

О НАУЧНОМ ТВОРЧЕСТВЕ А. Ф. ЗАМАЛЕЕВА

По преданию, сообщаемому Платоном, семь мудрецов древней Греции, сойдясь вместе в храме Аполлона в Дельфах, написали на колонне у входа в храм то, что, по их единому мнению, является наивысшим благом для человека: «Познай самого себя». Этот мудрый принцип неоднократно толковался не только как основа индивидуального самосознания человека, но и как основа коллективного самосознания нации. В России об этом ещё в XVII в. писал Юрий Крижанич в своей знаменитой книге «Политика». Согласно Крижаничу, принцип «Познай самого себя» применительно к народу означает знание своей «природы, нравов и состояния», без которого невозможна никакая разумная политика, никакое сознательное созидание будущего.

В наши дни едва ли кто-нибудь станет оспаривать эту мысль. Но что является материалом коллективного самопознания? На чем зиждется самосознание нации? Большинство людей уверено ответят, что национальное самосознание основывается, прежде всего, на знании своей истории, на знании фактов и событий прошлого. Однако такое утверждение верно только отчасти. Во-первых, исторические факты всегда недостоверны и могут подвергаться самым различным истолкованиям и объяснениям. Даже когда речь идёт о событиях десяти или двадцатилетней давности, мы наталкиваемся на совершенно противоположные их описания и объяснения, причём исходящие вроде бы от очевидцев. Что же после этого можно сказать о событиях пятисотлетней или тысячелетней давности? Очевидно, что любое повествование о них нельзя считать установленной истиной. Во-вторых, между историческими фактами, скорее всего, нет никакой внутренней связи. Реальные исторические события весьма слабо влияют на последующие события, возможно – вообще не влияют. Влияние оказывает тот смысловой (идеологический, моральный, эстетический) образ событий, который сложился в принятых описаниях. Например, есть все основания сомневаться, что апостол Андрей действительно странствовал по славянским землям и предсказал появление на Днепре великого града во Славу Божию, или что принятию христианства на Руси действительно предшествовала беседа князя Владимира с мусульманином, иудеем и христианином, как об

этом рассказывается в «Повести временных лет». Но вся последующая русская история определялась именно этими рассказами, а не тем, что было на самом деле. Связь между фактами образуется только тогда, когда эти факты становятся сюжетом некоего повествования. Только в этом случае факты становятся коллективной *судьбой*, т. е. внутренне связанной последовательностью событий, обладающей определённой телеологией.

Итак, самопознание нации – это не знание *событий*, а знание *смыслов*, не история *фактов*, и история *идей*. Гегель в свое время учил, что подлинная мировая история – это процесс самопознания Абсолютного Духа, а значит, прежде всего, *история мысли*, история *искусства, религии и философии*, в свете которой только и может быть понята *история действий*¹. И настоящая книга, которая представляет результаты многолетних трудов крупнейшего специалиста по истории русской философии, профессора Санкт-Петербургского государственного университета Александра Фазлаевича Замалева, во многих отношениях реализует замысел Гегеля на материале истории России. Читатель найдёт здесь историю российской духовности, историю смыслов и идей, которые определяли бытие нации в ту или иную эпоху, т. е. именно ту историю, которая действительно может стать основой национального самосознания.

Исследования, представленные в книге, проводятся на трёх уровнях. Это, во-первых, уровень истории философии, во-вторых, уровень истории политической мысли, и, в-третьих, уровень истории русской культуры в целом. Начнём с последнего уровня, т. е. с истории русской культуры.

Любая культура, по мнению автора, *идеократична*, поскольку воплощает определенную идею, формирующую мировоззрение и ценности². Сказанное, конечно, не означает, что для любой культуры характерно единомыслие. Идеократия обеспечивает лишь единство смыслового пространства культуры, в рамках которого могут реализоваться самые различные тенденции. Разумеется, господствующая идея не остаётся неизменной. Она проходит несколько этапов, сохраняя при этом фундаментальный для нации способ самоидентификации. Россия за свою историю прошла, по крайней мере, через три смыслообразующие идеи. По началу это византизм, с его идеалом полнейшей сакрализации жизни, святости, жертвен-

¹ Историк Р. Дж. Коллингвуд справедливо отмечал, что о философии истории Гегеля нельзя судить по его «Философии истории», которая представляет собой «алогичный нарост на корпусе гегелевских работ». В «Философии истории» речь идёт о политической истории, тогда как, согласно принятой самим же Гегелем методологии, подлинная история – это история Абсолютного Духа, т. е. история культуры. (См.: *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. – М., 1980. С. 106.)

² См.: *Замалеев А. Ф.* История русской культуры. – СПб., 2005. С. 5.

ности. В XVII веке на смену византизму приходит просветительская секуляризация, исповедующая рациональное обустройство социума на принципах всеобщего блага. В XIX веке идея всеобщего блага заменяется идеей всеобщего равенства, которая находит своё наиболее полное выражение в «уравнительном коммунизме». И при каждой смене смыслообразующей идеи русская культура будто бы полностью отбрасывает свое прошлое и начинает культурное строительство как бы с нуля.

Что же в таком случае связывает этапы истории русской культуры в единое целое и сохраняет национальное своеобразие России? Ответ А. Ф. Замалеева на этот вопрос может показаться парадоксальным: национальное своеобразие русской культуры заключается в том, что все её смыслообразующие идеи являются результатом *заимствования*, но это не делает русскую культуру ни вторичной, ни подражательной¹. На самом деле никакого парадокса в таком ответе нет, и, как неоднократно подчёркивает сам автор, многие философы и историки, размышлявшие о судьбах России, приходили к тем же выводам. Россия постоянно работает «над чужим материалом» (В. О. Ключевский), т. е. использует достижения других культур для решения своих собственных национальных задач. Но, развивая чужеродные идеи, русская культура возводит их на новый уровень понимания, выявляет в них неведомые другим культурам смыслы, реализовывает скрытые в них возможности. Тем самым Россия как бы показывает иным народам и цивилизациям их собственный потенциал. Здесь А. Ф. Замалеев продолжает мысль П. Я. Чаадаева о том, что на долю России выпало «завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»².

Возможно, нигде так ярко не проявилась способность русской культуры доводить идеи других культур до крайнего предела, как в истории русской политологии. Русскую политическую мысль можно охарактеризовать тремя словами: *подражательность, радикализм, мессианство*. Подражательна русская политическая мысль в том смысле, что, как правило, ориентируется на зарубежные модели государственного устройства (византийские, западноевропейские и т. д.); радикальна, поскольку не ищет компромиссов и не любит половинчатости, постепенности; склонна к мессианству, так как зачастую озабочена не столько внутренним благоустройством России, сколько «спасением» человечества. В результате, пишет А. Ф. Замалеев, «отставая от Запада в смысле политических удобств, мы намного опередили его в смысле проверки, испытания самых разнообразных политических форм, включая и вовсе неведомый Западу

¹ См: Там же. С. 253.

² Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Соч. – М., 1989. С. 150.

социализм»¹. Возможно в этом сказывается та черта русского сознания, которую Н. А. Бердяев называл *эсхатологизмом*. Русский ум никогда не довольствуется чем-то серединным, умеренным, постепенным, а жаждет окончательного разрешения всех социальных, моральных и экзистенциальных проблем. «Русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть народ конца... И это связано с самой структурой русского сознания, мало способного удерживаться на совершенных формах срединной культуры»².

Между прочим, если мы возьмём современный оксфордский словарь по философии, то, кроме нескольких строк о Бердяеве, мы найдём в нём статьи лишь о трёх русских мыслителях, а именно о В. И. Ленине, П. А. Кропоткине и М. А. Бакуnine. И это не случайно. Три названных мыслителя – политические радикалы, влияние которых вышло далеко за пределы России. Очевидно, русская мысль интересна Западу, прежде всего, с этой стороны³.

Всемирное значение русской художественной культуры и русской политической мысли неоспоримо: первая восхищает весь мир, вторая его сотрясает. Но о русской философии (метафизике) этого не скажешь. Она пока ещё в мире непопулярна и известна в основном лишь специалистам по истории русской культуры. Невозможно назвать ни одного направления западной философии, которое было бы инициировано русской философской мыслью. Да и в самой России весьма распространено мнение, что русская философия вторична, подражательна, слабо отделена от религии и политической идеологии, не вполне профессиональна и не внесла заметного вклада в историю мировой философии. Однако, читая сочинения А. Ф. Замалева, приходишь к выводу, что именно в истории русской философии следует искать истоки величия русской культуры в целом и политической мысли в частности. В этом смысле русская философия содержит в себе некую загадку, отгадать которую можно только выявив её специфику, поняв, в чём заключается её основное отличие от великой западноевропейской философии.

О специфике русской философии писалось много. Большинство специалистов сходятся в том, что её основными чертами являются *онтологизм*, *морально-практическая ориентация* и *литературоцентризм*. Под *онтологизмом* обычно подразумевают зависимость нашего познания от нашего «действия» в мире (В. В. Зеньковский), утверждение бытия в качестве единства, возвышающегося над противоположностью субъекта и объекта (С. Л. Франк), или

¹ Замалеев А.Ф. Учебник русской политологии. – СПб., 2002. С. 225.

² Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. С. 214.

³ См.: The Oxford Dictionary of Philosophy. – Oxford, New York, 1996.

опору не на человеческое *ratio*, а на объективный Логос (В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосев). *Морально-практической ориентацией* обычно обозначают стремление русских мыслителей найти чёткие нормативные принципы как личной, так и общественной жизни, а также тенденцию непосредственно переводить самые отвлечённые философские построения в план практической этики. *Литературоцентризм* называют, во-первых, склонность русских философов обращаться к риторическим или публицистическим формам изложения своих идей, когда логическая аргументация подменяется метафорой или художественной интуицией, а во-вторых, тенденцию использовать произведения русских писателей (чаще всего Толстого и Достоевского) в качестве отправной точки собственных философских построений.

Все названные характеристики русской философии справедливы. (Хотя справедливы они лишь как доминирующая тенденция, но не как генерализирующее свойство, присущее всем русским философам.) И А. Ф. Замалеев вовсе не склонен их отрицать. Но, на мой взгляд, эти характеристики фиксируют все-таки внешние свойства русской философии. *Онтологизм* в любой своей формулировке фиксирует принадлежность русской философии к определенным традициям, которые хорошо известны и на Западе. *Морально-практическая ориентация* свидетельствует лишь о том, как понимали русские философы свои общественные задачи, свою роль в культуре. *Литературоцентризм* фиксирует лишь характерную для России форму изложения философских идей. Но следует все-таки определить исходный, внутренний философский принцип, в свете которого все три свойства русской философии нашли бы свое объяснение. Мне представляется, что А. Ф. Замалеев предлагает весьма убедительную концепцию такого исходного принципа.

По мнению А. Ф. Замалеева, главным формообразующим принципом русской философии является *принцип экзегезы*. Русская философия экзегетична и риторична. «Особенность риторической экзегезы, – пишет А. Ф. Замалеев, – состоит в том, что... ум устремлён здесь не к познанию как полаганию истины, а исключительно к прояснению знания, закреплённого в соответствующем тексте»¹. Европейец подходит к познанию истины с позиций *гносеологизма*, т. е. истина для него есть нечто искомое: она может открыться только в результате собственных интеллектуальных усилий человека, познавательных действий, направленных на разумное осмысления мира. Для русского истина уже дана и закреплена в текстах как нечто неизменное, а познание сводится к сопоставлению истины с фактами с помощью различных риторико-стилистических приемов.

¹ Замалеев А.Ф. Русский как философ // Российская постсоветская философия: опыт самоанализа. – München; Berlin, 2009. С. 67.

«Если европеец идёт от познания к истине, то русский, напротив, от истины к знанию»¹. Поэтому русское философствование тяготеет к интуитивному, а не дискурсивному постижению: оно не доказывает, а показывает, не рассуждает, а констатирует.

В свете такого понимания особенностей русского философствования находят своё объяснение и *онтологизм*, и *морально-практическая ориентация*, и *литературоцентризм*. Чтобы знать истину, необходимо уже «быть в истине»: человек соприкасается с истиной не в результате познания, а в результате существования и «действия» в мире. А для того, чтобы «жить в истине», необходимы чёткие морально-практические ориентиры. Донести же до людей содержание «истинного бытия» возможно лишь с помощью образов, символов, мифов, художественно-стилистический приёмов, но не с помощью понятий, категорий и доказательств.

Конечно, экзегетизм не является исключительно русским способом философствования; а знаменитое изречение Ансельма Кентерберийского «верую, чтобы разуметь (*credo ut intelligam*), но не разумею, чтобы верить (*intelligo ut credam*)» тоже означает, что мышление движется от истины к познанию вещей, а не от познания вещей к истине. Европейская христианская культура возникла на стыке эллинистической и иудейской традиции. И если первая относилась к истине как к чему-то неизвестному и искомому, то вторая полагала, что истина уже дана и закреплена соответствующим текстом (Торой), а познание сводится к толкованию текста и выведению из него таких следствий, которые позволили бы понять происходящее и предвидеть будущее. Эллины ищут истину, а иудеи ждут от истины чудес². Русская философия тоже не столько искала истины, сколько ждала от истины «чудес». Поэтому для неё столь характерен утопизм, профетизм и мессианство.

Почему же русское философствование приобрело именно такой, а не иной характер? Ответить на этот вопрос сложно. Возможно, причины этого следует искать в том, что Русь приняла христианство от Византии тогда, когда стихли догматические споры, сложился и устоялся определённый круг представлений, и речь могла идти не столько о поисках истины, сколько об уяснении уже многовековой традиции и применении её к реалиям своей национальной жизни. Как замечает Георгий Флоровский в своей знаменитой книге «Пути русского богословия», перед русским средневековым книжником и книгочеем «открывался новый и очень богатый, но и чужой ещё мир, скорее слишком богатый, слишком далёкий от окружающей и родной жизни.... Требовалось, прежде всего, психологическое само-

¹ Там же. С. 68.

² «Ибо и иудеи требуют чудес, и эллины ищут мудрости», — говорит апостол Павел (1 Кор. 1, 22)

определение и самоотвлечение»¹. В такой ситуации именно риторическая экзегеза становится главной сферой приложения интеллектуальных усилий. Впрочем, сам А. Ф. Замалеев не даёт какого-то однозначного объяснения экзегетического характера русской философии, оставляя вопрос во многом открытым.

Но в чём же тогда познавательное значение русской философии? И не является ли русская философия в таком случае лишь формой национальной адаптации заимствованных идей, нужной и интересной только русским? На самом деле, экзегетичность ничуть не умаляет познавательного значения философии. Интерпретируя выраженные в тех или иных текстах идеи, применяя эти идеи к реалиям российской жизни, русская философия выводит из них совершенно неожиданные следствия, которые в других культурах не замечаются. А выведение новых следствий позволяет лучше понять *скрытые посылки* этих идей, выявить их неявные принципы.

Приведу конкретный пример. Н. А. Бердяев в знаменитой «веховской» статье «Философская истина и интеллигентская правда» подтрунивает над русской философией и рассуждает о том, как удивились бы создатели эмпириокритицизма Мах и Авенариус, если бы узнали, что их строго научная, позитивная и методологическая философия в России стала поводом для спора между двумя фракциями социал-демократической рабочей партии. «Бедный Авенариус и не подозревал, что в споры русских интеллигентов “большевиков” и “меньшевиков” будет впутано его невинное и далекое от житейской борьбы имя»². Конечно, это может показаться забавным, но ведь «русский спор» действительно показывает, что в далёком от политических проблем эмпириокритицизме есть некоторые посылки, которые позволяют прийти к довольно радикальным политическим взглядам и на основании которых можно обосновывать те или иные политические программы, хотя создатели эмпириокритицизма этого не сознавали, а их последователи в австрийской или германской культурах этого не чувствовали.

Итак, русская философия имеет огромное познавательное значение, хотя ей, как считает А. Ф. Замалеев, в принципе чужда гносеологическая установка. Русская философия является одновременно и формой национального самосознания, и формой познания мира. В этом нет противоречия. Гегель, например, считал, что любая философия представляет собой национальное самосознание и, в то же время, является моментом в самопознании Абсолютной идеи, т. е. элементом познания универсума. Но как форма национального самосознания русская философия определяет характер русской культуры в целом. И в экзегетизме философии, по-видимому, следу-

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. – Paris, 1988. С. 7.

² Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глупины. – М., 1991. С. 23–24.

ет искать объяснение того факта, что русская культура, постоянно заимствуя свои смыслообразующие идеи у других культур, возводит эти идеи на новый уровень понимания, обнаруживает скрытый в них потенциал.

Вообще-то сочинения А. Ф. Замалеева всегда чрезвычайно насыщены самыми разнообразными идеями. Рассказывать о них в предисловии не представляется нужным и возможным. Хотелось бы лишь подчеркнуть главное: предлагаемая книга будет полезна и интересна как тем, кто только приступает к изучению истории русской философии и культуры, так и специалистам в этой сфере знания. Последние найдут в ней оригинальные интерпретации концепций русских философов, новаторские объяснения тех или иных фактов русской культуры, неожиданные выводы относительно закономерностей и тенденций развития русской мысли. Конечно, в работах А. Ф. Замалеева немало и спорных положений. Но они приглашают нас к самостоятельному размышлению, к собственному осмыслению. Что же касается общего итога сочинений А. Ф. Замалеева, то о нём лучше всего сказать словами самого автора: «Культура народа – не поле для баталий, а место встречи и единения поколений... Во всём – хорошем и плохом, возвышенном и низменном, героическом и трагическом – всё поучительно, всё важно, всё бесконечно ценно как опыт *бытия* народа...»¹.

А. И. Бродский

¹ Замалеев А.Ф. История русской культуры. – С. 10, 254.

I

КУРС ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Велика бо бывает польза
от ученья книжнаго.

Книгами бо кажеми
и учимы есмы
пути покаянью.

Мудрость бо обретаем
и въздержанье
от словес книжных.

Се бо суть реки,
напаяюще вселенную,
се суть исходища
мудрости.

Книгам бо есть
неищетная глубина;

Сими бо в печали
утешаемы есмы;
си суть узда
въздержанью.

Повесть временных лет

ВВЕДЕНИЕ

1. *Философия как метафизика*. Старое присловье гласит: нет философии вообще; есть философия отдельных личностей. Таково, во всяком случае, мнение Декарта и Канта. Последний, как известно, предлагал даже считать «всё до сих пор сделанное несделанным» и ждать, «пока те, которые стараются черпать из источников самого разума, кончат своё дело»¹.

Этим обуславливается «разнобой» в понимании предмета философии. Если античность и средние века выдвигают на первый план «вопрос о том, что такое сущее»², то Новое время во главу угла ставит познание «из чистого рассудка и чистого разума»³.

Русская философия, развивавшаяся в русле двух идейных традиций – византийской и западноевропейской, – вносит свои коннотации в понимание философского знания. Так, в допетровский период философами признавались те, кто, «пустошьство оставльше, рыболовных (т. е. евангельских. – А. З.) книжник питаются учением»⁴. Европеизация России, принёсшая с собой «научообразное просвещение», придала и философствованию характер учёной деятельности: теперь оно стало пониматься как познание неизвестных вещей «через рассуждение и заключение от известных»⁵. В этой связи к «теоретической» части философии добавляется «практическая» – в виде этики, политики и права.

В XIX в. всё большее значение приобретает метафизическая константа, связанная с онтологизацией предмета философии. Согласно В. С. Соловьёву, «философия имеет своим основным предметом *бытие*... она должна прежде всего отвечать на вопрос:

¹ Кант И. Пролегомены. – М.;Л., 1934. С. 105, 106.

² Аристотель. Метафизика. – М., 1939. С. 113.

³ Кант И. Пролегомены. – С. 120.

⁴ Цит. по: Райнов Т.И. Наука в России XI–XVII веков. – М.;Л., 1940. С. 54.

⁵ Теплов Г.Н. Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Философский век. Альманах. Вып. 3. – СПб., 1998. С. 249.

что такое подлинное бытие в отличие от мнимого или призрачного»¹. Ему вторит Н. А. Бердяев: «Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему»². Можно привести ещё десятки других определений философии, которые содержатся в русских философских текстах. Как после этого не посочувствовать А. Ф. Лосеву: «Да что же такое философия-то?»³.

Однако вряд ли здесь уместно отчаяние. При внимательном взгляде не трудно заметить, что философия везде так или иначе осмысливается в контексте *универсальных* значений и сущностей; её сфера – познание *духовной* реальности, которая *есть, существует* – но только в мысленном, идеальном измерении. Она воплощает *метафизическое* мировоззрение, в отличие от науки и искусства, представляющих «физическое», т. е. объективно-мирское, *материалистическое* мировоззрение.

Метафизический план сближает философию с религией, демонстрируя общность их происхождения. Но, разумеется, не может быть и речи об их тождестве. Хотя философия, по словам Гегеля, «может в категориях и понятиях религиозного способа представления опознать свои собственные формы»⁴, но этого не скажешь о самой религии, которая отнюдь не склонна усматривать в содержании философии свои собственные истоки. Это необходимо помнить, имея в виду соотношение русской философии и православия.

2. *Методы изучения истории философии.* Историю можно изучать по-разному: одни это делают «этнографически, другие хронологически, третьи синхронистически»⁵. Ни один из означенных способов не противоречит целям и задачам историко-философской науки. Однако на практике, как правило, выделяется либо *типологический*, либо *компаративистский* метод.

Суть первого метода состоит в том, что классификация явлений строится на основе выделения общих признаков (например, когда философия осмысливается преимущественно с точки зрения *партийных, классовых* критериев).

¹ Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. – Т. 1. М., 1990. С. 697.

² Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Мир философии. В 2 ч. Ч. 1. – М., 1991. С. 100.

³ Переписка А. Ф. Лосева с А. А. Мейером // Начала. Религ.-филос. журнал. № 2–4. Вып. 2. – М., 1994. С. 47.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 3. – М., 1956. С. 355.

⁵ Буслаев Ф.И. Преподавание отечественного языка. – М., 1992. С. 30.

Можно вспомнить известное рассуждение Н. Г. Чернышевского: «Политические теории, да и вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали философы... Кант принадлежал к той партии, которая хотела водворить в Германии свободу революционным путём, но гнушалась террористическими средствами. Фихте пошёл несколькими шагами дальше: он не боится и террористических средств. Шеллинг – представитель партии, запуганной революцией, искавшей спокойствия в средневековых учреждениях... Гегель – умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы»¹.

В марксизме классовый критерий обуславливает разделение философии на материализм и идеализм. Сторонники этого учения, признавая борьбу материализма и идеализма «важнейшей формой философского развития», констатируют: «Неопределённое множество философских учений, которое приводит в смятение неискушённое философское сознание, редуцируется самим историческим развитием к радикальной противоположности главных философских направлений»².

В этом ключе написана книга А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова «Русская философия IX–XIX вв.», освещающая историю отечественной мысли в контексте движения её «в направлении к диалектическому материализму, материалистическому объяснению истории и пролетарскому социализму»³.

Существует и противоположная тенденция, которая наиболее последовательно выразилась в стремлении свести проблематику русской философии к православно-религиозной парадигме. Таковы именно исследования В. В. Зеньковского, Г. В. Флоровского, Н. О. Лосского.

Из новейших авторов, представляющих данное направление, особенно резко выделяется С. С. Хоружий, прямо провозглашающий, что «непосредственным началом, которое определяет собой характер и облик нашей философии, её специфическую особенность, является православный энергетизм»⁴.

¹ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 3. – М., 1951. С. 163–164.

² Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. – М., 1983. С. 223.

³ Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. 2-е изд. – Л., 1989. С. 707.

⁴ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994. С. 284.

Из сказанного ясно, что общим недостатком типологического метода является редуцирование, сведение истории философии к соответствующей идеологической схеме.

Принципиально иным является компаративистский метод, сочетающий, во-первых, сравнительно-сопоставительный подход, предназначенный для «горизонтального» изучения философии, т. е. выявления общего содержания различных концепций, относящихся к одной и той же исторической эпохе, и, во-вторых, историко-генетический, дающий «вертикальный» срез и позволяющий зафиксировать сходство философских систем как результат их родства по происхождению.

Компаративистский метод наиболее эффективен в ситуации, когда приходится иметь дело с философией, возникшей в процессе заимствования, работы «над чужим идейным материалом» (В. О. Ключевский). Такова именно западноевропейская философия, всецело связанная с античным наследием. Заимствование лежит и у истоков русской философии: сперва это был *византизм*, проникший на Русь с принятием христианства, затем – *европеизм*, усвоенный русским обществом в процессе политических преобразований XVII–XVIII вв. Заимствование отнюдь не сводится к простой подражательности, эпигонству; оно само в себе заключает элементы творчества, окрашено национальной спецификой. Поэтому стороннее достояние всегда подвергается самой тщательной критической рефлексии, открывающей новые перспективы развития философского знания.

3. *Направления и этапы развития русской философии.* Русская философия, как было сказано, начинается с освоения византизма, на почве которого складывается *религиозное* направление отечественного любуудрия, охватывающее четыре самостоятельных этапа.

Первый этап относится к древнекиевской эпохе. Это время *первоначальной трансплантации*, освоения новообращёнными русичами пришлого вероучения христиан. Широкий размах приобретает переводческая деятельность. На Руси появляются произведения самых разных жанров: исторические («История Иудейской войны» Иосифа Флавия, «Хроника» Георгия Синкела и др.), естественнонаучные («Христианская топография» Козьмы Индикоплова), богословско-догматические, житийные, повествовательные и т. д.¹ Переписываются и сборники переводов болгарского происхождения, такие как «Изборник 1073 г.», «Мерило праведное», «Шестоднев» Иоанна Экзарха, в которых содер-

¹ См.: *Истрин В.М.* Очерк истории древнерусской литературы московского периода. – Пг., 1922. С. 4.

жится немало сведений философского и научного характера. Тогда же намечаются первые попытки «самобытного мудрования», охватывающие проблемы историософии, политики, морали.

Второй этап приходится на период московской централизации. Русская религиозная философия трансформируется в систему *апофатического мистицизма*. Этому способствует, прежде всего, воздействие афонского исихазма, ставшего официальной идеологией византийского православия в середине XIV в. Главным представителем мистического движения выступает нестяжательство.

Третий этап связан с европеизацией России. В этот период наряду с религиозной философией, принимающей черты *богословского евангелизма*, в русской мысли укореняется *идеалистическая* философия Запада, во всём разнообразии её форм и направлений. Попеременно сменяя друг друга, проходят стадии увлечения вольфианством, шеллингианством, гегельянством и т. д. Христианская и идеалистическая философия развиваются параллельными путями. Хотя сами представители западноевропейского идеализма «искренне считали себя христианами, говорили на христианском языке», их целью было не столько укрепление веры, сколько «обоснование и оправдание» её, возведение на высшую ступень разумного сознания¹. Противовесом этой тенденции как раз и становится богословский евангелизм, или, собственно, «евангельская философия», которая явилась плодом деятельности Паисия Величковского и Тихона Задонского, возродивших традиции старомосковского мистицизма. Немалый вклад в её развитие вносят и оптинские старцы Макарий и Амвросий. Своего пика евангельская философия достигает в учении московских славянофилов и Достоевского.

Последний, четвёртый, этап в становлении русской религиозной философии ознаменовывается возникновением «*нового религиозного сознания*», или *философии всеединства*. Это было вызвано, с одной стороны, ростом радикалистских настроений в русском обществе, а с другой – безудержным распространением позитивизма и материализма. Философия всеединства явилась попыткой преодоления сложившегося кризиса и возвышения русской мысли до общеевропейского уровня. Её создателем был Владимир Соловьёв. Л. М. Лопатин имел все основания утверждать: «Соловьёв начал первым писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самих этих вопросах и стал их решать

¹ Флоровский Г.В. Спор о немецком идеализме // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. С. 413.

по существу, независимо от всяких мнений, – через это он сделался первым представителем уже не отражённой иностранной, а настоящей русской философской мысли»¹. Творчество Соловьёва предопределило общие тенденции развития философии «русского духовного ренессанса» конца XIX – начала XX в., в особенности таких её представителей, как Бердяев, Трубецкой, Франк и др. Многие из них сохраняют верность флагу философии всеединства и в пору эмигрантского «рассеяния» – насильственного изгнания из пореволюционной России в 1922 г. Не менее существенно и то, что воздействие учения Соловьёва сказалось на идейных исканиях философов-сциентистов советского периода, прежде всего таких, как Циолковский, Вернадский, Ухтомский, Любищев, Бахтин. Очевидно, что философия всеединства вообще становится магистральной линией развития отечественного любомудрия, выражая его установку на «самобытное» мышление.

Сказанное можно резюмировать в виде следующей схемы²:

Русская философия

Византизм (X–XX вв.)	Европеизм (XVII–XX вв.)
<i>Христианская философия</i>	<i>Идеалистическая философия</i>
Стадии развития:	Воспринятые учения:
а) Первоначальное освоение христианского вероучения (XI–XIII вв.)	а) Вольфианство (XVIII – перв. треть XIX в.)
б) Апофатический мистицизм (XIV–XVI вв.)	б) Шеллингизм (30–40-е гг. XIX в.)
в) «Евангельская философия» (XVIII – перв. пол. XIX в.)	в) Гегельянство (сер. XIX – XX в.)
г) Философия всеединства (втор. пол. XIX в.)	г) Позитивизм (сер. XIX – нач. XX в.)
д) «Русский духовный ренессанс» (перв. треть XX в.)	д) Ницшеанство (кон. XIX – нач. XX в.)
е) Философский сциентизм советского периода	е) Гуссерлианство (перв. треть XX в.)

¹ Лопатин Л.М. Философское мирозерцание В. С. Соловьёва // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. – М., 1995. С. 112.

² Разумеется, в схеме приведены не все западноевропейские философы, входившие в орбиту внимания русских мыслителей. В частности, не указано картезианство, оказавшее большое влияние на Н. Я. Грота, первого редактора журнала «Вопросы философии и психологии», выходявшего в 1889–1918 гг., не отмечен также А. Шопенгауэр, которого весьма почитали Лев Толстой и Афанасий Фет. Были у нас и свои берклианцы, юмисты, фейербахианцы и т. д. Всё это убеждает, что эпоха европеизма в русской философии чрезвычайно благодатна для углублённых компаративистских исследований.

4. *Черты своеобразия отечественного любомудрия.* В литературе вопрос о национальном своеобразии русской философии решается по-разному. Одни исследователи говорят о её тематической «всеохватности»¹, другие о «литературоцентризме», включённости философствования в контекст художественного и публицистического творчества², третьи – о преимущественной «нацеленности» на культуру³. По мнению же литовского учёного Антанаса Мацейны, если источником античной философии было удивление, а западноевропейской – сомнение, то русской – страдание⁴.

Однако всё это – чисто внешние аспекты. Сердцевину вопроса составляет проблема гносеологизма, т. е. теоретико-познавательного отношения к миру. В историографии на этот счёт имеются два подхода. Один представлен точкой зрения В. В. Зеньковского. Согласно его концепции, теория познания отнюдь не является обязательным элементом философии; последняя, полагает он, может вообще обходиться без гносеологии. «Конечно, – пишет автор, – никто не станет ныне отрицать первостепенное значение теории познания для философии, – и действительно вся новая философия на Западе движется под этим знаком. Однако придавать теории познания такое решающее значение для установления того, что входит и что не входит в область философии, никак нельзя»⁵.

Этой линии противостоит обратная тенденция, выраженная подходом Н. О. Лосского. Всякое мировоззрение, претендующее на статус философии, признаёт он, «стремится к установлению строго доказуемых истин», к осмыслению той внутренней взаимосвязи, которая «образует мир как целое»⁶. Вот почему философия, даже если она усиленно разрабатывает проблемы логики, этики и эстетики и т. д., никогда не обходится без гносеологии. Не составляет исключения и русская философия. В ней, отмечает Лосский, «широко распространён взгляд о познаваемости внешнего мира», хотя он «часто выражался в своей крайней форме, а

¹ См.: *Полторацкий Н.П.* Русская религиозная философия // *Вопр. филос.* № 2. 1992. С. 126–140.

² См.: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX–XIX вв. – Л., 1989. С. 14.

³ По словам одного современного автора, «русская культура всегда “наступала на горло” русской философии» (*Пятигорский А.М.* Индивид и культура // *Пятигорский А.М.* Избр. труды. – М., 2005. С. 293).

⁴ См.: *Мацейна А.* Великий Инквизитор. – СПб., 1999. С. 30–31.

⁵ *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. – Париж, 1989. Т. 1. С. 15.

⁶ *Лосский Н.О.* История русской философии. – М., 1991. С. 512.

именно в форме учения об интуитивном непосредственном созерцании объектов как таковых в себе»¹.

