философии» Вл. Соловьева и его эпигонов составляет один из *принципиальных моментов* в программе нашего журнала [1]. Критика, но не оголтелое хамство и самое низкое паскудство. Конечно, говоря о Соловьеве и прочих, порою весьма нелегко избежать сарказма и резких выражений. Но не в них суть нашей критики: мы стремимся и будем стремиться ясно выявить *философские заблуждения* «религиозной философии», связанные с концепциями «всеединства», «богочеловечества», «симфонической личности», «четвертой ипостаси — Софии» и так далее. Философская критика этих концепций не имеет с блевотиной Галковского ничего общего.

Более того, «феномен Галковского», на наш взгляд, — прямой **продукт разложения «религиозной философии»**, которую сей «писатель», несомненно, в свое время *читал запоем*. Читал и дочитался (или *допился* из мутного источника) до состояния того *бреда*, в который перешел у него знаменитый «антиномизм» Бердяева, Булгакова, Шестова, Флоренского, Франка и прочих. В этом смысле Гал-

ковский — их *жалкая жертва*; его тотальный и злобный *обывательский нигилизм* — логическое завершение их несравненно более утонченного «религиозного» и «метафизического» нигилизма

Ну, а что же В. В. Розанов и его «счастье»?

«Розанов ЗАДАВИЛ ВСЕХ» — возвещает Галковский, словно выбрасывает транспарант на шутовском митинге. В каком смысле «задавил»? Да во все том же, *рыночном* — другого смысла Галковский просто не знает. Если книги С. М. Соловьева «пошли в макулатуру», а книги И. А. Ильина «раздаются бесплатно», то книги Розанова, торжественно возвещает Галковский, выходят «миллионными тиражами» и привлекают «широкие читающие массы».

Не знаешь, смеяться или плакать, читая этот вздор, эту нелепую смесь советской и рыночной фразеологии. Вздор и *вранье*. От книг В. В. Розанова сегодня и в самом деле ломятся магазинные полки, *но и только*. Спрос на них ничуть не выше спроса на книги Бердяева или Флоренского. Это вовсе не радует редакцию «Философской культуры», но это *действительно* реальный факт. А главное — с каких пор показателем значения *философа* стал спрос «широких читающих масс»? На первое издание основного произведения Шопенгауэра — «Мир как воля и представление» — в течение тридцати лет вообще не было никакого спроса, ни «широкого», ни «узкого». Сам немецкий мыслитель вспоминал о том, как однажды он обнаружил, что в листы его книги ему завернули покупку в рыбной лавке! К знаменитому ныне Кьеркегору слава пришла и того позже, практически через сто лет после смерти, и уж конечно, не со стороны «широких масс». Напротив, заведомо *ничтожным* «философам», типа Бюхнера и Молешотта, рынок, несомненно, весьма помог. Их примитивный материализм вполне отвечал запросам «широких масс».

Но чем же так замечателен Розанов, что сплотил в любви к себе «бонвивана Швыдкого» и «генпрокурора Усти-

нова» (это у Галковского — единственные представители «широких масс», названные по имени)? Дело в том, объясняет Галковский, что Розанов — «философствующий мещанин», а «русские — народ писателей, а не философов». Логика этого «объяснения», возможно, понятна г. Полякову, который, по-видимому, считает, что и Достоевский, и Лев Толстой, и Чехов — тоже «философствующие мещане».

Впрочем, забавней другое. Приведенные утверждения Галковского — откровенный *плагиат*, причем из книг тех самых философов, над которыми он так упоенно измывался. В частности, о том, что «русская философия — это великая русская литература», постоянно твердил Бердяев. А рассуждения о «мещанстве» Розанова были, как говорится, общим местом в статьях его критиков начала прошлого века.

Короче, Галковский *выдохся*. Сказать о Розанове ему *нечего*, поскольку он привык издеваться, ерничать, подлю глумиться, — а когда потребовалось «сменить пластинку», другой пластинки у Галковского просто не оказалось. Используя его собственную терминологию, Галковский, заговорив о Розанове, «просто умер».

И вот для этого изрядно *смердящего* «литературного трупа» «Литературная газета» решила, в очередной раз, устроить «встречу с читателями». С какой целью, зачем? Чтобы укрепить в них изрядно пошатнувшуюся веру в «рынок»? Чтобы провести урок беспардонного хамства и наглого вранья? Но все это делают (и куда *профессиональнее*) газеты, не именующие себя «литературными». Остается один ответ: чтобы лишний раз убедить читателей в том, что в русской культуре *никогда не было философии* и что русской культуре *философия вообще не нужна*.

Именно эта *тенденция* (кстати, пасквиль Галковского и напечатан в разделе «Тенденции») не может не вызвать тревоги. Тем более, что та же тенденция проявлялась и в ряде других публикаций «Литературной газеты» (например, в интервью Ф. Гирёнка), и на страницах других много-

тиражных газет (например, «День литературы»), которые входят в круг чтения интеллигентных, патриотически настроенных русских людей. Заявляя о своей озабоченности нынешним состоянием русской культуры, призывая к «возрождению великой русской культуры», эти газеты (а также некоторые «толстые» журналы), по сути дела, открыто отвергают ту давно известную *истину*, что **великая культура невозможна без философии**.

Любая тенденция имеет свои причины. Одна из главных причин тенденции — упорно подталкивать читателя к мысли о «нищете» русской философии — это нищенский философский багаж самих «толкунов», которые мнят себя, однако, «культурной элитой» современной России. **Философски безграмотная «элита» хочет представить эту безграмотность как некую «норму» русской культуры**. Именно глубочайшее философское невежество ясно просматривается и сквозь мутную галиматью Галковского. «Перебирая» множество имен (мы упомянули лишь часть из них), имеющих то или иное отношение к русской философии, он практически *полностью* упускает из виду имена мыслителей, творчество которых составляет настоящий *духовный капитал* великой русской культуры; духовный капитал, не зависящий ни от какого «рынка».

Но, по крайней мере, в одном случае «бедный Демьян» по фамилии Галковский не только проявил свое вопиющее невежество, но и нагло *смошенничал*. В случае, который имеет самое прямое отношение к В. В. Розанову.

В число наиболее проникновенных книг Розанова входят «Литературные изгнанники» — книга, которую он практически полностью посвятил Н. Н. Страхову — своему *настоящему другу и первоклассному мыслителю*, по словам самого Розанова. «Баратынский русской философии», ее «строитель» и т. д. — подобные характеристики Страхова встречаются в книге Розанова буквально на каждой странице. Приведем полностью одну из этих характеристик, на-

писанную, заметим, в 1913 году, через семнадцать лет после смерти Страхова: «Поистине, Бог наградил меня как учителем Страховым; и дружба с ним, отношения к нему всегда составляли какую-то твердую стену, о которой я чувствовал — что всегда могу на нее опереться или, вернее, к ней прислониться. И она не уронит и согреть».

Еще раз повторим: в «юбилейной» трепотне Галковского не нашлось места даже для простого упоминания о Страхове. Упоминания, которое необходимо хотя бы уже потому, что именно Страхов *направил* Розанова к тому своеобразному «литературно-философскому» жанру, где последний смог проявить свой настоящий талант. До начала переписки со Страховым (в 1888 г.) Розанов энергично взялся за метафизику, за глубинные вопросы онтологии и гносеологии, — итогом чего стала не слишком вразумительная книга «О понимании» (1886). Страхов отозвался в печати на эту книгу весьма сдержанно, по сути критически; и этот отзыв стал толчком к переписке, инициатором которой был Розанов. А уже в 1888 г. Страхов пишет Розанову: «Ваш особенный дар — большая нравственная чуткость <...>. Думаю, что Вам нужно в *эту сторону* направить свои писания» (курсив Страхова).

Розанов последовал совету человека, в котором чутко угадал и настоящего друга, и настоящего учителя. Последовал — и действительно проявил в своих лучших книгах именно *нравственную чуткость* к «больным» вопросам человеческого существования. Ту нравственную чуткость, которая яснее всего выражает себя не в пространных трактатах, не в прочно связанных рассуждениях, а во *внимании* к «мимолетному», в художественно точных «зарисовках», где угадываются трагические узоры человеческой жизни.

Необходимо, однако, отметить и другое, связанное уже не с началом влияния Страхова, но с его *прекращением*. Совсем недаром говорил Розанов об «опоре», которая «не уронит», *не позволит упасть*. После смерти Страхова (в 1896 г.) по-

степенно (влияние покойного друга ослабело, конечно, далеко не сразу) начались *блуждания* Розанова «в мире неясного и нерешенного». Блуждания, в ходе которых все сильнее сказывалась утрата мудрого и надежного друга-учителя, который был Розанову, по его натуре, *совершенно необходим*.

Итогом «блужданий» стала *духовная катастрофа Розанова* — его «Апокалипсис нашего времени», составленный из заметок 1917–1918 гг. Об этой катастрофе в разглагольствованиях Галковского о «рыночно счастливом» Розанове, естественно, нет ни полслова. Между тем, «Апокалипсис» катастрофичен не только *полным отречением* от христианства, от России, от русского национализма (пусть и не всегда последовательного в прежних работах Розанова, но, тем не менее, исключительно важного для скрепления этих работ в нечто *духовно единое*). Все эти отречения, скажем прямо, глубоко постыдны. Но еще постыднее тот *животный ужас*, запахом которого пронизаны страницы «Апокалипсиса». Ужас не перед гибелью России, не перед торжеством заклятых врагов христианства, — а перед тем, что эти заклятые враги вот-вот «придут» за ним, В. В. Розановым, и предадут его физической смерти. Возможно, будь в эти жуткие минуты рядом с Розановым его друг и учитель (глубоко проникший в значение *физической смерти* для сохранения *метафизического* достоинства человека), не было бы и позора «Апокалипсиса». Но Страхова давно не было рядом. А своей собственной *внутренней опоры* Розанов не имел — как не имеет ее, строго говоря, «литературно-философский» жанр в отрыве от *философии как таковой*.

Мы — не судьи Розанова. Судья ему — Бог, перед ликом Которого он принес предсмертное покаяние, или *метанойю*, в стенах Троице-Сергиевой Лавры. Но сегодня нам совсем нелишне помнить о том, что у слова «метанойя» есть не только его важнейшее христианское значение: раскаяние, покаяние. У древних греков это слово означало нечто более «светское», но также весьма существенное: *из-*

менение ума — от заблуждения к истине. Такую метанойю необходимо совершить сейчас — по отношению к философии, и особенно к *русской философии*. Тот «литературно-философский» жанр, который выдается за «единственно приемлемый» для русской культуры, — на деле *нежизнеспособен* без опоры на философию в точном смысле слова, на *собственно философию*. Без опоры на самую серьезную метафизику, онтологию и гносеологию, которую мы когда-то имели — в творчестве Страхова и целого ряда других русских мыслителей XIX века, которым уделяет свое *основное внимание* журнал «Философская культура». В «преклонении» перед этой опорой нет никакой необходимости; требуется только ясное понимание ее *фундаментального* значения. Понимание, необходимое, в частности, и потому, что без этой опоры «литературно-философский» жанр неизбежно *проваливается*, даже если в этом жанре работает писатель с талантом Розанова.

А уж писателям без такого таланта прямо грозит участь задолго до физической смерти превратиться в «бедных Демьянов», духовное убожество которых не прикрыть никакими «опавшими листьями».

К сожалению, сегодня мы видим, как количество (и влияние) подобных писателей нарастает, особенно в московском «патриотическом бомонде», — и одновременно усиливается, становится все более агрессивным их *антифилософский нигилизм*. В этом плане публикация галиматьи Галковского *может* иметь определенное *терапевтическое* значение. Пусть они перечитают эту галиматью внимательно: это их *завтрашний день*. А точнее — беспробудный *сон разума*. Что он рождает, им должно быть известно.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Имеется в виду журнал «Философская культура», издававшийся РФО им. Н. Н. Страхова в 2005–2006 гг.

Солженицын: ложь «под трели Соловьева»

Для лучшего понимания этих — в определенном смысле *вынужденных* — заметок позволю себе небольшое воспоминание из недавнего прошлого. 16–17 декабря 1998 г. в Санкт-Петербурге, в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) состоялась международная конференция «Академик А. И. Солженицын. К 80-летию со дня рождения». С докладом на этой конференции (всего докладов было 15, не считая нескольких «спонтанных» выступлений) получил приглашение выступить и автор этих заметок. Мой доклад назывался: «“Жить не по лжи”. Опыт философского анализа». Впоследствии достаточно точное изложение его сути было напечатано в журнале «Русская литература», в разделе «Хроника» (№ 4, 1999 г., стр. 175–176). Допущена была только одна ошибка комического свойства: составитель отчета о конференции приписал мне ученую степень доктора *философских* наук, хотя я являюсь доктором *физико-математических* наук и никогда не имел никакого отношения к официальному «обществоведению».