Это интуитивное созерцание, на его взгляд, неотделимо от теории познания. Согласиться с этим трудно. Во-первых, представление о познаваемости мира – не то же, что теория познания, во-вторых, интуитивизм, демонстрируя возможность знания, не устанавливает никаких гносеологических гарантий. Следовательно, Зеньковский прав: философия действительно может обходиться без гносеологии.

Во всяком случае, русская философия никогда не ставила во главу угла проблемы теории познания. Для неё, как, впрочем, и для западноевропейской философии, первостепенное значение имело *истолкование* воспринятой истины. Однако приёмы истолкования здесь и там были разные: русская философия опирается преимущественно на принципы *экзегезы*, а западноевропейская – *герменевтики*. Сущность герменевтики сводится к доказательной аргументации по формуле: «если... то». Она неотделима от логики, рациональности, поэтому главное для неё не вопрос веры, а вопрос понимания. Ей не свойственна озабоченность проблемой «образцовости наследия», которая неизменно присутствует в экзегезе². Герменевтический метод в полном объёме воплотился в католицизме и протестантизме, порождая разные формы схоластического рационализма – от томизма до гегельянства.

Иное дело – экзегеза. Она носит исключительно *риторический* характер и выражается в формуле «как... так». Экзегеза не выходит за границы текста – религиозного или светского, оставляя его «неизбежной тенью»³. С этой точки зрения, «вся христианская мысль есть, по существу своему, экзегеза христианской истины»⁴. В равной степени и философия, сложившаяся в работе над чужой мыслью, представляет собой экзегезу заимствованных учений. Для неё истина не является предметом рациональных исканий, она как бы изначально «вживлена» в ткань воспринятых идей, существует безотносительно к субъекту. Не познание, а нахождение «возможных способов убеждения»⁵ составляет

¹ Там же. С. 513.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988. С. 225.

³ Зандер Л.А. Прологомены экзегезы // Православная мысль. Вып. 9. Париж, 1953. С. 43.

⁴ Там же. С. 49.

⁵ Аристотель. Риторика. 1.6. – В арсенале риторики великое множество самых разнообразных поэтико-стилистических средств, таких как *синкрисис* – приём параллелизации, сравнения (противопоставления), *аллегореза*, или иносказа-

специфику риторической экзегезы. В этом случае всякое познание непосредственно включается «в наше отношение к миру, в наше действие в нём»¹.

Это и есть тот онтологизм, который составляет отличительную черту русской философии – безотносительно к её византинской или европоцентристской окраске.

Конечно, онтологизм вовсе не составляет привилегии одной только русской философии. «Самая глубокая его форма, – отмечал ещё С. Л. Франк, – принадлежит Спинозе, его развивал Шеллинг, примыкая не к восточной мистике, а к философии того же Спинозы и Лейбница... он проводится Спенсером, Авенариусом, английской метафизической школой»². Сохраняется он в западноевропейской философии и в настоящее время. Однако русский онтологизм совсем иного рода, нежели западноевропейский, и выступает не в форме рациональной системы, а в виде живого, объективно-ценностного знания.

Глава I

РУССКИЙ ВИЗАНТИНИЗМ: ИДЕОЛОГИЯ САМОДЕРЖАВИЯ

Крещение Руси, состоявшееся в 988 г., повлекло за собой утверждение идеологии византинизма, сущность которого определяют два момента: *самодержавие* в государстве и *православие* в религии³.

1. *Светская и духовная власть в Византии*. Начало самодержавия имело доминирующее значение. На Западе светская власть в средние века целиком находилась в зависимости от римского папы. Воля последнего была законом для императоров, королей, графов. На всё требовалось его повеление и согласие. Византийский же самодержец, или *басилевс*, правил единолично, держа в подчинении церковь. Он считался «епископом дел внеш-

ние, т. е. замена прямого значения слова или выражения переносным, символическим, *метонимия* – обозначение предмета или явления по одному какому-либо признаку, *амплификация* – нанизывание синонимических определений и т. д. Причём, количество их имеет тенденцию к возрастанию.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. – Париж, 1989. С. 17.

² Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. С. 105.

³ См.: Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. – СПб., 1991. С. 171.

них», «кормчим, направляющим всех в гавань Господа». Само избрание патриарха находилось в его компетенции, и духовная власть, за редким исключением, безропотно мирилась с подобным положением.

«Ничто не должно совершаться в святейшей церкви против воли и приказаний императора», – говорил в VI в. патриарх Мина. Это убеждение неизменно сохранялось и в позднейшие времена. «Император, – сказано в одной византийской хронике XII в., – является для церкви высшим господином и хранителем веры»¹.

2. *Митрополит Иларион* (кон. X – сер. XI в.). Неудивительно, что Владимир Святославич, как только «нача княжити... в Киеве един»², тотчас обращается к Византии, перенимая её опыт монархического правления. Формирующаяся церковь приводится к подчинению с помощью «десятины» – выделения десятой части княжеских доходов на содержание духовенства. Обоснование цезарепапистской идеологии принадлежит митрополиту Илариону, духовному сподвижнику князя Ярослава Мудрого, автору «Слова о Законе и Благодати».

Выдвинутый им политический лозунг гласит: «Благоверие... с властью съпряжено». Это значит, что истинная вера неотъемлема от единодержавства. Только сильная власть способна сохранить единство и целостность государства. История Киевской державы, в его представлении, – это, прежде всего, история её «самовластьцев»: от языческих правителей Игоря и Святослава, «иже... мужьством же и храбрьством прослуша (прославились. – А. З.) в странах многих и поминаются ныне и словут», до благоверных «каганов» Владимира и Ярослава, просветивших Русь благодатным учением Христа и насадивших просвещение и книжность³.

¹ Диль Ш. Основные проблемы византийской истории. – М., 1947. С. 71. – Известный русский византолог П. В. Безобразов, призывая исходить «из тех фактов, которыми полна византийская история», далее отмечает: «А по фактам выходит, что цари устанавливали вероучение по своему усмотрению, вмешивались во все мелочи церковной жизни, стремились распоряжаться епископскими кафедрами и превращали патриарха в покорного чиновника» (*Безобразов П.В. Очерки византийской культуры.* – Пг., 1919. С. 61).

² Повесть временных лет. Ч. 1. – М.;Л., 1950. С. 56.

³ Согласно сообщению летописи, по крещении Руси Владимир Святославич «нача поимати у нарочитые чади дети, и даяти нача на ученье книжное... Сим же раздаяном на ученье книгам, събысться пророчество на Русьстей земли, глаголющее: “Во оны дни услышат глусии словеса книжная, и ясен будет язык гугнивых”» (Там же. С. 81). То же о Ярославе Мудром: «Отець бо сего Володимир землю взора и умягчи, рекше крещеньем просветив. Сь же насея книжными сло-

3. *Иосиф Волоцкий* (1439–1515). Своего апогея теория самодержавия достигает в учении Иосифа Волоцкого, знаменитого «богомольца царей московских».

В трактате «Просветитель» им подробно обосновывается тезис, согласно которому царь лишь «естьством» человек, «властию же сана яко от Бога». Поэтому и действовать он должен, во всем уподобляясь Богу – не только мудростью, но и «прехищрением», коварством. Истинность же божественного коварства Иосиф подтверждает многочисленными примерами из Ветхого завета. «Сего ради, – заявляет волоцкий игумен, – не подобает о сих коварствах же и прехищрениях съметися, или съблажняться, или претыкаться, но веровати точию безмерной пучине Божия премудрости»¹. Бог вручил царю всё высшее – милость и суд, и всего православного христианства власть и попечение. Никто не может стать выше его воли, даже святители. Всем надлежит оказывать ему «должная покорения и послушания» и «работати ему по всей воли его и повелению его, яко Господеви работающе, а не человеком»².

Возвышая ветхозаветного Бога, иосифлянство вместе с тем принижает евангельского Христа. Аргументом служит признание его двойственной природы: божественной и человеческой. Поскольку божественное непостижимо, то и Христос в Евангелии «не описан по Божеству... но яко се есть образ его по человечеству»³. Следовательно, мы знаем только человека Христа, но не Христа-Бога. Христос же человек иногда говорит одно, иногда другое, будучи подвержен страстям и претерпевая муки. Поэтому много есть такого, что делал он, а нам не подобает делать, и такого, чего он не делал, а нам подобает делать. Так, Христос был обрезан, нам не подобает обрезываться; Христос субботствовал, мы не субботствуем; Христос, крестившись, не причастился тела своего, нам же не только по крещении, но и всегда подобает причащаться божественной плоти его и крови и т. д. «Також и иноческый образ Христос на себе не носи, но нам подобает сего носити. Вижь, яко того ради, не бесчестен бысть образ иноческый, яко Христос не имел есть его, ниже того ради честен бысть образ мирьскый, яко Христос в мирьском образе бысть»⁴.

веса сердца верных людей; а мы пожинаем, ученье приемлюще книжное» (Там же. С. 102).

¹ *Иосиф Волоцкий*. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. – Казань, 1896. С. 144.

² Там же. С. 89.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 440–441.

Иосиф девальвирует евангельский критерий, отказываясь прилагать его к оценке деяний царской власти и сознательно перенося на неё стереотипы дохристианского, ветхозаветного политического сознания¹.

4. *Иван Грозный* (1530–1584). Для московского царя «Провосветитель» волоцкого игумена был настольной книгой, определявшей его понимание политических действий. Свой взгляд на сущность «самодержавства» он излагает в ряде сочинений – прежде всего, в посланиях А. М. Курбскому, а также в духовном заветании своим «любимым чадцам» – детям.

В полемике с Курбским Иван Грозный на первый план выдвигает вопрос о статусе светской власти. Это было продиктовано необходимостью отвергнуть «широковещательные» рассуждения беглого боярина, выступавшего против неограниченного самодержавия.

Идеал Курбского – сословная монархия. В своей «Истории о великом князе Московском» он доказывал, что царь должен править государством «не токмо по совету всех синклитов, но и всенародне». Самодержец подобен древнему отступнику сатане, забывшему, что «сотворение» есть, и возомнившему себя богоравным по мудрости. Бог судит «не по богатству внешнему и силе царства, но по правости душевной; ибо не зрит Бог на могущество и гордость, но на правость сердечную»².

Для Ивана Грозного было неприемлемо всякое *совластие*, ограничение воли монарха. Отвергая сословно-представительные учреждения, он категорически утверждает, что российская земля «правитца» лишь своими государями, а не судьями и воеводами. Казнённых им «изменщиков» он обвиняет в «похищении» царской власти. Это, на его взгляд, стало причиной всех бедст-

¹ Помимо иосифлянства в 20–30-е гг. XVI в. возникает теория «Москва – третий Рим». Её создатель псковский инок *Филофей*, исходя из факта падения Византии (1453), провозглашает «русского царя» последним оплотом и хранителем православной веры. В своём послании Василию III он пишет: «И да весть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианския веры снисдошася в твоё едино царство: един ты во всей поднебесной христианом царь». Москва до скончания века – «третий Рим», «а четвёртому не быти» (Послания старца Филофея // Памятники литературы древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – М., 1984. С. 436, 440). Идея московского «третьеримства» не осталась без последствий, особенно в дипломатической практике Российского государства. Интерес к ней сохранялся и в советский период, когда в церковных кругах предпринимались попытки использовать учение Филофея для обоснования идеологии сталинизма.

² Сочинения князя Курбского // Русская историческая библиотека. Т. 31. – СПб., 1914. С. 214–215.

вий, обрушившихся на Русь. Сильна только та держава, в которой цари единовластны.

Наибольшую актуальность для Ивана Грозного приобретает вопрос о соотношении светской и духовной власти. Его никак не устраивает усиление духовенства в политической жизни. По мнению самодержца, «святительская власть и царское правление» существенно различны. Священники спасают души верующих, т. е. пекутся о загробной жизни. Им положено во всем уподобляться Христу и безропотно переносить всякие лишения и обиды.

Царь же, напротив, заботится о благе всех своих подданных, действуя и страхом, и запрещением, и обузданием. Его нельзя бесчестить, обвинять в преступлениях. Заповеди Христа не для «русских обладателей», самодержцев. «И аще убо царю се прилично ли, – вопрошает Грозный, – иже бьющему царя в ланиту, обратити и другую? Се ли убо совершеннейшая заповедь, како же царство царь управит, аще сам без чести будет? Святителем же сие прилично – по сему разньству разумей святительству с царством!»¹. Оттого недопустимо вмешательство церкви в дела государства. «Нигде же бо обрящеши, еже не разоритися царству, еже от попов владому»², – утверждает Грозный.

Кроме того, наставляет он своего бывшего воеводу, никто не может по собственной воле претендовать на царское достоинство: оно является наследственным и передается от отца к сыну. По формуле Ивана Грозного, «еже отцу нашему целовали крест и нам, еже кроме наших детей иного государя не искати»³.

5. *Пётр I (1672–1725)*. Ивану Грозному во всем старался подражать «преобразователь России», считая «глупцами» тех, кто называл его «тираном». Характерна параллель, проводимая между московским самодержцем и крестителем Руси в отредак-

¹ Послания Ивана Грозного. – М.; Л., 1951. С. 27.

² Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1981. С. 20.

³ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 32. – В данном контексте примечательно его послание шведскому королю Иоганну III: «А то правда истинная, а не ложь, что ты мужичей род, а не государьской. А пишешь к нам, что отец твой венчаный король, а мати твоя также венчанная королева, – ино то отец твой и мати твоя и венчанная, а дотоле не бывал никто! Уже так сказываешься государьской род, и ты скажи, отец твой Густав чей сын и как деда твоего звали, и где на государстве сидел, и с которыми государи в братстве и которого ты роду государьского? Пришли родству своему писмо, и мы по тому розсудим» (Послания Ивана Грозного. – С. 153). – Подр. см.: *Скрынников Р.Г.* Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Новосибирск, 1991; *Вальденберг В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М., 2006.

тированном им лично предисловии к «Морскому уставу». О первом сказано: «Владимир Святый наставлен быв в богословии, не наставлен показался в политике. И как привидением России от тьмы неверия в познание истинны вечных похвал явился достоин, так российский монархии разделением не малый славы своей урон зделал: понеже превеликий вред народу рускому принёс»¹. Напротив, Иван Грозный «управил сердце... ко врачеванию вреда Владемером соделанного» и избавил Россию от «смертоносные болезни» удельного «рассечения», объединив «многие немощные и взаим себе вредящие части... в едину монархию»².

Петру I удалось то, чего не смогли достичь его предшественники: использовать византизм власти для достижения целей европеизации.

Глава II

ПРАВОСЛАВИЕ И ИСИХАЗМ

1. *Раскол христианства.* Второй элемент византизма, как было сказано, – это религия православия. Разделение христианства на православие и католицизм, подготовленное двухвековой вероисповедной конфронтацией Константинополя и Рима, произошло в 1054 г. Поводом послужило введение западной церковью нового догмата о *филоюке* – исхождении Святого Духа «и от Сына», против чего резко воспротивился Константинополь. Патриарх Фотий (IX в.) с осуждением писал: «Латиняне вздумали говорить, что Дух Святой не от Отца только, но и от Сына исходит. Кто из христиан может снести, когда в Святую Троицу вводится два начала: одно для Сына и Святого Духа, т. е. Отец, а другое для Святого Духа, т. е. Сын; и таким образом единоначалие разделяется на двоебожие»³. Кончилось это взаимным анафематствованием и полным обособлением друг от друга восточного и западного христианства.

2. *Каппадокийцы.* Католическая парадигма христианства закрепляется в методологии схоластики, главной задачей которой было согласование философии с учением церкви. Начало этому было положено каппадокийцами и Иоанном Дамаскиным. К первым относились *Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий*

¹ Законодательство Петра I. – М., 1997. С. 233.

² Там же. С. 234.

³ *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках // Собр. церк.-истор. соч. Т. 6. – М., 1902. С. 302.

рий Назианзин, византийские богословы ранненикеевской эпохи. Их отличало, по словам Ломоносова, стремление «содружить спорные повидимому со Священным писанием натуральные правды»¹. Они воспринимали мир как «художественное произведение», созерцание которого открывает «премудрость его Творца»². Однако для этого необходимо знание философии, в особенности аристотелевской, которая учит правильному мышлению и исследует законы природы. Без неё невозможно разрешить и противоречия Священного писания. По мнению каппадокийцев, все несоответствия и разночтения Библии отражают лишь различные слои бытия. Прежде всего, это бытие действительно несуществующее, но выразимое в языке. Сюда относятся все имеющиеся в Библии натуралистические и антропоморфные описания Божества. Сами по себе они не истинны, однако, удовлетворяя потребность плотского, чувственного человека в зримом образе, они оказываются весьма полезными как напоминания о существе бесплотном, невидимом. Далее Библия содержит то, что непередаваемо словом, хотя и существует реально. Такова сущность Бога, которая при всех обстоятельствах непостижима и постулируется лишь при помощи отрицательных определений. Затем следует бытие и несуществующее, и невыразимое, как, например, «ничто», послужившее Богу для сотворения мира. Оно лишено всякого содержания и формы. О нём ничего нельзя сказать, ничего помыслить, кроме того, что его «нет». И последний слой бытия – это и существующее действительно, и выразимое словом. Таково утверждение «Я есмь Сущий» (*Исх.* 3, 14). На этом уровне совершается слияние разума и веры, претворение их друг в друга. Сознывая пользу философии в осмыслении Библии, каппадокийцы призывали «соблюдать благоразумие» в обращении с ней и ни в чём «не преступать меры»³.

3. *Иоанн Дамаскин* (675–750). Подобных же взглядов придерживался Иоанн Дамаскин, последний классик византийской патристики и первый средневековый схоластик. Защищая философию от нападок церковных ортодоксов, он пишет: «Некоторые пытались устранить философию, говоря, что её нет, равно как нет никакого знания или постижения. Таким мы скажем: на каком основании вы говорите, что нет философии, нет знания или

¹ *Ломоносов М.В.* О слоях земных // *Ломоносов М.В.* Избр. филос. произв. – М., 1950. С. 430.

² *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев // *Василий Великий.* Творения. Ч. 1. – М., 1845. С. 12.

³ *Григорий Богослов.* Поучения // *Григорий Богослов.* Творения. Т. 4. – М., 1844. С. 36.

постижения? Потому ли, что это было вами познано и постигнуто, или потому, что не было познано и постигнуто? Если потому, что было постигнуто, то вот вам познание и постижение; если же потому, что не было познано, никто вам не поверит, так как рассуждаете о таком предмете, о котором не получили никакого познания»¹.

Своё понимание философии Иоанн Дамаскин выразил в шести дефинициях: 1) постижение сущего; 2) познание вещей божественных и человеческих; 3) помышление о смерти; 4) уподобление Богу; 5) искусство искусств и наука наук; 6) любовь к мудрости. В последнем случае он вслед за Августином добавляет: «Истинная мудрость есть Бог»². Это отличает его от греков. Античные философы разумели под мудростью знание законов и причин природного бытия, тогда как Дамаскин интересуется миром лишь постольку, поскольку он способствует выявлению премудрости Бога, отражённой в Священном писании. Философии при этом отводится роль «служанки веры». Ведь не обходится же художник без инструмента. И царица пользуется услугами своих рабынь. «Поэтому и мы позаимствуем такие учения, которые являются служителями истины»³, – заявляет византийский богослов. Особно он возвышает значение логики Аристотеля, признавая непрременной обязанностью каждого христианина её основательное изучение⁴. Идеи Иоанна Дамаскина вдохновили позднее латинских учителей на создание школьного богословия – схо-

¹ Иоанн Дамаскин. Дialeктика, или Философские главы. – М., 1999. С. 42.

² Там же. С. 41.

³ Там же. С. 40.

⁴ Произведения Иоанна Дамаскина были хорошо известны на Руси, и прежде всего его «Точное изложение православной веры» в переводе Иоанна Экзарха Болгарского (иногда этому произведению давалось название «Уверие» или «Небеса»). Однако текст трактата был им значительно сокращён: из ста глав было оставлено только сорок восемь. В частности, из первой книги были изъяты три последние главы: «О том, что о Боге говорится телообразно» (гл. 12); «О месте Божиим и о том, что один Бог не ограничен» (гл. 13); «О свойствах естества Божия» (гл. 14); из второй – десять: «О скорби» (гл. 14); «О страхе» (гл. 15); «О гневе» (гл. 16); «О чувственности» (гл. 17); «О способности мышления» (гл. 19); «О памяти» (гл. 20); «О слове внутреннем и внешнем» (гл. 21); «О страдательном состоянии и действовании» (гл. 22); «Об энергии» (гл. 23); «О добровольном и невольном» (гл. 24); из третьей переведены только две главы из двадцати девяти; из четвёртой – тринадцать из двадцати семи (См.: *Архангельский А.С.* К изучению древнерусской литературы. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. – СПб., 1888. С. 103–106). Таким образом, болгарский переводчик ограничился преимущественно догматическими разделами трактата Иоанна Дамаскина, проигнорировав его «философские» главы.

ластики, оставшейся непризнанной в византийском православии¹.

4. *Апофатическое богословие*. В лоне восточного христианства вызревает и другая богословская тенденция, замешанная на апофатике. Корни её также восходят к временам первых Вселенских соборов (IV–VIII вв.). Ярыми поборниками апофатического богословия выступают *Афанасий Александрийский (293–373)* и *Иоанн Златоуст (347–407)*. Отвергая античную философию, они учили, что к познанию Бога ведёт созерцание собственной души. Понятие о высшем существе является врождённым, и оттого душа «сама для себя делается путём, не со вне заимствуя, но в себе самой почерпая ведение и разумение о Боге-Слове»². Именно врождённость идеи Бога исключает необходимость рассуждения о его бытии или сущности. Кто отваживается на подобные исследования, тот безумствует. Поэтому лучше, по совету Афанасия, «недоумевающим молчать и веровать, нежели не верить по причине недоумения»³. С ним целиком солидарен Иоанн Златоуст. Восхваляя «буйство о Христе», т. е. очищение ума от «внешних учений», отец церкви заявляет: «Это безумие умнее всякой мудрости, ибо чего не могла достигнуть внешняя мудрость, то совершено буйством о Христе; оно разогнало мрак вселенной, оно ввело свет ведения»⁴.

¹ Обычно основателем схоластики считается Ансельм Кентерберийский, живший во второй половине XI – начале XII вв. Так, В. В. Соколов связывает именно с ним обоснование «основной идеи схоластической философии – идеи оправдания вероисповедных формул средствами человеческого разума» (*Соколов В.В. Средневековая философия*. – М., 1979. С. 139). Как мы могли убедиться, этим весьма настойчиво занимались ещё греческие отцы церкви. Иоанн Дамаскин доводит до логического завершения начавшийся задолго до него в восточном христианстве процесс рационализации богопознания, который затем подхватят латинские богословы, в том числе Ансельм Кентерберийский. Не обошлось без влияния византийского авторитета и в случае с Фомой Аквинским, заполнявшим свои «Суммы» ссылками на его произведения. Совсем по-дамаскински звучит основной тезис «ангельского доктора»: «Хотя Бог и превосходит всякое чувство и всё чувственное, однако его действия, из которых исходит доказательство бытия Божия, чувственны. Таким образом, начало нашего познания, в том числе и познания того, что выходит за пределы чувства, – в чувстве» (*Фома Аквинский. Сумма против язычников*. – М., 2000. С. 73). Так что приходится признать неуместным крайний европоцентризм в оценке происхождения схоластической философии.

² Творения Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 2. – Свято-Троицкая лавра, 1902. С. 308.

³ Там же.

⁴ *Иоанн Златоуст. Слова и беседы на разные случаи*. Т. 1. – СПб., 1864. С. 163.

5. *Ареопагитики*. Развитием идей ранневизантийской мистики становится богословие «Ареопагитик» – корпуса сочинений, состоящего из четырёх книг: «О божественных именах», «О таинственном богословии», «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Автором этих книг на протяжении всего средневековья признавался персонаж новозаветных «Деяний апостолов» *Дионисий Ареопагит* – образованный афинянин, который принял христианство под влиянием проповеди апостола Павла и стал первым епископом Афин. Лишь в эпоху Возрождения было установлено, что «Ареопагитики» были написаны не ранее VI в., поскольку в этих текстах прослеживается сильное влияние неоплатонизма.

Сердцевину ареопагитской теологии образует идея «божественного неведения». Для Псевдо-Дионисия было «дерзостью» не только что-либо сказать, но даже помыслить о Боге. «Божество, – читаем у него, – превышает любого слова и любого познания, и вообще пребывает по ту сторону бытия и мышления, и ни чувства его, ни представления, ни имя, ни разум, ни осязание, ни мышление его совершенно не постижимы для нас»¹. Человеку дано лишь познавать мир вещей, всё же божественное остаётся во «мраке неведения». Бог сам по себе, в силу своей пресущественности, есть «ничто», т. е. к нему неприменимы никакие атрибуты, никакие определения. Апофатика Псевдо-Дионисия окончательно разводила веру и разум, превращая их во враждебные, «некентаврируемые» сущности².

Влияние «Ареопагитик» обусловило то состояние духовной жизни, которое философы эпохи Просвещения называли «мрачным средневековьем».

¹ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // *Общественная мысль*. Исследования и публикации. Вып. 2. – М., 1990. С. 160.

² Следует отметить, что проводимое иногда отождествление богословия Ареопагитик с неоплатонизмом выглядит достаточно спорно. Как показал В. Н. Лосский, Псевдо-Дионисий, несмотря на буквальные совпадения, имеющиеся в его трактатах, с писаниями Прокла и самого Плотина, понимает трансцендентность Бога иначе, чем неоплатоники: «отрицательный» метод неоплатоников приводит только к понятию божественной простоты («Единое» Плотина), тогда как для Ареопагита никакое отрицание не совпадает с трансцендентностью того, кто превышает всего. «Непознаваемый по своей природе, Бог Дионисия, – пишет он, – который, по словам псалмопевца, “мрак соделал покровом своим” (Пс. 17, 12), не есть первичный Бог – Единство неоплатоников. Если он непознаваем, то не в силу простоты, которая не может примириться с “множественностью”, поражающей всякое познание, относимое к сущностям; это непознаваемое, можно сказать, более глубинная и более абсолютная» (*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви // *Богослов. труды*. Т. 8. – М., 1972. С. 21).

6. *Симеон Новый Богослов* (942–1022). Апофатическое богословие довольно быстро проникает в монастырскую среду, достигая расцвета на Афоне, где оно трансформируется в учение исихазма. Его первооснователем был Симеон Новый Богослов, аскет, проповедник «умного делания».

Суть данной практики заключалась в обрядовом самоуглублении и непрестанной «Иисусовой молитве», «пока вокруг сердца не распространится божественное сияние», или «фаворский свет». Для достижения этого требовалось «умом не рассеиваться и мыслями не любопытствовать»¹. Всё решает наличие веры, без которой не может быть никакого знания о Боге.

В одном из многочисленных гимнов афонского исихаста говорится:

Возвещают все божественные писания,
Что изрёк Всесвятой Дух,
Неизреченно исшедший от Отца
И через Сына ниспосланный людям:
Не неверным, не славолюбцам
Не риторам, не философам,
Не тем, которые изучили эллинские сочинения,
Не тем, что прочли внешние писания,
Не тем, которые упражнялись в сценических представлениях,
Не тем, которые говорят много и красно,
Не тем, которые произносят великие имена,
Не тем, которые приобрели дружбу славных,
Не тем, которые содействовали действовавшим бесчестно,
Не тем, которые приглашают и приглашаемы бывают,
Не тем, которые потешают и потешаются;
Но нищим духом и жизнью,
Чистым сердцем и телом,
Стяжавшим простое слово и ещё более простую
Жизнь и простейший образ мыслей,
Бегающим славы, как огня геенского².

¹ Разъясняя суть обрядового богословия, исихии, Симеон Новый Богослов пишет: «Запри двери твоей кельи, сядь в углу её, отвлеки свою мысль от всего земного, телесного и скоропреходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устреми чувственное и душевное око на пупок свой; далее, сожми обе ноздри твои так, чтобы едва можно было дышать, и отыщи глазами то место сердца, где сосредоточены все способности души. Сначала ты ничего не увидишь сквозь тело своё, но, когда проведёшь в таком положении день и ночь, – тогда – о чудо! – увидишь то, чего никогда не видал, – увидишь, что вокруг сердца распространяется божественный свет» (Цит. по: История Византии. В 3 т. Т. 3. – М., 1967. С. 246).

² Божественные гимны Симеона Нового Богослова. – Сергиев Посад, 1917. С. 266–267.

Следовательно, нет ничего общего между христианином и мирянином, между евангельским образом мыслей и «мудростью философов». Спасение достигается лишь через «самораспятие в мире», опрощение. И блаженны принимающие «всякую тесноту», и всякую скорбь и уничижение, и всеми силами удаляющиеся от всякого рода телесных наслаждений, чести и отрады. Симеон считал ересью любое уклонение от этого пути. Для него «миролюбцы» суть «апостаты», т. е. отступники от правой веры.

7. *Афонцы и варлаамиты*. Нового взлёта исихазм достигает в середине XIV в., когда на Афоне появляется целая масса продолжателей дела «Нового Богослова». Однако если первооснователь движения обращался преимущественно к обрядовой стороне веры («умное делание»), то позднейшие его последователи концентрируют свои усилия на психофизиологических аспектах религиозного сознания, углубляясь в проблемы пневматологии и самопознания.

Среди них наибольшей известностью пользуется *Григорий Синаит* (ум. 1346), монах-аскет, целиком поглощённый вопросами «умного делания», искоренения страстного начала души. Как и вера, рассуждает он, страсти коренятся в душе человека, потому что она тричастна, т. е. состоит из словесной (ум), яростной (воля) и похотной (чувства) частей. Каждой из них свойственны свои «согрешения»: словесной – неверие, хула, ереси; яростной – гордость, гнев, дерзость; похотной – блуд, чревообъядение, жизнелюбие. Похотная часть всевает плевелы страстных помыслов, начало которым *прилог*, т. е. простое ощущение, чувство. Когда к ним присоединяется воля, тогда прилог переходит в *сочетание*, укореняющее в душе *страсть*. Под влиянием страсти преобразуется ум, вовлекаясь в «согласие» с тем, что делается «посредством тела»: «так падает побеждённый человек»¹.

Чтобы исправить действия души, необходимо изменить предмет созерцаний ума, т. е. перевести его с мирского на божественное. Синаит выделяет восемь предметов богоугодных созерцаний: «первый – Бог безвидный, безначальный, несотворённый... второй – порядок и строй жизни разумных сил; третий – устройство существующего; четвёртый – домостроительное схождение Слова; пятый – общее воскресение; шестой – страшное второе Христово пришествие; седьмой – вечное мучение; восьмой – Царство Небесное»². Первые четыре созерцания относятся к прошедшему и уже бывшему, четыре же последних – к буду-

¹ *Григорий Синаит*. Творения. – М., 1999. С. 80.

² Там же. С. 72.

щему и ещё не осуществившемуся. Так ум водружается в глубине сердца и освобождается от привычки к круговращению. Душа перестаёт внимать земным страстям и исполняется сияния фаворского света.

Учение Синаита было критически встречено в образованных кругах византийского общества. В частности, против него выступил калабрийский монах Варлаам, учёный и философ, считавший одинаково односторонними и греческое, и латинское богословие. Его позиция совпадала с современным ему западным номинализмом Вильгельма Оккама: *реального* богопознания нет; есть только либо рациональные выводы из чувственного опыта, либо недоказуемые и несообщаемые мистические «озарения». Первый принцип, по мнению Варлаама, берёт на вооружение католицизм, второй – православие. Однако, на его взгляд, ни одна сторона – ни греки, ни латиняне – не могут «доказать» правильности своего учения по той простой причине, что Бог всецело непознаваем и что рассуждения о нём не могут покоиться на чувственном основании. Что же касается «мистических озарений», то они у латинских и греческих отцов различны и их невозможно свести в единое русло¹.

Исихастов Варлаам называл «омфалопсихами» – пуподушниками, а фаворский свет – обычной метафорой, сокрывающей бессилие ума перед богооткровенной тайной. Ученик Варлаама Акиндин в данной связи писал: «Фаворский свет не был непостижим, потому что был виден. Это не истинный свет Божества, это свет не священный, не божественный, не вечный, потому что явился и исчез. Он не выше ангелов, а ниже даже нашего мышления, потому что есть вещь неодушевлённая»². Согласно воззрениям варлаамитов, одно только знание – «свет необманчивый», и кто имеет ум, очищенный добродетелью, тому вовсе не нужно просвещение свыше: всё бессмертное заключено в нём самом и неотделимо от сущности Бога. Следовательно, самопознание и есть путь к познанию Творца и Промыслителя мира. Поэтому богословие и философия суть одно и то же.

8. *Григорий Палама* (1296–1359). Варлаамизм подвергся резкой критике со стороны Григория Паламы, одного из самых ярких апологетов исихазма, отстаивавшего афонское учение на цер-

¹ См.: *Мейендорф Иоанн*. Святой Григорий Палама, его место в предании церкви и в современном богословии // *Мейендорф Иоанн*. Православие и современный мир: Лекции и статьи. – Минск, 1995. С. 82–83.

² *Модест, игумен*. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих. – Киев, 1860. С. 56.

ковных соборах 1347 и 1351 гг. Для опровержения «лжезнания» Калабрийца им был написан трактат под названием «Триады в защиту священо-безмолвствующих», в котором даётся самая нелестная характеристика «внешних философов». Всё, что у них есть «полезного», они «украли» у нас, заявляет полемист. «Недаром кто-то из них сказал о Платоне: “Кто есть Платон, как не аттический Моисей?”»¹. Нет предела их лукавству. Так, по сходству выражений «Внемли себе» и «Знай самого себя» они стараются стереть различия между философией и христианством. Первое из них содержится во «Второзаконии» Моисея, второе было начертано на храме Аполлона в Дельфах. Однако, по мнению Паламы, здесь «совпадение только в словах, в смысле же большая разница»². У Моисея внимать себе значит беречься, чтобы не вошла в твоё сердце беззаконная мысль, у философов самопознание сводится к гордости и самоутверждению. Поэтому тот, кто надеется через философию очистить душу, ошибается: «Христос никак ему не поможет»³.

Более того, полагает Палама, если мы станем переносить философские приёмы на истолкование слова Божия, то быстро съёмся с верного пути и потеряем единственный ключ к священным книгам, каковым является «благодать Духа». Ему кажется нетерпимой сама мысль о том, что «святое учение веры и эллинские науки вселяют в нас мудрость одинакового вида, да ещё совпадающую с апостольской мудростью»⁴. Такое предположение – нелепость, ибо они отражают два абсолютно противоположных бытия – божественное и мирское. Поэтому если говорится, что Бог *есть*, то мира *нет*, и наоборот: если мир *есть*, то Бога *нет*⁵. Бытие одного никак не сопряжено с бытием другого: Бог и мир обладают *разным* бытием, не только не тождественным друг другу, но и просто несоизмеримым и несопоставимым. И заблуждаются те, кто думают, что познание вещей возводит ум к «невещественным первообразам»⁶.

Палама решительно отрещивается от подобного платонизма. Соединиться с Богом, на его взгляд, можно лишь «удалившись от всякой привязанности», «избавив душу от всяких вещественных

¹ Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. – М., 1995. С. 19.

² Там же.

³ Там же. С. 35.

⁴ Там же. С. 120–121.

⁵ См.: Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondacovianum*. № 8. – Praha, 1936. С. 111.

⁶ Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. – С. 119.

оков»¹. Тогда нам откроется божественное сияние, душа озарится предвечным светом, истекающим из действий Божества. Этот свет, или действие, Бога совсем не то же, что его сущность. Сущность Бога не подлежит никакому познанию, она остаётся тайной. Как свет от зажжённой свечи не собирается обратно в пламя, так и энергия божественного действия не озаряет его сущность. Их нельзя рассматривать как причину и следствие, так как в Боге существо и действие соединены одно с другим не сливаясь и имеют между собой различие, не отдаваясь одно от другого. В действии Бог как бы «исступает вонне Самого Себя» и «соединяется с нами в превышающем разум единении»². Но необходимо и встречное движение души человека: он также должен, «весь иступив из самого себя и весь принадлежа Богу», наполниться «высшим светом – не как зритель чувственных священных символов и не как познаватель пёстрого разнообразия Священного писания, а как украшаемый изначально творящей красотой и озаряемый Божиим сиянием»³.

Божественный свет – это точка соприкосновения Творца и твари, точка, знаменующая присутствие Бога, но не его пребывание. Бог действует только в душе человека, оставляя за пределами своей компетенции мир, природное бытие. Ему нет необходимости вмешиваться в дела сотворённого им мира, который сущностно отторгнут от его «самости». Оттого бесполезно всякое познание вещей, которые никак не атрибутируют его сущности: «Бог выше не только знания, но и непознаваемости»⁴. Его нет ни в логических определениях, ни в рациональных суждениях. Он есть свет, но свет невидимый, доступный лишь духовному, внутреннему озарению.

Палама окончательно закрепляет апофатическое начало в византийском богословии, посвятив немало усилий критике католической схоластики, философии её «ангельского доктора» – Фомы Аквинского⁵.

¹ Там же. С. 109.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 63–64.

⁴ Там же. С. 62. – Подр. см.: *Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение.* СПб., 1997.

⁵ Среди работ Паламы имеется сочинение, специально направленное против Фомы Аквинского, в котором он критикует латинского богослова за обращение к логике Аристотеля при истолковании Священного писания, признавая это отступлением от апостольских заповедей. «Не бо апостоли, – пишет он, – силлогизмами Аристотеля нам веру предаша, но Святаго Духа силою» (*Григорий Палама. Книга против латин // Рукоп. отд. Библиотеки Академии наук РАН. Арх. 773*

Таким образом, основное различие между католицизмом и православием с наибольшей полнотой выразилось в богословских установках исихазма и схоластики, занявших противоположные позиции в подходе к проблеме соотношения разума и веры. Как и латинская схоластика, афонский исихазм достигает вершины своего развития в середине XIV в., превращаясь в официальную идеологию византийской церкви.

9. *Оценка исихазма в литературе.* Исихазм оценивается в литературе неоднозначно. Одни исследователи убеждены, что он сыграл отрицательную роль в судьбах не только «второго Рима», но и большинства православных народов, поскольку, с одной стороны, «разрушил всякую связь церковной идеологии с патриотическим и социальным движением» в самой Византии как раз в обстановке обострения борьбы с турками, а с другой – «парализовал волю к сопротивлению балканских народов – греков, сербов, болгар, также оказавшихся жертвами османского нашествия»¹. Подобный взгляд является скорее преувеличением, нежели истиной. Какой бы влиятельной не была та или иная идеология, она всё же произрастает из социальных корней и поддерживается породившей её социальной стихией. Падение Константинополя в 1453 г. обусловилось общей идейно-нравственной деморализацией византийской государственности, духовным отголоском которой и был исихазм. Другой подход связывает с исихазмом развитие *предвозрожденческих* тенденций в православном мире. «Это движение, – пишет Д. С. Лихачёв, – ещё не противостоит средневековью. Религиозное начало не оттесняется на второй план, как это было в западноевропейском Возрождении. Напротив, Предвозрождение развивается в пределах религиозной мысли и религиозной культуры»². Однако на этапе Предвозрождения «уже сильны еретические течения и антицерковные настроения, пробуждается индивидуализм, Божество очеловечивается, всё наполняется особым психологизмом, динамикой, рвущей со старым и устремляющейся вперёд»³.

Эта точка зрения более адекватно выражает суть проблемы. Действительно, события той эпохи показывают, что Византия не только переживала политический кризис, но и испытывала подлинный взлёт духовной жизни. Хотя, в отличие от Запада, она

(С. 141). XVII в. Л. 57). Фома Аквинский, по мнению исихаста, превратил веру в объект простого изучения, низвёл её до уровня человеческих представлений.

¹ История Византии. Т. 3. – С. 248–249.

² Лихачёв Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублёва и Епифания Премудрого. – М.:Л., 1962. С. 161.

³ Там же. С. 169.

всегда тяготела к архаике, сохранению исконных традиций, однако необходимость противодействия католицизму, настойчиво добивавшемуся «унии» с восточным христианством, толкала её на стезю перемен, обновления религиозной мысли. Это и осуществил афонский исихазм, впервые заостривший вопрос о природе человека, его внутренней сущности¹, что и повлекло за собой рождение особого Возрождения – Возрождения *православного*, широко захватившего и позднесредневековое пространство отечественной мысли.

Поэтому вполне правомерно утверждение о том, что афоно-исихастские споры «были точкой встречи и расхождения двух европейских Возрождений в самом начале их пути»², и что «каждое из них имело свой путь движения: одно пошло по внецерковному руслу и стало известно как западноевропейский Ренессанс, другое – православное Возрождение – двигалось по церковному пути»³.

Глава III

БОГОСЛОВСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА ДРЕВНЕКИЕВСКОЙ ЭПОХИ

Выше было сказано, что принятие христианства повлекло за собой освоение на Руси приёмов богословской экзегезы, с целью адаптации евангельского учения к духовным запросам и стремлениям новообращённой паствы. На основании цитат из Священного писания, которые приводятся в текстах древнерусских мыслителей-книжников, можно выделить определённые направления их самобытных творческих исканий в сфере религиозно-философского творчества.

1. *Историософское направление*. Одно из этих направлений – историософское; его представляет митрополит *Иларион*. О нём уже говорилось выше; рассмотрим теперь его рассуждения о *промыслительной* роли христианства. Этот вопрос он обсуждает на примере ветхозаветных образов Агари и Сарры.

Как известно, жена Авраама Сарра была «неплодна», и тогда, с разрешения Сарры, он «вошёл» к её рабыне Агари. Та родила

¹ См.: *Лихачёв Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. – М., 1970. С. 74.

² *Прохоров Г.М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 34. – Л., 1979. С. 8.

³ *Пётр (Пиголь), игум.* Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. – М., 1999. С. 12.

сына, названного Измаилом. Однако Бог устроил так, что и у Сарры под старость появился сын, которому дали имя Исаак. Не желая иметь ему соперника, Сарра велела прогнать Агарь вместе с Измаилом, заявив, что «не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком» (*Быт.* 21, 10). Авраама это сильно расстроило, но Бог сказал ему: «Не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всём, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса её, ибо в Исааке наречется тебе семья» (*Быт.* 21, 12). Так разошлись сводные братья Исаак и Измаил, от которых произросли «великие» народы.

У Илариона Агарь и Сарра символизируют Ветхий и Новый завет, Закон и Благодать. Их противопоставление и составляет содержание его богословской экзегезы. Ниже приводится соответствующий фрагмент из его сочинения; ввиду сложности текст даётся с параллельным переводом и разбивкой на нумерации.

1. Яко Авраам убо от уности своей Сарру име жену си, свободную, а не рабу, // и Бог убо прежде век изволи и умысли Сына своего в мир послати и тем благодети явитися.

2. Сарра же не раждааше, понеже бе неплоды. Не бе неплоды, нъ заключена бе Божиим промыслом на старость родити. // Безвестная же и тайнаа премудрость Божии утаена бяху ангел и человек, не яко неявима, нъ утаена и на конець века хотяща явитися.

3. Сарра же глагола к Аврааму: «Се заключи мя Господь Бог не ражати, вълези убо к рабе моеи Агари и родиши от нея». // Благодеть же глагола к Богу: «Аще несть времеи сънити ми на землю и спасти мир, съниди на гору Синаи и закон положи».

4. Послуша Авраам речи Саррины и вълезе к рабе ея Агаре. // Послуша же и Бог яже от благодети словес и съниде на Синаи.

5. Родила же Агарь раба от Авраама, раба робичишь, и нарече

1. Как Авраам от юности своей имел женою себе Сарру, свободную, а не рабу, // так и Бог предвечно изволил и благорассудил послать Сына своего в мир и им явить благодать.

2. Однако Сарра не рождала, будучи неплодной. Вернее, не была она неплодной, но промыслом божественным определена была познать чадорождение в старости своей. // Неведомое и тайное премудрости Божией сокрыто было от ангелов и от людей не как бы неявленное нечто, но утаённое и должное открыться в кончину века.

3. И сказала Сарра Аврааму: «Вот, предназначил мне Господь Бог не рождать; войди же к служанке моей Агари и будешь иметь детей от неё». // А благодать сказала Богу: «Если не время сойти мне на землю и спасти мир, сойди на гору Синаи и утверди закон».

4. И внял Авраам речам Сарриным, и вошёл к служанке её Агари. // Внял же и Бог словесам благодати и сошёл на Синаи.

5. И родила Агарь-рабыня от Авраама: рабыня — сына рабыни; и

Авраам ему имя Измаил. // Изнесе же и Моисей от Синаискыа горы закон, а не благодеть, стень, а не истину.

6. По сих же уже стару сущу Аврааму и Сарре, явися Бог Аврааму... // Веку же сему к концу приближающуся посетить Господь челоувечьскааго рода и съниде с небесе, в утробу Девизи въходя...

7. Тогда убо отключи Бог ложесна Саррина, и, заченьши, роди Исаака, свободнаа свободнааго. // И присетивьшу Богу челоувечьска естества, явишася уже безвестна и утаенаа и родися благодеть, истина, а не закон, сын, а не раб¹.

нарёк Авраам имя ему Измаил. // Принёс же и Моисей с Синайской горы закон, а не благодать, тень, а не истину.

6. Затем же, как Авраам и Сарра состарились уже, Бог явился Аврааму... // Когда же век сей близился к концу, то посетил Господь человеческий род. И сошёл Он с небес, войдя в лоно Девы...

7. Тогда же отверз Бог ложесна Саррины, и, зачав, родила она Исаака: свободная – свободно-го. // И, когда посетил Бог человеческое естество, открылось уже дотоле неведомое и утаённое, и родилась благодать – истина, а не закон, сын, а не раб.

Таким образом, Иларион рассуждает по принципу риторической поляризации: «*как... так*». Закон – «работнаа Агарь», Благодать – «свободнаа Сарра». Между ними нет преимства, нет наследования; как «отгнана бысть Агарь раба с сыном ея Измаилом», так и «иудейско бо преста и закон отыде»². Русский митрополит вкладывает в понятие ветхозаветного закона смысл узконациональной правовой нормы, обычая и противопоставляет его евангельской истине, которая, на его взгляд, нераздельна с благом, спасением всего человечества. Закону чуждо представление о высшем благе – свободе, он целиком погружён в быт, суету земных страстей. Он не облагораживает, не очищает, а только плодит зависть и тяжбы, гнев и преступления. Он веселит явным, не ведая тайного, даёт временное, не зная вечного. Благодать же, упраздняя Закон, уничтожает вместе с тем и рабство. Ветхий завет сменяется Новым заветом, рабство – свободой. В этом, согласно Илариону, суть мировой истории. Благодать для него сопряжена с обретением не только истины, но и блага.

Очень близок ему по своей экзегетической установке *Климент Смолятич* (перв. пол. XII в.), ставший, как и он, киевским митрополитом без «благословения» константинопольского патриарха. Человек он был весьма образованный, читал Гомера,

¹ *Иларион, митроп.* Слово о Законе и Благодати // Библиотека литературы Древней Руси, Т. 1. – СПб., 1997. С. 28–29.

² Там же. С. 30.

Платона, Аристотеля. Увлечение философией побудило его «пытати потонку божественна писаниа»¹, чтобы всё разуместь по истине. Что, например, означают слова Соломона: «Премудрость созда себе храм»? Разве это надо понимать буквально? Нет, только «преводне», аллегорически. Премудрость есть Божество, а храм – человечество. И Христос, истинный наш Бог, как во храм, вселился в человеческую плоть, приняв её от Пречистой владычицы нашей Богородицы. Далее сказано: «утвердив семь столпов»; они символизируют «семь соборов святых и богоносных наших отец»². Климент Смолятич во всех библейских и евангельских сюжетах ищет тайный смысл, требующий экзегетической разгадки.

Вот он берёт Иуду и Фамарь. Из Ветхого завета известно, что Иаков, сын Исаака, рождённого Авраамом и Саррой, имел две жены – сестёр Лию, которая была старшей, и Рахиль, младшую. Лиля родила шестерых сыновей, в том числе Иуду. По достижении возраста Иуда взял себе в жёны дочь одного хананеянина по имени Висуя, родившую ему трёх сыновей – Ира, Онана и Шела. Женой Ира стала Фамарь. Но первенец Иуды оказался «неугоден пред очами Господа, и умертвил его Господь» (*Быт.* 38, 7). Тогда Иуда велел жениться на ней Онану, чтобы не угас род старшего сына. Однако Онан, «когда входил к жене брата своего, изливал семя на землю» (*Быт.* 38, 9), за что также был умерщвлён Богом. Шела же не мог стать мужем Фамари, так как был ещё мал. И Фамарь решила проблему по-своему: она притворилась прелюбодейцей и зачала от Иуды. Так родились близнецы Фарес и Зара. Далее родословная по Евангелию от Матфея: «Фарес родил Есрома; Есром родил Арама; Арам родил Аминадава; Аминадав родил Наассона; Наассон родил Салмана; Салман родил Вооза от Рахавы; Вооз родил Овида от Руфи; Овид родил Иесея; Иесей родил Давида царя; Давид царь родил Соломона от бывшей за Уриею...» (Мф. 1, 3–6). Из колена Давидова вышла и Мария, родившая Сына Божия.

Такое родословие Христа многих на Руси сбивало с толку, и они отказывались верить в его «совершенное воплощение». В людях распространялось «аполлинариево безумство» – раннехристианская ересь, признававшая вочеловечение Бога «мнимым», символическим. Желая пресечь это «лжемудрие», Климент Смолятич оправдывает поступок Фамари, отмечая, что она действовала в соответствии с Заветом, который был дан Богом

¹ *Климент Смолятич*. Послание пресвитеру Фоме // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. – СПб., 1997. С. 120.

² Там же.

Аврааму и его потомству. Этот Завет обязывал каждую женщину заботиться о продлении рода умершего мужа. Что же оставалось делать Фамари, если сыновья Иуды оказались непригодными для этого дела? Только войти в совокупление с самим Иудой. Вот почему Фарес и Зара, констатирует Климент Смолятич, «не бо от прелюбодеяния родистася, но по смотрению Божию»¹. А где Бог, там нет и греха.

Далее следует символизация образов Зары и Фареса. Климент Смолятич обращает внимание на то, что, по библейскому сказанию, когда настало время их рождения, Зара первым высунул руку, хотя на свет появился сначала Фарес. Что это может означать, если не просто читать, а искать по духу? Зара – это прообраз язычников, Фарес же – израильтян. Высунутая рука Зары возвестила появление «Закона», т. е. Фареса, через потомков которого свершилось пришествие в мир Благодати.

Таким образом, в экзегезе Климента Смолятича проводится идея о постепенности, стадийности богооткровения: «Закон бо упраздни Завета. Благодать же упраздни обое, Заветное и Законное, Солнцу (т. е. Христу. – А. З.) въсиявшу»². Каждая форма богооткровения – это одновременно и предел, положенный человеческому своеволию, и высшая цель, которая должна быть достигнута. Позднее схожие мысли мы встречаем у Соловьёва и Бердяева.

2. Этико-антропологическое направление. Другое направление древнерусской экзегезы может быть охарактеризовано как этико-антропологическое. Оно просматривается прежде всего в переводных флорилегиях, таких, например, как «Пчела» – сборнике афористического жанра, появившемся на Руси ещё во времена Ярослава Мудрого и во множестве списков распространявшемся вплоть до XVIII в. В ней приводятся мудрые мысли и сентенции многих античных философов и христианских богословов, подобранные по тематическому принципу: «О правде», «Об истине и лжи», «О философии и обучении детей» и т. д. Но главное место уделяется познанию сущности человека, его плотского и духовного бытия.

Человек, согласно «Пчеле», по природе своей бывает либо лукавым и злым, либо добродетельным и праведным. Но это не значит, что злой человек обречён на пожизненное лукавство: он способен воспитать в себе потребность добра, совершая его по истинному разумению. И наоборот: человек по природе добрый

¹ Там же. С. 128.

² Там же.

может стать орудием лукавства, если не испытает, «что есть естеством добро и что зло»¹.

В данной связи выдвигается проблема обучения. Настоящий учитель тот, кто учит не просто словом, но и «нравом», т. е. своим образом жизни, поведением. Ибо кто словом мудр, а делами несовершенен, «то хром есть»; кто язык имеет доброречивый, а душа его не утверждена в добре, «то неприятень есть»². Учение – тяжкий труд, но учиться и учить надо весело, без насилия; тогда знание усваивается твёрдо и развивает ум. «Пчела» предостерегает от сведения ума к «многомолвлению» и порицает тех, у кого «язык речеть пред умомь». Демосфену приписывается высказывание: «Аще бы толико ума имел, колико речи, толика бы не молвил»³.

Обсуждается и вопрос о возрастных изменениях ума, со ссылкой на учение пифагорейцев о четырёх состояниях человека – детстве, юности, зрелости и старости. Отсюда делается вывод, что по мере одряхления организма совершается и деградация человеческого ума. Вместе с тем «Пчела» возвышает опыт, практику, считая его неотъемлемой частью мудрости.

Аналогичные суждения содержатся и в других переводных сборниках – «Толковой Палее», «Диоптре» Филиппа Пустынника и т. д.

Из древнерусских мыслителей-книжников к этико-антропологическому направлению примыкают *Владимир Мономах* (1053–1125) и *Кирилл Туровский* (1130–1182).

От Владимира Мономаха осталось лишь одно произведение – «Поучение детям», сохранившееся в составе Лаврентьевской летописи. Оно пронизано идеей об уникальности, неповторимости человека. «И сему чюду дивуемъся, – пишет киевский князь, – како от персти создав человека, како образи розноличнии в челоувечьских лицах, – аще и весь мир совокупить, не вси в един образ, но кый же своим лиць образом, по Божию мудрости»⁴. Мономах различает *образ* и *лицо* человека: образ – это богоподобие, общее всем людям, лицо – индивидуальность, единичность, свойственная каждому отдельному человеку. Бог позаботился о том, чтобы никто не потерялся в мире, не остался одинок или растворился в бытии другого. Оттого так важно отношение людей друг к другу, их любовь, памятование. Мономах наставляет: «Всего же паче убогих не забывайте, но елико могуще по силе кормите,

¹ Древняя русская Пчела по пергаментному списку. – СПб., 1893. С. 5.

² Там же. С. 148.

³ Там же. С. 310.

⁴ *Владимир Мономах*. Поучение // Повесть временных лет. – С. 156.

и придайте сироте, и вдовицу оправдите сами, а не вдавайте сильным погубити человека. Ни права, ни крива не убивайте, ни повелевайте убити его. Аще будеть повинен смерти, а душа не погубляйте никакая же хрестьяны»¹.

Жить надо по «правде», не гордясь и не величаясь. Нельзя думать, что можно ограничиться исполнением церковных предписаний. Это не так; даже напротив, чрезмерное усердие в вере вредно. По мнению Мономаха, «избыти грехов своих и царствия не лишитися» можно и «тремы дела добрыми», а именно покаянием, слезами и милостыней. Незачем терпеть и «одиночество, чернечество, голод», как это делают «инии добрии». Заповеди Божии – «не бо суть тяжка»².

Автор «Поучения» во всём руководствуется житейской целесообразностью, здравым смыслом. Он и молитву рассматривает со стороны её бытовой пользы: «Аще и на кони ездяче не будеть ни с кым орудья (дела. – А. З.), аще инех молитв не умеете молвити, а “Господи помилуй” зовёте беспрестани втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицю ездя»³. Так человек укрепляется в серьёзном отношении к жизни, возвышается в своих помыслах и чувствованиях.

Мыслью о человеке пронизана и богословская экзегеза Кирилла Туровского. В некотором смысле он вообще может считаться первым представителем антропологической линии в русской философии. Сохранилось немало «слов» и поучений Кирилла, содержащих толкования евангельских притч. Все они подчинены обоснованию соответствующих антропологических идей⁴. Современники называли его «вторым Златоустом».

¹ Там же. С. 157.

² Там же. С. 155. – Церковная оценка взглядов киевского князя дана в «Послании» митрополита-грека Никифора. В нём настойчиво отстаивается идея поста («голода») как средства укрощения страстей. Никифор при этом опирается на платоновское учение о тричастии души, которое пользовалось признанием афонских старцев-исихастов (См.: *Никифор, митроп.* Послание Владимиру Мономаху о посте // *Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. – СПб., 1992. С. 66–71).

³ *Владимир Мономах.* Поучение. – С. 157.

⁴ В литературе высказывалось мнение, что Кирилл Туровский вообще был далёк от каких бы то ни было богословских интересов. Так, по словам И. П. Ерёмича, «свои аллегорезы Кирилл, скорее поэт, чем богослов, изобретал, руководствуясь не столько логическим анализом текста, сколько чувством, радостно взволнованным в обстановке праздничного богослужения. Содержание их носит поэтически зыбкий, целиком на понятия не разложимый характер» (*Ерёмич И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. – Л., 1987. С. 230). Разумеется, некоторые произведения древнерусского книжника дают повод для подоб-

В центре внимания Кирилла – проблема богоявления. Судя по всему, он был одним из тех, кто придерживался аполлинариевой ереси, которую опровергал Климент Смолятич. «Аще бо и нарицается Христос человеком, – читаем у него, – то не образом, но притчею, ни единого бо подобья иметь человек Божья. Аще бо блазняться етери, слышаще Моисея глаголюща: “Рече Бог: створим человека по образу нашему и подобию”, – и прилагають к бесплотному телу, не имуще стройна разума, и есть си ересь и донныне человекообразно глаголющим Бога, иже никако не описается, ни меры качеству имать»¹.

Бог всегда остаётся Богом, в каких бы воплощениях он не пребывал. Для обоснования данного тезиса Кириллом привлекаются две евангельские притчи – о расслабленном (*Ин.* 5, 2–9) и Фоме Неверном (*Ин.* 20, 24–29).

В первой притче повествуется о том, как однажды Иисус Христос пришёл в Иерусалим и остановился у Овечьих ворот, где находилась купальня, именуемая по-еврейски Вифездой, т. е. домом милосердия. Возле неё находилось множество больных в ожидании, когда ангел Господень сойдет туда и возмутит воду, после чего она становилась целебной. И кто в такой момент входил в купальню, тотчас получал здоровье. Иисус видит, что один из больных всё время пребывает без движения. Он спросил его: «Хочешь ли быть здоров?». Больной отвечал ему: «Так, Господи, но не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода». Иисус помог ему, и тот сразу исцелился.

В истолковании Кирилла притча принимает вид нового «благовестия», раскрывающего тайну богоявления. Его это волнует прежде всего, и он упорно доискивается истины. Христос у него говорит больному: как это ты не имеешь человека, если я тебя ради стал человеком, щедрым и милостивым, исполнив обет моего вочеловечения. Слышал, что сказано пророком: родится отрок, Сын Всевышнего, и дан будет нам, и тот возьмёт на себя наши болезни и недуги. Тебя ради я оставил скипетр Царства Небесного, чтобы пойти служить нижним; не пришёл, чтобы служили мне, но да послужу сам. Тебя ради, будучи бесплотным, обложился плотью, и, оставаясь невидимым ангельским силам, явился всем людям, чтобы спасти их и в разум истинный привести. «И глаголеши: “Человека не имам!” Аз бых человек, да Богом человека сътворю! Рех бо: “Бози будутъ и сынове Вышняго вси”.

ных умозаключений, но в большинстве случаев мы сталкиваемся всё же с чётко продуманным планом богословского экзегетирования.

¹ Кирилл Туровский. Притча о человеческой душе и теле // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. – СПб., 1997. С. 146.

И кто ин верней служай тебе?.. И глаголеши: “Человека не имам!”»¹

Таким образом, в интерпретации Кирилла притча о расслабленном превращается в демонстрацию *человекообразного* значения богоявления. Бог сознаёт свою ответственность за будущее сотворённого им существа и принимает на себя роль слуги человека, чтобы возвысить его до себя. Но сделать это он может только как Бог, а не человек, хотя и принимая облик человека.

Подтверждение этого находим в истолковании Кириллом притчи о Фоме Неверном. В Евангелии повествуется, что когда Фома узнал о воскресении Христа, то он усомнился и сказал: «Если не увижу на руках его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в рёбра его, не поверю» (*Ин. 20, 25*). Христос снисходит до желания Фомы, затем говорит ему: «Ты поверил, потому что увидел меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (*Ин. 20, 29*).

Кирилл оставляет без внимания последнюю фразу Христа, делая акцент на том, что «лёд же Фомина неверия показанием Христов рёбр растаяся»². И далее Спаситель произносит следующие слова:

А тебе ли, не верующу Ми, презрю? Осязай Мя, яко Сам Аз есмь... Веруй Ми, Фомо, и познай Мя, якоже и Авраам, к нему же под сень с двема ангелома придох... Веруй Ми, Фомо, Сам Аз есмь, Его же виде Иаков в нощи на лествице утверждающася, ть же и паки позна Мя духом, егда боряхся с ним в Месопотамии...

Веруй Ми, Фомо, яко Аз есмь, его же образ виде Исаиа на престоле висоце, обьстоима множеством аггел...³

Тебя ли, не верующего Мне, презирать? Вот, прикоснись ко Мне и убедись, что это Я Сам... Верь Мне, Фома, как поверил Авраам, когда Я пришёл к нему под тень дерева с двумя ангелами... Верь Мне, Фома: Я есмь Сам, Тот, которого видел Иаков в нощи – восходящим по лестнице; и он снова постиг меня духом, когда Я боролся с ним в Месопотамии...

Верь Мне, Фома, Я Тот, кого видел Исайя на высоком престоле в окружении множества ангелов...

Туровский епископ говорит только о божественности Христа, относя всё человеческое в нём к простой видимости, иллюзии.

¹ Кирилл Туровский. Слово о расслабленном // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. – С. 194.

² Кирилл Туровский. Слово о Фомине испытании рёбр Господень // Мельников А.А. Кирилл, епископ Туровский. Жизнь, наследие, мировоззрение. – Минск, 2000. С. 335 (на белорус. яз.).

³ Там же. С. 337.

Бог пришёл в мир для служения человеку, спасения и торжества истины. Для этого ему вовсе не нужно *действительно* быть человеком. Христос есть Бог, а не страдающий и умирающий праведник. Придя в мир, он под личиной человека творит божественные дела. Могут быть и другие формы богоявления, но Бог не в предметах, а в вере.

Это была экзегеза «стройного разума», которая вызывала потребность в сомнении и рассуждении. Кирилл ставил свободу мысли выше церковной ортодоксии.

3. *Политико-идеологическое направление.* Это направление богословской экзегезы более прямолинейно и лишено творческих нюансов. Оно представлено именами *Феодосия Печерского* (XI в.) и *Нестора Летописца* (сер. XI – нач. XII в.)

Феодосий был зачинателем древнерусской полемики с латинством. О западных христианах он отзывается как о еретиках: «Вы же отринувше проповедание апостольское и святых отец наставления, приясте неправедное ученье и веру развращену и исполнена многыя погибели. Того ради и от нас бысте отвержены»¹. Тем же, кто сомневается и говорит, что Бог дал и ту, и другую веру, Феодосий со всей решительностью заявляет: «Не подобает же хвалити чужая веры. Аще ли хвалити кто чужую веру, то обретается свою веру хуля. Аще ли начьнетъ непрестанно хвалити и свою, и чужую, то обретается таковыи двоеверье держай, близ есть ереси»².

Бог не двeverен, строго добавляет Феодосий, подкрепляя своё мнение ссылкой на Евангелие: «Един Бог, едина вера, едино крещенье» (*Еф.* 4, 5). Точно так же и все другие евангельские тексты, попадающие в поле зрения печерского старца, несут на себе отпечаток суровости и нетерпимости к инакомыслию, мирской мудрости.

Политический характер имеет и экзегеза Нестора Летописца, составителя «Повести временных лет». Живя в обстановке удельного раздробления Руси, он выступал с поддержкой центробежных тенденций, выдвинув лозунг: «Каждо да держитъ отчину свою». При этом Нестор ссылается на пример сыновей библейского Ноя – Сима, Хама и Иафета, которые по потопе «разделивше землю, жребьи метавше, не преступати никому же жребий братень, и живяхо каждо в своей части»³. Тем самым удельно-династическая система обретала божественную санкцию.

¹ *Феодосий Печерский.* Послание о вере латинской // *Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. – С. 18.

² Там же. С. 17.

³ *Повесть временных лет.* – С. 10.

Глава IV

НЕСТЯЖАТЕЛЬСТВО

1. *Исихазм и ереси в Московской Руси.* Первыми исихазм на Русь принесли два болгарина – митрополит *Киприан*, поставленный Константинополем на московскую святительскую кафедру в 1375 г., и его племянник *Григорий Цамблак*, тоже митрополит, только киевский. В своих посланиях они сформулировали две основные идеи, которые составили ядро будущего нестяжательства. Это, во-первых, признание нежелательности для монастырей «сёлы владети и тамо частная происхождения творити», т. е. создавать прибыль. Стяжание имений, утверждал Киприан, «не предано есть святыми отци», оно пагубно для иноческого покоя и отрешённости¹. Во-вторых, принцип монашеского «рукоделиа», отстаивавшийся Григорием Цамблаком. На его взгляд, «ангельский чин» не должен заботиться ни о чём, кроме «дъневней пищи». И добывать её монахи должны собственным трудом, который полезен для веры и здоровья. В частности, это могли быть переводы и переписка божественных писаний.