Очень кратко о существе моего доклада. Не забыв отметить, что знаменитое воззвание Солженицына было воспринято мною когда-то с безоговорочным одобрением, — я попытался объяснить, почему через четверть века (западные «голоса» передали «Жить не по лжи» в начале 1974 г.) я вынужден оценить это воззвание даже не критически, а просто *отрицательно*. И дело не только и не столько в тех социально-политических событиях, которые произошли за годы «перестройки» и «торжества демократии». Свою роль в радикальном изменении моего взгляда на воззвание Солженицына эти события, конечно, сыграли — но важнее то, что за прошедшее с тех пор время я *научился* оценивать подобные воззвания *философски*, выявлять их настоящий смысл или (как в случае Солженицына) *бессмысленность*. Научился, добавлю, изучая труды выдающихся русских

мыслителей, из числа которых я назвал в докладе П. А. Бакунина (не путать с известным теоретиком и практиком анархизма), приведя его замечательные слова: «Верить — значит утверждать всем существом своим то, что признаётся за действительную и несомненную *истину*». Вот первая и самая существенная ошибка Солженицына: весь свой пафос он направил на отрицание «жизни по лжи», не сказав *ни слова* о том, что значит — *жить по истине*.

К этой первой ошибке в воззвании Солженицына присоединилась вторая: по сути дела, он даже *не раскрыл* существо (или хотя бы общие черты) той лжи, которую требовал отвергнуть. Он не пожалел целой страницы, чтобы по пунктам перечислить *девять* способов избежать лжи (не ходить на официальные собрания, не выписывать газет и т. п.), но не нашел места хотя бы для короткого абзаца, чтобы ясно сказать: суть этой лжи в том-то и том-то (перечитайте это воззвание — и вы убедитесь, что дело обстоит действительно так). В результате «жизнь по лжи» могла быть понята читателем (слушателем) воззвания лишь в том смысле, что это «советская жизнь вообще»; и соответственно, *любая другая жизнь* — это уже «жизнь по истине». Но такой «смысл» глубоко несостоятелен, по существу *ложен*. И, наконец, третья ошибка воззвания (я везде говорю «ошибка», так как и теперь не приписываю Солженицыну *той поры* сознательного обмана) — ошибка по-своему наиболее симптоматичная. Сам Солженицын сопоставил свое воззвание со своим же «Письмом к вождям» — как «письмо», обращенное уже прямо к *народу*. Но к *какому* народу? *Русский писатель* (как называл и продолжает называть себя Солженицын) имел полное моральное право обратиться именно к *русскому народу*. Но он этим правом не воспользовался. Нигде, ни в одной строчке воззвания Солженицын не произносит слов «русский народ». Тогда остается считать, что он обращался к «советскому народу вообще». Но если все советское тотально обозначено как ложь, то ложь —

и сам «советский народ». А тогда письмо Солженицына даже хуже, чем «безадресно»; это письмо на «адрес», который он предлагает *уничтожить*. Свой доклад я закончил словами: «Если бы Солженицын призвал нас *жить по-русски* и раскрыл положительное *содержание* этого призыва (пусть и не так масштабно, как это совершил в свое время по отношению к своему народу Фихте-старший в «Речах к немецкой нации») — он не стал бы, конечно, лауреатом многочисленных западных премий, но обрел бы право на имя *русского национального мыслителя*».

Смею заверить читателя: и когда я готовил упомянутый доклад, и когда выступал с ним в Пушкинском Доме, — у меня и в мыслях не было, что на него может обратить внимание А. И. Солженицын. Я хотел только окончательно решить *для себя* «проблему Солженицына» — проблему человека, который когда-то вызывал у меня глубокое восхищение, человека, на которого возлагалось (и конечно, не мною одним) столько надежд в переломный момент русской истории, от которого ждали, что именно он возьмет на себя роль *духовного лидера*, если не прямо *политического вождя* нации; но который, по сути, совершенно не оправдал этих ожиданий, оказался, если можно так выразиться, «огромным преувеличением» как в глазах его сторонников, так и противников.

Свое решение «проблемы Солженицына» я нашел; точнее, не свое в строгом смысле слова, а подсказанное мне классиками русской философии XIX века, периода подлинного расцвета русской культуры *в целом*, включая и *философию*. Суть дела открыли мне Павел Бакунин в «Основах веры и знания», Николай Страхов в «Письмах о нигилизме», Николай Дебольский в книге «О высшем благе»... Суть эта проста: если снова использовать слова первого из названных сейчас мыслителей, бесполезно искать истину в разговорах «о бесчисленных видах и образах, какими проявляются ложь и заблуждения»; не помогут понять сущ-

ность добра «неистошимые толки о всевозможных проявлениях зла»; наконец, «о безобразиях всякого рода и вида, во всех образах и сферах бытия достаточно наговориться никогда нельзя» — но это нисколько не приблизит нас к сущности прекрасного. Или, как короче и жестче всех сказал Н. Н. Страхов: «зло как пища души», как самодовлеющий предмет мысли — прямой путь к *нигилизму*, пусть и в оболочке нескончаемой «борьбы со злом».

Солженицын же, особенно Солженицын-публицист (принимающий свою публицистику за труд историка и даже мыслителя) в совершенстве отточил яркое слово о лжи, зле, безобразии — но не достиг даже «среднего уровня» в куда более важном слове о *положительных началах человеческой жизни*. Только как художник он порою позволял нам *почувствовать* эти начала; но никогда не умел раскрывать их *метафизическое содержание* на соответствующем этому содержанию языке ясной и глубокой мысли, «мысли во всей чистоте и свободе», как выразился тот же Николай Страхов, говоря о философии.

Здесь пролегла *граница таланта* Солженицына; пытаясь же эту границу просто «перешагнуть», не меняя в корне самые *основы* своего «образа мыслей», — Солженицын не только говорил что-то крайне слабое, вторичное, несущественное; он, что значительно хуже, оказывался *заложником* своей склонности к *чисто негативной рефлексии*. Помимо его собственного желания, из его попыток «положительной мысли» успешно извлекали сугубо отрицательную «мораль». Именно это произошло с известной программой «обустройства России», неслучайно разрабатываемой в *миллионах экземпляров* откровенными *врагами России и русского народа*. Из этой программы все вынесли только одну ясную и сугубо негативную мысль — о необходимости *покончить* с «империей». И дело здесь не в «настрое» читателей его программы; сам Солженицын, перечеркнув Россию как «империю» (без всякого серьезно-

го анализа этого последнего понятия), так и не назвал по имени единственной положительной альтернативы: *национального государства*. Не назвал, в частности, и потому, что не владел понятием *нации*, в ее коренном отличии от племени, этноса и т. д. Не владел тем понятием, которое практически *во всей полноте* раскрыл еще в XIX веке Н. Г. Дебольский в книге, упомянутой мною выше (см. также мою статью о концепции Николая Дебольского в № 2 (1995 г.) «Русского самосознания»).

На этом я мог бы считать дело законченным, по крайней мере, в том, что касается моего понимания «проблемы Солженицына». Но события последних месяцев, точнее, два события, — одно из которых не имеет ко мне никакого отношения, а другое, напротив, коснулось меня самым неожиданным образом — буквально вынуждают меня снова обратиться к той же проблеме, а точнее, уже не к проблеме, а к *реальной роли* бывшего «властителя дум» в духовной ситуации наших дней.

Первое событие связано с выходом в свет сочинения А. И. Солженицына под названием «Двести лет вместе» (названием, которое вызывает ассоциации с газетными передовицами советского времени, посвященными вхождению тех или иных «окраин» в состав России). Сочинение это убедило меня в том, что фиксация Солженицына на «негативной тематике» перешла в новую, а вернее сказать, *последнюю и роковую* стадию. Стадию, когда «отрицание зла» превращается в отрицание *существования зла*, или, что по сути то же самое, в едва скрываемое *примирение со злом*, если не сказать — *братание* с ним.

Но сначала объясню, почему я вообще взял в руки упомянутый сейчас труд Солженицына. Объяснение простое и для меня не слишком лестное — сделал я это, прямо говоря, *сдуру*, посетив в середине августа первопрестольную и решив (по привычке «книжного» человека), что нельзя уехать из Москвы без какой-то «интересной» книжной по-

купки. Книга Солженицына продавалась буквально на всех углах, причем, как правило, (например, в московском Доме книги) под *специальной* вывеской «Бестселлер»; стоила она притом несколько дешевле, чем в Питере, — и вот по этим, не самым веским «причинам» я и прихватил ее в качестве «сувенира». Впрочем, как мне стало ясно очень скоро, через пару недель, в этом «дурацком» поступке был свой промыслительный характер... Но о последнем чуть позже.

А пока мое первое (и фактически последнее) впечатление о «бестселлере». Пусть читатель не опасается, что я утомлю его долгим разбором данной книги. Ее суть, ее «сверхзадача» становится совершенно ясна из заключительных слов «входа в тему» (так у Солженицына поименовано то, что обыкновенный автор назвал бы просто: введение), где черным по белому сообщается: читатель данного сочинения должен «не упускать из виду: за последние годы состояние России столь крушительно изменилось, что исследуемая проблема сильно отодвинулась и померкла сравнительно с другими нынешними российскими» (с.7).

Вот уж действительно — сказано прямо-таки «крушительно» (это словцо, кстати, называется в случае Солженицына не безграмотностью, а «расширением» русского языка). Ведь «исследуемая проблема» (как пишет Солженицын в том же «входе в тему») — это «еврейский вопрос» в России. И вот, оказывается, что *сегодня* этот вопрос уже «сильно отодвинулся и померк»! *Как* он «отодвинулся» — нам отлично известно, к какой бы области «русской» жизни мы ни обратились: к политике (внешней и внутренней), к экономике, к культуре. А уж сказать, что он «померк» — значит просто издеваться над читателем, который имеет привычку (не лучшего свойства, конечно) созерцать телевизионный экран.

Так зачем же изрекать *откровенную* (и притом *глупую*) *ложь* сразу при «входе в тему»? Ну, ладно, написал бы, что «еврейский вопрос» в России сейчас «не главный»; с этим

не стоило бы спорить просто потому, что, строго говоря, он *никогда* и не был главным. Таким действительно главным вопросом был и остается для русского человека вопрос *о себе самом*, о русских идеалах и ценностях, о подлинном содержании русского самосознания. Что касается «еврейского вопроса», то сегодня он вовсе не «отодвинулся и померк», а напротив, раздвинулся до немыслимых прежде пределов, засверкал тем блеском *фальшивых* «ценностей», который делает многих из нас *слепыми* к ценностям неподдельным (или, что еще хуже, заставляет видеть эти ценности в характерно еврейском «зеркале смеха»).

Но все-таки — зачем *солгал* Солженицын? Причем так глупо; кстати, именно *очевидная* глупость его «входного» утверждения (выражаясь «расширенным языком» на манер Александра Исаевича) и побуждает иных комментаторов как-то «перетолковывать» приведенные выше слова в более правдоподобном смысле, считая, что Солженицын просто «не совсем точно» или «двусмысленно» выразился. Мне думается, однако, что можно (и необходимо) обойтись без всяких «толкований» — и тем не менее *понять* Солженицына.

А именно, Солженицын *лжет и знает, что лжет*, — но на этот раз он принял «судьбоносное» решение *использовать ложь* «на благо Отечества». Переход от привычного для Солженицына занятия «борьбой с ложью» к ее «использованию» — по сути вполне закономерен для автора, который, как уже отмечалось, органически не способен к *положительному мышлению*, не видит перед собою, в качестве путеводной звезды, — конкретной, ясной и глубокой истины. Тогда и не остается ничего другого, как только сделать ложь своим «орудием», «инструментом истины». Прием, допустимость которого, как известно, оправдывали еще иезуиты, этот «передовой отряд» так называемой «католической церкви» (хотя правильнее говорить о «вселенской синагоге»); и ниже станет ясно, что подспудная связь

с католичеством (связь, возможно, и не осознанная Солженицыным в качестве связи или, точнее, зависимости) отнюдь не случайна. Но не будем забежать вперед; посмотрим сначала, как именно можно без особого труда понять Солженицына в его порочном (хотя и нередком сегодня) стремлении «оседлать тигра».

Солженицын объявляет об «исчезновении» так называемого «еврейского вопроса» (то есть на деле вопроса об очередном и уже практически «беспредельном» усилении *еврейского влияния* на все сферы «российской» жизни) ради следующей «благой цели»: ради того, чтобы русские люди *перестали видеть* это влияние, перестали считать его чем-то *актуальным*; чтобы они смирились с ним — то есть *научились жить в «неизбежных» условиях этого влияния*. Заметим: в таком «повороте сюжета» есть своя, пусть и глубоко извращенная логика. *Если* «двести лет вместе» доказали, что мы не способны одолеть еврейство, эту глубоко *чужую русскому духу* силу, — тогда, на худой конец, нам остается только жить *по законам* какой-то «русско-еврейской жизни».

Здесь уместно, на мой взгляд, такое сравнение: если у человека есть *горб*, который уже нельзя *выправить* (или очень рискованно выправлять!), то и надо научиться *жить горбатым*. Тогда, *может быть*, мы и сохраним *какое-то слабое подобие* здоровой, нормальной жизни. Или, возвращаясь от сравнения к существу дела, — *может быть*, сохраним какие-то остатки русской жизни; конечно, предельно *умеренной*, строго *дозированной* (в смысле «русского элемента» в «русско-еврейской жизни»), менее всего *национально-русской*. Но все-таки сохраним хоть что-то, вместо полного «ничто», которым грозят нам дальнейшие (и более решительные) попытки освободиться от еврейского влияния *в принципе*.

И надо сказать прямо — таких «русских», которые готовы «жить горбато» — очень и очень много. И не только

среди тех, кто получает за эту готовность хоть какую-то мзду, — но и среди тех, кто не получает *ничего*, с каждым днем *теряет последнее*. Этим, самым жалким «большинством» движет, конечно, *страх* — но не за русское, *не за себя* в подлинном смысле, а за свое полуживотное «существование», за себя как «физическую особь» (а не как *человека*), по выражению П. Е. Астафьева, который ясно понимал этот основной и неизбежный выбор: или «человек как физическая особь» (то есть по сути «недочеловек»), или «человек как *духовная личность*» (см. его «Из итогов века» и другие работы). Особь, строго говоря, и не имеет ничего действительно *своего*, все в ней по сути *стадное* — а в данном случае и ее страх; знакомый стереотипный страх перед войной, перед революцией. И прежде всего, той Русской национальной революцией, которая одна способна распрямить наш «горб» (связанный, конечно, *не только* с еврейским засильем, еврейской узурпацией ведущий роли в нашей жизни), способна возродить русскую жизнь на русском культурно-историческом пространстве.

Альтернатива же Русской национальной революции одна — признать, что «еврейский вопрос в России», как и другие вопросы русской борьбы за национальные начала русской жизни — это «дела давно минувших дней» (в *обывательском* «понимании» этих пушкинских строк), своего рода история бесплодной борьбы с болезнью, которая и не болезнь вовсе, а некие «условия существования», в которые мы, русские, «поставлены» и к которым мы должны *приспосабливаться*.

Такова, на мой взгляд, та извращенная «логика», которая управляет сегодня мышлением Солженицына. Здесь сказался, конечно, ряд факторов: и отношение Солженицына к русским людям, с их якобы «врожденной» готовностью склониться перед любым начальством, хотя бы и лагерным (о чем Солженицын то и дело «проговаривался» в своих художественных произведениях, практически

всегда изображая русского человека с настоящим чувством *собственного достоинства* как редкое *исключение* из общей массы); и «опыт» жизни — притом какой долгой, неизбежно прививающей свои стереотипы — в США, где он лицезрел как бы те же «столетия вместе», только в их якобы «благополучном» варианте; и конечно, наблюдения (с присущим Солженицыну особым вниманием к негативу) над «современной Россией» после своего «триумфального возвращения».

Но сейчас я хотел бы сказать о другом факторе. Сначала я должен, однако, объяснить читателю, почему в своей «дурацкой» покупке последнего опуса Солженицына я теперь вижу некий «знак судьбы». Сделана эта покупка была, напомним, в середине августа; а буквально в ближайшие недели, если не дни, я получил из двух *независимых* источников «конфиденциальную» информацию о том, что А. И. Солженицын, «покончив» с «еврейским вопросом в России» (вторая, обещанная часть книги вряд ли изменит ее общие установки), решил заодно «покончить» ... и со мною. Речь идет, конечно, не о реальном, а так сказать, «литературном» убийстве, хотя в остальном оно вполне соответствует «духу времени» — например, носит типично «заказной» характер, то есть было исполнено чужими (и на редкость послушными) руками. В роли «исполнителя» выступил Л. И. Бородин, главный редактор журнала «Москва» — журнала, в *шести* номерах которого (март–август текущего года) была напечатана (а точнее, перепечатана, поскольку ранее ее опубликовал ежегодник «Русское самосознание», №№ 4–7 за 1997–2000 гг.) *первая часть* моей книги «Трагедия русской философии».

Вот это-та публикация и вызвала гнев Солженицына, притом настолько сильный, что в «личной беседе» с главным редактором он наложил свое «вето» на публикацию *продолжения*, то есть второй части «Трагедии». Приказ Солженицына был, по-видимому, послушно исполнен.

Говорю «по-видимому» только ввиду того, что сам главный редактор еще не поставил меня в известность о «своем» решении, а сообщил о нем сотрудникам, работавшим с первой частью. Впрочем, Леонида Ивановича можно понять — ведь, передавая ему первую часть книги, я не оказал на него абсолютно никакого «нажима» (да и откуда у меня такие возможности), а вторую часть он еще вообще не видел в глаза! Вразумительно объяснить такой подход к «работе с авторами», конечно, затруднительно (ведь не сказать же просто: «мне приказал Солженицын»; да и сказать автору: «тогда я прочел Вашу работу невнимательно, а теперь, напечатав ее в своем журнале, вижу, какая она плохая (вредная и т. д.) — вряд ли слишком приятно для уважающего себя *главного* редактора). Куда проще инициировать «утечку информации» в расчете, что автор «сам все поймет». Сразу скажу: расчет оказался верным — *теперь* я и не собираюсь отдавать вторую часть книги в заведомо подневольный Солженицыну журнал.

Но остается, естественно, вопрос: что же *конкретно* вызвало гнев Солженицына? Именно этот вопрос — а не ставшие давно очевидными «запретительские» склонности бывших «борцов за свободу слова» — представлял для меня определенный интерес. Из несколько туманных разъяснений тех же «неофициальных источников», я уловил два основных момента: Солженицына возмутили 1) «нападки автора на Владимира Соловьева»; 2) и вообще «злой тон книги».

Я нахожу эти упреки весьма и весьма *показательными*. И суть дела не в том, действительно ли их изрек Солженицын; даже если допустить (чисто гипотетически), что он тут вообще «не причем», что все это «непроверенные слухи» и т. д. — я могу утверждать: *именно такой и должна быть его реакция* на мою книгу. Более того, в этой реакции, особенно в ее первом «пункте», выражается та особенность взглядов Солженицына на русскую духовную жизнь и в ее

прошлом, и в ее настоящем, о которой еще не говорилось выше, но которая, постепенная набирая силу, становится его *главной ложью*.

Чтобы обосновать такую оценку и понять, о какой лжи (не сводимой, конечно, к «защите» воспеваемого сегодня на всех углах Вл. Соловьева) идет речь в данном случае, я должен хотя бы очень кратко изложить существо написанной мною работы *по истории русской философии*.

В ее первой части я стремился показать, что современная историография русской философии упорно «не замечает» целую плеяду *выдающихся русских мыслителей*, творчество которых приходилось в основном на вторую половину XIX века, действительно «золотого века» русской культуры. Среди этих мыслителей я особенно настойчиво выделял имена П. Е. Астафьева, П. А. Бакунина, Н. Г. Дебольского, Л. М. Лопатина, В. И. Несмелова, В. А. Снегирева, Н. Н. Страхова — не только приводя многочисленные цитаты из их трудов, но и пытаясь уже в первой, по сути *вводной* части раскрыть следующие принципиальные моменты их философских взглядов:

1) понимание *проблемы самосознания человека как основной проблемы философии*;

2) утверждение понятий *личности и народности* в качестве *ключевых философских категорий*;

3) открытие «загадки о человеке» как связующего звена между философией и богословием, звена, определяющего *русский тип христианской философии*.

Наряду с этими основными моментами я постоянно подчеркивал нацеленность части вышеназванных мыслителей на *философское обоснование русского национализма*, на раскрытие подлинного содержания *русского национального самосознания*.

Конечно, наряду с основными идеями этих мыслителей я затронул и причины того, что их философское творчество остается до сих пор по существу «невостребованным», не

учитывается в современных «историко-философских» работах при определении основного характера русской философской мысли. В качестве одной из достаточно очевидных причин я назвал неверную оценку Вл. Соловьева как чуть ли не *единственного* философа в России XIX-го века, достойного серьезного внимания. Я отметил (и, строго говоря, не первый), что создание «культа Соловьева» в начале XX века было делом, прежде всего, ряда *экс-марксистов* типа Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова. Наконец, в *одной из шести* глав первой части я попытался прояснить существо «теософии» Соловьева (как он сам же и называл свою доктрину) в качестве одной из разновидностей «религиозного позитивизма», основанного, в первую очередь, на идеях Огюста Конта — в частности, на идее «человечества как Верховного Существа» (что находит *прямое* подтверждение в поздних статьях Соловьева, посвященных французскому «родоначальнику позитивизма»). Но все это составило, естественно, *побочную линию* моей книги, где на *первом плане* стоит творчество настоящих *классиков русской философии*. Добавлю, что в последней главе первой части я дал набросок задач второй части исследования, где уже *поименно и детально* раскрывается творчество мыслителей, созидавших *русскую национальную философию*.

Вот круг тех мыслей, оценок и замыслов, которые «неосторожно» напечатал журнал «Москва» — и которые вызвали (в очередной раз скажу: согласно «неофициальным», но достоверным источникам) резкое неприятие со стороны А. И. Солженицына.

Конечно, это неприятие *отчасти* понятно уже из сказанного выше о сугубой направленности внимания Солженицына-публициста (а в немалой степени и Солженицына-художника) на *негативное* как таковое. Вот и в моем исследовании он сумел заметить *только отрицание* тех восторгов, которые принято расточать в адрес Вл. Соловьева и его эпигонов, так называемых «религиозных филосо-

фов серебряного века» (хотя почти все они написали значительную часть своих произведений *уже в эмиграции*, а кое-кто из них — например, столь чтимый сегодня Семен Франк — *только там* и принял позу «религиозного философа»). Что касается *дорогих мне мыслителей*, которым, собственно, и посвящена моя книга; чьи имена, чьи суждения, как и моя характеристика их основных идей, встречаются в ней практически на каждой странице, — их Солженицын *просто не замечал*, ибо они попадали в «слепое пятно» его взгляда. Другими словами, я *утверждал неизвестное* ему и *отвергал известное*; и хотя куда чаще утверждал, чем отвергал, Солженицын заметил *только второе*, — а потому неизбежно нашел в прочитанном только «злой тон» автора. Не «выручили» меня, замечу, и многочисленные строки русских поэтов; строки, уже практически *всегда* служившие образному пояснению того содержания русской философии, которое я оценивал глубоко положительно. Впрочем, поэзия, как знает каждый, знакомый с творчеством Солженицына, всегда была ему недоступна и как художнику; громче всего об этом говорят его собственные «поэтические» эксперименты.

Нелишне добавить, что вольно или невольно Солженицын оказался в одной компании с той «образованщиной», которую он когда-то столь успешно обличал (впрочем, что он только ни обличал!) — в данном случае с теми «профессиональными философами»-*перевертышами*, которые вчера поносили Соловьева вкупе со всей «буржуазно-дворянской философией» — а сегодня захлеб повторяют дифирамбы, вычитанные у Зеньковского и других представителей российской эмиграции (которых раньше эти же перевертыши именовали не иначе как «дипломированными лакеями капитализма», «апологетами мракобесия» и т. д.). Перефразируя Гегеля, невольно хочется сказать: каждый человек рано или поздно оказывается в той компании, которую он *заслужил*.

Если бы, однако, «реакция» Солженицына на мою работу всецело определялась его «ориентацией на негатив» (с невежеством в области философии в придачу), то об этой «реакции» не имело бы смысла говорить особо; ничего нового по сравнению с отмеченным мною ранее, в докладе на вышеупомянутой конференции, здесь бы не было. Но на деле один сравнительно *новый* и весьма *важный* момент в стремлении Солженицына выступить «цензором» книг по истории русской философии, несомненно, присутствует — и именно этот момент заслуживает особого разговора. Как уже было отмечено, «Трагедия русской философии» — это книга, главной темой которой является и *самосознание как таковое*, и конкретно: *самосознание русского человека*. И вот именно в связи с темой русского самосознания «негативная рефлексия» Солженицына проявляется сегодня особенно определенно. Притом речь идет уже не о том, что я узнал, так сказать, из вторых рук, а о том, что услышал из уст самого Солженицына.