Заодно митрополиты-исихасты осуждали сложившуюся на Руси практику «божественных дарований», т. е. приобретение церковных должностей за деньги. «И того ради, – писал Киприан, – купующей и продающей мздой или силою княжьскою святительство – и обои извержены и от церкви... отлучены и изгнаны бывають»². Церковные иерархи не должны были подлежать светскому суду; над ними стояли только патриарх и церковные соборы. Это была совершенно византийская точка зрения, и она, естественно, не вызывала сочувствия московских властей. Однако позиция Киприана и Цамблака встретила поддержку в низах духовенства. Она усиливается ожиданием близящегося конца света (1492). В Киеве, Новгороде, Москве появляются оппозиционные группировки, выступающие за оздоровление церкви. Их объявляют еретиками. Одним присваивается имя стригольников, другим – жидовствующих. Стригольники называли священников «лихими пастухами», разбойниками. Они вообще отрицали необходимость каких бы то ни было посредников между верующими и Богом, призывая молиться «духовно» – под открытым не-

¹ См.: Казакова Н.А. Об идейных истоках нестяжательства // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе: Сб. статей. – М., 1972. С. 139–148.

² Послания митрополита Киприана // Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – Л., 1978. С. 198.

бом, в «ширинах градных». У них было даже своё «писание книжное, еже и (они. – А. З.) списа на помощь ереси своей, дабы чем восставить народ на священнический чин». Доказывая, что «Павел и простому человеку повеле учить», стригольники представляли собственных «учителей», чьё «чисто житье видели люди». Главным их достоинством должно было быть «нестяжание», т. е. бескорыстие и моральное совершенство¹. Немало было и таких вольнодумцев, которые сомневались в истинности евангельского учения. Одним из них был сам митрополит Зосима, «злосбесный волк», по выражению Иосифа Волоцкого, который в своих проповедях вопрошал: «А что то Царство Небесное? А что то второе пришествие? А что то въскресение мёртвым? Ничего того несть! Умер кто ин, то умер, по та места и был»². Эти еретики провозглашали себя сторонниками «Моисеева закона», за что и удостоились прозвания жидовствующих. Многие из них, как это было в Новгороде и Пскове, соблюдали иудейские обряды и таинства. Тот же Иосиф Волоцкий с негодованием восклицал: «Аще кто и не отступи в жидовство, то мнози научишася от них писания божественна укаряти, и на торжищих и в домех о вере любопрение творяху, и съмнение имяху. И толико бысть смущение в христианех, якоже никогда быша, отнелиже солнце благочестия начат восияти на Руской земли»³.

Стригольники и жидовствующие были подвергнуты гонениям и казням, однако недовольство положением дел в церкви оставалось, и оно выплеснулось в движении московского нестяжательства, ставшего первой попыткой перевести вопрос о вере из области абстрактных рассуждений на твёрдую почву земных дел и отношений⁴. В этом они чем-то напоминали идеологов протестантизма, так же отстаивавших единство веры и практики.

2. *Нил Сорский (1433–1508)*. Основателем движения нестяжателей был Нил Сорский, «муж силы духовной», чей образ позднее вдохновлял всех русских мистиков – от Паисия Величковского до Соловьёва и Бердяева. Свои исихастские познания он приобрёл непосредственно на Афоне, где провёл «время немало». На церковном соборе 1503 г. «великий старец» открыто выступил против монастырского землевладения, призвав, чтобы «у монастырей сёл не было, а жили бы черньцы по пустыням, а корми-

¹ См.: Источники по истории еретических движений XIV – начала XVI в. // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. – М.:Л., 1955. С. 241–249.

² Там же. С. 473.

³ *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. – С. 45.

⁴ См.: *Ключевский В.О.* Боярская дума древней Руси. – Пг., 1919. С. 272–273.

ли бы ся рукоделием»¹. И ещё он высказал пожелание отказаться от украшения храмов: «яко не лепо чудитися делу рук человеческих и о красоте зданий своих величатися»². Это очень напоминало то, чего добивались и тогдашние еретики, хотя, разумеется, направленность идей московского исихаста была иной: он стремился к церковной автономии, выходу духовенства из-под светской опеки.

Всё богословие Нила Сорского построено в форме риторической экзегезы. Сам он об этом пишет так: «Наипаче испытую божественнаа писаниа: прежде заповеди Господни и толкования их, и апостольскаа предания, таже и житиа и учение святых отец, и тем внимаю. И яже съгласно моему разуму и благоугождению Божию и к пользе души, преписую себе и теми поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею... И аще что лучитя творити ми, аще не обрящу то в святых писаниих, отлагаю се на время, дондеже обрящу. Понеже по своей воли и по своему разуму не смею что творити. И аще кто духовною любовью прилепляется мне, та же съветую делати»³. Нил Сорский руководствовался убеждением, что «писаниа бо много, но не вся божественно суть»⁴.

Вслед за Григорием Синаитом он обсуждает вопрос о том, «как отступить от мира» ради обретения истинной веры. Как и афонский мистик, причину согрешений человека он видит в страстях. Начало их – *прилог*, т. е. простой помысел или воображение предмета, вносимое в сердце благодаря ощущениям. Сам по себе прилог безгрешен, ибо он действует помимо нашей воли. Но если вовремя не оградить себя от него, то прилог укореняется в душе, проходя стадии *сочетания*, т. е. согласия с явившимся помыслом, *сложения* – желания претворения помысла, и *пленения* – соединения помысла с волей, направленным усилием человека. Продолжительное действие пленения переходит в страсть, которая создаёт настрой души, делается её собственной природой. Восемь страстей заграждают человеку путь духовного восхождения: чревообъядение, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Для подавления их необходимо хранение сердца, безмолвие и умная молитва. Этим достигается отсечение прилога, всевающего в ум плевелы зломыслий и прегрешений.

¹ См. о церковном соборе 1503 г.: Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. – Л., 1970. С. 82–85.

² Нил Сорский. Предание о жительстве скитском. – М., 1997. С. 64.

³ Послания Нила Сорского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 29. – Л., 1974. С. 142.

⁴ Там же. С. 140.

Однако если страстное начало возжигается любовью к Богу, тогда оно во благо и приносит истинные духовные плоды. Нил Сорский по сути игнорирует церковные обряды и выдвигает «на первый план значение личности»¹. Неслучайно среди его учеников и последователей старца немало светских лиц, как, например, князя Вассиан Патрикеев и Андрей Курбский, которые с особой настойчивостью подхватывают тему о монастырском нестяжании и доводят её до признания целесообразности церковного секуляризма.

3. *Максим Грек (1470–1556)*. С поддержкой нестяжательства выступает и прибывший в Москву по приглашению великого князя Василия III афонский старец Максим Грек (в миру Михаил Триволис). Образованнейший человек своего времени, он прекрасно знал не только православное, но и католическое богословие. Его задачей было исправление древнерусских богослужебных книг. Этим он и занимается поначалу, но вскоре вовлекается в церковные распри, приняв сторону противников иосифлян². Победа последних обернулась для него личной трагедией, и он весь остаток своей жизни провёл в монастырских тюрьмах, правда, не без некоторых привилегий. Келья Максима Грека известна по всей Москве, к нему шли за советом и поучением³. Он много

¹ Соловьев В.С. Новости русской духовной журналистики // Странник. № 10. 1877. С. 107. – По мнению философа, в этом смысле теория Нила Сорского «осталась теориею и даже *ria desideria* для нашего времени» (Там же. С. 108).

² В «Стязании о известном иноческом жительстве, лица же стяжающих – Филоктимон и Актимон, сиречь любостязательный и нестяжательный» любостязательный, т. е. иосифлянин, оправдывая монастырские вотчины, говорит: ведь земля и сёла не наши, а монастырские, следовательно, мы ничего не имеем своего, но всё у нас общее и принадлежит всем. На это нестяжатель отвечает: ты утверждаешь нечто смешное; это нисколько не отличается от того, как если многие живут с одной блудницей, и, в случае укоров, каждый из них уверяет: я вовсе не грешу, ибо она одинаково есть общее достояние. Максим Грек сравнивает монахов с трутнями, которые «пресладко» едят каждый день, между тем как трудящиеся на них крестьяне «в скудости и нищете всегда пребывают», не имея даже хлеба ржаного и щепотки соли (*Максим Грек*. Творения. В 3 ч. Ч. 1. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1996. С. 56–75).

³ Посетил Максима Грека и Иван Грозный, желавший побеседовать со старцем об управлении государством. Однако, судя по всему, царь не удовлетворился беседой со Святогорцем, который советовал ему управлять страной «по установленным градским законам» и «со всякою правдою». По словам Курбского, Грозный предпочитал следовать наставлениям иосифлянина Вассиана Топоркова. Когда царь спросил последнего: «Како бы могл добре царствовать и великих и сильных своих в послушестве имети?», тот ответил: «Аще хочещи самодержець быти, не держи собе советника ни единого мудрейшаго себя, понеже сам еси всех

пишет, составляет из своих произведений разнообразные сборники и собрания. Созданное им литературное наследие обширно и включает солидный материал философско-богословского содержания¹.

Основной гранью таланта Максима Грека была полемика, изобличительное искусство. Как и все афонцы-исихасты, он резко отрицательно относился ко всякому инакомыслию в суждениях о православии. На его взгляд, три свойства характеризуют истинную веру: во-первых, богоустановленность, во-вторых, праведность и благочестивость избранного небесным Владыкой лица для её претворения в жизнь, и, в-третьих, согласие во всём с догматами и преданиями святых пророков и апостолов. Не находя соответствия данному критерию ни в католицизме, ни в протестантизме, он подвергает их самой жёсткой критике. Не остаётся без осуждения даже ислам. Максим Грек считает, что учение Магомета, с одной стороны, воспринято от иудеев, а с другой – от «некоего инока», изгнанного из Константинополя за арианскую ересь и другие «богомерзкие хулы». Поэтому оно не что иное, как «извращение евангельской проповеди»².

Вместе с тем правая вера не подавляет свободы воли человека, его личных жизненных убеждений. В этом ключе Максим Грек решительно ополчается против астрологии, усмотрев в ней опасность для православия. Поводом послужили сочинения, распространявшиеся в Москве Николаем Немчином (Булевым), личным врачом Василия III, в которых со ссылкой на «звёздные течения» предсказывалось падение турецкого владычества и воссоединение христианских церквей. Тогда, по словам Немчина, «будет ново преобразование, и нов закон, и ново царство, и чисто съжителство яко в клирицах, тако же в народе»³. Максим Грек воспринял эти астрологические пророчества как открытое выражение католических притязаний на верховенство в христианском мире и, не ограничившись нападками на латинство, принимается за обличение астрологии.

Признание астрологии, на его взгляд, упраздняет человеческое самовластие, без которого лишается основы и православное учение о посмертном воздаянии. Ведь если всё совершается под

лутши; тако будеши твёрд на царстве и всё имети будеши в руках своих» (*Курбский А.М.* История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. – М., 1986. С. 266).

¹ См.: *Иванов А.И.* Литературное наследие Максима Грека: характеристика, атрибуция, библиография. – Л., 1969.

² *Максим Грек.* Творения. Ч. 3. – С. 52.

³ Цит. по: *Синицина Н. В.* Максим Грек в России. – М., 1977. С. 92.

влиянием звёзд и планет, то и человек действует «по принуждению», а не «по произволению». От него уже не зависит ни свершение зла, ни сотворение блага. Восходя умом к причине вещей, мы вынуждены будем признать, что за всё в ответе сам Бог, создавший небо и землю. А это делает ненужной и саму веру. Вот почему добродетель связана только со свободой человека, его личным упованием и надеждой.

В «Послании к некоторому князю» Максим Грек пишет:

Мы бо самовластни изначала от Создателя создани бывше, властни есме своих дел и благих и лукавых, и никто же над нами властель, разве создавшего нас, ни ангел, ни бес, ни звезда, ни зодий, ни планиты, ни колесо фортуны, бесы изобретенныя. Да не прелщаймся без ума учащих сия и проповедующих замудрённых латын и прегордых немцев. Мы сами себе виновни бываем достигающих нас скорбей и лютых обстояний, преслушающе спасительных заповедей сотворшаго нас¹.

Бог изначально сотворил нас самовластными, и мы сами причина своих дел, благих и лукавых. И никто не может утверждать над нами свою власть, кроме создавшего нас: ни ангелы, ни бесы, ни звёзды, ни зодии, ни планеты, ни колесо фортуны, бесом изобретённое. Да не прельщаймся без ума проповедующими это замудрёнными латинами и прегордыми немцами. Мы сами бываем виновны во всех достигающих нас скорбях и лютых обстоятельствах.

Ожесточённо выступая против астрологии, Максим Грек пытается обращаться и к учениям античных философов – Сократа, Платона, Аристотеля, чтобы найти в них опору для своих критических выпадов. Никто из этих философов, заявляет Максим Грек, никогда не сочинял никакой «звездозрительной прелести»; напротив, все они «суди ю (её. – А. З.) зазрением и лжёю», «преднарицательным художеством», полностью изгоняя из «философского гражданства»². Однако это совсем не значит, что Максим Грек готов признать языческую философию: он мирится с ней лишь постольку, поскольку она не противоречит истинам христианства.

Сам же он исходит из представления о том, что «внешние науки» бывают двоякого рода: одни находятся в согласии с христианским откровением («сладкие слова»); другие погружены в мир стихий и природных знамений («горькие слова»). К первым относятся политика и этика, ко вторым – естествознание и математика. В союзе с православным богословием политика и этика образуют «христианскую философию», которая, по определению

¹ Максим Грек. Соч. В 3 ч. Ч. 1. – Казань, 1859. С. 251–252.

² Булагин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Незданные тексты. – Л., 1984. С. 25.

афонца, есть «вещь очень священная и без малого божественная», ибо «прилежно» поучает о Боге и его всеобъемлющем и непостижимом промысле, восхваляет целомудрие, ум и кротость и «устанавливает наилучшее гражданство... и всё доброе вводит во вселенную»¹. Это совсем не то, чего добиваются «аристотельсти философы», т. е. католические схоластики, погрязшие в «помышлениях ложных и образованиях геометрических»; христианская философия жаждет сохранения истин веры во всей их чистоте и благолепии.

Таким образом, Максим Грек склоняется к пониманию христианской философии как социального морализаторства, объединяющего благие начала веры и жизни. В таком значении она сохраняется в русской религиозно-духовной традиции, достигая предельных высот в «евангельской философии» Тихона Задонского, оптинцев и славянофилов.

4. *Артемий Троицкий* (XVI в.). Преследования иосифлян вынуждали нестяжателей бежать либо в Заволжье (отсюда их новое прозвание – «заволжские старцы»), либо за рубежи страны. Одним из таких «утеклецов» оказался старец Артемий, игумен Троице-Сергиева монастыря. Вся его вина заключалась в том, что он «еретиков ноугородских не проклиняет» и «латын хвалит». За это его на московском соборе 1554 г. подвергли отлучению от церкви и сослали на вечное поселение в Соловки, откуда ему удалось вскоре бежать в Литву. Там он проявил себя деятельным поборником православия в полемике с «люторскими учителями» – протестантскими богословами. До нашего времени дошло четырнадцать посланий Артемия; среди адресатов его были царь Иван Грозный, опальный князь Курбский, белорусский проповедник Симон Будный и др.

Экзегетический дар Артемия с наибольшей силой выявился в решении им проблем морали, нравственности. В каждом человеке, на его взгляд, изначально заложена склонность к добру. Её видимым образом является любовь к ближнему. Это самая естественная добродетель, под влиянием которой творятся все благие дела в мире. «Злоба же или страсть не суть естественная»; они возникают вследствие умаления добродетели, подобно болезни при оскудении здоровья или тьме при отшествии света. Причина зла – сам человек; «злое убо Бог ни сотвори, ни созда»². В отличие от всех остальных живых существ человек – единственный, кого божественное провидение предоставило самому себе. Свобо-

¹ Максим Грек. Творения. Ч. 2. – С. 212.

² Послания старца Артемия // Русская историческая библиотека. Т. 4. – СПб., 1878. Стлб. 1204.

да воли и даёт начало либо любви к ближнему, либо человеческой злобе.

По словам Артемия, «естеством в нас семя чадородия ради, мы же преложихом то на блуд; естеством в нас ярость на змия, превращаем же ту на ближняго; естеством в нас ревность на добродетели, мы же на зло ревнуем»¹. Уклонением от «естества» является и «суетный разум» – мирские науки, философия. Поэтому для веры они не представляют никакой ценности: «Может бо истинное слово просветити и умудрити в благое правым сердцем без грамотикиа и риторикиа»². В данном случае бывший Троицкий игумен выказывает себя даже большим ортодоксом, нежели Нил Сорский и Максим Грек.

Глава V

ПОВОРОТ К ЗАПАДУ. РУССКИЙ ЕВРОПЕИЗМ

1. *Реформы и преобразования.* С поражением нестяжательства философская мысль на какой-то момент замирает, уступая место идеологическим притязаниям победившего иосифлянства.

Ситуация начинает меняться при царе Алексее Михайловиче, и это связано, прежде всего, с присоединением Украины к России (1654), вызвавшим громадный приток в Москву западно-русских «книжников» – выучеников Киево-Могилянской академии. Они составили ядро формирующейся российской интеллигенции, повернувшей Россию в сторону Запада. Немалое значение имело и создание Славяно-греко-латинской академии (1685), впервые реализовавшей профессиональное преподавание философии. Чтение лекций было поручено прибывшим из Италии братьям Лихудам – Иоанникию и Софронию. Их философский курс воспроизводил программу Падуанского университета, который они сами окончили. Занятия проводились в форме разбора аристотелевского учения на основе комментариев Аверроэса, Фомы Аквинского, Авиценны, Аль-Фараби. Лихуды выступали также за создание православной схоластики, допуская при этом возможность использования латинского богословского опыта³.

¹ Там же.

² Там же. Стлб. 1253.

³ Позиция Лихудов вызывала осуждение в ортодоксальных церковных кругах, и не только России. Иерусалимский патриарх Досифей с возмущением обвинял их в том, что они «забавляются около физики и философии, вместо того, чтобы

Идеология русского европеизма окончательно складывается при Петре I, который резко ограничивает сферу деятельности православной церкви, открывая широкий простор развитию просвещения и секуляризма. Об этом свидетельствует самый перечень проведённых им гражданских реформ:

1699 – перенос начала нового года с 1 сентября на 1 января. Светский характер реформы подчёркивается введением в календарь новых отправных пунктов исчисления лет («эр»): «от вымышления порохового дела», «от вымышления книг печатания», «от зачатия флота» и т. д., которые должны были если не заменить, то ослабить роль церковных «эр» – от сотворения мира, от Рождества Христова и др.

1702 – указ о свободе вероисповедания. «Мы, – говорится в нём, – по дарованной нам от Всевышнего власти совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому христианину на его ответственность пецись о спасении души своей»¹.

1708 – указ о введении гражданского шрифта для печатания переводных книг, прежде всего научного и технического содержания. Зная несколько иностранных языков, царь лично следит за качеством переводов: «надлежит... остеречься в том, дабы внятнее перевести, а особливо те места, которые учат, как делать, и не надлежит речь от речи хранить в переводе, но, точию выразумев, на свой язык уже так писать, как внятнее быть может»².

1709 – установление празднования «табельных дней», закреплявших «памятование» важнейших государственных событий; до этого на Руси отмечались лишь церковные праздники.

1721 – упразднение патриаршества и учреждение Святейшего правительствующего синода. Манифестом того же года царь провозглашается главой православной церкви.

учити... иные учения» (*Туманский Ф.С.* Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях государя императора Петра Великого. Т. 10. – СПб., 1788. С. 111).

¹ Законодательство Петра I. С. 536. – В ближайшем окружении Петра всеми считалось за истину, что «разность вер великой в государстве беды не наносит», а «распри» на религиозной почве «ни от кого более, как от попов для их корыстей, а к тому от суеверных ханжей или несмысленных набожников происходят». Умному же всё равно – «Лютер ли, Кальвин ли, папист, анабаптист, магометанин или язычник с ним в одном городе живёт или с ним торгуется. Ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав и по тому с ним обхождение имеет, понеже Бог, яко судия правый, на нём чужого зловерия не възыщет» (*Татищев В.Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // *Татищев В.Н.* Избр. произв. – Л., 1979. С. 87).

² Цит. по: *Соловьёв С.М.* История России с древнейших времён. В 15 кн. Кн. 8. – М., 1962. С. 334.

1724 – открытие Российской Академии наук. Согласно установленному регламенту, «самолутчие учёные люди» должны были: «1) науки производит и совершать, однакоже так, чтоб оне тем наукам 2) младых людей... публично обучали и что оне 3) некоторых людей при себе обучили, которые бы младых людей первым рудиментам (основательствам) всех наук паки обучать могли». Словом, чтобы это «здание» «с малыми убытками тое же с великою пользою чинило, что в других государствах три разных собрания (академия, университет и гимназия) чинят»¹. До этого были созданы «математицкие» и « навигацкие» школы, готовившие будущих моряков, техников.

2. *В. Н. Татищев* (1686–1750). Преобразовательная деятельность Петра I побуждает ближайшего его сподвижника Татищева заняться идеологическим обоснованием политики европеизации. Исходя из идеи, что все «приключения и деяния», совершаемые людьми, «от ума или глупости происходят», он разрабатывает теорию «всемирного умопросвящения».

Согласно этой теории, род человеческий на пути совершенствования разума прошёл три этапа: первый – создание письменности, второй – пришествие Христа и третий – «обретение тиснения книг», книгопечатание.

Первоначально всё совершалось по «естественному закону», вложенному Богом «при сотворении Адама ему и его наследникам». Этих законов было немного и знание их вверялось человеческой памяти. Но так как она не у всех одинаково «тверда», то со временем стал вопрос о приискании новых способов «хранения» доставшихся от предков правил и установлений. Так у разных народов возникает «письмо», которое ознаменовало «первое просвящение ума». Появляются и новые законодатели: Зороастр – в Персии, Озирис – в Египте, Минос – в Греции, Янус и Нума Помпилий – в древнем Риме и т. д. В этот поток «всемирного умопросвящения» вовлекаются и славяне: необходимость закрепить нормы древнего права приводит их к созданию собственной азбуки.

На втором этапе, с приходом христианства, не только обретаются «душевное спасение, царство небесное и вечная блага», но и «все науки стали возрастать и умножаться, идолопоклонство же и суевие исчезать». Однако не обошлось без «мерзкого зловерия», в чём главным образом повинна церковь, особенно католическая, отличившаяся преследованием «высокого ума и науки людей», а также истреблением «многих древних и полезных книг». Чинимые ею в «просвящении ума» препятствия привели к тому, что «едва не повсюду науки, нужные человеку, погиб-

¹ Полное собрание законов Российской империи. Т. 7. – СПб., 1830. № 4443.

ли». Время господства христианства, заключает русский мыслитель, «учёные время мрачное имянуют»¹.

Выбраться из него помогает «тиснение книг», обретенное лишь в «15-м сте лет». С того момента открывается третий этап развития человеческого просвещения, причём и в Россию оно приходит почти одновременно с Западом – при Иване Грозном. Татищев осмеивает противников «умопросвящения», доказывавших, что «чим народ простяе, тем покорнее и к правлению способнее, а от бунтов и смятений безопаснее». Подобные рассуждения, на его взгляд, как раз и исходят от невежд и глупцов, не познавших пользу наук. Между тем, именно науки, созидавая благо, устраняют почву для всяких бунтов. Пример тому – Европа: там науки процветают, а «бунты неизвестны». И наоборот, «турецкий народ пред всеми в науках оскудевает, но в бунтах преизобилует». Так же и в России: «никогда никаких бунт от благо-разумных людей начинания не имел» и «редко когда шляхтич в такую мерзость вмешался»; их зачинщиками были «более подлость, яко Болотников и Баловня, холопи, Заруцкий и Разин казаки, а потом стрельцы и чернь, все из самой подлости и невежества»². Татищев настойчиво подводит к выводу, что просвещение приобщает народы к «людству», умножает богатство и мощь государства.

3. *Сущность петровского секуляризма.* Со всем этим, разумеется, соглашался и Пётр I, однако он смотрел на проблему шире, не сводя вопрос о просвещении к конфронтации с церковью, православием. Его неприязнь к православию была вызвана не столько религиозными, сколько политическими мотивами. Как известно, учреждение патриаршества (1589) усилило властные амбиции русских первосвященников, возмечтавших о роли «солнца» в отношении к светской власти – «луне». Патриарх Никон откровенно заявляет о превосходстве священства над царством. Другой патриарх Иоаким обязывает малолетних царей Ивана и Петра Алексеевичей всячески пресекать влияние «иноземцев»³. А когда после смерти патриарха Адриана Пётр отменил избрание нового главы русской церкви, недовольство сложившейся ситуацией прозвучало из уст местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского, решительно заявившего о различии компетенций светской и духовной власти. По словам Ю. Ф. Самарина, он не мог искренне сочувствовать начавшимся преобразованиям,

¹ Татищев В.Н. Разговор двух приятелей... – С. 77.

² Там же. С. 83, 84.

³ Устрялов Н. История царствования Петра Великого. В 4 т. Т. 2. – СПб., 1858. С. 477.

перед которыми меркла судьба церкви¹. Именно опасение, вызванное «претензиями» церковных иерархов, заставляет Петра задуматься над радикальным обновлением религиозного сознания русского общества, внося в него новые вероисповедные акценты.

4. *Вольфианство*. Российский самодержец смог это сделать с помощью вольфианства – рациональной теологии немецкого философа *Христиана Вольфа* (1679–1754), последователя великого Лейбница, которого весьма ценил Пётр I².

Вольфианство представляло собой разновидность протестантской религиозной метафизики, пронизанной идеей «общего блага». Условием обретения блага считается наличие предельно ясных и отчётливых понятий о «каждой вещи» – Боге, мире и человеческой душе. Это достигается при помощи логики, которая предпосылается метафизике в качестве универсального метода мышления, синтезирующего науку и теологию. Предмет же метафизики – учение о предустановленной гармонии. Поскольку она есть выражение мудрости и воли Бога, то задачей метафизики признаётся логическое, рациональное обоснование идеи Бога.

Вольфианский Бог – не библейский Творец мира, источник и объект религиозной веры, а философское понятие, которое, как всякое другое понятие, должно быть подвергнуто силлогистической обработке. Всё существующее, согласно его учению, имеет достаточное основание для своего бытия. Оно либо в самой вещи, либо в чём-то другом. Если в самой вещи, значит она существует необходимо; если в другом – зависит от внешней причины, уяснение которой приводит к «нечто», имеющему основание в себе самом. Это «нечто» есть «самостоятельная сущность», т. е. то, что «является первой, после которой нет ничего другого, и последней, после которой ничего не возникает»³. Она отличается

¹ См.: Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю.Ф. Избр. произв. – М., 1996. С. 336.

² К примеру, Лейбниц в 1712 г. направил Петру I письмо, в котором изложил свою концепцию культурного кругооборота, серьёзно повлиявшую на умонастроение российского самодержца. Суть её заключалась в следующем. Всемирная цивилизация, распространяясь по планете из одной страны в другую, достигает, наконец, России, где она обретает более правильное развитие, «ибо в Вашем государстве всё, что касается до науки, ещё ново и подобно листу белой бумаги, а потому можно избегнуть многих ошибок, которые вкрались в Европе постепенно и незаметно» (Цит. по: Чучмарёв В.И. Лейбниц и русская культура. – М., 1968. С. 20).

³ Вольф Х. Метафизика // Христиан Вольф и философия в России. – СПб., 2001. С. 324.

как от мира и его элементов, так и от нашей души, и в ней следует искать основание действительности обоих. А раз так, следовательно, самостоятельная сущность есть Бог. В качестве Бога она вечна, нетленна, ни от чего не зависит и ни в чём не нуждается, т. е. обладает полной свободой воли, познание которой составляет цель метафизики.

В распоряжении же метафизики два средства: одно – рассмотрение природы Бога, а также сущности и природы вещей, находящихся в зависимости от него; другое – изучение того, «каким образом то, что существует одновременно и следует одно за другим, согласуется друг с другом»¹. В принципе оба способа взаимосвязаны, и потому познание воли Бога приводит к познанию законов природы.

Этих законов четыре: 1) «природа не делает скачков»; 2) в ней «сила противодействия тела равна силе действия на него другого тела» – закон, который определяет принцип движения и «порядок природы»; 3) «природа предпочитает кратчайшее расстояние более длинному, не допускает окружные пути»; 4) «в природе всегда сохраняется одинаковое количество силы»².

Тождество законов природы и «хотений», или волеизъявлений, Бога позволяет считать мир не просто «действующей машиной», но объективной средой претворения мировой предустановленной гармонии. Именно она обуславливает естественное, без всякого вмешательства высшей силы, бытие мира. Ведь если бы требовалось участие Создателя, тогда в природе постоянно ощущалось бы действие чуда. Но так как Бог по своей мудрости «должен предпочитать чудесам естественное, то отсюда вполне очевидно, что своему непосредственному действию Он должен предпочесть предустановленную гармонию»³.

Как же согласуется предустановленная гармония с божественным откровением? На это невозможно ответить, если откровение представлять в виде чуда; но очень просто, если рассматривать его в форме истины, которая познаётся из результатов и спсобов самого откровения.

Первый и несомненный признак откровения – соответствие всего сущего совершенствам Бога: «А то, что противоречит свойствам совершенства, Он не может обнаруживать в откровении»⁴. Далее, Бог в силу совершенства своего разума не может производить ничего противоречивого; следовательно, и «в том, в чём Бог

¹ Там же. С. 339–340.

² Там же. С. 296–297.

³ Там же. С. 349.

⁴ Там же. С. 340.

обнаруживает своё откровение, не может быть ничего противоречащего истинам разума»¹. Наконец, по причине той же непротиворечивости божественного откровения невозможно, чтобы оно «могло обязывать людей к такому образу действий, которое вступало бы в противоречие с законом природы или спорило с сущностью души»².

Таким образом, божественное откровение доступно естественному познанию и может быть выражено средствами логики. Единственное, что несколько выпадает из схемы, – это существование в мире зла, которое кажется противоречащим предустановленной гармонии, причём в лучшем из всех возможных миров.

Однако логика помогает Вольфу выйти и из этого богословского затруднения. Бог, по его мнению, «нуждается в зле как средстве для блага», т. е. он, попуская зло, как бы удостоверяет человека в безусловном преобладании в мире добра, а стало быть, и в абсолютности собственного блага³. В вольфианской метафизике нет места вере как сердечному упованию, «уверенности в невидимом» (*Евр.* 11, 1); в ней Бог – всего лишь «сущность, которая представляет все возможные миры сразу и с высшей степенью отчётливости»⁴.

Эта сущность раскладывается на сумму рациональных определений, сливающихся в понятии всеведения, мудрости. Божественная мудрость столь величественна и безмерна, что человеку не остаётся ничего другого, как только усердно созерцать «бесконечные изобретения Бога»⁵. Вольфа не волнуют ни страхи, ни переживания людей; он знает, что «общее благо» всегда и везде одинаково, а потому и равнодушно к разнообразию человеческих личностей.

Этим его религиозное учение и было созвучно идеологическим устремлениям Петра I. Царю нравился вольфианский Бог – хладнокровный и всевидящий, чуждый всякой тринитаристской аморфности. С таким Богом было проще управлять подданными: он не требовал ни человеколюбия, ни добросердечия, поощряя любые действия в интересах укрепления власти. Вольфианство превращается в религию авторитарного государства, не стеснённого никакими законами, никакой моралью. Оно усиленно внедряется в систему духовно-академического образования, почти

¹ Там же. С. 341.

² Там же. С. 342.

³ Там же. С. 351.

⁴ Там же. С. 354.

⁵ Там же. С. 338.

на столетие затмевая православно-духовное догматоверие. Екатерина II не без основания писала своим корреспондентам – французским энциклопедистам, что православная церковь в России отличается от лютеранства только обрядами, но не богословием.

5. *Формы религиозной оппозиции.* Официальное насаждение вольфианства не находит широкой поддержки ни в дворянском сословии, ни в духовенстве. Первое, подвергшись европеизации, воспринимает религию *масонства*; второе, сохраняя приверженность христианской философии, эволюционирует в направлении *евангельского христоцентризма*, с ярко выраженной тенденцией морализаторства и богоискания. Однако вольфианство так или иначе способствовало развитию их воззрений, став школой своеобразной философской выучки и разумения.

Глава VI

СВЕТСКОЕ ВОЛЬФИАНСТВО

Выше отмечалось, что вольфианство «интересовало не познание природы самой по себе, а главным образом теологическое осмысление её явлений»¹. Именно этого и недоставало православия, которое, по выражению В. И. Вернадского, прошло сквозь мир, не видя его. Поэтому церковное богословие с лёгкостью усваивает учение немецкого метафизика, освобождая тем самым себя почти на целое столетие от всяких усилий в разработке собственной догматической системы. Проблема эта вновь оживится лишь в 40–50-е годы XIX в., когда впервые появятся соответствующие труды митрополитов Филарета и Макария.