Где-то в начале все того же «знаменательного» сентября, я зашел к сослуживцу — поговорить о вещах, далеких от философии. В соседней комнате «работал» телевизор — и в какой-то момент я стал различать характерно «взбудораженный» голос Александра Исаевича. Признаюсь, что и без коллизий, связанных с моей книгой, я не чувствовал желания созерцать этого *молодеющего* с каждым днем *старца*, заставляющего вспомнить даже не «Фауста», а куда более жутковатый «Портрет Дориана Грея». Но из соседней комнаты непрерывно несло: «русское самосознание...русское самосознание...». Я невольно прислушался — и то, что услышал, поразило (а точнее сказать — *задело*) меня настолько, что (дабы убедиться, что не ослышался), я спросил вышедшую из «комнаты с телевизором» хозяйку дома: «Ну, что он там говорит?». Ответ подтвердил, что собственный слух, увы, меня не подвел: «Да рассказывает, как *большевики разрушили русское самосознание*».

Такова еще одна *ложь* Солженицына, куда более опасная, чем ложь о «померкнувшем» еврейском вопросе. И дело в данном случае не только и не столько в использовании знакомого приема «разоблачения», в привычном акценте на негативном моменте и т. д. Ложь Солженицына о «разрушении» русского самосознания куда глубже, хотя сам он, конечно, этого не понимает — поскольку не понимает особый характер *духовной реальности*, и тем более — уникальный характер *самосознания*, которое нельзя «разрушить», словно это — некое материальное «сооружение». Не имели такой власти и большевики, как не имели ее и те, кто *раньше* большевиков пытались или создать *ложное представление* о русском самосознании, или вообще отрицать *значение* самосознания в жизни нации. Почин в этих попытках (в отличие от «разрушения», *осуществимых*, хотя не обязательно *осуществленных*) принадлежал, несомненно, П. Я. Чаадаеву («всего чужого гордый раб» — безупречно точно сказал о нем поэт Николай Языков); но всерьез, *имитируя* некий «религиозно-философский» подход к теме самосознания, взялся за дело борьбы с русским национальным самосознанием именно Вл. Соловьев, а вскоре после его смерти — «вышедшие из марксизма» так называемые «русские религиозные философы». Именно эта компания «духовно» *подготовила* революцию, энергично приветствовала ее «февральскую» часть и не поладила с большевиками, собственно говоря, как с «похитителями» их победы.

Таким образом, возмущение Солженицына моими «нападками» на Соловьева — вполне закономерно; повторяясь, скажу: даже если меня «дезинформировали», даже если Солженицын вовсе и не читал моей публикации в «Москве»; если *кто-то другой* (например, «профессиональный» перевертыш из Института философии РАН или с философского факультета МГУ) «открыл глаза» злополучному Леониду Бородину — и в этом случае Солженицын

не мог бы в *принципе* оценить мою работу, и особенно ее «антисоловьевскую» составляющую, иначе, чем с возмущением. Ибо склад мыслей Солженицына — это склад мыслей Соловьева и его продолжателей, только в более *вульгарном*, по сути *материалистическом* варианте.

Уточним этот момент. В отличие от Солженицына, Вл. Соловьев понимал, что русское самосознание — это духовная реальность, которая не уничтожается грубыми «силовыми» приемами и даже лживой пропагандой, основанной на материализме и атеизме. Здесь нужен другой метод, который, как уже отмечалось, сочетает *отрицание значения* русского самосознания и *фальсификацию* его подлинного содержания. Этот метод «духовной борьбы» с русским самосознанием Соловьев использовал *постоянно*, — но наиболее *откровенно* он выражен в его знаменитой «Русской идее». Уместно остановиться на ней подробнее, чтобы понять, из каких *отравленных источников* пьют сегодня не только так называемые «демократы», но и так называемые «патриоты».

Вот первое суждение «на тему самосознания», с которого по сути начинается «Русская идея» (это суждение выделено курсивом у самого автора): «*идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности*».

Ах, как «богоугодно», как «глубокомысленно» — полагают, очевидно, те «патриоты», которые то и дело вставляют эту цитату в свои рассуждения «о русском» (я встречал ее, например, на страницах газеты «Завтра» и даже в политической программе одного «патриотического» кандидата в Думу — короче, где только ни встречал!). По сути же эта, ставшая чуть ли не самым любимым «патриотическим афоризмом», фраза Соловьева:

- 1) заключает в себе почти откровенное богохульство;
- 2) свидетельствует о патологическом самомнении автора;

3) и, что важнее всего, содержит грубую ошибку принципиально философского характера.

Богохульна она потому, что способность «думать о себе во времени», то есть *постепенно* вырабатывать ясную идею о смысле своего существования — эта способность является *важнейшим даром, полученным человеком от Бога*, составляет *норму человечности*, как выражался светоч русской православной духовности св. Феофан Затворник, добавляя, что без ясного самосознания «человек стал (бы) не человек» (см. «Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться», письмо 12). Еще ранее говорил о том же св. Дмитрий Ростовский, видевший в самопознании *необходимую* для человека ступень к Богопознанию (см. «Алфавит Духовный», часть I, гл. I, п. 5). Думаю что и этих примеров (сознательно взятых мною не из трудов классиков русской философии, а из строго *церковно-православных* источников) достаточно; но все-таки добавлю, что и родоначальник русской философии И. В. Киреевский (которого *лживо* причисляют к «предшественникам Соловьева»), после своего долгого труда в Оптиной Пустыни, изучения и перевода «Добротолубия» под руководством старца Макария, пришел к мысли о «потребности саморазумения», о причастности «внутреннего самопознания к Богопознанию» — как к ключевой мысли *христианской философии* (о чем я, к слову сказать, тоже писал в первой части «Трагедии»). Заявить же *человеку*: «Не размышляй о себе, о своем *назначении*», поскольку «за тебя думает Бог» — значит *отрицать* замысел Божий о человеке как *Своем образе и подобии*.

Следующий, уже вполне очевидный вывод: Соловьев откровенно притязает на то, что он-то, в отличие от нации, знает, что именно «думает о ней Бог в вечности», знает идею нации — по крайней мере, идею *русской нации*. О том, какое содержание вкладывает Соловьев в «русскую идею», мы скажем чуть позже (и заодно посмотрим, чем это «вложение» так пленило «патриотов» типа Солженицына). Но

сейчас отметим другой момент. О влиянии на Соловьева «религиозной философии» немецкого мыслителя Фридриха Шеллинга писали и пишут много. В связи с этим я отмечал (в опубликованной части своей книги), что хотя Соловьев действительно взял у Шеллинга многое — но взял именно *худшее в Шеллинге*, вроде мыслей о «становлении Абсолюта», о «синтезе религий в христианстве» и т. п. Но вот действительно ценные мысли Шеллинга показательным образом Соловьев «обходил стороной». В частности, я имею в виду одно меткое замечание Шеллинга, сделанное притом в знаменитых «мюнхенских лекциях» по истории философии Нового времени, где Шеллинг категорически отвергает позицию тех, «кто выдают себя за непосредственно осененных божественным духом и потому именуют себя не философами, а *теософами*» (см. в указанном сочинении главу «Якоби. Теософия»). Вопреки предостережению Шеллинга, Соловьев не только вызываяще нарек свое учение именно теософией (уже в ранней и *сравнительно* трезвой «Критике отвлеченных начал»), но со временем начал именно *выдавать себя* даже не просто за «осененного божественным духом», а прямо за «чтеца» Божественных мыслей — причем чтеца, нарочито *отделяющего* себя от русской нации, от размышляющих о своем национальном призвании русских людей.

Но теперь мы подошли вплотную к собственно *философскому* заблуждению Соловьева; заблуждению, которое делает его звонкую фразу в целом *бессмысленной*. Рассуждения о том, что нация (или народ) «думает», «хочет», «любит» — лишены философской точности, поскольку *конкретные* акты мысли, воли и чувства всегда принадлежат определенному, *конкретному* человеку. Настоящим, *первичным* единством сознания, единством духовной жизни — обладает только человек как *конкретное* существо, способное мыслить, чувствовать и желать. Что касается группы отдельных людей, то между ними *еще* должно воз-

никнуть, сложиться и укрепиться *единение* в мыслях, желаниях и чувствах — причем такое единение *всегда* имеет определенную *степень*, никогда не является *абсолютным совпадением* мыслей и т. д. даже только у двух человек; русское выражение «жить душа в душу» очень верно фиксирует высшую степень такого единения, высшее «созвучие душ» при сохранении их принципиального *различия*.

Все это глубоко и ясно понимали настоящие русские философы (а не «теософы»). Особенно тщательно и убедительно обосновал первичное единство конкретного индивидуального сознания Л. М. Лопатин; но сейчас я приведу слова И. А. Ильина, мыслителя, известного, я думаю, и Солженицыну, притом мыслителя, чьи национально-патриотические убеждения не подлежат никакому сомнению. В своей *итоговой* работе «Аксиомы религиозного опыта», в ее первой же главе он подчеркивал: «Народ может иметь общую культуру (в смысле произведений); он может иметь однородное строение культурно-творящего акта; но он не имеет единой, общей всем душевной субстанции. Эту единую и общую субстанцию теоретики выдумывают, неосторожно и неосновательно «построя» ее — исходя из однородности произведений и заключая к единству и общности творящего «коллективного» существа».

Из отмеченного сейчас вытекает одно весьма важное следствие, которое упорно не хотят усвоить наши «патриоты», очарованные возможностью говорить о национальном самосознании «с легкостью необыкновенной», не принимая на себя никакой *личной ответственности*. На деле национальное самосознание — это, *строго говоря*, не самосознание нации как некоего «коллективного существа», а самосознание человека, *сознающего свою принадлежность к нации*, свою неразрывную связь с другими людьми, образующими нацию, то есть с людьми, *родными по духу*, с теми, кто имеет, по точному выражению Ивана Ильина, *однородное строение духовного акта*. И если бы Вл. Со-

ловьев говорил *честно*, а не *словоблудил*, то он сказал бы о том, что не находит в себе сознания такой принадлежности, то есть *не имеет русского национального самосознания* (а еще точнее — сознает духовную связь с совсем *другой* «нацией»).

Конечно, есть определенные и, к сожалению, достаточно веские основания *предполагать*, что национальное самосознание большинства (и даже весьма значительного большинства) русских людей находится сегодня на низком, почти «нулевом» уровне. Но, во-первых, это всегда не более чем предположение — поскольку *достоверно* судить каждый из нас может только о *своем* национальном самосознании. Во-вторых же, самосознание как духовная реальность — всегда *динамично*, включает в себе *потенциал роста и развития*, и надо настойчиво искать пути, чтобы *повлиять* (своим убежденным словом и своим же убедительным примером) на подъем самосознания других русских людей, причем с учетом их индивидуальных особенностей, находя *различные* стимулы для этого подъема. Констатация «разрушения русского самосознания» к числу таких стимулов, естественно, не относится — а главное, она совершенно *неосновательна*.

Дело в том, что ясное самосознание возрастает *на почве* глубочайших духовных начал, «духовных инстинктов», по выражению Н. Н. Страхова (к которому Соловьев испытывал патологическую ненависть, к тому же отвратительно прикрываемую маской лукавого «дружелюбия»). И вдумчивый, внимательный русский человек, живущий *среди* других русских людей (а не «вместе» с ними), пусть не сразу, но достаточно быстро убеждается, что и сегодня *русские остались русскими* по своим коренным духовным инстинктам, по основному складу своего национального характера. Конечно, чтобы точно выразить самые общие «однородные» черты этого характера — надо осмыслить свой *опыт русской жизни* именно *философски*. Тогда, в частности,

рассеются такие псевдофилософские (и неверные по сути) характеристики русского человека, как «всемирная отзывчивость», «всечеловечность» и прочее. Да, нечто такое утверждал Ф. М. Достоевский — но он не был философом; повторял на все лады Вл. Соловьев — но он был лжефилософом. А вот настоящий философ И. А. Ильин совершенно определенно выступил *против* попыток охарактеризовать русского человека в терминах синтетической «всечеловечности». В замечательной речи «Национальная миссия Пушкина» Иван Ильин писал (предварительно упомянув вышеназванные надуманные термины): «Настоящий русский есть прежде всего русский в смысле содержательной, качественной, субстанциональной русскости и *лишь в эту меру и после этого* (подчеркнуто мною — Н. Ильин) он может стать и быть братом других народов». И эту подлинную субстанциональную русскость Иван Ильин, как и его выдающиеся предшественники, классики русской философии XIX века, открыл, прежде всего, в инстинктивном стремлении русского человека к *огням личного духа*, в стремлении не «собираться вместе», а *объединяться вокруг личности* «высшего духовного ранга». О том же почти на столетие раньше (и притом даже определеннее, чем И. А. Ильин) сказал И. В. Киреевский: «в устройстве русской общественности *личность* есть первое основание», выделив это ключевое для русской народности слово: личность.

Конечно, в том особом, даже уникальном значении, которое имеет для русского человека личность высшего духовного ранга, «духовная личность» (как предпочитал вполне определенно говорить П. Е. Астафьев), ее авторитет, ее слово, ее *пример* — есть свои опасности (особенно тесно связанные с *разочарованием*, которое следует за тем, что конкретный человек не оправдал взятого на себя *долга личности*). Но именно поэтому русские мыслители не уповали на инстинктивные, *безотчетные* предрасположения русского человека (среди которых «установка на личность»

— конечно, не единственное, но по-своему основополагающее предрасположение), а призывали «*возвести наши духовные инстинкты в сознательные начала*», как прекрасно сказал Н. Н. Страхов.

Теперь можно ясно понять, что собственно имел в виду Вл. Соловьев, *отмечая* все то, что «народ думает о себе самом». Духовные инстинкты русского народа, инстинкты существенно *однородные*, определяющие его исходную общность, возводятся в сознательные начала, в *идеалы и принципы нации* — актом самостоятельной мысли лучших русских людей. Против этих *лучших русских людей*, и прежде всего тех из них, кто понимал невозможность подлинного национального самосознания *без национальной философии* (невозможность, наиболее решительно отмеченную Петром Астафьевым, которого Соловьев *ненавидел по собственному признанию*), — против них-то и направлена, по сути дела, столь любимая нынешними «патриотами» тирада Соловьева. Повторю, что именно этим лучшим русским мыслителям и посвящена моя книга — книга о *национальном подвиге* классиков русской философии.

Осталось сказать о том, какое же *конкретное содержание* вложил Соловьев в «русскую идею». Здесь налицо два внутренне связанных момента.

Прежде всего, Соловьев совершенно откровенно получает «русскую идею» как *проекцию* «еврейской идеи». А именно, он предлагает некую предельно упрощенную картину (так сказать, «исторический лубок») «судьбы израильского народа» (не слишком заботясь при этом даже о точности терминологии, смешивая, как ему удобно, ветхозаветный Израиль и Иудею); затем выводит из этой картины некую «мораль» и кладет последнюю в основание «русской идеи». Вот такая «методология» — совершенно смехотворная и нелепая, особенно по сравнению с подлинной методологией истории у Н. Я. Данилевского, которого Соловьев без усталы «обличал». История каждого

народа должна быть *существенно* понята из нее самой; история других народов может при этом привлекаться для более полного понимания, но не должна превращаться в *основание* понимания. А уж тем более не может быть таким основанием для понимания истории русского народа — история народа, ему *предельно чуждого* по своему духовному складу (не говоря уж о коренных чисто расовых различиях).

К сожалению, многие сегодняшние «патриоты» пользуются, сознательно или по инерции, «методологией» Соловьева, бесконечно пережевывая тему еврейства, иудаизма, Израиля (древнего и «новейшего») и т. д. в бесплодных попытках извлечь из этой жвачки нечто «духовно значимое», но извлекая лишь чистой воды «негатив», *отрицание* русского начала в его *самостоятельном значении* («без православия наша народность — дрянь» — этот «речекряк», приписываемый, для пущей важности, то Хомякову, то Достоевскому, а на деле принадлежащий второстепенному А. И. Кошелеву, тоже относится к числу излюбленных «цитат» нынешних «патриотов»).

Что касается Соловьева, то его «анализ» (псевдоисторический и псевдохристианский) «судьбы израильского народа» приводит автора «Русской идеи» к выводу, что сия «идея» заключается «в благородном и мудром акте *национального самоотречения*». Национальное самоотречение — вот «завет» Вл. Соловьева; а в наши дни, когда патриотизм поистине превращается в «ковчег для негодяев», этот «завет» вполне выражает подспудное настроение практически всех «лидеров патриотического движения», настроение, которое прекрасно согласуется с замыслами *врагов* русского народа.

То, что сегодня политика России в стиле «нового патриотизма» — это сплошное национальное самоотречение, доказывать не надо. Но какие примеры «благородства» и «мудрости» такого рода нашел в русской истории Вл. Со-

ловьев, не доживший (какая досада!) до времени, когда его «завет» энергично воплощается на практике? А примеры вот какие.

Безбожно перевирая смысл поворотных моментов русской истории, Соловьев находит «национальное самоотречение», прежде всего, в принятии христианства — хотя совершенно ясно, что это было на деле актом *самоутверждения* русского народа на высшей ступени богопознания, проявлением *духовной зрелости* лучших русских людей, *переросших язычество*. Впрочем, для сегодняшних карнавальных «неоязычников» концепция Соловьева — вполне подходящая.

В то же «самоотречение» попадают у Соловьева и реформы Петра Великого — на деле позволившие России *утвердить себя* в качестве *великой державы*, о чем, кстати, прекрасно и глубоко аргументировано писал выдающийся русский историк С. М. Соловьев. Сын *подло предал* отца — вполне в духе своего понимания «мудрости» и «благородства»; *отрекся* от отца, сохранив склонность «в нужный момент» прикрываться его именем. Впрочем, у сегодняшних *фарисеев* «от православия» — тот же уровень понимания великих дел Петра I, что и у Вл. Соловьева. А тот факт, что Петра Великого *открыто поддерживали* все лучшие представители Русской Церкви (в том числе уже упомянутый ранее св. Дмитрий Ростовский), для нынешних «православных» фарисеев, конечно, ничего не значит. Думаю, живи они во времена Полтавской битвы, из них бы составилс^я «ударный батальон» в войнстве Карла XII и Мазепы. Правда, скорее всего этот «ударный батальон» первым бы ударился в бег от петровских воинов.

Характерно, что Вл. Соловьев обходит *полным молчанием* еще один поворотный момент нашей истории — Смутное время, хотя именно в тот период на Руси оказалось достаточно изменников, авантюристов и просто малодушных людей, готовых проявить «национальное самоотречение»,

да еще в пользу столь возлюбленной Соловьевым римской «церкви». Но даже у Соловьева не хватило наглости отыскивать здесь (по крайней мере, открыто) следы «благородства» и «мудрости». Не сомневаюсь, впрочем, что он всей душой ненавидел тех русских людей, которые *утвердили свои национальные святыни* в ситуации, которая казалась практически безнадежной. Добавлю, что таких людей, особенно поначалу, было совсем немного — что лишний раз показывает: *соль* нации, ее подлинное *ядро* во все времена составляли *немногие*; но именно эти немногие имели настоящее право говорить от лица нации, имели силу возродить *национальный дух*.

Но какой же очередной «акт национального самоотречения» (после мнимых «самоотречений» св. Владимира и Петра Великого) предлагал Соловьев в конце 80-х годов XIX века, когда он «обнародовал» в *славном городе Париже* «Русскую идею»? Тут Соловьев сначала напускает густой «богословский» туман, конструируя некую «социальную троицу» и заявляя: «Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея». Легко догадаться, с каким слабоумным умилением повторяют «наши патриоты» и это изречение Соловьева. Однако суть этого словоблудия прекрасно поняли современники Соловьева, причем как его противники, так и сторонники: Соловьев предлагал подчинение «всей мощи» Российской Империи ... «верховному Первосвященнику», то есть, проще говоря, папе Римскому, — предлагал *отречение от Православия*. В связи с этим проектом один французский аббат, прослушавший из уст Соловьева пылкое изложение «русской идеи» и достаточно сведущий, чтобы не заблудиться в тумане «социальной троицы», заметил: «Соловьев более папист, чем сам папа» (привожу эти слова по сутубо *апологетическому* жизнеописанию Соловьева у эмигранта К. Мочульского). Тот же Мочульский сообщает, кстати, что и «широкая французская публика» отнеслась к замыслам

Соловьева «с явным равнодушием». Что же, можно только порадоваться за «острый галльский смысл»; и можно горько пожалеть преобладающие состояние умов в среде нынешних «патриотов»:

Где здравый русский смысл примолк, как сирота

— примолк, оглушенный, среди прочего, словоблудием соловьевской «теософии» и вытекающих из нее «социальных проектов». Оглушенный, прямо скажем, до *полного идиотизма* иных «высокопоставленных патриотов» типа А. И. Солженицына (о «демократах» этого не скажешь, потому что они-то, как правило, отлично понимают *пользу* Соловьева). А как же иначе и вежливей, чем полным идиотизмом, назвать такой пассаж с цитатой из Вл. Соловьева в трактате «Двести лет вместе»: «Антиеврейские проявления — и за границей и в России — страстно осуждал еще в 1884 взволнованный ими Владимир Соловьев: «Иудеи всегда относились к нам по-иудейски; мы же, христиане, напротив, доселе не научились относиться к иудейству по-христиански»» (с. 317).

Бедный Александр Исаевич, уж Вам бы следовало знать (как «историку» и вообще специалисту по всем вопросам), что значит «относиться» к *неиудеям* «по-иудейски»! С таким же основанием можно жертве бандитов *поставить в пример...* самих бандитов, которые, конечно, «относятся» к своей жертве строго «по-бандитски».

Подведем итоги. «Разрушение русского самосознания» — *блеф*, призванный окончательно *деморализовать* русского человека. И дело здесь не в «слепом антикоммунизме» Солженицына (коммунизм, пожалуй, то единственное, что он *видит*). Но вот к русскому самосознанию он действительно *практически слеп*, той слепотой особого рода, которая означает отсутствие *философского взгляда*, неспособность к такому взгляду, неспособность к *умозре-*

нию. Я сделал оговорку, что Солженицын здесь слеп «практически», лишь потому, что *абсолютно* слепой к *метафизической* реальности человек — уже просто *не человек*. Солженицын, как и подавляющее большинство наших «идеологов патриотизма», имеет *крайне пониженное философское зрение* — но, как и прочие «идеологи», не хочет этого признавать, не хочет хотя бы элементарно его скорректировать; напротив, имитирует свою «философскую проницательность». Обманывая себя, он обманывает и других; блуждая в том полумраке, который *«могучие размеры // лукаво придаёт ничтожным мелочам»*, он тянет в этот полумрак и других. Здесь, в полумраке, наряду со «всесилием» большевиков, он обнаружил и «великих мыслителей» в лице Вл. Соловьева и его эпигонов, не разглядел их *очевидного* ничтожества как философов — ничтожества, из которого уже *логически следовали* их ложные представления о русском самосознании.

Тем более неспособен он увидеть, *узнать* настоящих русских мыслителей — так как подобное узнавание вообще невозможно в «сумерках сознания», для него необходим именно «свет сосредоточенного сознания», по выражению одного из этих мыслителей, Николая Страхова. И мне больно не оттого, что Солженицына разгневала моя книга (куда хуже, если бы она оставила его равнодушным; еще хуже, если бы она пришлась ему по вкусу); мне больно за то, какой радости он был лишен в течение всей своей долгой жизни: радости от духовной встречи с настоящими, ясными и глубокими философскими умами, радости подлинного *обогащения души* их мыслями — конечно, самостоятельно продуманными, творчески усвоенными, ставшими *своими* мыслями.

А что касается русского самосознания, мнимую «смерть» которого «оплакивают» (но почему-то с ноткой торжества в голосе) Солженицын и прочие (скажем, известный «православный идеолог» А. Кураев, готовый «ради православия» заменить русских китайцами) — то мы можем спокойно

проигнорировать этот двусмысленный «плач». Мы, русские люди, должны заняться совсем другим делом, совершенно ясным, хотя, конечно, и трудным. Трудным прежде всего потому, что первый шаг здесь — это шаг *личного национального самоопределения*. Если я открою *внутри себя*, в самом основании своей души, те духовные инстинкты, которые присущи *русской народности*; если, не ограничиваясь этим, я возведу их в *сознательные начала*, принципы *своей жизни*; если сумею воплотить эти принципы в пусть малом, но *реальном* деле — я уже могу отбросить сомнение в том, что на это способны и *другие* русские люди. *С верой в себя я обрету веру в русский народ*.

Это, конечно, намечает *путь русского человека к самому себе* только в самых общих чертах. Конкретика национального самоопределения личности, конечно же, сложнее; сегодня она несколько (но не абсолютно!) иная, чем вчера или позавчера. Тем не менее, *существо дела* не меняется. И потому труды русских мыслителей, классиков национальной философии, остаются для нас превосходным теоретическим и практическим пособием — труды тех мыслителей, которых Солженицын «не заметил» в моей (конечно же, далекой от совершенства) книге.

Но даже с Солженицыным дело обстоит *не безнадежно*. Более того, у него есть совсем простой способ хотя бы частично искупить грех *лживых слов* — который для писателя означает грех лживой жизни, *жизни по лжи*.