1. *М. В. Ломоносов (1711–1765).* Влияние вольфианства не ограничивается исключительно церковной сферой; оно подвергается своеобразной секуляризации, очищению от религиозной оболочки: физика отделяется от метафизики, методология познания – от рационального богосознания. Возникает феномен *светского* вольфианства, сущность которого выражается в теории двойственной истины, или «двух книг», согласно августинистской традиции. Его представляет Ломоносов, один из самых блестящих учеников немецкого философа. «Создатель, – пишет он, – дал роду человеческому две книги. В первой показал своё

¹ Павлова Г.Е., Фёдоров А.С. Михаил Васильевич Ломоносов. – М., 1988. С. 76.

величество, во второй свою волю. Первая – видимый сей мир, им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность его зданий, признал божественное всемогущество, по мере себе дарованного понятия. Вторая книга – Священное писание. В ней показано Создателево благоволение к нашему спасению»¹. Бог и природа принадлежат разным мирам, ни в чём не противореча и никак не вытесняя друг друга: «Грех всевать между ими плевелы и раздоры»². Ломоносов в принципе рассуждает, как и Григорий Палама: только тот секуляризирует мир во имя мистики, этот – во имя «естествоведения», натурфилософии. Само же теоретическое содержание натурфилософии Ломоносова целиком перенимает у Вольфа, внимательно изучив с этой целью его физику³.

В изложении русского мыслителя вольфианская натурфилософия предстаёт в следующем виде. Познание мира должно начинаться с осмысления понятия материи. «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»⁴. Тело имеет протяжённость и образуется из «нечувствительных частиц» – корпускул, или атомов, которые «на основании рассуждения и опыта оказываются неделимыми далее на известные нам части»⁵. Благодаря этому природа «самым крепким образом держится своих законов»⁶. Даже малейшее в ней не может быть причислено к чудесам. Все изменения в мире связаны с процессами движения материи. Оно представляет собой простое механическое перемещение тел в пространстве. Закон движения – неуничтожимость материи: «Как все перемены, в натуре случающиеся, такого суть состояния, что, сколько чего у одного тела отнимется, столько присовокупится к другому, так, ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте»⁷. Мир самодостаточен и не нуждается в божественном вмешательстве. Для его существования вовсе не нужна предустановленная гармония.

¹ Ломоносов М.В. Явление Венеры на солнце... // Ломоносов М.В. Избр. филос. произв. – М., 1950. С. 357.

² Там же. С. 358.

³ Физика Вольфа подразделяется на две части – экспериментальную и теоретическую. Первую часть под названием «Вольфианская экспериментальная физика» перевёл сам Ломоносов (издана в 1746 г.); вторая была переведена под его наблюдением Борисом Волковым в 1760 г.

⁴ Ломоносов М.В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств // Ломоносов М.В. Избр. филос. произв. – С. 98.

⁵ Там же. С. 95.

⁶ Там же. С. 96.

⁷ Ломоносов М.В. Рассуждение о твёрдости и жидкости тел // Там же. С. 341.

Ломоносов видел в ней то, о чём, видимо, не догадался подумать Вольф, а именно допущение первоначального чуда. Но он всегда с почтением относился к своему учителю и даже воздерживался от опубликования некоторых своих научных работ, опасаясь доставить ему огорчение.

В контексте обсуждения научного познания, основанного на опыте и рассуждении, Ломоносов высказывается и относительно специфики художественного творчества. Оно, на его взгляд, сопряжено с «изобретением» вымыслов, составляющих предмет риторики. Всего им выделяется семь правил образования эстетических фантазий. «Первое правило... утверждается на соединении, когда разные виды в одно тело соединяются». Таковы образы кентавров, сочетающих в одном существе лошадь и человека, сирен, соединяющих образы женщины и рыбы. Второе правило характеризуется переносом свойств одного предмета на другой; в этом случае «должно наблюдать подобие вымышленного изображения с самой вещью, которая под таким видом представляется». Например, сравнение юной красавицы с луной или юноши – со стройным кипарисом. Третье правило, напротив, предполагает, что от чего-либо «действительные натуральные части отъемлются», как это происходит в случае с созданием образа одноглазого циклопа. Четвёртое правило вымысла состоит в «увеличении вещей»; им особенно часто пользуются поэты и художники, «изобретая» всевозможных Атлантов, Гигантов и т. д. Сюда же относится приём уменьшения объектов, как-то: изображение людей в виде пигмеев. Пятое правило возникает в обратном отношении к третьему: вместо «отъятия» применяется количественное увеличение частей того или иного образа; таковы стоглавый Аргус, трёхглавый Цербер, двуликий Янус. Шестое правило вытекает из допущения метаморфоз, т. е. всевозможных превращений; «примеров сего весьма довольно, а особливо у Овидия». И седьмое правило – это когда происходит включение тех или иных образов вещей в новые отношения по месту и времени. Для иллюстрации Ломоносов приводит пример из собственной поэзии:

Но спешно толь куда восходит
Внезапно мой пленённый взор?
Видение мой ум возводит
Превыше Тессалийских гор!
Я деву в солнце зрю стоящу,
Рукою отрока держащу
И все страны полночны с ним¹.

¹ Ломоносов М.В. Риторика // Ломоносов М.В. Соч. – М., 1957. С. 327–331.

Таким образом, человеку в равной мере свойственно стремление к истине и красоте. Но красота не тождественна истине, и она легко уживается с заблуждениями ума. Тем не менее самим фактом своего существования она оттеняет и упрочивает незыблемость истины. Лишь в единстве красота и истина создают целостный и возвышенный мир человеческой личности. Поэтому Ломоносов настойчиво проводит идею о глубокой соотнесённости рационального и эстетического мировосприятия.

2. *Г. Н. Теплов (1717–1779)*. Последователем немецкого мыслителя был также Теплов, опубликовавший в 1751 г. трактат под названием «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут». В вольфианстве он выделяет прежде всего учение о трёх родах познания: историческом, философском и математическом, давая при этом «новое изъяснение» философии. Вольф определял философию как познание всех возможных вещей, как и почему они возможны. Для Теплова такое понимание философии «очень тёмно и сомнительно». Он предлагает другую дефиницию: «Философия есть наука такая, в которой через рассуждение и заключение от известных вещей знаем неизвестные»¹. Следовательно, философское познание не сводится к исканию причинности; его цель – открытие новых, неведомых ранее объектов.

Этим, по мнению Теплова, оно отличается от познания исторического и математического. Но и историческое познание «не ведаёт, для чего сие так, а не инако сделалось или кажется»². Оно опирается на чувства и опыт и лишь удостоверяет («уверяет») в наличности того или иного факта, не затрагивая вопроса об истинности или ложности ощущений. Поэтому «кто знает по исторически, тот не знает, да только верит»³. Прояснить дело помогает философское познание. Однако и этого недостаточно, чтобы овладеть истиной. Необходимо применение математического метода, который позволяет совершить «измерение» реальных вещей с точки зрения их непосредственной пользы. Это возможно потому, что всякая вещь заключает «в себе нечто особенное для своего всецелого пребывания», т. е. наделена неизменной сущностью, которая неотделима от самой вещи, делает её «тем, что она есть»⁴. Поэтому вещь не может одновременно быть или не быть:

¹ *Теплов Г.Н.* Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Философский век. Христиан Вольф и русское вольфианство. – СПб., 1998. С. 249.

² Там же. С. 226.

³ Там же. С. 238–239.

⁴ Там же. С. 266.

«сии два понятия такие, которые одно от другого разрушаются и уничтожаются вовсе»¹. Бытие и сущность вещи тождественны. Познание сущности вещей служит мерой постижения их пользы или вреда, непосредственно входящих в определение истины.

Вслед за Вольфом русский мыслитель признаёт, что сущность вещи необязательно пребывает в самой вещи: «Одни всё то в себе имеют, что к пребыванию их нужно, другие занимают к своему совершенному пребыванию от других вещей»². Так, поясняет Теплов, сущность дерева находится в нём самом и оно не нуждается в посторонней опоре. Напротив, камень имеет в себе только то, что свидетельствует о нём, как о камне. Все же другие свойства, приписываемые ему, заимствованы от чего-то другого, постороннего самому камню, например, теплота, которая от солнца, или движение, которое от материи. Наличие этой «привнесённой» сущности свидетельствует о «взаимности», т. е. взаимодействии вещей, которое постигается в мышлении, никак не фиксируясь в «историческом» (опытном) познании. Взаимодействие предполагает наличность небытия, но это не «ничто», а реальность, как и само бытие, только не физическая, а умственная, духовная. Даже тогда, констатирует Теплов, когда «один говорит про бытие, а другой про ничто, а однако ж оба они представляют свои понятия так, как бытия, хотя одно подлинно бытие, а другое подлинно небытие и ничто. Только та разница, что одно понятие представляет нам действительно нечто вне нашей души, а другое не представляет ничего»³.

Основное свойство небытия – *лишение*, т. е. отсутствие в вещи чего-то такого, что необходимо для её «совершенства», полноты бытия. Однако, будучи моментом «взаимности», лишение как неявленность бытия соотносится с понятиями возможности и действительности, необходимости и случайности, перемены (движения) и времени. Время же есть тот узел, который связывает бытие и небытие, собственное и обусловленное пребывание вещей. Высшим гарантом бытия является разум Бога, «предвечно» содержащий все сущности, без всякой «сукцессии», перемены. Это и есть предустановленная гармония вольфианства.

З. Я. П. Козельский (1728–1794). Подобно Теплову, троичное разделение родов познания принимает и Козельский, автор научной трилогии: «Арифметические предложения» (1764); «Механические предложения» (1764, 1787) и «Философические предложения» (1768). Мимоходом касаясь исторического и ма-

¹ Там же. С. 267.

² Там же. С. 268.

³ Там же. С. 273.

тематического познания, он подробно останавливается на рассмотрении философского метода, отождествляя его с логикой. Это было совершенно в духе Вольфа. Логика, на его взгляд, исследует познавательные силы человеческой души и их «употребление... к испытанию истины», а именно чувства, рассуждения и умствования. Чувства помогают различать осязаемые предметы и обозначать их понятиями. Качество понятий зависит от характера представления предметов в мыслях: оно «бывает ясное, тёмное, явственное, неявственное, полное, неполное»¹. Соединение («снесение») понятий приводит к образованию рассуждений.

Козельский критикует Гельвеция за совпадение у него понятия и рассуждения. Понятие, отмечает он, закрепляется в слове, а рассуждение – в предложении. Познание есть восхождение, а не редуцирование мысли. Слово схватывает лишь частный образ, тогда как предложение выражает «свойства, приличествующие многим образам»². Например, растение – это понятие, а выражение «весной растение распускает листья» – рассуждение. Упорядоченное расположение рассуждений на основе правил силлогизма создаёт процедуру умствования, которое в этом смысле может быть признано доказательным рассуждением.

Предмет умствования – «общие понятия», отличающиеся от частных тем, что нацелены на познание сущности бытия. Эта сущность – материя, или субстанция. Обретая форму, она становится телом. Тело со временем исчезает, материя пребывает вечно, подчиняясь «непременным», богоустановленным законам. Но их познание, признаёт Козельский, «излишнее и не сходное с силами разума дело», а потому и «покушаться на непонятное умом нашим, кажется некстати»³. Его больше устраивает секуляризованное пространство мысли, ограждённое необременительным деизмом⁴.

Анализ взглядов виднейших представителей русского вольфианства показывает, что им было в полной мере присуще творческое начало, которое они реализовали в форме философской экзегезы учения знаменитого марбургского авторитета, избежав при этом формального эпигонства.

¹ Козельский Я.П. Философические предложения // Избр. произв. рус. мыслителей втор. пол. XVIII в. В 2 т. Т. 1. – М., 1952. С. 429.

² Там же. С. 431.

³ Там же. С. 417.

⁴ Козельский критикует вольфианство за чрезмерное усердие в плане обоснования рационального богословия: «сколько тут теряется напрасного времени на вразумение такого учения, которое больше затрудняет, нежели изъясняет науки» (Там же).

Глава VII

МАСОНСТВО

Реформы Петра I круто изменили положение русского православия. Духовенство лишилось многих своих привилегий, утратила силу тайна исповеди. «Дело власти» подавляет «слово веры», церковь превращается в послушное орудие государственной политики. Реакцией на это и становится масонство, упрочившее разрыв между официальным православием и дворянством. Оно возникло в 30–40-е годы XVIII в., восприняв учение западноевропейского розенкрейцерства. Влияние его было столь стремительным, что едва ли не в одно десятилетие вся мужская часть «высшего света» оказалась причастна к «свободному каменщичеству», демонстрируя свои протестные настроения. В масонство входило и большинство декабристов.

1. *Учение о таинстве бытия.* Масоны объявляли себя обладателями и хранителями некоего «таинства», касавшегося судьбы всего человечества. «Но как сие таинство, – отмечается в одном из их «наставлений», – такого свойства, что никто его не может знать и им пользоваться, если долговременным и прилежным очищением самого себя не приуготовит, то не всяк может надеяться скоро приобрести его»¹. Очищение выражается в духовной свободе, способности «побеждать свои страсти, умерять свои желания и покорять свою волю законам просвещённого разума»². Это достигалось, прежде всего, с помощью познания «наук о натуре».

Масоны приписывали себе особое умение «изобретать новые искусства», т. е. производить открытия и усовершенствования во всех отраслях человеческой деятельности. И так повелось от века: всякое благо в мире есть дело свободных каменщиков. «Каменщики, – читаем в том же «наставлении», – научили род человеческий земледелию, архитектуре, астрономии, искусству измерения (геометрии), счисления (арифметике), музыке, стихотворству, химии, науке управления, религии»³. И впредь познание природы и её законов будет решающим фактором возрастания роли масонства в мировой истории.

¹ Наставления к желающему вступить в орден свободных каменщиков. 1820 г. // Рукописное отд. Института русской литературы (Пушкинский Дом). Фонд Р 2. Опись 2. № 102. Л. 18 об.

² Там же. Л. 21 об.–22.

³ Там же. Л. 69 об.

2. *Натурфилософия.* В понимании мира свободное каменничество исходит из принципов деизма. Вселенная имеет свой источник в Боге, но в реальном бытии она предоставлена самой себе. Однако это не грозит ей уничтожением. Она бесконечна – не «назад», а «вперёд». Бог же бесконечен «в обе стороны». Причина сохранения бытия – «универсальная симпатия», которая поддерживает мир в единстве и целостности. Взаимное притяжение, или магнетизм – вот что движет миром. Говоря о повсеместном действии «магнетического голода», масоны утверждают: «Всё разделённое жаждет и стремится по непреодолимому симпатическому своему влечению к половине своей»¹. В то же время каждое существо в мире имеет не только своё особое место, но свой образ действий, своё предназначение. И нет ничего, что было бы бесполезно. Вся разница между ними только в том, что одни существа постигают своё предназначение и действуют самостоятельно, другие – «страдательно», подчиняясь внешним силам. Оттого бытие иерархично, и это стимулирует симпатические влечения.

3. *Антропология.* В человеке, согласно учению масонов, «магнетические» полюса представлены духом и плотью. Дух – от Бога, плоть – от персти. Из познания Бога и мира рождается душа, соединяющая в единстве дух и плоть. Это единство остаётся нерушимым и после смерти человека, который воскресает «в теле», хотя оно и «истончается», принимает невидимые формы. Как сказано в одном масонском тексте, тела будут состоять из «тонкой материи», не подлежащей восприятию органов чувств. Поэтому человек один во всём мире абсолютно уникален и каждый представляет собой неповторимое и деятельное существо.

4. *Понятие внутренней церкви.* С идеей уникальности человека связано и масонское учение о «внутренней церкви». Свободные каменщики, ставя свою веру выше всяких «поместных» религий, в том числе и христианства, в то же время признавали, что все «градусы» масонского восхождения к истине целиком зависят от самой личности, её усердия и прилежания. В каждом человеке пребывает церковь высшая, невидимая, внутренняя, которая и наставляет его на путь познания и спасения.

Что же касается церкви «внешней», официальной, то она, по мнению масонов, может служить подготовительной ступенью к принятию свободного каменничества, поскольку «многие уставы и формы» её, «принося пользу наблюдающим их, могут и долж-

¹ Аржанухин В.В. Философские взгляды русского масонства. – Екатеринбург, 1995. С. 144.

ны готовить к правильнейшему и действительнейшему устройению духовных упражнений внутреннего богослужения»¹. Однако в реальной жизни масоны действовали обособленно и всячески уклонялись от общения с церковными кругами.

5. *Социальная тема.* Вместе с тем важно отметить, что движение масонами на первый план начала личности вело за собой признание общего равенства людей. Всё различие их сводилось лишь к мере добродетели. Ни положение, ни богатство, ни другие достоинства не дают права на превосходство и возвышение над другими. В одном из их гимнов сказано:

Не будь породой здесь тщеславен,
Ни пышностью своих чинов;
У нас и царь со всеми равен,
И нет ласкающих рабов.
Сердец масонских не прельщает
Ни самый блеск земных властей,
Нас добродетель украшает
Превыше гордости людей².

Совершенно нетерпимым было отношение масонов к жестокостям власти, особенно к смертной казни. Для них казалось несомненным, что «одному только Творцу жизни известна та минута, в которую можно её пресечь, не возмущая порядка его божественного строения». Они не исключали применения наказаний, но только по закону и справедливости. Без этого наказание могло вылиться в простое «мщение», выражающее «зверское свойство тиранства»³.

6. *Нравственное учение.* Оно сводилось к четырём пунктам: 1) познай самого себя; 2) убегай зла; 3) стремись к добру; 4) ищи в самом себе истину. В ряду этих предписаний существенная

¹ Лопухин И.В. Масонские труды: Духовный рыцарь. Некоторые черты о внутренней церкви. – М., 1997. С. 88–89. – Помимо внешней церкви масоны выделяли «церковь антихристову», куда зачислялись разные «модные философы, которые тшятся доказывать, что душа смертна; что самолюбие должно быть основанием всех действий человеческих; что христианство фанатизм; и сие утверждают они для невежд примерами фанатиков, называющихся христианами, или примерами злоупотребления видов (образов) христианства». Этот «дух кружения», по Лопухину, воцарился в «погибающей Франции», с которой не следует вести «никаких сношений» (Там же. С. 91–92). В данном вопросе масоны вполне разделяли позицию Екатерины II, осудившей «парижские замешательства» в специально изданном ею указе от 14 февраля 1793 г.

² Цит. по: Иванов В.Ф. Русская интеллигенция и масонство: от Петра I до наших дней. – М., 1997. С. 68.

³ Цит. по: Бакунина Т.А. Знаменитые русские масоны. – М., 1991. С. 56.

роль отводилась религиозной веротерпимости, на том основании, что людям, по природе слабым и подверженным грехам, не достойно властвовать над душами других людей.

Естественно, что человек, проникшийся этими идеями, «становился сатириком в своём отношении к общественной деятельности и мистиком, когда ему надо было решать внутренние личные вопросы»¹.

Масонство просуществовало в России почти целое столетие. В 1822 г. оно было запрещено, и свободное каменничество перешло на нелегальное положение, вовлекая в свою орбиту преимущественно радикальные элементы русского общества.

Глава VIII

«ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Вызов, брошенный Петром I русской церкви, не остался без ответа в среде монашества. По словам известного современного историка русского православия, через 50 лет монашество «ответило ему явлением святителя Тихона Задонского, старца Паисия Величковского, ещё через 50 лет – св. Серафима Саровского, через новые 50 лет – святителей Феофана Затворника, старца Амвросия Оптинского и целого полка оптинцев»². На фоне этих фигур особенно явственно проступает болезненность и безжизненность официальной церкви, всего синодального православия, которое воспринимается в обществе как «путь безгласного следования всякому мановению силы и власти»³, т. е. покорного служения светским, мирским интересам.

1. *Паисий Величковский (1722–1794)*. Традиции «самопобудительного добротолубия» старомосковского нестяжательства обязаны своим возрождением прежде всего Паисию Величковскому. Подобно Нилу Сорскому, он долго жил на Афоне, там вокруг него сложилась целая община иноков, приходивших из Молдавии, Украины и России, и с ними он возвращается обратно в Молдавию, где игуменствует сначала в Драгомирнском, а после до конца жизни в Нямецком монастырях. В них Паисий заводит

¹ *Пытин А.Н.* Масонство в России. XVIII и первая четверть XIX в. – М., 1997. С. 162.

² *Карташёв А.В.* Очерки по истории русской церкви. В 2 т. Т. 2. – М., 1991. С. 320.

³ *Киприан (Керн), архимандр.* О. Капустин – архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме. – М., 1997. С. 110.

святогорские обычаи и уставы, чем сильно укрепляет значение своих обителей в православном мире. Оттуда старчество распространяется по многим монастырям Владимирской, Курской, Орловской, Калужской губерний, а также на острове Валаам. Крупным центром русского старчества выступает Оптина пустынь, ставшая оплотом подлинной национальной духовности.

Всем своим образом жизни Паисий воплощает «практическое любомудрие», заключающееся в «умной молитве». Он разделяет её на два вида: один – для «новоначальных», т. е. только ещё приобщающихся к «добротолочию», другой – для совершенных старцев. Молитва первых подобна действию, вторых – ведению. Хотя слова молитвы для тех и других одни и те же («Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного»), однако у одних она укрепляет послушание, у других смирение («аж до смерти»). Лишь достигшим «крайнего бесстрастия» открывается «царский путь» веры, приводящий к «богозримому безмолвию». Защищая умную молитву от нападков некоего «суетоумного философа-монаха», видевшего в ней обычное «самочинство» и еретический соблазн, Паисий называет её «искусством искусств», научающим человека усерднейшему хранению божественных заповедей. В условиях, когда синодальная церковь «потеряла своё учение»¹, «самопонудительное добротолочию» нямецкого подвижника вносило освежающую струю в русское православие, освобождая его от чрезмерной «церковности» и индивидуализируя богопознание.

2. Из всех современников Паисия Величковского наибольший вклад в развитие евангельской философии внёс *Тихон Задонский* (1722–1783), знаменитый православный проповедник XVIII в.² Его основные сочинения – «Истинное христианство» и «Сокровище духовное». Общий объём изданных после смерти святителя трудов составил пятнадцать полновесных томов.

¹ Этими словами митрополит Антоний (Храповицкий) охарактеризовал состояние духовно-академического богословия русской церкви в XIX в. «Профессора, – пишет он, – потеряли своё учение, иногда, правда и смешное величие: они чувствуют, что их чтения не соприкасаются с религиозными и нравственными интересами общества, даже общества церковного. У них есть критика на Лейбница и Вольфа, на социниан и деистов, но кому это теперь нужно?» (*Антоний Храповицкий, митроп.* Новый опыт учения о богопознании и другие статьи. – СПб., 2002. С. 209).

² См. о нём: *Попов Т.* Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. – М., 1916; *Иоанн (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении: Статьи разных лет. М., 1995; *Иоанн (Маслов), схиархим.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. М., 1996.

Истинный христианин, согласно учению Тихона Задонского, познаётся не от «внешнего любомудрия», но от «богодарованной философии». Хочешь постичь её, «положи перед собой святое Евангелие и непорочное житие Христово и учись по ним»¹. Но прежде подготовь себя к этому, познай самого себя, свою сущность. Ибо не так прост человек, хотя и сотворен Богом. Он состоит из двух частей: души и тела. Душа имеет свою «беду и неблагополучие», тело – свою. «Тело видимо, и беда его видима; душа невидима, и беда её невидима. Тело тленно и смертно, и беда его кончится; душа нетленна и бессмертна, и беда её конца не имеет, а веки с нею пребывает, если от неё не освободится. Душа, как разумная, бессмертная и по образу Божию сотворённая, намного дороже тела, потому и беда её намного опаснее и злее беды телесной»².

Поискам способов избавления души от «беды» и учит евангельская философия. Эти способы многообразны, но начинать надо с осознания добра. Ведь каждый человек ищет только то, что считает для себя добром, в чём видит смысл своего существования. «Так, если познают (люди. – А. З.), что добро для них – богатство, ищут его; познают, что хлеб – добро для них, и ищут его; познают, что одеяние – добро для них, и ищут его; познают, что дом – добро для них, и ищут его»³. Поэтому так важно, чтобы они познали «высочайшее и вечное Добро», Бога. А это возможно либо через «свидетельства» самого мира, либо через «духовное рассуждение» о происходящих в мире «случаях». Первый путь ведёт к постижению тайны бытия, силы, славы и мудрости Создателя. Другой путь – это созерцание мира с целью уяснения суетности и краткости земной жизни, возведения сердца от видимых к невидимым, от временных к вечным. И нет такого «случая» в мире, который так или иначе приводил бы к богомысленным аллегориям и размышлениям⁴.

¹ Тихон Задонский. Творения. В 5 т. Т. 2. – М., 1994. С. 495.

² Там же. С. 755.

³ Там же. С. 812.

⁴ Приведём для примера одну из его «аллегорий» – о живописце: «Видишь, когда живописец хочет написать образ князя, один перед другим прямо должен стоять, и лицом к лицу друг друга должно им смотреть, и тогда живописец напишет образ смотрящего на него князя; а когда князь отвращается лицом от живописца, тогда живописец не может хорошо изобразить лица его и образ, ему подобный, написать. Таково состояние внутреннего человека, когда образ Божий изображается в нём. Христос, Сын Божий, – небесный и премудрый живописец, Он хочет изобразить в душах наших образ Божий, который мы потеряли, и запечатлеть прекрасный портрет Небесного Царя. Но кто отвращается от Него душой

Все аллегории Тихона Задонского (а их у него великое множество!) выражены в форме риторической экзегезы. На первый взгляд, кажется, что они совершенно произвольны и скроены по свободной мерке. Однако в действительности любой «случай», который так или иначе наводит на размышления автора, ведёт к *эмпиризации* богосознания, заземлению экзегезы на достоверных, верифицируемых фактах. При этом не имеет особого значения научная сторона проблемы; важно не знание мира, а признание его богосотворённости. За неумение понять это Василий Великий в своё время осуждал античных мыслителей.

Точно так же поступает Тихон Задонский, решительно проводя демаркацию между «духовным любомудрием» и «плотской мудростью», т. е. богословием и философией: «Плотская мудрость горда, духовная – смиренна. Плотская мудрость самолюбива – духовная боголюбива. Плотская мудрость нетерпелива, злобна – духовная терпелива, кротка. Плотская мудрость непримирима – духовная мирна. Плотская мудрость немилостива – духовная милостива и исполнена благих дел. Плотская мудрость ненавидит, завидует – духовная любит. Плотская мудрость лукава, обманчива, хитра – духовная мудрость простосердечна, истинна, чистосердечна. Плотская мудрость неправдива – духовная правдива. Для плотской мудрости смирение, поношение, страдание и крест Христов есть безумие – для духовной мудрости есть великая премудрость. Так и в прочем духовная мудрость плотской противопоставляется»¹. Таким образом, Тихон Задонский считает светскую философию совершенно отстранённой от человека, не отвечающей его стремлениям к сохранению своей индивидуальности, своего «я». Она ставит знание выше человека и тем самым делает это знание бесполезным для человека. Только духовная мудрость сообщает ему понимание смысла бытия, возвышает до богообразности и богоподобия. В Боге человек не растворяется, а самоутверждается, обретая собственный разум и собственную волю. Тихона Задонского подозревали, что он находился под влиянием протестантизма². Однако дело вовсе не в этом; необходимость оградить человека от «научнообразного»

и сердцем, в том не может Он дела своего совершить. Если же кто обратится к Нему, и очами веры на Него будет взирать, и просить того у Него, то на душе его начертывает и изображает то божественное благолепие живое, нетленное и вовеки сияющее» (Там же. Т. 3. – М., 1994. С. 217).

¹ Там же. С. 36–37.

² Известно, что Тихон Задонский был знаком с учением протестантского теолога XVI–XVII вв. Иоганна Ардта и даже заимствовал у него название своего произведения «Истинное христианство».

обезличения заставляла воронежского святителя напоминать о завете Христа сделать людей богами. И далеко не было случайностью то, что именно с него Достоевский «списал» своего старца Зосиму.

3. *Амвросий Оптинский* (1812–1891). Из других русских богословов, представлявших направление евангельской философии, выделяется фигура оптинского старца Амвросия, приложившего немало усилий для сближения православия с жизнью, национальной историей. С ним искали встречи и простолюдины, и знаменитости. Среди последних – поэт К. Р. – великий князь Константин Константинович Романов; «профессор философии христианской Владимир Соловьёв», как записано о нём в оптинских анналах; «кающийся» писатель Фёдор Достоевский; бунтарь-ересиарх Лев Толстой; литераторы Страхов, Леонтьев, Розанов и др. Амвросий относился к сократовскому типу мудреца: он хотел не учить человека, не связывать его оковами обыденных речений, даже евангельских, а возбуждать в нём «зрячую волю», способную помочь ему выйти из состояния «потерянности», обрести сознание «богозащищённости», покоя. Это он называл «духовной наукой», разумея под этим евангельскую экзегезу, которой пропитаны его многочисленные письма.

Амвросий иначе представлял себе соотношение божественной и человеческой мудрости, нежели Тихон Задонский. В своих наставлениях он главное место отводит не «спасительному уединению», а «искусству жить», т. е. поступать сообразно с верой и разумом. Вера не действительна без «искушений», она аккумулирует опыт человека, его жизненные переживания. Получив письмо с жалобой, что «кругом... редко-редко слышится речь о Боге, а всё какое-то пустое или намеренное хитрословие, или лесть, соединенная с предательством и человекоугодием», старец пишет своему корреспонденту: «На это тебе скажу, что и между такими людьми жить полезней, нежели в одиночестве и в удалении, считая это безопасным. Лот, когда жил в Содоме, был праведен, а когда удалился в Сигор, и считал это место безопасным, то тяжко согрешил. Не напрасно написано в Отечнике: келья высит, а человек искушает. Через претерпение же искушений человек делается искусным»¹. В другом письме он замечает: «Неискусство, при неумеренной ревности, часто может производить бестолковой путаницы не менее самого греха»². Опытность, искусность делают человека нравственным: он старается больше творить

¹ Из писем о. Амвросия // *Котельников В.* Православная аскеза и русская литература. На пути к Оптиной. – СПб., 1994. С. 117.

² Там же. С. 127.

добро. Но нравственное состояние «достигается не всем человечеством в совокупности, а каждым верующим в отдельности, по мере исполнения заповедей Божиих»¹. Для этого многим не хватает просто земной жизни; а следовательно, «без будущей блаженной, бесконечной жизни земное наше пребывание было бы бесполезно и непонятно»².

Таким образом, «евангельская философия» стремилась к *оличнению* православия, антропологизации его вероучения, чем она выгодно отличалась от официальной церковной догматики.

Глава IX

РУССКОЕ ШЕЛЛИНГИАНСТВО

Уже то, что вольфианство было блокировано масонством, с одной стороны, и «евангельской философией» – с другой, свидетельствовало о его неспособности удержаться на прежних позициях, сохранить своё господство в сфере просвещения и мышления. Оно, говоря словами одного из тогдашних критиков, «произвело, наконец, омерзение к умозрительным, особливо метафизическим изысканиям»³. Европеизированное сознание русского человека жаждало более реальной, более живой философии, и это заставляло его пристальной всматриваться в западноевропейские духовно-интеллектуальные реалии. Однако выработавшаяся на почве вольфианства привычка всё измерять по критериям германского любомудрия увлекла по накатанной дороге, и вопрос заключался лишь в том, кто из современных немецких философов делается очередным кумиром.

1. *Выбор шеллингианства.* Следует рассмотреть состояние немецкой философии после Вольфа. Казавшееся несокрушимым, вольфианство сошло на нет с появлением философии Канта. Особенность учения Вольфа заключалась в том, что он смешивает познавательные основы и реальные причины, вследствие чего процесс познания представал в виде своеобразного логического ограничения, т. е. выведения нового понятия из его родового понятия путём присоединения его отличительного признака. Тем самым как бы совмещались в единстве неопределённая возможность и достаточное основание для бытия действительности.

¹ Там же. С. 130.

² Там же.

³ *Галич А.И.* История философских систем, по иностранным руководствам. В 2 кн. Кн. 2. – СПб., 1818–1819. С. 73.