Г-н Солженицын! Запустите свою властную длань в свой же неслабый «фонд» и издайте, для начала, хотя бы «Основы веры и знания» Павла Бакунина, или «О высшем благе» Николая Дебольского, или «Борьбу с Западом» Николая Страхова ... Это пойдет на пользу и Вам, и всем русским людям.

И ради Бога, бросьте писать дальше о «еврейском вопросе». Тогда он если не «померкнет» окончательно, то, по крайней мере, перестанет «сверкать» так *ослепительно* в сумерках нынешней «патриотической идеологии».

Я, конечно, понимаю, что мой призыв останется без ответа. И мне искренне жаль Солженицына.

Октябрь 2001 г.

Об откликах на статью о А. И. Солженицыне

«Что бы Вы там ни говорили, Солженицын всегда был и остается защитником русского народа» — примерно такое мнение выразили некоторые читатели моей статьи. Не буду сейчас спорить с тем, действительно ли это так, не буду касаться вопроса, хорошо или плохо «защищает русских» Солженицын. Важнее понять другое. Мы, русские, должны в принципе преодолеть «обороченскую» психологию, тем более — психологию «подзащитных». Мы должны вернуть то, что принадлежит нам по праву, идет ли речь о наших территориях или о нашем духовном наследии. И здесь нам не помогут никакие «защитники» и «адвокаты», ибо *нет* того «третейского суда», который *захочет* восстановить наши права. Мы должны сами перейти в наступление, должны *отвоевывать*, а не «защищать». Малодушные скажут — у нас нет для этого сил. Но настоящая причина нашего бессилия заключена в нашем *внутреннем* состоянии; первичная и основная наша сила — это *сила русского духа*, а за нее отвечаем только мы сами, отвечает *лично* каждый из нас. Мы обязаны *проявить* эту силу, проявить активно и наступательно. И, в частности, сделать это в области русской философии, отвергая проповедников «самотрицания», утверждая честь и достоинство мыслителей, сознательно «забытых», фактически *спрятанных* от нас; продолжая *борьбу* этих мыслителей *за русский духовный тип*, по точному выражению Н. Г. Дебольского.

«В Ваших заметках чувствуется личная обида на Солженицына». Такого рода суждения лишний раз показывают, до какой степени многие из нас перестали *ясно понимать*

настоящий смысл слова «личность». У меня нет *приватных* обид на Солженицына, он никак не затронул мою «частную жизнь». Но я действительно испытываю *личное* возмущение его взглядами на русское самосознание — ибо это *мое* самосознание и самосознание *родных* мне по духу русских людей. Я действительно глубоко *лично* задет его непониманием русской философии — ибо именно она открыла мне путь к самому себе, способствовала формированию моей личности. И я выступил против Солженицына *лично*, то есть *открыто* — а не нанес ему удара исподтишка, практически *анонимно*, то есть *безлично*.

«Стоило ли так много говорить о Солженицыне? Кто принимает его всерьез сегодня?». С этим мнением я должен *отчасти* согласиться. Сегодня уже намечаются более «рафинированные» приемы борьбы с русским самосознанием и с русской философией (что по своей сути одно и то же). Упомянутые в моей статье «философы»-перевертыши уже строчат диссертации и статьи о некоторых классиках русской философии, *перевирая* то, что уже трудно просто *замалчивать*. Ограничусь примером, связанным с особенно дорогим мне именем Н. Н. Страхова. «Институт общественной мысли» (подразделение РАН) наконец-то решил издать его «Избранные труды» (М.: РОССПЭН, 2010). Прочитав вступительную статью составителя, д. и. н. Н. И. Цимбаева, я буквально оторопел от его откровенного стремления всячески принизить значение Страхова. В частности, Страхов был одним из самых проникательных критиков нигилизма. Что же пишет в связи с этим Цимбаев? А вот что: он сообщает, что Страхов — это «высоко духовный нигилист, выступивший против бездуховного нигилизма». И такими «высоко духовными» инсинуациями пестрит вся статья Цимбаева. А. И. Солженицын до подобного шулерства никогда не опускался. И в этом смысле он действительно «устарел», но это только *делает ему честь*.

Указатель имен

(не распространяется на примечания)

А

Августин блаж. (354–430) – 80,
95, 97, 123, 439, 485, 580, 630,
631
Аетий (ум. ок. 367) – 531
Аксаков Иван Сергеевич (1823–
1886) – 219, 220, 607
Аксаков Константин Сергеевич
(1817–1860) – 604
Александр I (1777–1825) – 547
Александр Невский (1220–1263)
– 597
Алкивиад (ок. 450–404 до н. э.)
– 30
Алмазов Борис Николаевич
(1827–1876) – 411
Андреевский (Андреев) Иван Ми-
хайлович (1894–1976) – 499
Андрей Белый (Бугаев) (1880–
1934) – 344, 345
Ансельм Кентерберийский
(1033–1109) – 154
Антоний Великий (ок. 251– 356)
– 561
Антоний Сурожский (Андрей
Борисович Блум) (1914–2003)
– 471
Антоний (Храповицкий Алексей
Павлович) (1863–1936) – 137
Аполлинарий Лаодикийский
(ум. ок. 390) – 535–537
Аристотель (384–322 до н. э.) –
94, 95, 99, 141, 160, 580, 581,
635
Аскольдов (Алексеев) Сергей
Алексеевич (1871–1945) – 35,
37, 40, 42, 70, 88, 143, 481–500,
502, 503, 505, 506, 508–510

Астафьев Петр Евгеньевич
(1846–1893) – 6, 7, 16, 19, 47,
61, 67, 70, 71, 74, 78–81, 84–86,
95, 107, 109, 112, 115, 139, 143,
146, 148, 149, 154, 170, 172, 179,
187–192, 200–210, 234, 319,
355, 365, 366, 386 (392), 399,
407, 415, 447, 453–472, 475,
479, 486, 501, 521, 590, 609,
612, 638, 679, 682, 692, 693
Афанасий Александрийский
(ок. 295–373) – 522, 537

Б

Байрон Джордж Гордон (1788–
1824) – 398
Бакунин Александр Алексан-
дрович (1821–1908) – 515
Бакунин Александр Михайло-
вич (1768–1854) – 514
Бакунин Михаил Александров-
вич (1814–1876) – 511, 515
Бакунин Павел Александрович
(1820–1900) – 5, 7, 16, 19, 21,
37, 38, 47, 52, 57, 71, 77, 95,
139, 142, 145, 170, 172, 179, 186,
187, 227, 319, 320, 355, 356,
384, 431, 444, 479, 486, 500,
511–519, 606, 609, 672, 673,
682, 699
Бакунина Любовь Александров-
на (1811–1838) – 517
Бакунина (Муравьева) Варвара
Александровна (1768–1854)
– 515
Баратынский Евгений Абрамо-
вич (1800–1844) – 667
Барт Карл (1886–1968) – 157, 186

Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848) – 375, 657
Беляев Виктор Адрианович (1883–после 1953) – 69
Белов Сергей Владимирович (1936–2019) – 361, 366
Бенкендорф Александр Христович (1782–1844) – 550
Бём (Böhm) Вальтер – 95
Бёме Якоб (1575–1624) – 99
Беранже Пьер-Жан де (1780–1857) – 398
Бергсон Анри (1859–1941) – 68, 204, 419, 420
Бердяев Николай Александрович (1874–1948) – 18, 36, 87, 88, 151, 154, 155, 179, 185, 187, 199, 248, 336, 337, 343, 357, 491, 496, 502, 543, 657, 663–666, 683
Беркли Джордж (1685–1753) – 72, 95, 99, 143, 423, 475, 476
Биант Приенский (6 в. до н. э.) – 278
Бобров Евгений Александрович (1867–1933) – 68
Богучарский (Яковлев) Василий Яковлевич (1860–1915) – 547, 548, 552
Борисова И. В. – 419, 420
Бородин Леонид Иванович (1938–2011) – 680, 681, 686
Боссюэ Жан-Бенинь (1627–1704) – 580
Браунинг Роберт (1812–1889) – 433
Брентано Франц (1838–1917) – 108, 316, 320
Бриллюэн Леон (1889–1969) – 116
Брюнинг В. – 406
Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) – 18, 36, 165, 240, 337, 346, 347, 357, 396, 496, 634, 657, 664, 683

Бэкон Фрэнсис (1561–1626) – 51, 139
Бюхнер Людвиг (1824–1899) – 665

В

Вагнер Рихард (1813–1883) – 53, 263, 559
Вайскопф Виктор Фредерик (1908–2002) – 297
Валери Поль (1871–1945) – 183
Василевский Ипполит Федорович (1850–1920) – 380
Василий Великий (ок. 330–379) – 522
Ведерникова Т. В. – 363
Вергилий (70 до н. э. – 19 до н. э.) – 336
Вернадский Владимир Иванович (1863–1945) – 429
Виндельбанд Вильгельм (1848–1915) – 266
Вильде Николай Николаевич (ум. 1918) – 602
Владимир I Святославич (ок. 960–1015) – 339, 340
Волжский (Глинка) Александр Сергеевич (1878–1940) – 353
Вольтер (1694–1778) – 206, 344
Вышеславцев Борис Петрович (1877–1954) – 18
Вяземский Петр Андреевич (1792–1878) – 552

Г

Гаврюшин Николай Константинович (1946–2019) – 153–155
Гадамер Ханс-Георг (1900–2002) – 183
Гайденок Пиамма Павловна (р. 1934) – 268
Галковский Дмитрий Евгеньевич (р. 1960) – 661–670

- Гаман Иоганн Георг (1730–1780) – 401
- Гарибальди Джузеппе (1807–1882) – 515
- Гартман Николай (1882–1950) – 80, 252
- Гартман Эдуард фон (1842–1906) – 190
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) – 61, 63, 72, 94, 97, 99, 209, 230, 279, 282, 320, 398, 401, 501, 566, 620, 624, 631, 633, 647, 652, 684
- Гейзенберг Вернер (1901–1976) – 299
- Гелен Арнольд (1904–1976) – 252, 274
- Гераклит Эфесский (конец VI в. – начало V в. до н. э.) – 61
- Гердер Иоганн Готфрид (1744–1803) – 230, 252, 257, 258, 331, 347, 448, 581
- Гершензон Михаил Осипович (1869–1925) – 545, 547, 548, 550, 574
- Герцен Александр Иванович (1812–1870) – 225, 550, 552, 611, 657
- Герье Владимир Иванович (1837–1919) – 69, 424
- Гете Иоганн Вольфганг (1749–1832) – 398, 644
- Гирёнок Федор Иванович (р. 1948) – 666
- Гитлер Адольф (1889–1945) – 593
- Глинка Михаил Иванович (1804–1857) – 456–458, 460, 464
- Гоголь Николай Васильевич (1809–1852) – 108, 286, 372, 600, 601
- Годфруа Жо (р. 1939) – 285
- Гомер (между XII и VIII вв. до н. э.) – 580, 581, 593
- Гораций (65 до н. э. – 8 до н. э.) – 205
- Григорий Богослов (ок. 325–389) – 202
- Григорий Нисский (ок. 335–ок. 394) – 96, 97, 186, 198, 522–524, 527–539
- Григорий Палама (1296–1359) – 97
- Григорьев Аполлон Александрович (1822–1864) – 5, 7, 22, 54, 131, 179, 208, 209, 219, 245–250, 256, 257, 364, 368, 371, 376–380, 399, 407, 409–416, 455, 609
- Грот Николай Яковлевич (1852–1899) – 70, 244, 264
- Гумбольдт Вильгельм фон (1767–1835) – 230
- Гурджиев Георгий Иванович (1866–1949) – 186
- Гуссерль Эдмунд (1859–1938) – 108, 316, 478, 491
- Давид (между XI и X вв. до н.э.) – 580, 593
- Д**
- Давыдов Денис Васильевич (1784–1839) – 550
- Даль Владимир Иванович (1801–1872) – 406
- Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) – 22, 39, 53, 219, 225, 229, 232, 234, 265, 364, 404, 409, 410, 415, 471, 648, 693
- Дарвин Чарльз (1809–1882) – 114, 225
- Дебольский Николай Григорьевич (1842–1918) – 22, 47, 208,

234, 319 (392), 404, 415, 484,
673, 675, 682, 699, 700
Декарт Рене (1596–1650) – 72,
95–97, 99, 113, 123, 142, 208,
267, 268, 270, 317, 318, 327,
328, 408, 485
Державин Гавриил Романович
(1743–1816) – 222
Демпф Алоиз (1891–1982) – 161,
165
Джеймс Уильям (1842–1910) – 185
Джентиле Джованни (1875–
1944) – 204
Диккенс Чарльз (1812–1870) – 398
Диоген Синопский (ок. 412 до н.
э. – 323 до н. э.) – 278
Дирак Поль (1902–1984) – 288
Демьян Бедный (Ефим Придво-
ров) (1883–1945) – 661
Димитрий Ростовский (1651–
1709) – 688, 695
Добролюбов Николай Алексан-
дрович (1836–1861) – 461, 657
Долинин Аркадий Семенович
(1880–1968) – 381, 498
Достоевская (Сниткина) Анна
Григорьевна (1846–1918) –
361, 367, 368
Достоевский Федор Михайло-
вич (1821–1881) – 65, 108, 152,
165, 215, 219, 227, 231, 235–237,
245–248, 250, 251, 258, 264,
360–383, 385–387, 389–391,
498, 499, 543, 694
Достоевский Михаил Михайло-
вич (1820–1864) – 219
Дюгем Пьер (1861–1916) – 53,
329

Е

Евномий Кизикский (ок.
330–394) – 523, 524, 529, 531,
538, 539

Ж

Желябов Андрей Иванович
(1851–1881) – 380
Жорж Занд (Амандина Дюпен)
(1804–1876) – 398
Жуковский Василий Андреевич
(1783–1852) – 168–170, 555

З

Загоскин Михаил Николаевич
(1789–1852) – 551, 552, 590,
612
Зелинский Фаддей Францевич
(1859–1944) – 581
Зеньковский Василий Василье-
вич (1881–1962) – 140, 150,
179, 394, 397, 401, 411, 420,
543, 551, 552, 634, 684
Зиммель Георг (1858–1918) –
101, 263
Зороастр, или Заратуштра
(ок. 628–551 до н. э.) – 565

И

Ильин Иван Александрович
(1883–1954) – 18, 21, 76, 401,
502, 656, 663–665, 690, 692
Иннокентий III, папа (1161–
1216) – 645
Иоанн Богослов – 528
Иоанн Златоуст (ок. 347– 407)
– 202
Ириней Лионский (ок. 130–202)
– 537

К

Кайдаш-Лакшина Светлана
Николаевна – 601–603
Кант Иммануил (1724–1804) –
61, 85, 97, 98, 114, 154, 182, 185,
313, 315, 341, 459, 474, 509,
520, 629, 631–634

Карамзин Николай Михайлович (1766–1826) – 222, 552
 Карл XII (1682–1718) – 695
 Карпов Василий Николаевич (1798–1867) – 521
 Карсавин Лев Платонович (1882–1952) – 509, 510
 Картер Брэндон (р. 1942) – 291
 Катков Михаил Никифорович (1818–1887) – 221, 383, 390
 Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) – 13, 15, 20, 24, 47, 57, 70, 71, 73, 74, 140, 149, 168, 170, 179, 392–409, 412, 430, 431, 455, 475, 500, 549, 605, 606, 609, 620, 688, 692
 Киреевский Петр Васильевич (1808–1856) – 549, 551
 Клерамбо Гаэтан де (1872–1934) – 468
 Коген Герман (1842–1918) – 491
 Кожинов Вадим Валерианович (1930–2001) – 392, 393, 405
 Козлов Алексей Александрович (1831–1901) – 16, 37, 41, 47, 53, 67, 88, 139, 143, 148, 179, 184, 409, 418, 473–479, 481, 483, 484, 487–490, 500, 502
 Конт Огюст (1798–1857) – 129, 356, 401, 402, 477, 607, 683
 Коперник Николай (1473–1543) – 520
 Корелин Михаил Сергеевич (1855–1899) – 426
 Корелина Надежда Петровна (1854– после 1940) – 426
 Корнилов Александр Александрович (1862–1925) – 517
 Кошелев Александр Иванович (1806–1883) – 694
 Кудрявцев-Платонов Виктор Дмитриевич (1828–1891) – 139

Кураев Андрей Вячеславович (р. 1963) – 698
 Кьеркегор Сёрен (1813–1855) – 401, 665

Л

Лагард Пауль де (1827–1891) – 597
 Лакатос Имре (1922–1974) – 53
 Ламарк Жан-Батист (1744–1829) – 280
 Левитан Исаак Ильич (1860–1900) – 165
 Левицкий Сергей Александрович (1908–1983) – 433, 541, 543, 556
 Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646–1716) – 63, 65, 66–70, 72, 75, 78, 80, 82, 85, 86, 88, 95, 99, 118, 140, 143, 209, 347, 419, 420, 433, 442, 475, 476, 567
 Ленард Филипп (1862–1947) – 53, 117
 Ленин (Ульянов) Владимир Ильич (1870–1924) – 356, 426, 427, 631, 649
 Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) – 27–30, 32–35, 37–41, 43, 207, 326, 364, 365, 396, 410
 Леруа Эдуар (1870–1954) – 429
 Лессинг Готхольд Эфраим (1729–1781) – 66
 Линицкий Петр Иванович (1839–1906) – 521
 Лобачевский Николай Иванович (1792–1856) – 520
 Ломоносов Михаил Васильевич (1711–1765) – 222, 229, 286
 Лопатин Лев Михайлович (1855–1920) – 16, 41, 47, 54–57, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 72, 75, 77, 78, 81, 82, 85–88, 102, 115, 139,

143, 148, 161, 162–166, 172, 184,
319, 417–449, 475, 479, 486,
487, 521, 682, 690
Лопатина (Ельцова) Екатерина
Михайловна (1865–1935) –
421
Лоренц Конрад (1903 – 1989)
– 254
Лосев Алексей Федорович
(1893–1988) – 419, 643, 663
Лосский Владимир Николаевич
(1903–1958) – 481
Лосский Николай Онуфриевич
(1870–1965) – 18, 35, 68, 87,
88, 179, 394, 420, 433, 481, 491,
492, 502, 543
Лотце Рудольф Герман (1817–
1881) – 72, 273, 419, 521
Льюис Клайв Стейплз (1898–
1963) – 41
Лютер Мартин (1483–1546) –
66, 122

М

Магомет (571–632) – 580
Мазепа Иван Степанович
(1639–1709) – 695
Майков Аполлон Николаевич
(1821–1897) – 362
Макарий Оптинский (Иванов
Михаил Николаевич) (1788–
1860) – 397, 688
Марк Аврелий (121–180) – 580
Маркс Карл (1818–1883) – 515
Мах Эрнст (1838–1916) – 301, 506
Мейстер Эххарт (ок. 1260–1328)
– 99, 625
Менделеев Дмитрий Иванович
(1834–1907) – 280, 281
Мендель Грегориус Иоганн (1822–
1884) – 284
Мережковский Дмитрий Серге-
евич (1866–1941) – 36

Местр Жозеф де (1753–1821)–
574, 575
Милль Джон Стюарт (1806–
1873) – 225
Моисей (XIII в. до н. э.) – 580,
592, 593
Молешотт Якоб (1822–1893) – 665
Моррис Дэсмонд (р. 1928) – 254
Мочульский Константин Васи-
льевич (1892–1948) – 696
Мэн де Биран Мари Франсуа
Пьер (1766–1824) – 72, 190, 433

Н

Набоков Владимир Владимиро-
вич (1899–1977) – 386
Надеждин Николай Иванович
(1804–1856) – 551
Накамура Кэнноске (р. 1939) – 250
Наторп Пауль (1854–1924) – 491
Некрасов Николай Алексеевич
(1821–1878) – 235
Несмелов Виктор Иванович
(1863–1937) – 5, 7, 16, 25, 46,
59, 71, 79, 88, 93, 95, 107, 113,
117, 120, 136–138, 144–159,
161, 172, 180–182, 186–192,
195–204, 210, 319, 320, 342,
349, 350, 409, 431, 447, 475,
479, 488, 490, 501, 520–539,
606, 609, 633, 682
Никольский Борис Владимиро-
вич (1870–1919) – 217, 219, 472
Николай I Павлович (1796–
1855) – 229, 600
Ницше Фридрих (1844–1900) –
30, 32, 238, 239, 259, 590
Новгородцев Павел Иванович
(1866–1924) – 54
Нострадамус (Нострадам Ми-
шель де) (1503 – 1566) – 510
Ньютон Исаак (1642–1727) – 98,
114, 267, 270, 509, 567

О

- Огнев Александр Иванович
(1884–1925) – 185, 420, 421, 426
Опекушин Александр Михайло-
вич (1838–1923) – 369
Ориген (ок. 185 – ок. 254) – 522,
523, 537
Оруэлл Джордж (1903–1950) –
648

П

- Павел ап. (ум. ок. 65) – 168, 202,
210
Панова Екатерина Дмитриев-
на (1804– после 1850) – 545,
601–603
Парменид (ок. 540 – ок. 480 до
н. э.) – 489
Паскаль Блез (1623–1662) – 574,
607
Перовская Софья Львовна
(1853–1881) – 380
Петр, апостол (ум. ок. 67) – 528
Петр I Великий (1672–1725) –
549, 597, 598, 695
Петров И. И. – 369
Писарев Дмитрий Иванович
(1840–1868) – 461, 657
Пифагор Самосский (580–500
до н. э.) – 565
Планк Макс (1858–1947) – 288
Платон (427–347 до н. э.) – 36,
42, 51, 95, 99, 105–107, 141,
205, 266, 299, 313, 419, 463,
474, 491, 565, 596
Плотин (205–270) – 527, 571
Поливанов Лев Иванович
(1838–1899) – 424
Полонский Яков Петрович
(1819–1898) – 243
Поляков Юрий Михайлович
(р. 1954) – 662, 666

Пуанкаре Анри (1854–1912) –
293, 301, 506

Пушкин Александр Сергеевич
(1799–1837) – 222, 226, 369,
371–379, 551, 554, 555, 604

Р

- Радищев Александр Николае-
вич (1749–1802) – 657
Радлов Эрнест Леопольдович
(1854–1928) – 80, 328
Рейхенбах Ганс (1891–1953) – 507
Ренан Эрнест (1823 – 1892) –
225, 585
Риккерт Генрих (1863–1936) –
249, 257
Розанов Василий Васильевич
(1856–1919) – 27, 28, 33, 35,
216, 217, 227, 232, 302, 310,
326, 363, 364, 410–412, 418,
661, 664–670
Руссо Жан-Жак (1712–1778) –
206, 390, 584
Рыкачев Михаил Александро-
вич (1841–1919) – 361

С

- Саврасов Алексей Кондратьевич
(1830–1897) – 165
Сапов Вадим Вениаминович (р.
1951) – 543, 544
Сен-Симон Клод Анри (1760–
1825) – 129, 639, 646
Скатов Николай Николаевич
(р. 1931) – 221, 329
Снегирев Вениамин Алексее-
вич (1842–1889) – 25, 48, 70,
71, 79, 95, 108, 139, 142–144,
154, 180, 187–197, 201, 203,
204, 210, 341, 342, 409, 426,
447, 479, 501, 521, 609, 613,
682

Сократ (469–399 до н. э.) – 95–97, 99, 105, 106, 123, 205, 266, 267, 439, 475, 565, 580, 581

Солженицын Александр Исаевич (1918–2008) – 671–681, 683–688, 690, 697–701

Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) – 17, 27–30, 32–36, 55, 56, 58, 63, 69, 70, 71, 78, 80, 98, 129, 142, 149, 170, 173, 180, 188, 201, 207, 208, 217, 225, 226, 231, 232, 265, 320, 336, 345, 356, 375, 396, 404, 418, 421–423, 447, 448, 456, 461, 474, 477, 487, 501, 502, 517, 519, 544, 568, 581, 592, 607–609, 612, 619–635, 637–658, 662, 664, 681–683, 686–698

Соловьев Сергей Михайлович (1820–1879) – 421, 662, 665

Софокл (496 – 406 до н. э.) – 108

Спенсер Герберт (1820–1903) – 129, 468

Спиноза Бенедикт (1632–1677) – 95, 160, 194, 403, 423, 572, 577, 608, 609, 628, 630, 632, 634, 645, 652, 653

Сретенский Николай Николаевич – 69

Сталин (Джугашвили) Иосиф Виссарионович (1878–1953) – 631

Станкевич Николай Владимирович (1813–1840) – 517

Стенден (Standen) Энтони (1907–1993) – 254

Страхов Николай Николаевич (1828–1896) – 5, 7, 10, 16, 22, 27–34, 37–41, 43, 45, 50, 57, 62, 63, 71, 75, 79, 95, 106, 107, 113, 115, 117, 119, 139–142, 145, 154, 179, 181, 208, 214–241, 243–304, 309–336, 340–344, 346–348,

350, 354–357, 360–372, 376, 378, 380–384, 386, 387, 389, 391 (392), 399, 404, 410, 411, 413–415, 431, 441, 444, 447, 455, 471, 479, 484, 486, 500, 505–509, 557, 558, 600, 601, 648, 656, 667–670, 673, 674, 682, 691, 693, 698, 699, 701