Кант сокрушает вольфианство в самом главном пункте – смешении логических отношений с реальными, выделяя при этом в качестве центрального звена понятие противоречия. Из этого вытекает заключение: как в логических операциях непременно присутствует отрицание, так и в действительном мире наличествует противоположность. Между логическим отрицанием и реальной противоположностью не существует автоматического соответствия: анализ логического развития понятий совершенно достаточен для познания логической противоположности, но столь же очевидно, что совершенно невозможно вывести реальную противоположность из логических предпосылок. Отсюда проистекает гносеологический взгляд Канта относительно принципиальной противоположности между чувственностью и разумом, приводящий его к идее антиномизма. Суть последнего в том, что разум, признавая безусловно адекватными содержание ощущений и ощущаемых объектов, «видит себя раздвоенным в противоречии с самим собой», и что выйти из него он не в состоянии, пока принимает «предметы чувственного мира за вещи сами по себе, а не за то, чем они суть в самом деле, т. е. за простые явления»¹. Таким образом, кантовский антиномизм оказывался тем тупиком, куда разум заводил сам себя, теряя всякую возможность познания действительности. Кроме того, в пределах разума оставался и вопрос о религии: вера в Бога становилась «внутренним чувством», целиком подчинённым логической способности субъекта.

Кант называет свою философию *трансцендентальной* и противопоставляет её «трансцендентному» стремлению прежней вольфианской метафизики познать «вещь в себе»; соответственно, он делает задачей философии определение условий априорного познания во всех сферах человеческого мышления.

Принять это учение в России не могли по трём основным причинам. Во-первых, оно своим отрицанием познаваемости «вещей в себе» слишком напоминало апофатику православия, и, что особенно казалось нетерпимым, оно полагало предел человеческой любознательности именно в той области, которая, по русским представлениям, никак не должна была ограждаться от деятельного приложения усилий разума, т. е. в области природы. Во-вторых, русская философия всегда желала установления «гармонии» между душой и телом; у Канта же, напротив, вообще устраняется телесность как начало человеческого существа. Понятно, что воздвигнутая на таком основании философия «рас-

¹ Кант И. Прологомены. С. 233, 245.

сматривает человека уже не как существо, сложенное из противоположных природ и действующее по чуждым, неведомым себе и взаимно противоречащим законам, но как лицо, существующее самостоятельно, сосредоточенное в собственном сознании и следующее внушениям собственного своего закона»¹. Наконец, в третьих, это вопрос о вере: антиномии не дают никакой устойчивой почвы для рассуждений о Боге, душе и т. д. Кант уже не думает о божественном откровении и рассуждает о вере как личном переживании, содержащем «также и сознание своей случайности»².

Конечно, Канта в России читали, переводили, но больше с целью полемики, опровержения. Он не создал собственной «русской школы», оставаясь при единичных почитателях, подчас не самых талантливых.

Иная судьба была уготована другому немецкому мыслителю – Шеллингу, который надолго сделался «властителем дум» новой генерации отечественных Любомудров. И тому были веские основания. Пропасть, вырытая Кантом между природой и разумом, продолжала оставаться зиять своей пустотой, пока Шеллинг не скрыл её за блестящим натурфилософским фасадом своей системы тождества. Согласно её принципам, природа есть бессознательная форма жизни разума, единственным назначением которой является порождение сознательной «интеллигенции», теоретического «Я». Философское познание природы состоит в том, чтобы осмысливать её развитие как целесообразное совместное действие сил, которые, начиная с самых низших ступеней, через всё более высокие и более тонкие потенции ведут к возникновению животной жизни и сознания. Или, в более общем смысле, природа есть то же, что сознание, только в объективной форме, и наоборот: сознание есть то же, что природа, только в субъективной, или разумной, форме. Само соотношение природного и разумного реализуется в процессе развития: «Всё, что существует в природе, должно рассматриваться как результат становления... как бесконечная продуктивность, взятая в бесконечной эволюции»³. С этой точки зрения, становление природы предстаёт как раскрытие «истории самосознания», возвышения разума из бессознательности до сознательности. Философия тождества впер-

¹ Карпов В.Н. Введение в философию // Карпов В.Н. Избранное. – СПб., 2004. С. 154–155.

² Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 6. – М., 1994. С. 122.

³ Шеллинг Ф. Первый набросок системы натурфилософии // Филос. науки. 1973. № 1. С. 130, 132.

вые представляла в ореоле самоутверждающейся духовности бытие реального мира, открывая простор для последующих диалектических комбинаций Гегеля.

Но был ещё другой Шеллинг – философ «откровения». Сам он считал, что его новая философия целиком обуславливается принципами философии тождества, и в этом есть определённая истина. Однако здесь на место разума ставится Бог, и природа уже не более как выражение его «вечного и бесконечного хотения». От Бога ничего нельзя отделить, ибо это означало бы ущемление его абсолютности; равным образом, из него «ничего нельзя вывести как становящееся и возникающее, так как он есть Бог именно потому, что он есть всё»¹. Это уже созвучно старому вольфианству, хотя, несомненно, слышны и отголоски платонизма.

Философская «двуликость» Шеллинга несколько не отразилась на его интеллектуальной репутации: и в том, и в другом облики он легко проторил путь в сердца русских Любомудров, разделившихся по характеру своих идейных предпочтений на две «партии»: сторонников «богооткровения» и натурфилософов.

2. *Философский провиденциализм.* Из числа тех, кто преимущественно поддерживал философию «откровения», видя в ней безусловное воплощение всеобщей мудрости, в первую очередь выделяется В. Ф. Одоевский (1803–1869). Он был известным писателем и музыкантом, автором философских бесед «Русские ночи», одна из которых посвящена изложению шеллинговой «Системы трансцендентального идеализма». Познакомившись с этим трактатом ещё в двадцатилетнем возрасте, Одоевский с тех пор «все свои умствования» выводит по её началам. Для него несомненно бытие Абсолюта или, по его терминологии, «Безуслова», заключающего в себе «сущности всех предметов». Так уясняется тождество материального и идеального: «Вещественность есть то же отвлечённое, но только разрозненное, сделавшееся конечным... Отвлечённое есть то же вещественное, только заключённое в форме беспредельной вечной, целостной»². Мир познаваем, поскольку существует это тождество: «Дух и предметы соизмеримы... между духом и предметом – гармония; условие гармонии и соизмеримости – однородность; дух и предметы однородны; дух повторяется в предметах; предметы повторяются в духе»³.

¹ Schelling F. Werke. Bd. 1–2. Bd. 1. – München, 1927. S. 380.

² Одоевский В. Ф. Афоризмы Любомудрия // Мнемозина. 1824. Ч. 2. С. 81.

³ Одоевский В. Ф. Сущее или существующее // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. В 2 т. Т. 2. – М., 1974. С. 172.

Вместе с тем Одоевский уклоняется от эмпирико-рационалистической интерпретации познавательного процесса, изображая его как акт трансцендентальной, мистической интуиции. Излюбленный метод его рассуждений – аналогизм, риторическое уподобление. Этим во многом объясняется то, что творчество Одоевского характеризовалось преимущественно романтическими и утопическими чертами.

«Не находит слов» для восхваления «философии откровения» и другой её последователь – *П. Я. Чаадаев* (1794–1856), знавший Шеллинга лично и состоявший с ним в переписке. Он испытывает «глубокое удовлетворение» от того, что «красноречивое слово» великого немца совпадает с его собственными предчувствиями. На его взгляд, «судьбы духовного развития» русского народа зависят отчасти от общего «успеха» шеллингианства в мире¹. Чаадаев возводит учение своего кумира на историсофский уровень. Согласно изложенной им в «Философических письмах» концепции, бытие основано на «начальном толчке, или вержении», исходящем от Бога. Бытие даёт начало движению мира. Закон движения всеобщ и равно приложим к процессам природы и истории. В природе движение вызывает гармонию, в истории – прогресс. Назначение философии истории – отыскать «нравственный смысл великих исторических эпох», выявить «черты каждого века по законам практического разума». Тем самым будет достигнуто понимание «постоянных результатов и вечных последствий исторических явлений», т. е. того, что в истории всё развивается однонаправлено и не бывает параллельных форм. Элементы, участвующие в движении, либо вовлекаются в общий поток, направляемый прогрессом, либо остаются в неподвижности, пребывают в застое, пока новый ход исторических событий не втянет их в общее русло целесообразных преобразований.

В соответствии с этой схемой Чаадаев осмысливает историю России. В то время, как «энергичный» Запад создал «храмину современной цивилизации», она «не двигалась с места», коснея в зависимости от «жалкой и презренной» Византии, чей «нравственный устав» положила в основу своего воспитания. Всё самое яркое и возвышенное совершалось в лоне католицизма, отвергнутого ею ради религиозного обособления. Это обособление ещё более усугубилось после падения «второго Рима». Ничто из происходившего в Европе не достигало пределов России: она оказалась надолго оторванной от «великой мировой работы». Так было предопределено «верховой логикой Провидения», которое на-

¹ Чаадаев П. Я. Ф. Шеллингу (1842, втор. ред.) // Чаадаев П. Я. Соч. – М., 1989. С. 564.

метило ей «важный урок», а именно: «решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество»¹. Гарантом достижимости этого служит то, что Россия никогда не жила «под роковым давлением» своей исторической жизни, своих родовых преданий. А значит ей суждено стать впереди общеевропейского прогресса, дать ему собственное содержание и направление.

Все это во многом навеяно беседами с Шеллингом, которые Чаадаев вёл во время встреч их в Карсбаде в 1825 г., о чём он и сам писал позднее своему немецкому учителю².

3. *Натурфилософское направление.* Начало этому направлению было положено Д. М. Велланским (1774–1847), автором известной «Пролозии к медицине как основательной науке» (1805). Шеллингианство представлялось ему «собранием истин», от которых никто «никогда не отречётся»³. Особенно важную роль он придавал тому, что его философский наставник идёт по стопам Платона: «В конце XVIII и в начале XIX века взошло солнце на горизонте учёного мира, когда Фридрих Шеллинг восстановил падшую философию Платона и дал ей величественную, блистательную форму»⁴. Велланский был непосредственным учеником Шеллинга, и притом отмеченным учителем: «русский слушатель... более других меня понимает»⁵. К «Пролозии» примыкает ряд других работ учёного: «Биологическое исследование природы в творящем и творимом качестве» (1812); «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика» (1831) и др.

Всё своё усердие Велланский направляет на философское обоснование медицины, чем до него мало кто занимался в западноевропейском «естествоведении». Сложность вопроса обуславливалась необходимостью показать, как в эволюционном процессе возникает «совершенство земного мира» – человек. Велланский кладёт в основание своей концепции шеллингианский принцип тождества: «субъект и объект по существу своему одно и то же; в абсолютном понятии нет разницы между познанием и предметом оного»⁶. Однако это тождество выявляется лишь в ас-

¹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Там же. С. 150.

² Чаадаев П.Я. Ф. Шеллингу (1832) // Там же. С. 358.

³ Велланский Д.М. Пролозия к медицине как основательной науке. – СПб., 1805. С. 1.

⁴ Цит. по: Каменский З.А. Д. М. Велланский // Философия Шеллинга в России. СПб., 1998. С. 229.

⁵ Там же. С. 225.

⁶ Велланский Д.М. Пролозия... – С. 16.

пекте гносеологии; в действительности же «натуральные вещи» отличаются друг от друга, представляя «различное соотношение бытия с небытием»¹. Для Велланского «вечная сия неразлучность бытия с небытием» в природе есть «конкретная материя», порождающая всё многообразие мира. Сам механизм порождения, или становления, изображается им как последовательное «возвышение качеств» – сперва на уровне материи, а затем духа, сопряжённое с развёртыванием пространства и времени. Вместе с пространством и временем материя и дух образуют «формы абсолютной сущности всего существующего и пребывающего»².

Вслед за Шеллингом Велланский дедуцирует и основные моменты динамического процесса – «магнетизм, электризм и химизм» (иногда добавляя к химизму «гальванизм»), которые одинаково функционируют как в развитии неорганической, так и органической природы. «Земной мир во всех областях его содержаний... – обобщает он, – должен развиваться от начального основания до окончательного совершенства оных; и главные эпохи такого развития суть устройство стихий и неорганических тел, происхождение растений и животных и образование существа, каковой есть человек»³.

Таким образом, на всех уровнях бытия наблюдается одна и та же картина: высшие организмы выступают только дальнейшим развитием низших, восходящих до совершеннейшего организма, который равен общему содержанию предыдущих. Распространяя это воззрение на человека, Велланский ставит его в общий ряд природных объектов, подчиняющихся естественным законам динамической эволюции.

При этом он не отвергает наличия неких «первообразов» бытия в виде «невидимых идей», заключённых в «абсолютной сущности», т. е. Боге. Они выходят «из своей беспредельности в определённых видах», будучи в то же время «вечны и непрменяемы». Эта платоновская закваска должна была придать его воззрениям соответствие с христианским верованием.

4. *А. И. Галич* (1783–1848). Другим представителем натурфилософской линии в русском шеллингианстве был Галич, прославившийся своим фундаментальным трактатом «Картина человека» (1834). Из всех идей немецкого философа ему наиболее

¹ Там же. С. 14.

² *Велланский Д.М.* Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. – СПб., 1831. С. 38–39.

³ *Велланский Д.М.* Биологическое исследование природы в творящем и творимом качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. – СПб., 1812. С. 6.

близка мысль о том, что правильно построенные анатомия и физиология человека способны дать подлинную «историю самой природы», адекватно систематизировать её части и элементы¹.

Свои размышления о «человекознании» он основывает на «полном изучении» природы человека. Во главу угла ставится уяснение отношений между «телесною и духовною сторонами». Для этого необходимо понять, как в человеке «отражается жизнь Вселенной», как он вообще «включён» в общее «бытие природы»². Галич принимает концепцию первоначальной целостности мира. Это значит, что в своих истоках мир неразрывно сочетает в себе пространство и время, благодаря чему сотворённые Богом элементы наделяются свойством движения, изменения.

Так появляются различные тела – от простых до «особенных». К последним относится человек, принадлежа природе «своею жизнью телесною». Но в организме человека постепенно пробуждаются «решительные порывы к свободе»³, отделению себя от остальных вещей, что тоже обуславливается природным движением. Эти порывы приводят не к образованию новых тел, а к возникновению особого начала в человеке – души. Душа находится в единстве со всей «массой прочего мироздания», но в то же время «составляет Я каждого и возводит человека в достоинство лица»⁴. Она «не предсуществует в умственном, неведомом мире», не творится высшим существом, а происходит «через рождение» и связана с природой, проникнутой «животворящими силами»⁵.

Сущность души выражается в познании, которое включает четыре идеальных акта: мышление, волю («хотение»), фантазию и чувства («сердечная деятельность»). В познавательном процессе они неразделимы, однако знание даётся либо в форме чувствования, либо в форме мышления. «Чувствование есть непосредственное откровение существеннейшего, несомненного бытия, семя и начало духовной нашей жизни»⁶. Галич подразделяет его на три уровня: чувственное созерцание, чувственное представление (или воображение) и чувственное сцепление понятий.

Чувственное созерцание удостоверяет человека «в присутствии вещей», т. е. составляет прямое ощущение. Оно относится к

¹ Галич А.И. Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. – СПб., 1834. С. 11, 45.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же. С. 69, 70.

⁵ Там же. С. 138.

⁶ Там же. С. 165.

области сердечной деятельности и занимает среднее положение между умозрительной и деятельной жизнью. Его отличительное свойство – признание необходимости: «Мы не властны познавать вещи чувствами иначе, а не так, как оные действительно видим; тут мы связаны и находимся в состоянии принуждения»¹.

Но чувственное созерцание даёт предмет только «в отдельном бытии», оно подвержено приливу и отливу случайных впечатлений и не доходит «до представления в собственном смысле», т. е. до «образа» предмета. Тогда на помощь приходит воображение, переводящее «предмет... из внешнего мира... во внутренний»². Как это происходит, остаётся тайной; во всяком случае, «образы не даются нам отвне», не вносятся «силою стороннею», а исходят из глубин воображения, или способности представления.

Многообразие форм представлений возводит познание на уровень чувственных сочетаний, которые определяются либо «законами самих предметов», либо «по слепому, но правильному инстинкту»³. Первый род таких сочетаний учитывает «сродство, однокачественность, постепенный перелив» возникающих образов вещей; отсюда их группировка по сходству, по ассоциации и т. д. Второй род основывается на врождённом чувстве соответствия или несоответствия предметов; например, из двух животных, похожих друг на друга, никто не станет признавать одно камнем, другое деревом. Всё в мире очерчено своей формой и обладает собственной индивидуальностью.

Степени же движения чувствований, при соответствующем доминировании чувственных сцеплений, приводят к свободному мышлению, т. е. к «производству познания». Свободное мышление в общем-то напоминает процедуру чувственных сцеплений, с тем, однако, отличием, что «его создания суть чисто идеальные, отвлечённые; тут лики исчезают, тут существа значат мысли»⁴. В мышлении достигается полнота знания, выраженного в категориях. Галич называет их «понятиями высшего, энциклопедического единства»; они либо выражают возможность быть чему-либо явлением, либо обозначают способ существования явлений. Поэтому категории «везде идут попарно, в сопровождении третьего, необходимого понятия»⁵. К первой группе категорий относятся пространство, время, движение, ко второй – количество, качество, отношение.

¹ Там же. С. 167.

² Там же. С. 176.

³ Там же. С. 193.

⁴ Там же. С. 208.

⁵ Там же. С. 219.

Значение категорий определяется тем, что они переводят мышление в разум, который оперирует уже не понятиями, а идеями. Отличие идей от понятий состоит в следующем. В-первых, идеи охватывают целостность бытия, «понятия же любяют противопоставлять, различать; так, идее принадлежит *человечество*, а понятию предоставлены *люди*»¹. Во-вторых, «идеи непреложны, всегда одинаковы, а понятия изменчивы»; «идея *выше* своего предмета, который никогда не бывает ей в *меру*, а понятие всегда *ниже* своего предмета и определяет иные только, а не все стороны, с каких он является»². В-третьих, «идеи всегда *прямого, положительного, истинного* качества, а понятий тьма и ложных, и превратных, и отрицательных»³. Понятия предназначены для познания «условного быта», действительности, идеи же, изначально «внедрённые в творение», воплощают разум, который выступает той «божественной силой, с коей живёт, движется и пребывает как мир со своими сущностями, так и человек со своими идеями»⁴. Высшее воплощение разума – философия: «её орудия не понятия, но идеи»⁵. Она объемлет и конкретные науки, но «в главных токмо их направляющих идеях, и представляет дальнейшее досугам и трудолюбию эмпиризма»⁶.

Таким образом, Галич, соединяя с наукой чувственное, эмпирическое познание, подобно Шеллингу, выводит её за пределы собственно философии. Вместе с тем он критикует и мистические тенденции, которые выявились в сочинениях последователей немецкого мыслителя, упрекая их в том, что они, «питаясь от богатой трапезы Шеллинга, кощунствуют против своего хозяина». Видимо, он не знал или просто не интересовался соответствующими увлечениями самого «хозяина». «Истинная философия, – писал Галич, – не состоит ни в какой связи с мистикой, кабалястикой и мартинистикой, которыми немощные токмо покушаются дополнить недостатки своей философии»⁷. Поэтому его шеллингианство было хотя и прочным, но далеко не ортодоксальным⁸.

¹ Там же. С. 220, 221.

² Там же. С. 221.

³ Там же. С. 222.

⁴ Там же. С. 225, 226.

⁵ Галич А.И. Отрывки из диссертации // Никитенко А.В. А. И. Галич, бывший профессор С.-Петербургского университета. – СПб., 1869. С. 92.

⁶ Там же. С. 93.

⁷ Цит. по: Каменский З.А. А. И. Галич // Философия Шеллинга в России. – С. 284.

⁸ См.: Иванов И.И. История русской критики. Ч. 1–2. – СПб., 1898. С. 286–291.

5. *П. С. Авсенеv* (1811–1852). Столь же «вольным», хотя искренне приверженным шеллингианству был Авсенеv, мыслитель с большими задатками, но рано ушедший из жизни. Молодой богослов, окончив Киевскую духовную академию, был оставлен там для преподавания истории философии и психологии. С философией ему не повезло, так как положение её всё более становилось критическим, и в 1850 г. она вообще выводится из перечня университетских дисциплин. В духовных академиях устанавливается самый строгий контроль за тем, чтобы она ни в чём не отклонялась от божественного откровения. Одно из правил академического устава прямо гласило: «Да не будет никогда в духовных училищах слышимо то различие, которое к соблазну веры и к укоризне простого доброго смысла столь часто в школах было допускаемо, что одно и то же предложение может быть справедливо в понятиях философских и ложно в понятиях христианских»¹.

Старший наставник Авсенева профессор И. М. Скворцов, под чьим попечением он начинал своё учительство, изъяснялся ещё определённой: «Нет ничего выше Откровения, к которому и должна обращаться наша философия, не с тем, впрочем, чтобы вносить в него свои умствования, а с тем, чтобы из него выносить светоносные истины»².

Такой подход едва ли мог способствовать развитию свободного мышления, и это, естественно, не могло нравиться Авсенеvu. Поэтому, читая по обязанности историко-философские лекции (сперва до Канта, а после до Декарта), он целиком сосредоточился на разработке проблем психологии, руководствуясь преимущественно исследованиями Г. Шуберта, крупнейшего последователя философии Шеллинга.

Шуберт казался Авсенеvu создателем «наилучшей из психологий», хотя и не лишённой недостатков. В частности, он критически относился к его учению о параллелизме душевных сил и явлений с телесными органами и их отправлениями. Это учение, на его взгляд, не только не вводит нас в познание действительных законов духовной жизни, но и большей частью увлекает ум в сферу случайных и обманчивых аналогий, которые, вместо открытия истины, обольщают его сомнительными призраками. Слабостью теории немецкого психолога Авсенеv признавал также то, что она тесно связана с общим его натуралистическим мировоззрением, заключавшим «много представлений тёмных и не-

¹ Проект Устава духовных академий. – СПб., 1814. С. 53.

² Скворцов И.М. Записки по нравственной философии // Сборник лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Вып. 2. – Киев, 1869. С. 21.

верных», например, о душе мира. Эти замечания, особенно последнее, ставили его в некоторую оппозицию к самому Шеллингу, поскольку отмеченные моменты Шуберт воспринял от своего учителя. Несмотря на это, именно Шуберт натолкнул Авсенева на исследование души в контексте «самонаблюдательного» анализа психологии личности.

Понимание Авсеневым души обуславливается шеллингианской трактовкой её как феномена постепенной индивидуализации объектов. Он изображает это в виде процесса нарастания «подчинённости» низших сил души высшим, «освобождения её от чувственности»¹.

В человеке душа предстаёт в форме абсолютно возвысившегося над телесностью *Я*, т. е. самосознания личности. В этом качестве она сохраняет своё неизменное пребывание, раздробляясь в людях благодаря «прехождению» от прежде бывших к ныне живущим. Единство души, во-первых, делает единым человечество, а, во-вторых, указывает каждому путь к «высочайшему и бесконечному добру – Богу»².

Седалищем души, по мнению Авсенева, служит человеческое сердце. Отсюда способность человека к особому рода *ведению*, безотносительно к опыту и размышлениям; оно даётся сразу и целостно. Подтверждением реальности сердечного ведения служат, на его взгляд, *безличные* состояния души, т. е. сон и сновидения, силы магнетизма, сомнамбулизма и т. д. Их познание многое открывает нам в нашей собственной природе.

Состояние сна сопряжено с упадком соответствующих отправления: в теле – чувствований и движения, в душе – разума и воли. Остаются одни лишь растительные отправления, вследствие чего жизнь сердца достигает полной свободы, усиливается способность воображения. Самосознание угасает и обращается в простое сознание. Теряется самая личность человека: иногда он видит себя в образе животного, иногда говорит самому себе от лица другого.

Во сне человек как бы погружается внутрь самого себя, возвращается в круг естественного бытия³. Это и вызывает сновидения, в которых обнажается скрытый от нас в бодрственном состоянии субъективный мир. «Бодрственное состояние, – пишет Авсенева, – имеет твёрдый порядок, потому что мир, к которому оно обращено, сам твёрдо расположен, движется в формах про-

¹ Авсенева П.С. Из записок по психологии. – СПб., 2008. С. 42.

² Там же. С. 100.

³ Авсенева говорит о трёх кругах естественного бытия: мировом (космическом), солнечном и планетном (земном).

странства и времени, существует и живёт по неизменным законам, категориям и имеет единство. Напротив, сонное сознание хаотично, оно перемешивает пространства и времена, нарушает законы, единство обращает в множественность»¹.

В сновидениях отражается прошлое и будущее: душа, будучи отрешена от разума и воли, перемешивает истинную точку зрения на вещи и влагает в них особое символическое значение. Поэтому толкование снов равнозначно самопознанию.

Разновидностью сна Авсенеv признаёт сумасшествие. В сумасшествии, как и во сне, душа следует одинаковым формам произвольного сочетания представлений, только характер их выражения другой: у спящего это слова, у сумасшедшего – образы. Всё дело в преобладании «низшей области сердца над высшею силою самосознания, в перевесе чувственности над разумом и волею»². Сумасшедший человек перестаёт управлять собой, погружаясь в стихию неопределённых страстей и желаний. Их жертвой и становится лишённая самосознания душа. Это болезнь, но она также предрасположена к тайноведению, сокрытому от нормального состояния ума. По этой причине Авсенеv не склонен смотреть на сумасшествие только «оком сожаления»; оно всё же находится во власти души, которая может вернуться в прежнее разумное русло. Пока человек жив, перед ним открытой остаётся любая возможность.

Во всех идеях Авсенева просматривается связь с «Историей души» Шуберта, однако его психологические рассуждения насыщены антропологическим содержанием, которое слабо выявилось в немецком шеллингианстве.

Глава X

ГЕГЕЛЬЯНСТВО И «РУССКИЙ СОЦИАЛИЗМ»

Пик влияния шеллингианства приходится на александровскую эпоху, охваченную духовным подъёмом в обстановке победоносной войны с Наполеоном и европейских походов русской армии 1812–1814 гг. Общество впадает в «романтические мечтания», в умах царит безрассудный «шиллеризм». Всем кажется, что «счастье близко», и это радикализирует сознание молодежи – дворянской и разночинной. Нетерпение приводит их декабрь-

¹ Там же. С. 223.

² Там же. С. 233.

ским утром 1825 г. на Сенатскую площадь Петербурга, где они демонстрируют свою волю «претерпеть страдания» ради блага народа. Но власть с лёгкостью расправляется с «возмутителями спокойствия». «Декабристов», как стали называть первых русских «революционеров», ссылают в Сибирь «на вечное поселение», остальные тихо «впадают в смирение» под бдительным надзором «Третьего отделения канцелярии его Императорского величества».

1. *М. А. Бакунин* (1814–1876). Тогда же начинается и философское оправдание существующей реальности, ознаменованное обращением к Гегелю.

Напомним, что Гегель в целом принимает философию тождества, однако его не удовлетворяет то, что у Шеллинга всё же пересиливает значение природного бытия как фактора становления разума. С его точки зрения, правильной было бы установить обратное соотношение, т. е. рассматривать мир как инобытие разума, абсолютного духа. Эту проблему он решает на диалектической основе, по схеме «триединств», или триады. Суть диалектического метода заключается в признании единства трёх состояний мысли: постановки (тезис), его отрицания (антитезис) и нового обратного соединения этих противоположных определений (синтез). Синтез не означает, что только в нём одном содержится истина; напротив, все эти три ступени, или состояния, мысли суть её конкретные и необходимые формы. Вместе с тем это процесс не только философского мышления: дух есть «внутреннее в вещах», их понятие, а стало быть, развитие мысли является одновременно и реальным развитием, состоящим в том, что дух порождает из себя вселенную и в силу этого приходит к самому себе. Необходимые формы, выявляемые духом в этой внутренней диалектике, выступают в качестве категорий действительности, т. е. приобретают характер не только субъективных, но и объективных явлений. Из этого вытекает заключение, что всё разумное действительно, а всё действительное разумно.

Первым из русских западников, кто истолковал Гегеля в духе «примирения с действительностью», был Бакунин, будущий анархист и социалист, поместивший статью о немецком мыслителе в «Московском наблюдателе» за 1838 г. «Да, счастье не в призраке, – писал начинающий адвокат диалектической философии, – не в отвлечённом сне, а в живой действительности. Восставать против действительности и убивать в себе всякий источник жизни – одно и то же. Примирение с действительностью, во всех отношениях и во всех сферах жизни, есть главная задача нашего времени, и Гегель и Гёте – главы этого примирения, этого

возвращения из смерти в жизнь». И далее автор выражал мысль, что, вопреки представлениям «конечного рассудка», в русской жизни «всё прекрасно, всё благо, и что самые страдания в ней необходимы как очищение духа, как переход от тьмы к свету, к просветлению»¹.

Вдохновляющим принципом для Бакунина стала именно философская формула Гегеля о действительности разумного и разумности действительного, вызвавшая бурные споры между тогдашними идейными противниками – славянофилами и западниками. Славянофилы принимали первую часть формулы, но отказывались признавать истинной вторую: она не мирилась с российской действительностью. По словам А. С. Хомякова, ошибка Гегеля состояла в том, что он за «существенное объявляет современное состояние общества», а всё развитие социума рассматривается лишь как «необходимое стремление» к настоящему. Оттого и выходит, что всякое настоящее разумно, ибо оно необходимо детерминировано прошлым. И эта точка зрения, возмущается идеолог славянофильства, своей кажущейся убедительностью «сбила с толку многих даровитых и достойных подвижников исторической науки»².

2. *В. Г. Белинский (1811–1848)*. Позиция Бакунина встретила поддержку со стороны многих западников, в первую очередь Белинского, принявшегося с усердием проповедовать «примирение с действительностью». «Неистовый Виссарион» по-своему интерпретирует учение Гегеля об Абсолютном духе. В системе немецкого философа он, как единственная реальность, проходит через все определения бытия, проявляясь в форме борьбы противоположностей, заключённых в его сущности. Поэтому отрицание составляет необходимый момент саморазвития Абсолютного духа.

Белинский, уяснив «самобытно значение великого слова *действительность*»³, решительно отбрасывает идею отрицания в понимании самой этой действительности. Он с «признательностью» принимает тезис Бакунина о том, что «в общей жизни духа нет зла, но всё добро», и в ответном письме к своему философскому наставнику признаётся: «Я понял, что всякая ненависть,

¹ Цит. по: *Лебедев-Полянский П.И.* В. Г. Белинский. Литературно-критическая деятельность. – М.:Л., 1945. С. 168–169. – Примечательно, что Бакунин, прочитавший ещё в 1835 г. «Критику чистого разума» Канта, отвергает её именно «за разрушение всякой объективности, всякой действительности».

² *Хомяков А.С.* Соч. Т. 1. – М., 1911. С. 143.

³ *Белинский В.Г.* М. А. Бакунину. 10 сент. 1838 г. // *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 11. – М., 1956. С. 282.

хотя бы то и ко злу, есть жизнь отрицательная, а всё отрицательное есть призрак, небытие»¹. В другом письме к нему он даёт уже окончательную формулу своей любви к действительности: «Я гляжу на действительность, столь презираемую прежде мною, и трепещу таинственным восторгом, сознавая её разумность, видя, что из неё ничего нельзя выкинуть и в ней ничего нельзя похулить и отвергнуть»². Это его новое убеждение отражается в статьях «Очерки Бородинского сражения», «Менцель, критик Гёте» и др. Примирение с действительностью, согласно Белинскому, сопряжено с неременным подчинением личности «объективному миру», т. е., прежде всего, обществу. Чтобы стать настоящим человеком, рассуждает критик, необходимо полностью «отрешиться от своей субъективной личности, признав её ложью и призраком... смириться перед мировым, общим, признав только его истинною и действительностью»³. И горе тому, кто не сумеет этого сделать, кто отторгнется от действительности «без примирения», без покорения ей; тот становится «кажущимся *ничто*», мнимостью, и «погибает»⁴.

Но уже в марте 1841 г. Белинский извещает В. П. Боткина, что в его духовном развитии «философия Гегеля – только момент, хотя и великий». Он церемонно «кланяется философскому колпаку» прежде почитавшегося им «Егора Фёдоровича» (т. е. Гегеля) и теперь готов требовать от него отчёта «во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II, и пр., и пр.»⁵. «Что мне в том, – восклицает Белинский, – что я уверен, что разумность восторжествует, что в будущем будет хорошо, если судьба велела мне быть свидетелем торжества случайности, неразумия, животной силы? Что мне в том, что моим или твоим детям будет хорошо, если мне скверно и если не моя вина в том, что мне скверно?»⁶ И вот он – «в новой крайности, – это идея *социализма*», которая тоже стала для него «идею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания»⁷.

Весь парадокс, однако, состоял в том, что проделанная Белинским эволюция от «примирения с действительностью» к со-

¹ Белинский В.Г. М. А. Бакунину. 1 нояб. 1837 г. // Там же. С. 187.

² Белинский В.Г. М. А. Бакунину. 10 сент. 1838 г. // Там же. С. 282.

³ Белинский В.Г. Очерки Бородинского сражения // Там же. Т. 3. – М., 1953. С. 340.

⁴ Там же. С. 341.

⁵ Там же. С. 22–23.

⁶ Там же. С. 23.

⁷ Белинский В.Г. В. П. Боткину. 8 сент. 1841 г. // Там же. С. 66.

циализму, представлявшаяся ему «энергической стукушкой по философскому колпаку Гегеля»¹, на самом деле оказалась простой перелицовкой этого «колпака»: если не он сам, то возникший вскоре «русский социализм» не только не простился с Гегелем, но ещё больше с его помощью укрепился на позициях примирения с российской действительностью.

3. *А. И. Герцен (1812–1870)*. В этом контексте представляет интерес «духовная драма» другого западника – Герцена, который, как и Белинский, первоначально склоняется к признанию западного (по классификации марксизма, утопического) социализма, увидев в нём реальную силу в деле уничтожения «беззаконных привилегий меньшинства» и справедливого распределения национального богатства. Но европейские события 1848 г. убеждают его, что буржуазные революционеры страдают полнейшей «отвлечённостью», т. е. незнанием того, как «навести мосты из всеобщности в действительную жизнь, из стремления в приложение»². Впрочем, он и сам пока не видит способа разрешить проблему «богатых и бедных», вывести их из разобщения и дисгармонии.

«Прозреть» ему помогает трёхтомная книга барона А. Гакстаугена «Исследования внутренних отношений, народной жизни и в особенности сельских учреждений России» (1847–1853). По мнению этого автора, как его воспринял Герцен, «сельская община в России составляет всё, в ней... ключ к прошлому России и зародыш её будущего, животворящая монада русского государства»³. Герцен полностью разделяет данную точку зрения, не смущаясь тем, что раньше ему община казалась несовместимой с началом личности.

В статье «Крещённая собственность» (1853) Герцен высказывается по этому поводу так: «Говорят, что община поглощает личность и что она несовместима с её развитием. В этом мнении и есть доля правды. Всякий неразвитой коммунизм подавляет отдельное лицо. Но не надобно забывать, что русская жизнь находила сама в себе средства отчасти восполнять этот недостаток. Сельская жизнь образовала рядом с неподвижной, мирной, хлебопашенной деревней подвижную общину работников – артель и военную общину казаков»⁴. Они-то и сохранили личность, не дав

¹ Белинский В.Г. В. П. Боткину. 1 марта 1841 г. // Там же. С. 23.

² Герцен А.И. Письма из Франции и Италии // Герцен А.И. Соч. В 9 т. Т. 3. – М., 1956. С. 64.

³ Герцен А.И. Россия // Утопический социализм. Хрестоматия. – М., 1982. С. 399.

⁴ Герцен А.И. Крещённая собственность // Там же. Т. 7. – М., 1958. С. 31.

ей раствориться в общей «круговой поруке». От былой «духовной драмы» не остаётся и следа: мы устремляемся к социализму, и социализм этот «идёт от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного владения и общинного управления». Истинность же этого пути «подтверждает наука»¹. Таким образом, «русский социализм» возводится Герценом в разряд единственно научных теорий, чем он навлекает на себя резкое недовольство со стороны идеологов зарождающегося марксизма².

4. *Н. Г. Чернышевский (1828–1889)*. Если Белинский от гегельянства приходит к социализму, а Герцен соединяет социализм с крестьянской общиной, то Чернышевский этот общинный социализм вновь утверждает на почве гегельянства. По сути, совершается то, что и должно было совершиться в соответствии с гегелевской триадой «тезис – антитезис – синтез». Чернышевский всегда обращался к философии, «смотря по надобности»: в одном случае это мог быть Локк, в другом – Фейербах, в третьем – Гоббс или Бентам. Философия была для него инструментом *партийной* политики. С его точки зрения, «каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом»³. Себя он причислял к представителям «крестьянской» партии, и, соответственно, в отстаивании крестьянских интересов видел своё главное призвание. Для этих целей как раз удобной и оказывалась гегелевская диалектика. Чернышевскому импонировала идея немецкого философа о том, что высшая ступень развития по форме совпадает с его началом. Это был так называемый закон отрицания отрицания, который позволял соединить в преемственной цепочке первобытную общину и будущий социализм.

Развёртывая свою «диалектическую» аргументацию, он выводил следующую триадическую схему. Начало развития: «общинное владение землею»⁴. Оно не было «прирождённой особенностью» только «русского или славянского племени»; общинный быт существовал «и у немцев, и у французов, и у предков англичан, и у предков итальянцев, словом сказать, у всех европейских

¹ Герцен А.И. Порядок торжествует // Там же. Т. 8. – М., 1958. С. 302.

² Когда Герцен намекнул, что Россия, совершив «социальный переворот», сможет помочь и Западу, Маркс обвинил его в желании «обновить» старую Европу «русской кровью» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 28. С. 364).

³ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 3. – М., 1951. С. 163.

⁴ Чернышевский Н.Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Там же. Т. 2. – М., 1950. С. 475.

народов». Однако он «мало-помалу» выходит «из обычая, уступая место частной поземельной собственности»¹. Так возникает «вторичное состояние». Сначала оно имеет вполне прогрессивный характер и служит «источником правильного дохода». На Западе это время совпадает с быстрым развитием цивилизации. Но усиливающаяся вскоре торгово-промышленная деятельность порождает бесчисленные «спекуляции», вследствие чего «личная поземельная собственность перестаёт быть способом к вознаграждению за затрату капитала на улучшение земли»². Это приводит к разложению частной поземельной собственности и к появлению пролетариев, разрушительно действующих на общественные отношения. Тогда мечты людей вновь обращаются к первоначальному равенству, намечая тем самым переход общества к третьей стадии – социализму, хотя ещё только в виде идеальных стремлений.

Так, во всяком случае, обстоит дело на Западе. В России всё как раз наоборот. Крестьянская община сохраняется с древнейших времён, и для её возрождения необходимы лишь политические перемены, в первую очередь упразднение крепостного права. Общинное владение землей, заявляет Чернышевский, «представляется нужным не только для благосостояния земледельческого класса, но и для успехов самого земледелия: оно оказывается единственным разумным и полным средством соединить выгоду земледельца с улучшением земли и методы производства с добросовестным исполнением работы»³. Стало быть, и русский социализм более реален, нежели социализм европейский.

Гегелевская диалектика оказывала Чернышевскому плохую услугу: сам того не подозревая, он попадал в сети консервативного идеала, по сути, того же «примирения с действительностью», с которым так болезненно расставался Белинский. Он выступал за «охранение» крестьянской общины, думая, что в ней и воплощается сущность социализма. Это была фальшивая экзегеза гегелевской триады, так как в ней исчезал «средний момент», т. е. первое отрицание, на стадии которого создавалась вся история западной цивилизации. Чернышевский внедрял в идеологию русского радикализма ложное убеждение, что возможно «минование» определённых стадий развития, без ущерба для качества его последующих состояний.

Таким воззрением руководствовались большевики, совершая «октябрьский переворот» 1917 г. Лишь позднее Ленин осознал

¹ Там же. С. 456.

² Там же. С. 476.

³ Там же.

ошибочность данной позиции, повернув «советскую» Россию обратно в сторону «государственного» капитализма.

Глава XI

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ПОЧВЕННИЧЕСТВО

Новые веяния, возникшие в русской философии под воздействием западных философских систем, не прошли бесследно и в развитии «евангельской философии», которая в 40–50-е годы XIX в. облекается в формы славянофильства и почвенничества («достоевства»).

1. А. С. Хомяков (1804–1860). В философском отношении самой крупной фигурой среди славянофилов был Хомяков, весьма напомилавший по складу своего темперамента Белинского. Упорно занимаясь опровержением философского рационализма, он с особенной энергией «сосредоточил свои критические возражения на Гегеле»¹.

«Первородный грех» рационализма Хомяков видит, прежде всего, в «гносеологическом антропологизме», противопоставлении познающего субъекта познаваемому объекту. По его мнению, исключительно *понятийное* познание не в состоянии схватить *реальность* объективного мира, от него ускользает *живая* действительность. Примером вытекающих отсюда отрицательных последствий служила для него немецкая классическая философия: её создатель, Иммануил Кант, ограничился утверждением, что бытие («вещь в себе») непознаваемо; Гегель, который довёл развитие рационализма «до крайнего предела», вообще заявил, что мир вещей не существует объективно, что «вещь в себе» составляет только момент, или инобытие, понятия. Хомяков упрекает Гегеля в смешении реального факта и его понятийной формулы, в отождествлении развития понятий в сознании индивида с развитием самой действительности. Оттого система панлогизма, на его взгляд, превратилась в «мистико-рационалистическую теологию», отмечающую «все будущие попытки по пути чисто философскому»². Хомяков признаёт, что учение Гегеля может лишь преобразиться в свою противоположность – материализм, ссылаясь при этом на пример Фейербаха.

¹ Колупанов Н.П. Очерк философской системы славянофилов // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 85.

² Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. – М., 1988. С. 202.

Этому «нелепому рационализму» Хомяков противопоставляет «живое знание», основанное на вере в безусловной наличности объективного бытия. Оно в самом себе не сомневается, самого себя и своих законов не доказывает, в «непроявленном» чувствует возможность проявления, в том числе «первоначала», Бога. Живое знание содержится любовью и верой, и в сравнении с ними разум принадлежит к «низшей стихии» в порядке постижения истины. Вера есть «зрячесть разума», его седалище. Поэтому всякое действие разума должно определяться содержанием веры. Хомяков выстраивает своеобразную «лестницу знания»: на вершине – вера, в центре – живое знание, внизу – рассудочное, отвлечённое, сугубо «внешнее», в отличие от знания живого, «внутреннего». Верой знание возвышается, рассудком истощается.

Кроме того, живое знание благодаря вере приобретает *соборный* характер, ибо содержащаяся в нём «высшая истина» доступна «только совокупности мышлений, связанных любовью». «То, что сказано о высшей истине, – отмечает Хомяков, – относится и к философии... Философское мышление строгими выводами возвращается к незыблемым истинам веры, и разумность церкви является высшею возможностью разумности человеческой»¹. Следовательно, задача философии неотделима от целей веры, и ни мышление, ни логика сами по себе не могут претендовать на самостоятельный гносеологический статус.

Придавая вере универсальное значение, Хомяков, в зависимости от специфики религий, разделяет человечество на два «племени»: «земледельческое» и «завоевательное». Драматический конфликт между ними на почве религиозного противостояния и составляет, на его взгляд, сущность всемирно-исторического процесса. Религиозное начало, присущее земледельческим племенам, он называет *иранством*, завоевательным – *кушитством*. Их различие определяется «не числом богов и не обрядами богослужения и даже не категориями ума (знающего), но категориями воли»². Воля же либо свободна, либо подчинена необходимости.

По мнению Хомякова, в иранстве воплощается свобода, в кушитстве – необходимость. Иранство отмечено презрением к вещественности, телу; оно избрало путь духовного служения, молитвы. Находясь нередко на грани гибели, оно всегда возрождалось вновь, достигнув, наконец, своей окончательной формы в

¹ Цит. по: Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – Томск, 1996. С. 83.

² Хомяков А.С. «Семирамида»: Исследование истины исторических идей // Хомяков А.С. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1994. С. 118.

восточном христианстве, православии. Кушитство претворяет другое начало: поклонение «царствующему веществу» или «рабствующему духу». Оно исповедует культ внешней силы и материального блага. Кушитство господствовало в Китае, Вавилоне, Египте, создавших сильные государственные образования. Затем оно, сумев устоять в противоборстве с православием, обрело реальность в западном христианстве – католицизме и протестантизме, подчинив себе и все новейшие школы философского рационализма, вершиной которого явилось гегельянство.

Этой своей историсофской аллегорией Хомяков хотел показать духовную *инаковость* России, её *неслиянность* с Западом, европейской цивилизацией. Оттого и судьба её –

...нежданное свершать,
Весь мир дивить чудесными делами
И в смелых подвигах препоны разрушать¹.

2. *И. В. Киреевский* (1806–1856). О коренном различии «просвещения» России и Запада рассуждает также Киреевский – другой видный идеолог славянофильства. Из общения с оптинскими старцами, в особенности с Макарием, привлёкшим его к работе над переводами и изданиями творений отцов церкви, он вынес убеждение, что русское просвещение всегда находилось в неразрывном единстве «со вселенскою церковью», пребывая «во всей полноте и чистоте» в православных монастырях. Потому-то оно и служит гарантом «твёрдости духа» русского народа.

Запад, напротив, полагает Киреевский, уклонился в «научно-образное просвещение», сложившееся на почве католицизма, который в результате слияния с аристотелизмом проникся рационалистическим началом. «Система Аристотеля, – пишет Киреевский, – разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлечённое сознание рассуждающего разума»². Это повлекло за собой одностороннее развитие всех сфер социального и политического быта. В обществе возобладало «насилие», появились «враждующие племена» – угнетённые и завоеватели. Казавшаяся благом западноевропейская цивилизация всё более подвергается разрушению вследствие своей конфронтационной сущности.

В то же время Киреевский не отбрасывает безоговорочно просвещение Запада. В нём он находит и полезные стороны, способ-

¹ Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. – Л., 1969. С. 173.

² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979. С. 307.

ные привести «философию св. отцов» в согласие с «плодами тысячелетних опытов разума». Русский ум не может оставаться исключительно хранителем византийской традиции. Условия существования византийца заставляли его, чтобы спасти свои религиозные убеждения, «умереть для общественной жизни». Тогда только «пустыня и монастырь были почти единственным приютом для христианского нравственного и умственного развития человека»¹. Так родилось монастырское богословие, в котором, во-первых, «исказились», «не получили наукообразного вывода» общие понятия о человеке, во-вторых, не достигли «полноты развития» нравственные идеи, сведясь преимущественно к аскезе и мистике. Созерцательная жизнь стала для византийца важнее философской образованности; он утратил сознание того, что между ними есть нечто общее – человеческий разум. Отсюда – неизбежная односторонность самой его религиозности.

Русский человек не должен повторить эту ошибку. Православие должно соединиться с современным просвещением, выработать новую философию. Возобновить философию отцов церкви «в прежнем виде невозможно». Она слишком спаяна с «вопросами своего времени» и той образованностью, среди которой существовала. «Развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности, – подчёркивает Киреевский, – требует и соответственного им нового развития философии»². Но эту философию нельзя просто перенять у других, заимствовать; каждый народ должен создать её сам – из совокупности собственных убеждений, «более или менее развитых в его нравах, в его обычаях, в его языке, в его понятиях сердечных и умственных, в его религиозных, общественных и личных отношениях, – одним словом, во всей полноте жизни»³. Тогда она войдёт в гармонию с его верой, составит с ней целостное сознание «верующего разума». Единственное, что допустимо – это использование какого-либо значимого образца, вроде «философии откровения» Шеллинга, которая может стать «удобною ступенью мышления» для развития русской «православно-христианской философии»⁴.

Таким образом, задача, над которой бились славянофилы, сводилась к осмыслению *предметного* содержания «верующего разума», или «живознания». Киреевский подвёл вопрос лишь к

¹ Там же. С. 324–325.

² Там же. С. 322.

³ Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. С. 183.

⁴ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. – С. 322.

различению православия и западного христианства, указав на возможность преобразования «философии св. отцов» с помощью шеллингианской методологии. Хомяков пытался наметить более «оригинальную» тенденцию, истолковав ипостась Святого Духа как «венец познания, завершение и печать вечности»¹. Однако такой подход не имел не только философской, но даже богословской перспективы. С философской точки зрения, гносеологизация Святого Духа приводила к возвышению разума над верой, что никак не вязалось с позициями православия, однозначно признававшего догмат Троицы абсолютно «непостижимейшим»². С богословской точки зрения, Святой Дух обретал ипостасную *самость*, вследствие чего устранялась иерархия в системе троичных соотношений Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа. В каком-то смысле это напоминало знаменитое «Секи несекому!» протопопа-старообрядца Аввакума, который ещё в XVII в., обособляя ипостаси Троицы, по замечанию П. А. Флоренского, впадал в ересь «трифеизма»³. Таким образом, ни один из путей, намеченных славянофилами, к созданию философии «самобытно-русской» привести не мог, и потому самый замысел их обосновать чёткие критерии различения православия и западного христианства оставался несбыточной мечтой. Им недоставало понимания специфики рационального мышления, которое они рассматривали исключительно сквозь матовое стекло ортодоксального веросознания.

З. Ф. М. Достоевский (1821–1881). Превратить славянофильство в «самостоятельное любомудрие» удаётся Достоевскому, утвердившему русский ум на принципах христоцентризма, т. е. бо-

¹ Хомяков А. С. О св. Троице // Хомяков А. С. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1994. С. 335.

² Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. В 2. Т. 1. – Киев, 2006. С. 157.

³ По словам П. А. Флоренского, выявленный им «трифеизм» протопопа Аввакума есть «чудовищное лжеучение», заключающее в себе «бессознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу» (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной феодиицы в двенадцати письмах. – М., 1914. С. 636). Неслучайно он критикует и Хомякова, также находя, что его религиозное учение содержит целую «систему чрезвычайных ошибок и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности» (Флоренский П. А. Около Хомякова. – Сергиев Посад, 1916. С. 16). На его взгляд, система Хомякова нуждается прежде всего в «подведении под себя более прочных онтологических фундаментов и пристройки ноуменальных контрфорсов» (Там же. С. 27). По большому счёту, смысл обвинений Флоренского и по адресу протопопа Аввакума, и по адресу Хомякова один и тот же: он требует неизменного сохранения тринитаризма как единой, нерасчлняемой и непознаваемой сущности.

гочеловечества. Для него это означало возвращение к истокам народной религиозности, к той исконной национальной *почве*, на которой только возможно развитие евангельской философии¹.

Исключительная любовь к Христу вызревает у Достоевского в период его пребывания в Сибири, куда он был сослан в 1849 г. за участие в просветительском кружке петрашевцев. Трагедия «униженного и оскорблённого» подтолкнула его к принятию веры в Христа, но не церковного, а своего, личного, выстраданного в муках нравственных переживаний и сомнений.

О своём новом «символе веры» Достоевский сообщает в письме к Н. Д. Фонвизинной от 20 февраля 1854 г.: «Каких страшных мучений стоила и стоит мне эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ веры очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если бы 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»².

Для Достоевского важнее не столько учение, сколько личность Христа, несущего людям бесконечную любовь и сострадание. Поэтому уподобление Христу означает принятие любви ко всему человечеству. Любовь и есть та единственная истина, которая нераздельна с сущностью и бытием Спасителя.

Своё гениальное воплощение эта идея находит в «Легенде о Великом инквизиторе». Писатель стремится показать, что «всё несчастье Европы, всё, безо всяких исключений, произошло *оттого*, что с римскою церковью потеряли Христа, а потом решили, что и без Христа обойдутся»³. Действие происходит в шестнадцатом столетии, в самый разгар жестокой инквизиции. В испанском городе Севилье, где как раз накануне была сожжена

¹ К тому времени, по словам архиепископа Иоанна Сан-Францисского, христоцентризм полностью «выветрился» из официального православия, так что «Спасителю не было “где преклонить Главу” в России» (*Иоанн Сан-Францисский, архиеп.* Вера и достоверность // *Иоанн Сан-Францисский, архиеп.* Избранное. – Петрозаводск, 1994. С. 76, 77).

² *Достоевский Ф.М.* Н. Д. Фонвизинной // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. В 15 т. Т. 15. – СПб., 1996. С. 96.

³ *Достоевский Ф.М.* А. Н. Майкову // Там же. С. 468.

«разом чуть ли не целая сотня еретиков ad maiorem gloriam Dei», является Он, т. е. Христос, сразу узнанный народом. «Он молча проходит среди них с тихой улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из его очей и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью».

Всё это видит сам кардинал Великий инквизитор и по его приказанию Христа арестовывают и сажают в темницу. Спасителю мира грозит вторичная казнь – на сей раз на костре, вожжённом его же именем. Ночью инквизитор приходит к божественному узнику, чтобы удостовериться, Он ли это. «Это Ты? Ты?» – но, не получая ответа, быстро прибавляет: «Не отвечай, молчи. Да и что бы Ты мог сказать? Я слишком знаю, что Ты скажешь. Да Ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано Тобой прежде. Зачем же Ты пришёл нам мешать?».

Таким образом, Христу со всей определённостью отказывают в *слове*, его учение не только становится помехой для церкви, но и оказывается в противоречии с действительной природой человека. По словам Великого инквизитора, человек слишком «слаб и подл», чтобы можно было надеяться на исполнение им заветов Сына Божия. Достоевский выстраивает его аргументацию по схеме риторического противопоставления, содержащейся в Нагорной проповеди.

«Ты не захотел лишить человека свободы... Знаешь ли Ты, что... никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: «Лучше поработите нас, но накормите нас». Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы».

«Ты обещал им хлеб небесный... И если за Тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Или Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных?..».

«Ты возжелал свободной любви человека... Но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?».

Ты не мог не знать, продолжает Великий инквизитор, что человек таким сотворён изначально: сам Господь наделил его рабским обликом. Потому-то он в свободе всегда бунтовщик, а в бунте ищет поклонения новым кумирам. Без этого «человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле,

хотя бы кругом его всё были хлебы». В жажде преклониться перед кем-нибудь выражается общая всем людям черта, состоящая в нежелании брать на себя ответственность за свершаемые действия. Оттого так легко овладевает ими тот, кто успокаивает их совесть.

Людям нужна *тайна*, а не свобода, нужно *чудо*, а не любовь, нужен *авторитет*, а не совесть. «Мы исправили подвиг Твой... – говорит глава католической конгрегации. – К чему же теперь пришёл нам мешать?». Он с упоением живописует перспективы человеческого общества: «О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся... Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплён, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмём на себя... Мы будем позволять или запрещать им жить с жёнами и любовницами, иметь или не иметь детей – всё судя по их послушанию – и они будут нам покоряться с весельем и радостью»¹. Великий инквизитор не скрывает, что его идеал – «беспорный общий и согласный муравейник», т. е., собственно, «безбожный социализм», который, по словам Достоевского, хочет спасти человечество «не Христом, а... насилием»².

Достоевский решает проблему в иной перспективе, предлагая прежде всего заняться исправлением, «выделкой» каждого отдельного человека. Писатель взывает к силе и ответственности людей, озабоченных своим будущим. Только в «неустанной дисциплине над собой», «непрерывной работе» над собственным воспитанием осуществляется исправление и совершенствование всего человечества. Опорой же служит вера в бессмертие, даруемое Христом. Без этой веры человек не способен к «каждодневному подвигу примирения», «переделке» своей сущности. Отнимите у него эту веру, и тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия. Лишь с верой в бессмертие человек постигает разумную цель на земле, становится тем «всечеловеком», для которого не существует более никаких преград в познании истины и творении добра. Тогда он уже во

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Там же. Т. 9. – Л., 1991. С. 227–293.

² Достоевский Ф.М. Идиот // Там же. Т. 6. – Л., 1989. С. 545.

всём свободен, «сидит у ног Христовых». Таков именно, по мнению Достоевского, русский человек.

Религиозная антропология Достоевского обнаруживает следы прямого влияния учения Амвросия Оптинского, с которым он неоднократно встречался в Оптиной пустыне. Значительным было также воздействие идей Тихона Задонского, ставшего прообразом его старца Зосимы. Подготавливая план написания «Братьев Карамазовых», Достоевский в 1870 г. пишет А. Н. Майкову: «Авось выведу величавую, *положительную*, святую фигуру... Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в своё сердце давно с восторгом. Но я сочту, если это удастся, и это для себя важным подвигом... Ах, кабы удалось!»¹.

Христоцентризм Достоевского занимает переходное положение от славянофильства к философии всеединства, создателем которой был Соловьёв.

Глава XII

РУССКИЙ ОГЮСТ-КОНТИЗМ

На фоне быстрых успехов естествознания к середине XIX в. всё явственнее обозначается разрыв между немецкой философией и наукой. Ни Кант, ни Шеллинг, ни тем более Гегель не давали того, что могло бы усилить развитие конкретных знаний; напротив, вся их методология противится введению опыта, непосредственного созерцания в сферу познания, мысли. Изучение немецкой философии признаётся хотя и «трудным», но всё же «хлопотливым ничегонеделанием», и взоры учёных обращаются в сторону эмпирии, практики. Наконец-то был услышан совет Бэкона «продать книги, построить печи, оставить Минерву и Муз как бесплодных девственниц и посвятить себя служению Вулкану»². Знание должно приносить пользу – как в плане усовершенствования человека, так и в плане улучшения гражданских дел. Таким становится лозунг эпохи.

1. *Принципы огюст-контизма*. Этому новому умозрению соответствует так называемый «первый позитивизм», или, по российской номинации, огюст-контизм, возникший в 40–50-е годы XIX в. Его «позвоночный столб» (Д. Милль) образует закон о

¹ Достоевский Ф.М. А. Н. Майкову // Там же. Т. 15. С. 457.

² Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Бэкон Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1971. С. 150.

трёх фазах развития человеческого духа. «В силу самой природы человеческого разума, – писал родоначальник учения Огюст Конт, – всякая отрасль наших познаний должна в своём движении пройти последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное, состояние метафизическое или абстрактное, наконец, состояние научное или позитивное»¹. Теологическое состояние определяется как младенческий период развития ума: человек ещё не способен разрешать даже простейшие научные проблемы и все свои знания облекает в мифологические образы, проходя стадии фетишизма, политеизма и монотеизма. На этом этапе главенствующая роль принадлежит фантазии, которая подготавливает предпосылки «как для предварительного развития нашей общественности, так и для подъёма наших умственных сил»². Второе состояние характеризуется перевесом мысли над фантазией; отсюда – уклон в метафизику, искание неких абстрактных сущностей, заменяющих сверхъестественные факторы. Вследствие этого чрезвычайно усиливается умозрительный момент, обусловленный стремлением «аргументировать вместо того, чтобы наблюдать»³. Тем самым метафизика фактически оказывается ни чем иным, как видом теологии, и ей остаётся лишь одно из двух: либо вновь обратиться к восстановлению теологического состояния, либо, желая избавиться от угнетающей власти религиозных фикций, «толкать общество» к чисто отрицательному положению.

Во всяком случае, признаёт Конт, метафизика есть своего рода «хроническая болезнь» в общей эволюции человеческого ума, и лечением здесь может быть только переход в положительное, или реальное, состояние.

Специфика последнего определяется следующими основными принципами: а) подчинением воображения наблюдению, опыту; б) признанием относительности, неполноты человеческих знаний; в) превращением опытного познания в средство рационального предвидения. Относительно третьего пункта высказывается важное дополнение: возможность предвидения целиком зависит от «неизменности естественных законов», т. е. постоянства физических соотношений в мире. Соответственно, исходными категориями «позитивной философии» выступают понятия порядка и прогресса, окончательно устанавливающих несовместимость науки с теологией и метафизикой.

¹ Конт О. Третья тетрадь // Родоначальники позитивизма. Вып. 2. – СПб., 1910. С. 105.

² Конт О. Дух позитивной философии. – СПб., 2001. С. 13.

³ Там же. С. 15.

2. *Позитивистствующий радикализм.* В России позитивизм становится известен одновременно с распространением его на Западе. Н. П. Огарёв, друг Герцена, ещё в 1846 г. писал из Берлина одному своему знакомому в Петербург: «Намерен принудить себя читать Августа Конта *Systemè de philosophie positive*. Лекции его в прошлом году произвели великое впечатление... Многие стали поносить немецкую философию и клонятся к эмпиризму... Немецкая философия не дошла до примирения эмпиризма и умозрения... Посмотрю, как Конт примиряет опыт и умозрение. Кажется, он на это метит»¹.

Проходит немного времени, и огюст-контизм полностью овладевает сознанием радикальных публицистов 60–70-х годов XIX в. В их глазах он вообще преобразуется в материализм, причём не столько философский, сколько «реальный», практический, близкий по духу к утилитаризму, или, как иронично называл его Хомяков, «кулебячный». Поэтому они решительно встают против «теологических мечтаний» и «отвлечённых идей», призывая «понять, что хлеб не есть пустой значок, отражение высшей, отвлечённой идеи жизненной силы, а просто хлеб – объект, который можно съесть»². Главное кредо радикальных огюст-контистов: «работать... а не фантазировать». Работа же «состоит в изучении тех сторон природы, которые можно видеть, измерять и вычислять»³.

И уж совсем нетерпимое отношение к «умозрительной философии» выказывает П. Н. Ткачёв (1844–1885), сравнивая её с «полицейско-эротическими романами». Как и эти романы, на его взгляд, она только развращает мысль, давая ей такое направление, при котором теряется «способность к производительной деятельности». Поэтому ему кажется, что «серьёзно заниматься философией может теперь или человек полупомешанный, или человек дурно развитый, или крайне невежественный»⁴. Философию Ткачёв причисляет к разряду «неопределённых отвлечённостей», мешающих развитию действительных наук. «До тех пор, – заявляет он, – пока есть люди, занимающиеся философией, пишущие и печатающие философские трактаты и рассуждения, до тех пор другие, более здравомыслящие люди не должны переставать до-

¹ Огарёв Н.П. Н. Х. Кетчеру // Огарёв Н.П. Избр. соц.-полит. и филос. произв. В 2 т. Т. 2. – М., 1956. С. 377.

² Добролюбов Н.А. О степени участия народности в развитии русской литературы // Добролюбов Н.А. Собр. соч. В 9 т. Т. 2. – М.:Л., 1962. С. 222.

³ Писарев Д.И. Реалисты // Писарев Д.И. Соч. В 4 т. Т. 3. – М., 1956. С. 34.

⁴ Цит. по: Пустарнаков В.Ф., Шахматов Б.М. П. Н. Ткачёв – революционер, публицист, мыслитель // Ткачёв П.Н. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1975. С. 63–64.

казывать этим паразитам, что работа их равняется плевкам в потолок и что подобная эксплуатация человеческой глупости безнравственна и возмутительна»¹. Правильное понимание вещей указано «лучшими статьями» Добролюбова и Писарева; в них, полагает Ткачёв, заключено всё, что необходимо «для людей, желающих посвятить себя изучению законов, управляющих общественной жизнью»².

Проповедь философского нигилизма, захватившая радикальные издания, совпала с правительственными планами запрещения философии в университетах. История сохранила знаменитый афоризм министра народного просвещения Ширинского-Шихматова: «Польза философии не доказана, а вред от неё возможен». А раз так, то лучше и вовсе отказаться от неё. И вот, русское студенчество в течение целых тринадцати лет, с 1850 по 1863 гг., вместо философии перебивается курсами психологии и логики, в предположении одних, что так оно будет ближе к «истинам веры», а других – что избавит себя от бессмысленной траты «производительной энергии». Всякий нигилизм поражает своим однообразием, даже если он направляется противоположными интересами.

3. *Учение о субъективном методе.* Само собой разумеется, дело не ограничивалось только копированием позитивистского отрицания философской метафизики; влияние огюст-контизма имело и положительное значение, стимулируя развитие новых тенденций в русской социологии и антропологии. В социологическом аспекте, безусловно, привлекает учение о субъективном методе. Оно было развитием идеи Конта о человеке как центре вселенной. Оставалось лишь довести её до логического конца, т. е. не только установить «законность человеческой точки зрения на явления природы», но и «ввести субъективный метод даже в постановку чисто теоретических вопросов», «связать научным образом вопросы о теоретической истине с вопросами о практическом благе»³.

Непосредственная разработка субъективного метода принадлежит *П. Л. Лаврову* (1823–1900), революционеру-народнику, пропагандисту социализма. В статье «Задачи позитивизма и их решение» (1868) он высказывается по данному поводу так: «Объективный элемент в этой области (этики, политики и социоло-

¹ Там же. С. 65.

² *Ткачёв П.Н.* Ликвидация эстетической критики // Там же. Т. 2. – М., 1976. С. 514.

³ *Михайловский Н.К.* Что такое прогресс? // *Михайловский Н.К.* Избр. труды по социол. В 2 т. Т. 1. – СПб., 1998. С. 98–99.

гии. – А. З.) ограничивается действиями личности, общественными формами, историческими событиями. Они подлежат объективному описанию и классифицированию. Но чтобы *понять* их, надо рассмотреть *цели*, которые воплощаются в общественных формах, *цели*, для которых действия личности составляют лишь средства, *цели*, которые вызвали историческое событие. Но что такое цель? Это нечто желаемое, приятное, полезное, должное. Все эти категории чисто субъективные и в то же время доступны всем личностям. Следовательно, входя в исследование, эти явления принуждают употреблять субъективный метод и в то же время позволяют это сделать вполне научно¹.