Страхов Николай Николаевич (1852–1928) (полный тёзка) – 311

Страхов Николай Петрович (1794–1834) – 216

Страхова (Савченко) Мария Ивановна – 216

Строганов Александр Григорьевич (1795–1891) – 548

Суслова Аполлинария (1840–1918) – 250, 363

Т

Тейхмюллер Густав (1832–1888) – 72, 419, 475

Тертуллиан Квинт Сиптимий Флоренс (сер. II в. – ок. 222) – 203

Толстой Лев Николаевич (1828–1910) – 27–29, 34, 36, 52, 65, 165, 215, 226, 227, 229, 235, 236, 245, 265, 278, 333–337, 339–357, 360–362, 364, 366, 367, 369, 371, 387, 389, 409, 410, 477, 656, 666

Троицкий Матвей Михайлович (1835–1899) – 424, 425

Троцкий (Бронштейн) Лев Давидович (1879–1940) – 663

Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920) – 345, 634, 657

Трубецкой Николай Сергеевич (1890–1938) – 481

Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905) – 55, 173, 481

Тургенев Иван Сергеевич
(1818–1883) – 226, 362, 370,
371, 377, 380–382
Тэн Ипполит (1828–1893) – 462
Тютчев Федор Иванович
(1803–1873) – 227–229, 231,
277, 278, 630

У

Уваров Сергей Семенович
(1786–1855) – 208
Ульрици Герман (1806–1884) – 521
Устинов Владимир Васильевич
(р. 1953) – 665

Ф

Фейербах Людвиг (1804–1872) –
225, 401
Феофан Затворник (Говоров
Георгий Васильевич) (1815–
1894) – 208, 688
Фет Афанасий Афанасьевич
(1820–1892) – 245, 263, 399,
460, 462–465, 470–472
Филон Александрийский (ок. 25
до н. э. – ок. 50 н. э.) – 527
Фихте Иммануил Герман
(1796–1879) – 521
Фихте Иоганн Готлиб (1762–
1814) – 5–7, 61, 72, 97, 99, 401,
501, 620, 636, 673
Фишер Куно (1824–1907) – 6
Флоренский Павел Александро-
вич (1882–1937) – 137, 338,
634, 651, 663, 664
Флоровский Георгий Василье-
вич (1893–1979) – 70, 105, 151,
394, 502, 523, 611
Фома Аквинский (ок. 1225–
1274) – 99, 645
Фонвизин Михаил Александро-
вич (1788–1854) – 385

Фонвизина (Апухтина) Наталия
Дмитриева (1805–1869) – 385
Франк Семен Людвигович
(1877–1950) – 18, 21, 35, 69,
128, 154, 180, 181, 240, 418,
491, 496, 609, 664, 684
Фрейд Зигмунд (1856–1939) –
259, 468

Х

Хазенёрль Фридрих (1874–1915)
– 117
Хайдеггер Мартин (1889–1976)
– 10–12, 186, 489
Хелльпах (Hellpach) Вилли
(1877–1955) – 66
Хомяков Алексей Степанович
(1804–1860) – 20, 67, 74, 168,
404, 412, 481, 551, 604, 609–
611, 620, 653, 694
Хомяков Дмитрий Алексеевич
(1841–1919) – 481

Ц

Цимбаев Николай Иванович
(р. 1946) – 701

Ч

Чаадаев Петр Яковлевич
(1794–1856) – 17, 36, 59, 140,
149, 160, 229, 396, 462, 474,
543–582, 584–613, 686
Чебышёв Пафнутий Львович
(1821–1894) – 421
Чернышевский Николай Гав-
рилович (1828–1889) – 182,
461, 657
Чехов Антон Павлович (1860–
1904) – 666
Чичерин Борис Николаевич
(1828–1904) – 16, 619–641,
643–656, 658

Ш

- Швыдкой Михаил Ефимович
(р. 1948) – 665
- Шекспир Уильям (1554–1616) –
108, 377, 419, 554
- Шелер Макс (1874–1928) – 182,
252, 273, 406, 448
- Шеллинг Фридрих Вильгельм
(1775–1854) – 61, 85, 97, 99,
160, 190, 401, 402, 501, 515,
573, 585, 610, 612, 624, 652,
653, 689
- Шестов (Шварцман) Лев Исаа-
кович (1866–1938) – 168, 663,
664
- Шиллер Фридрих (1759–1805) –
461, 472
- Шлейден Маттиас (1804–1881)
– 271
- Шлейермахер Фридрих (1768–
1834) – 401, 585
- Шопенгауэр Артур (1788–1860)
– 85, 190, 263, 401–403, 470,
626–628, 633, 665
- Шпет Густав Густавович (1879–
1937) – 396, 491
- Шредингер Эрвин (1887–1961)
– 82

Щ

- Щербатов Михаил Михайлович
(1733–1790) – 546

Э

- Эддингтон Артур Стэнли
(1882–1944) – 81, 288
- Эко Умберто (1932–2016) – 385
- Эйнштейн Альберт (1879–1955)
– 114, 117, 506
- Эпикур (341– 271 до н. э.) – 580
- Эрн Владимир Францевич
(1882–1917) – 336, 337

Ю

- Юм Давид (1711–1776) – 97, 99,
103
- Юнг Карл Густав (1875–1961) –
435
- Юркевич Памфил Данилович
(1827–1874) – 18, 313–317
- Юстиниан I Великий (правил
527–565) – 522

Я

- Ягодинский Иван Иванович
(1869–1918) – 69
- Языков Николай Михайлович
(1803–1847) – 541, 549, 553,
601, 686
- Якоби Фридрих Генрих (1743–
1818) – 401, 689
- Яковенко Борис Валентинович
(1884–1949) – 432
- Янов Александр Львович
(р. 1930) – 405

Русское философское общество им. Н. Н. Страбова было создано в мае 1991 г. с целью прояснения и углубления русского национального самосознания в традициях «почвенников» и русской классической философии. Основным направлением работы Общества была и остается издательская деятельность, в результате которой увидел свет ряд номеров журналов «Русское самосознание» и «Философская культура». Новым этапом в работе РФО стало издание «Библиотеки Русского философского общества им. Н. Н. Страхова», куда войдут труды как крупнейших представителей русской классической философии, так и членов общества и наших единомышленников. В настоящее время готовится переиздание книги Н. Г. Дебольского «О Высшем благе» и уже выпущена издательством «Алетейя» монография Н. П. Ильина «Истина и душа», посвященная творчеству П. Е. Астафьева. Общество также проводит семинары, на которых обсуждается широкий круг вопросов, как собственно философских, так и связанных с проблемами образования, с состоянием русской литературы в прошлом и настоящем, с ситуацией в современном естествознании. Информация о работе Общества размещена на сайте russamos.ru.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Почему эта книга так названа?	
<i>Предисловие как краткое введение</i>	5

Раздел первый.

Общая характеристика русской классической философии

Что такое — русская философия? (<i>предварительный ответ</i>)....	10
Живое и мертвое в русской философии	27
Время самосознания. <i>О задачах журнала</i> <i>«Философская культура»</i>	45
Русский философ как историко-философская категория. <i>К 150-летию Л. М. Лопатина (1855–1920)</i>	54
<i>«Счастливая вина». Лейбниц и «аутсайдеры»</i> <i>русской философии</i>	65
Самосознание и мировоззрение. <i>О связи философии</i> <i>и естественных наук</i>	92
Что такое метафизика? <i>Связь метафизики</i> <i>с идеями личности и национальности</i>	122

Раздел второй.

Загадка о человеке. На стыке философии и богословия

Нераздельно и неслиянно. <i>Связь философии</i> <i>и богословия в свете «загадки о человеке»</i>	136
---	-----

Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке»	179
--	-----

Раздел третий.

Классики русской философии — творческие портреты

Понять Россию. К столетию смерти <i>Н. Н. Страхова (1828–1896)</i>	214
Последняя тайна природы. О книге «Мир как целое» и ее авторе	243
Н. Н. Страхов как метафизик.....	309
Н. Н. Страхов — русский философ ХХI века	325
Соратники. <i>Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов</i> в борьбе за христианский гуманизм.....	333
Но истина дороже (по поводу одного из писем <i>Н. Н. Страхова к Л. Н. Толстому</i>)	360
Личность и народность в метафизике И. В. Киреевского (к проблеме «новых начал» русской философии).....	392
«Недостающее звено». Ключевая роль Ап. А. Григорьева в становлении русской классической философии	409
Дух как союзник души. Очерк «конкретного спиритуализма» <i>Л. М. Лопатина</i> как философской программы.....	417
Эстетика художественного настроения в работах П. Е. Астафьева	453
«Томов премногих тяжелей...» (предисловие к публикации одной из статей А. А. Козлова)	473
От отца к сыну. О русской философской традиции. Размышления в связи с книгой С. А. Аскольдова о А. А. Козлове ...	481
Преодоление безвременья (о заметках Н. Н. Страхова и С. А. Аскольдова по «философии времени»)	505
Подлинное столетие. Некоторые черты философии П. А. Бакунина	511
На пути к «Науке о человеке». Святоотеческий источник христианской философии В. И. Несмелова	520

Раздел четвертый.
Против ложных кумиров

«Отравленная льдина». Очерк жизни и мысли П. Я. Чаадаева.....	541
Первый урок — не впрок? Критика Б. Н. Чичериным религиозно-философской системы В. С. Соловьева.....	619
Русская философия и «бедные Демьяны». О «критике» русской философии у Галковского-Одинокова	661
Солженицын: ложь «под трели Соловьева»	671
Указатель имен	702

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ

в Санкт-Петербурге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57	(с 10:00 до 22:00)
8 (812) 273 50 53	www.podpisnie.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ВСЕ СВОБОДНЫ»
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23	(с 12:00 до 22:00)
8 (911) 977 40 47	www.vse-svobodny.com
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»
Санкт-Петербург, Невский пр., 66	(с 10:00 до 22:00)
8 (812) 640 44 06	www.lavkapisateley.spb.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«СЛОВО»
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9	(с 11:00 до 20:00)
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00	www.slovo.net.ru
ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ	
Санкт-Петербург, Невский пр., 177	(с 10:00 до 20:00)
8 (812) 643 77 43	www.vk.com/dpcspbe

в Москве:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«МОСКВА»
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1	(с 09:00 до 24:00)
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17	www.moscowbooks.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ФАЛАНСТЕР»
Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27	(с 11:00 до 20:00)
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21	www.falanster.su
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ЦИОЛКОВСКИЙ»
Москва, Пятницкий пер., 8	(с 11:00 до 22:00)
8 (495) 951 19 02	www.primuzee.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«БУКВЫШКА»
Москва, ул. Мясницкая, 20	(пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00)
8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60	www.bookshop.hse.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН
Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1

«БИБЛИО-ГЛОБУС»
(пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00)
www.biblio-globus.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН
Москва, ул. Чайнова, 15
8 (495) 250-65-46

«У КЕНТАВРА»
(пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00)
www.rsuh.ru/kentavr

в Минске, Киеве, Варшаве, Риге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН
Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4
+375 17 338 95 23

«ЭПОСЕРВИС»
www.tregross.com

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН
Киев, Вербовая ул., 8
+38 067 273-50-10

«КНИЖНЫЙ БУМ»
(вт.–вс. с 11:00 до 17:30)
www.academbook.com.ua

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН
Ptasia 4, 00-138 Warszawa
+48 22 826 17 36

**при «Centrum Nauczania Języka
Rosyjskiego w Warszawie»**
www.jezykrosyjski.com.pl

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН
Kr. Barona iela 45/47, Rīga
+371 67315727

«Intelektuālā grāmata»
(пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00)
www.merion.lv

Электронные книги:

ДИРЕКТ-МЕДИА www.directmedia.ru
ЛИТРЕС www.litres.ru

Интернет-магазины:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА» www.moscowbooks.ru
OZON www.ozon.ru
NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS www.nkbooksellers.com
ESTERUM www.esterum.com
БУКВОЕД www.bookvoed.ru
ЧИТАЙ ГОРОД www.chitai-gorod.ru
MY-SHOPRU www.my-shop.ru
КНИЖНЫЙ БУМ www.academbook.com.ua

Ильин Николай Петрович
МОЯ БОРЬБА ЗА РУССКУЮ ФИЛОСОФИЮ
Избранные очерки и статьи

Том I

Русская классическая философия и ее противники

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин



Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Е. Г. Орловский*
Корректор *Д. Ю. Былинкина*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г. Издательство «Алетейя»
Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция: тел. (812) 577-48-72, e-mail: aletheia92@mail.ru,
191015, г. Санкт-Петербург, ул. 9-ая Советская, д. 4, офис 304

www.aletheia.spb.ru

Книги издательства «Алетейя» можно приобрести в Москве:

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97
«Фаланстер», М. Гнезниковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Трэгресс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.

Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»

Rīga, Kr. Barona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88 1/16. Усл. печ. л. 44,9. Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Заказ №