Выделение субъективного начала в историческом познании приводит к уяснению «рациональной формулы прогресса», которая выражает отношение между субъективным и объективным пониманием общественных явлений. Критерием субъективного понимания выступает справедливость, объективного понимания – истина. Истина даётся наукой, совокупным знанием, справедливость – восприятием общества не просто как «суммы органов», а как «суммы страждущих и наслаждающихся единиц»².

Представление о прогрессе лежит, прежде всего, в плоскости идеи справедливости. Но общее его определение вбирает единство истины и справедливости. Согласно Лаврову, прогресс представляет собой «процесс развития в человечестве сознания и воплощения истины и справедливости путём работы критически мыслящей личности над современной культурой»³.

Поскольку истина составляет предмет социологии, а справедливость относится к этике, то из этого следует, что социология неотделима от этики, деятельность общественная от личной нравственности. Но именно поэтому «прогресс сам по себе есть не более как субъективный взгляд на события с точки зрения нашего нравственного идеала»⁴.

¹ Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение // Лавров П.Л. Избр. произв. В 2 т. Т. 1. – М., 1965. С. 38.

² Лавров П.Л. Формула прогресса г. Михайловского // Лавров П.Л. Избр. соч. на соц.-полит. темы. В 8 т. Т. 1. – М., 1934. С. 417–418. (Всего вышло четыре тома).

³ Там же. С. 422.

⁴ Лавров П.Л. Исторические письма (1868–1869–1891) // Там же. С. 196. – В литературе высказывалось мнение, что социологическое учение Лаврова делало «заметный шаг в сторону материалистического понимания истории» (Галактионов А.А. Русская социология XI–XX веков. – СПб., 2002. С. 277). Однако установка русского мыслителя на реализацию субъективного метода позволяет усомниться в правомерности подобного предположения.

4. Подобных же теоретических взглядов придерживается *Н. И. Кареев* (1850–1931), крупный историк, один из видных популяризаторов позитивизма в России.

В своих многочисленных трудах, посвящённых философии истории, он исходит из разграничения исторического знания и исторического процесса. Исторический процесс сам по себе недоступен познанию, ибо он представляет собой не прямолинейное развитие, а колеблющуюся эволюцию, с доминированием то прогресса, то регресса. Это вызвано деятельностью человеческой личности, наделённой свободой воли. Её поведение не поддаётся ни предопределению, ни предсказанию. Оттого невозможна никакая детерминация исторического процесса: личность постоянно вносит свои поправки в ход исторических событий, в силу чего «мы не имеем исторической закономерности, но только психологическую и социологическую»¹.

Эти две последние закономерности и составляет предмет исторического знания. Их содержание резюмируется в понятии прогресса. «Общая формула прогресса» включает три элемента: во-первых, идеал личности, основанный на признании единства индивидуальной свободы и общественной солидарности; во-вторых, представление о способах воплощения этого идеала в истории; в-третьих, знание законов «перехода человеческой жизни от одних принципов к другим»². В последнем случае подразумевается понимание смысла истории в разные периоды существования народов.

Таким образом, субъективный метод упрочивает роль личности в историческом процессе, возвышает её значение в развитии социальности и свободы.

5. «*Научная антропология*». В огулст-контизме нет как таковой антропологии; родоначальник позитивизма не придаёт самостоятельного значения психическим фактам, сводя их к материальным процессам. Тем самым устраняется вопрос о дуализме человека, бывший камнем преткновения в глазах отечественных

¹ *Кареев Н.И.* Основные вопросы философии истории. В 2 т. Т. 1. – М., 1883. С. 114.

² Там же. С. 357. – В другом месте Кареев выделяет пять направлений прогресса, ведущих к осуществлению идеала личности в истории, а именно: умственное, нравственное, политическое, юридическое и экономическое. При этом он полемизирует с марксизмом, отрицая определяющую роль экономического прогресса. Данное воззрение, на его взгляд, «отражает на себе состояние социологической мысли, предшествовавшее Конту», а потому оно отличается «односторонностью» и «неразработанностью» (*Кареев Н.И.* Введение в изучение социологии. – СПб., 1897. С. 91).

«реалистов». Отныне для них «принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми её феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма».

Чернышевский, которому принадлежит цитированная выше фраза, продолжает: «Философия видит в нём то, что видят медицина, физиология, химия; эти науки доказывают, что никакого дуализма не видно, а философия прибавляет, что если бы человек имел, кроме реальной своей природы, другую природу, то эта другая природа непременно обнаружилась бы в чём-нибудь, и так как она не обнаруживается ни в чём, так как всё происходящее в человеке происходит по одной реальной его природе, то другой природы в нём нет»¹. Под другой природой подразумевалось существование души. Это материалистическое истолкование природы человека и легло в основание русской «научной антропологии», возникшей во второй половине XIX в.

6. *И. М. Сеченов (1829–1905)*. Её центральной фигурой, первой по значению скрипкой в зарождающемся хоре отечественной физиологии был Сеченов, поддерживавший взгляды Чернышевского и написавший в их защиту знаменитый трактат «Рефлексы головного мозга» (1861). По словам И. П. Павлова, это была «поистине для того времени чрезвычайная попытка... представить себе наш субъективный мир чисто физиологически»².

¹ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 3. – М., 1951. С. 185. – Надо, впрочем, заметить, что в русском радикализме существовала и противоположная точка зрения относительно реальности души, отстаивавшаяся А. Н. Радищевым (1749–1802). Рассуждая о безусловном наличии её в «составе человека», он даже устанавливает правило «сходственности», по которому всё, что говорится о теле, можно сказать и о душе. Как в природе все вещи образуются из «стихий» (вода, воздух, огонь, земля) и как семя даёт начало произрастанию растений и животных, так и «человек преджил до зачатия своего», находился в «предрождественном состоянии». Это было бытие без жизни, т. е. разума и сознания, однако не смерть, не ничто. «Смерть не существует в природе, – заявляет Радищев, – но существует разрушение, а следствие одно токмо преобразование» (Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Избр. филос. соч. – М., 1949. С. 280). Тело распадается на свои первоначальные стихии, а душа, «существенной метой» которой является «мысленность», освободившись от тела, становится свободной и продолжает своё восхождение по степеням совершенства. Правда, Радищев добавляет: «О, возлюбленные мои, я чувствую, что несуся в область догадок, и, увы, догадка не есть действительность» (Там же. С. 397). Во времена Чернышевского эта теория признавалась глубоко устаревшей и её не брали в расчёт представители «научной антропологии».

² Павлов И.П. Избр. произв. – М., 1949. С. 11.

Согласно Сеченову, жизнь на всех этапах развития есть приспособление организмов к внешним условиям существования, причём «в длинной цепи эволюции организмов усложнение организации и усложнение действующей на неё среды являются факторами, обуславливающими друг друга»¹. Но превалирующее значение имеет усложнение внешней среды; усложнение же организмов в этом процессе вторично, производно. В человеке такой производной формой усложнения его организации является психическая деятельность, которая в конечном счёте также сводится к «одному знаменателю» – мышечному движению. И это верно во всех случаях: «Смеётся ли ребёнок при виде игрушки, улыбается ли Гарибальди, когда его гонят за излишнюю любовь к родине, дрожит ли девушка при первой мысли о любви, создаёт ли Ньютон мировые законы и пишет их на бумаге – везде окончательным фактом является мышечное движение»². Именно оно объективирует содержание психической жизни, обнажая её внутренние мотивы и стремления («рефлексы»). По Сеченову выходило, что корень всякого знания о человеке лежит в соматике.

В подтверждение своей теории он ссылается и на такое обстоятельство: психическая деятельность, возникающая при условии анатомио-физиологической целостности головного мозга, развивается из чисто материальных субстратов – яйца и семени. Именно через их посредство передаются по наследству очень многие из индивидуальных психических особенностей, даже таланты. Однако физиологическая детерминация действует не в качестве постоянной константы, но оставляет место и для автономного развития психики. Это открытие так называемого центрального торможения дало в руки Сеченова возможность объяснить высшие проявления психической деятельности, выражающиеся в форме мышления. Способность мышления закрепляется через систему воспитания, уравнивающую людей в их внутренних качествах. Согласно его расчётам, «характер психического содержания на $\frac{999}{1000}$ даётся воспитанием в обширном смысле слова и только на $\frac{1}{1000}$ зависит от индивидуальности». Конечно, из дурака нельзя сделать умного: это было бы всё равно, что дать человеку, рождённому без слухового нерва, слух. Но умного негра, лапландца, башкира, признаёт Сеченов, «европейское воспитание в европейском обществе делает человеком чрезвычайно мало отличающимся со стороны психического содержания от об-

¹ Сеченов И.М. Элементы мысли // Сеченов И.М. Избр. произв. – М., 1953. С. 237.

² Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга // Там же. С. 33.

разованного европейца»¹. Таким образом, в своей теории русский учёный объединяет физиологию с педагогикой, существенно расширяя перспективы развития научной антропологии.

7. *И. И. Мечников (1845–1916)*. Из учеников Сеченова специально проблемами «материалистической» антропологии занимается Мечников, выдающийся зоолог и гигиенист, упорно разрабатывавший проблемы «рационального мирозерцания». Сфера его философских интересов ограничивается преимущественно областью танатологии, которую он определяет как науку прохождения «нормального цикла жизни, приводящего к потере жизненного инстинкта и к безболезненной старости, примиряющей со смертью»². Подобный выбор был продиктован в значительной мере «родовой печатью» – краткостью жизни его близких: рано покинули мир его родители; едва приблизившись к пятидесяти годам, умер младший брат Лев Ильич, автор известной книги «Цивилизация и великие исторические реки»; печальная кончина старшего брата описана в повести Льва Толстого «Смерть Ивана Ильича». Мечникову хотелось найти разрешение этого «рокового вопроса» или, в крайнем случае, разумного его объяснения.

На первых порах он только укрепляется в своём пессимизме. Научные наблюдения приводят его к выводу, что причина страха смерти – в дисгармониях человеческой природы, вызванных наличием в ней рудиментарных органов, унаследованных от животных предков. К ним относятся и зубы мудрости, и слепая кишка, и девственная плева у женщин и т. д. Всего Мечников насчитывает более ста рудиментарных органов в организме человека, частью находящихся «в упадке», частью сохраняющих свои прежние функции. «Из суммы всех известных данных, – заключает он, – мы имеем право вывести, что человек представляет собой своего рода задержку в развитии человекообразной обезьяны более ранней эпохи. Он является чем-то вроде обезьяньего “урода” не с эстетической, а с чисто физиологической точки

¹ Цит. по: *Каганов В.М.* И. М. Сеченов // Там же. С. 11. – Трактат Сеченова был воспринят русской публикой самым благожелательным образом. «Не было в ту пору ни одного образованного читателя, который не прочёл бы “Рефлексов головного мозга”», – писал его ученик проф. Н. Е. Введенский (Цит. по: *Ярошевский М.Г.* Сеченов и мировая психологическая мысль. М., 1981. С. 98). Даже психолог-идеалист Г. И. Челпанов, задаваясь вопросом, «почему книга Сеченова... в течение почти четверти века пользовалась вниманием нашей интеллигентской публики», отвечал: «Не потому, что это была книга физиологическая, а потому, что она решала философскую проблему» (*Челпанов Г.И.* О современных философских направлениях. – Киев, 1902. С. 7).

² *Мечников И.И.* Этюды о природе человека. – М., 1961. С. 22.

зрения. Человек может быть рассматриваем как необыкновенное дитя человекообразных обезьян – дитя, родившееся с гораздо более развитым мозгом и умом, чем у его родителей. Гипотеза эта вполне вяжется со всеми известными нам фактами»¹.

Следовательно, именно наследство, доставшееся от животных, удерживает человека в пределах животного существования. Отсюда и главная его трагедия – несоответствие краткости жизни с потребностью жить гораздо дольше. Не достигая своей жизненной цели, он ищет утешение в представлениях «о будущей жизни в виде бессмертия или иных понятий, связанных с идеей много- или единобожия», либо же просто «склоняется перед неизбежным», т. е. «перспективой уничтожения»². Эти свои пессимистические взгляды Мечников изложил в трактате под названием «Этюды о природе человека» (1903).

Коренной переворот во взглядах учёного на жизнь произвело открытие им явления фагоцитоза, т. е. способности организма захватывать и внутриклеточно переваривать чужеродные для него частицы. Теперь Мечников начинает думать, что «человеческое существование, каким оно является на основании данных наличной природы человека, может радикально измениться, если бы удалось изменить эту природу»³. Так он приходит к теории ортобиоза, суть которой заключается в осуществлении принципа рациональной жизни, основанной на природе человека, изменённой сообразно идеалу человеческого счастья. Если организм не слепо подчиняется действию естественного отбора, но вырабатывает силы, противодействующие ему, то знание этого механизма может привести к тому, что наука со временем найдёт способ восстановления «искусственными мерами» гармонии между жизненными инстинктами человека и свойствами его организма.

¹ Там же. С. 64.

² Там же. С. 132, 165.

³ Мечников И.И. Этюды о природе человека. – С. 9. – «Разработка теории фагоцитов, – вспоминает Мечников, – потребовала целого периода жизни автора. Семь лет усиленной работы было употреблено на утверждение устоев нового учения и на опровержение многочисленных возражений, сделанных против него. Тем временем шло дальнейшее развитие и организма, и мысли. Юношеский пессимизм – настоящая болезнь молодости – сгладился, и на его место вступил более спокойный и радостный взгляд на жизнь. “Инстинкт жизни” проявился с значительной силой. Несмотря на нецелесообразное устройство человеческого организма, возможно счастливое существование и рациональная этика. Последняя должна заключаться не в правилах жизни, сообразной с наличной несовершенной природой человека, а в нравственных поступках, основанных на природе, изменённой сообразно идеалу человеческого счастья» (Мечников И.И. Страницы воспоминаний // Мечников И.И. Акад. собр. соч. В 16 т. Т. 13. – М., 1958. С. 39).

Это позволит людям не только преодолеть страх смерти, но и увериться в необходимости её как естественного и чаемого завершения «нормального цикла» жизни. Тогда совершенно изменится нравственное сознание личности, ибо не будет больше больных и немощных, нуждающихся в опоре и поддержке. «В будущем, – полагает Мечников, – осуществится не кантовский идеал добродетельных людей, делающих добро по чувству долга, и не спенсеровский идеал людей, ощущающих инстинктивную потребность помогать ближним. Будущее человечество скорее осуществит идеал самопомощи, когда люди не станут более допускать, чтобы их благодетельствовали»¹. В этом состоит суть *ортобиотического* оптимизма.

Глава XIII

ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ И ЭМПИРИОМОНИЗМ

1. *От Канта к Маху*. Огюст Конт, выстраивая «позитивное древо знания»: математика – астрономия – физика – химия – биология – социология, – осмысливал познание как метод группировки эмпирических фактов, по аналогии и в процессе непосредственного наблюдения. Он не входил в критику самого опыта, всецело полагаясь на его безупречность и истинность. Поэтому, с точки зрения «первого позитивизма», видеть означало знать; соответственно, по утверждению Д. И. Писарева, «невозможность очевидного проявления исключает действительность существования»². Этим снимался и вопрос о теории познания, составлявший ключевой момент немецкого идеализма и оставшийся без внимания в философии позитивизма.

Правомерность этого подверг сомнению *Эрнст Мах* (1838–1916), австрийский физик и философ, повернувший позитивизм в сторону гносеологии. Сам он по этому поводу пишет следующее. Сперва на него отрезвляющее действие произвело чтение «Пролегомен» Канта: это произведение «дало толчок моему критическому мышлению»³. Но Канта пересиливает Беркли: «Когда я... инстинктивно познал, что *вещь в себе* есть пустая иллю-

¹ Мечников И.И. Этюды оптимизма. – М., 1964. С. 285.

² Писарев Д.И. Схоластика XIX века // Писарев Д.И. Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1955. С. 123.

³ Мах Э. Об отношении физики к психологии // Валентинов Н. Э. Мах и марксизм. – М., 1908. С. 63.

зия, я вернулся к скрыто сохранявшейся у Канта точке зрения Беркли»¹. И ещё одно высказывание Маха, касающееся Канта: «Антипатия к метафизике, внушённая мне Кантом, вместе с анализами Гербарта и Фехнера, привели меня к точке зрения, близкой точке зрения Юма»².

Юмо-берклианское влияние сказалось на его понимании философии как гносеологии, сопряжённой с задачей устранения представления о субстанции. Последняя не может пребывать ни в качестве физической, ни в качестве психической данности³. Всё, что обычно подразумевается под субстанцией, на самом деле относится к «элементам опыта», т. е. «переживаниям», находящимся во взаимном неразрывном отношении. Различие между ними сводится лишь к способу их рассмотрения. В каждом переживании даны «я» и среда, образующие «принципиальную координацию», оба члена которой одинаково необходимы. Нет «я» без среды, и среды без «я». Рассматриваемые независимо от «я» элементы опыта представляют собой физическое, в зависимости от «я» – психическое.

Речь, следовательно, идёт о различных типах связи физического и психического, а не о сущностном их различии. Из этого со всей неоспоримостью следует, что содержание внешнего мира тождественно содержанию нашего сознания. Тем самым в корне меняется функция гносеологии: она теперь просто *описывает* явления опыта, а не объясняет их, как то было в старой натурфилософии. Сама процедура описания производится на основании принципа *экономии мышления*, когда из множества возможных толкований действительности выбирается не то из них, которое более соответствует требованию доказуемости, а то, которое отличается простотой и очевидностью. При этом огромную роль играет фантазия, проявляющаяся в многообразной комбинации различных ассоциаций. Фантазия, подчёркивает Мах, «идёт навстречу всякой живо поставленной цели, помогает

¹ Мах Э. Основные идеи моей естественнонаучной теории познания и отношение к ней современников // Новые идеи в философии. Сб. 2. – СПб., 1912. С. 137.

² Там же. С. 137–138.

³ Разъясняя позиции своего учителя, И. Петцольд пишет: «Первично данное, то, на чём в конце концов основывается всё наше мышление и все наши поступки, не есть ни явление, ни вещь в себе, ни чувственно, ни умственно данное, ни сознание, ни содержание сознания, ни сознательное, ни бессознательное, ни внутреннее, ни внешнее, ни материальное, ни нематериальное, ни физическое, ни психическое, ни материя, ни дух» (Петцольд И. Проблема мира с точки зрения позитивизма. – СПб., 1909. С. 195).

человеку отыскивать средства для её осуществления, научает его сознательно находить и изобретать, заранее думая о будущем»¹.

Такова суть «второго позитивизма», или эмпириокритицизма. Мах считал, что его идеал познания «очень близок к идеалу Конта, хотя этот философ и придавал относительно малое значение психическим исследованиям»². Правильней было бы сказать иначе: между Контом и Махом пролегает водораздел, оставляющий первого на стороне физического, второго – на стороне психического. С этой точки зрения, Конт в большей степени реалист, даже материалист, Мах же – преимущественно идеалист. Именно по этой причине с резкой критикой эмпириокритицизма выступил материалист Ленин³.

2. *В. В. Лесевич (1837–1905)*. «Первый и крупнейший русский эмпириокритик», как называл его Ленин, прошёл через продолжительное увлечение огулст-конттизмом, который он считал «верхним этажом философского мироразумения». Себе он при этом отводил роль «экзегета», истолкователя «положительной философии»⁴. Однако позднее Лесевич убеждается, что в «философии Конта... нет критического начала», т. е. философского осмысления опыта как основы научного познания. К этому его подталкивает чтение трудов Маха и особенно Рихарда Авенариуса, второго по величине философа-эмпириокритика, «докладчиком» идей которого он себя провозглашает⁵.

¹ Мах Э. Популярно-научные очерки. – СПб., 1909. С. 335.

² Мах Э. Об отношении физики к психологии. – С. 64–65.

³ См.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. – М., 1909.

⁴ В своем «истолковательном» философствовании Лесевич идёт от «экзегетики Штраусов и Бауэров, а не от семинарской», т. е. церковно-богословской. Отличительной особенностью «научной экзегезы», на его взгляд, выступают два принципиальных момента. Во-первых, «тесная связь с социологией», т. е. с практической сферой жизни, без чего она «неполна, отрицание её ведёт прямо к непониманию истории, к неполноте и несостоятельности самого мирозерцания». Во-вторых, экзегеза «влияет на будущее цивилизации», т. е. «помогает переходу от низших фазисов развития к высшим и способствует установлению в умах позитивного мирозерцания». В своём же исходном пункте экзегеза «всегда начинается с известного и может затем обойтись одним здравым смыслом» (*Лесевич В.В. Позитивизм после Конта // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов*. – СПб., 1995. С. 36–37).

⁵ Эта перемена Лесевичем своего отношения к Конту вызвала резкую и крайне неадекватную реакцию со стороны извечного критика «отечественныхлюбимудров» П. Н. Ткачёва, объявившего его выразителем идей «последней прочитанной книжки» (*Ткачёв П.Н. Кладези мудрости российских философов*. М., 1990. С. 281–358).

Приступая к анализу понятия «опыт», Лесевич в соответствии с традицией русского философствования придаёт ему статус онтологической реальности: «Всё есть опыт и опыт есть всё»¹. Человеческий опыт охватывает «всю совокупность физического и духовного, человеческого и сверхчеловеческого *бытия*», а следовательно, он является «безусловно конечным фактом, началом и концом премудрости»². Для нас же опыт выступает в форме ощущений и представлений. Ощущения суть знаки, символы вещей, представления – их мысленные комбинации, группировки. Именно вторая сторона опыта, связанная с представлениями, подводит к мышлению.

Лесевич рассматривает мышление в двояком аспекте: обыденном и научном. Обыденное мышление протекает «бессознательно», т. е. вне всякой критики со стороны ума; оно «обыкновенно единичное возводит до общего», и, «не будучи способно подняться до действительных обобщений (т. е. до понятий)... принимает представления за понятия»³. Научное мышление как раз свободно от этих недостатков, ибо, во-первых, оно возвышается над единичным, отдельным и, во-вторых, всецело ограничивается сферой представлений. А это означает, что степень научности зависит от общей «численности представлений, находящихся в распоряжении мыслящего лица»: чем больше их у человека, тем глубже и верней его познание⁴. Кроме того, по Лесевичу, между обыденным и научным мышлением существует различие по умственным результатам: первое приводит лишь к пониманию, второе – к знанию. Знание отвечает на вопрос: «что это такое?», т. е. интересуется бытием вещи; понимание же – на вопрос: «откуда это взялось?», т. е. её происхождением. Знание «строит свои понятия *a posteriori*», что свидетельствует о его объективности; напротив, понимание «строит свои понятия *a priori*, а потому оно чисто субъективно»⁵. Понимание и знание сопровождают всякий познавательный акт, но так, что они сохраняют свою автономность и присутствуют «не совместно, но по одиночке, либо одно, либо другое»⁶. Как не трудно догадаться, различие знания и понимания должно было дать ответ на главный вопрос: что есть истина? Поскольку для Лесевича это некий итог развивающегося

¹ Лесевич В.В. Эмпириокритицизм как единственная научная точка зрения // Русская философия. Конец XIX – начало XX века. Антология. – СПб., 1993. С. 61.

² Там же. С. 63.

³ Лесевич В.В. Письма о научной философии. – СПб., 1878. С. 74.

⁴ См.: Там же. С. 41.

⁵ Там же. С. 34, 35.

⁶ Там же. С. 33.

знания, то, следовательно, о ней можно говорить не иначе, как об отражении объективного содержания опыта – со всей его релятивностью, изменчивостью, подвижностью. При таком взгляде на истину, полагает он, устраняется всякая метафизика, обременённая «трансцендентным мотивом», т. е. устремлённостью за пределы опыта. Без философского же преодоления метафизики невозможно никакое развитие позитивной философии.

Лесевич так или иначе оказывал влияние на многих русских мыслителей, в том числе непозитивистской направленности, вроде Бердяева. Но его заслонили собой классики эмпириокритицизма – Мах и Авенариус, трубадуром идей которых он сознательно выставлял себя в философии.

З. А. А. Богданов (1873–1928). От Лесевича интерес к эмпириокритицизму перенимает и Богданов, также отдавший дань экзегетическому творчеству. Примыкая к марксизму, он вместе с тем признаёт себя сторонником философии Маха, стремясь «ввести в идейное содержание» первой школы «всё, что есть жизнеспособного в идеях другой школы»¹. Собственно, вопрос заключался в том, что Богданов, как и большинство русских марксистов того времени, включая Плеханова, считали марксизм чисто экономической теорией, нуждающейся в серьёзной философской «достройке». Разногласия касались лишь выбора соответствующей философской системы, которая могла бы безболезненно «слиться» с учением классиков «научного коммунизма». Плеханов, к примеру, доказывал, что Маркс и Энгельс «в материалистический период своего развития никогда не покидали точку зрения Спинозы»²; однако, на его взгляд, Спинозы одного уже недостаточно и его необходимо дополнить Кантом. Луначарский, напротив, находил «черты сходства» между марксизмом и ницшеанством и т. д. На этом фоне понятна и позиция Богданова: он также искренне полагает, что там, где Мах обрисовывает связь познания с социально-трудовым процессом, совпадение его воззрений с идеями Маркса становится порой прямо поразительным. Но, конечно, «махизация» марксизма не должна была свестись к формальной механике; требовалось «исправить» и самого Маха, причём именно с «нашей», т. е. марксистской точки зрения. Это и привело Богданова к созданию нового варианта философии эмпириокритицизма – эмпириомонизма.

¹ Цит. по: *Володин А.И.* «Бой абсолютно неизбежен». Историко-философские очерки о книге В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». – М., 1982. С. 32.

² *Плеханов Г.В.* Бернштейн и материализм // *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 2. – М., 1956. С. 360.

С махистами он расходится по двум пунктам: во-первых, считает, что ими «недостаточно» проведён анализ элементов опыта: у них они «лишены текучего характера и не являются активно-практическими»¹; во-вторых, на его взгляд, они не смогли объяснить соотношение элементов опыта в познании с элементами общественной активности в трудовом процессе². А между тем, замечает Богданов, «первое, что люди стали познавательным отличать, т. е. принимать в качестве элементов опыта, это были их собственные, совместно выполняемые действия: таково было, как мы знаем, содержание первых слов-понятий, которые развились из трудовых криков»³. Соответственно, чем больше сумма человеческих усилий, вложенных в мир труда, тем сложнее состав элементов опыта.

«Объективность» данной причинной связи подтверждается им на примере исследования разных исторических стадий развития общественного производства. Самая ранняя из них – это недифференцированная родовая группа, почти без разделения труда. По мнению Богданова, здесь нет ещё ни мировоззрения, ни сознания причинности. Всё определяется действием привычки – видеть сопряжённость одних явлений с другими, например, удара камня с падением врага, трения кусков дерева с их возгоранием и т. д. Другими словами, на этой стадии не происходит никакого истолкования происходящих событий. Вторая стадия – авторитарная община, сначала патриархального, потом феодального типа, с более или менее сложившимся разделением труда – как исполнительского, так и организаторского. Людям теперь знакомо представление о причинной связи, которое претворяется в их религиозных верованиях. Духовное признаётся причиной, мирское – следствием. Поэтому господствует убеждение: «причина принципиально больше следствия»⁴. Третья стадия – меновое, индивидуалистическое хозяйство, с анархическим разделением труда и чётко выраженным доминированием экономической необходимости, которая «порождает и причины, и следствия». Оттого следствие может и качественно, и количественно отличаться от причины, даже «быть больше или меньше её»⁵. Наконец, четвёртая стадия – это трудовой коллектив социалистического типа;

¹ Богданов А.А. Эмпириомонизм // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. – С. 209.

² См.: Там же. С. 225.

³ Там же. С. 210. – В данном случае имеется в виду теория трудового происхождения языка и идеологии, созданная французским лингвистом Л. Нуаре.

⁴ Там же. С. 208.

⁵ Там же.

в нём благодаря применению методов машинного производства окончательно преодолевается власть экономической необходимости и упрочивается независимость человека от природы. «Причинная связь, – резюмирует Богданов, – совпадет с этими методами: причина – технический источник следствия, та энергия, за счёт которой оно получается; причина и следствие равны между собою»¹. Таким образом, история развития причинной связи в человеческом мышлении свидетельствует о безусловной объективности *социоморфизма*, монистической организации опыта.

Дальнейшее исследование непосредственно касается самого мышления. Если оно вызывается исканием причинности, то способом его протекания служит *подстановка*, т. е. такая психологическая процедура, когда «под одни явления подставляются другие, так что первые превращаются как бы в символы вторых, и затем вместо первых исследуются, группируются, вообще организуются вторые»². Например, поясняет свою мысль Богданов, солнце: мы наблюдаем его в виде блестящего жёлтоватого круга на голубом небе. Это – чисто зрительный образ. Но в то же время оно представляется нам твёрдым телом; вот это и будет бессознательная подстановка элементов твёрдости, воспринимаемых осязанием, под элементы цвета и формы, воспринимаемых зрением.

Так развёртывается процесс подстановки, переходя «от меньшего и более организованного содержания к большему, но менее организованному»³. Это не только общее правило, но и общая тенденция, благодаря которой расширяется сфера комбинаций для познания, ослабевают сопротивление материала «для обрабатываемой деятельности мышления»⁴. Итогом же всего этого является установление новых причинных связей, активизирующих трудовую деятельность коллектива и создающих новые формы миропонимания.

Естественно, что метод подстановки вовсе не предполагает достижение абсолютной истины; последняя всегда только относительна и есть не что иное, как «живая, организующая форма опыта»⁵. Полемизируя с Лениным, доказывавшим, что абсолютная истина существует и она даётся человеческому мышлению в виде суммы относительных истин, создатель эмпириомонизма категорически настаивает на несовместимости абсолютного и от-

¹ Там же. С. 208–209.

² Там же. С. 226.

³ Там же. С. 231.

⁴ Там же. С. 232.

⁵ Богданов А.А. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопр. филос. 1991. № 12. С. 41.

носительного. Абсолютное есть вопрос веры: «содержание понятий берётся только из опыта, а в опыте нет и не может быть ничего абсолютного»¹. Нельзя «приближаться» к абсолютному через относительное, ибо относительное конечно, ограничено, временно, а абсолютное – бесконечно, недостижимо, неизменно.

«К бесконечной величине, – пишет Богданов, – можно прибавлять или от неё убавлять конечные сколько угодно – от этого она не изменяется: именно такова математическая характеристика бесконечно-больших величин. Прибавляйте к длинному кубу сколько угодно плоскостей, линий, точек – объём его будет всё тот же; ибо объём есть “бесконечное” по отношению к поверхности, как она по отношению к длине. Расстояние от “абсолютного” неизменно, пойдём ли мы вперёд, назад, направо, налево; и говорить о “приближении” к абсолютному есть насмешка и над логикой, и над всяким прогрессивным стремлением»².

С признанием абсолютной истины Богданов связывает возникновение большевистского авторитаризма, сковавшего мышление путами догматизма и «казарменного» единомыслия³.

Учение Богданова, как и всего эмпириокритицизма в целом, стало составной частью философии науки XX в., определив её важнейшие тенденции и перспективы развития⁴.

Глава XIV

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА

Влияние позитивизма, поднимавшего на щит значение «научной философии», вело к резкому спаду роли религии в общественном сознании. Вера лишалась опоры в просвещённом разуме, превращаясь в удел «опрощённых» умов. Реакцией на это явилось, с одной стороны, возникновение философии всеединства, продолжившей линию «евангельской философии» и славянофильства, а с другой – религиозно-философской метафизики, основанной на обновлённой экзегезе гегельянства.

¹ Там же. С. 46.

² Там же.

³ См.: *Богданов А.А.* Письмо Луначарскому. 19 ноября (2 декабря) 1917 г. // *Богданов А.А.* Вопросы социализма: Работы разных лет. – М., 1990. С. 354, 355.

⁴ Об этом свидетельствует оживление интереса к философии Богданова в постсоветский период (См.: *Рыбас А.Е.* Александр Богданов: Прологомены к философии эмпириомонизма // *Вече. Журнал русской философии и культуры.* Вып. 20. – СПб., 2009. С. 154–159).

1. *П. Д. Юркевич (1827–1874)*. Основателем философии всеединства является Владимир Соловьёв, хотя общие подходы к ней были намечены ещё Юркевичем, учителем Соловьёва. Значение последнего обусловливается тем, что он оказался в ситуации противостояния кантианству в пору начавшегося «возрождения» платонизма в духовно-академической философии. Кантовская «вещь в себе», закрывая путь к познанию объективной реальности, обесценивала идею *тварности* бытия, переводя тем самым вопрос о вере в плоскость чистого сознания, даже «случайности»¹. Одновременно допускалась возможность развития «зерна религиозной веры» в направлении «той навеки объединяющей всех людей церкви, которая создаёт видимое представление невидимого Царства Божьего на земле»². Вследствие такой трактовки веры принижалось православие, лишавшееся надёжной опоры в виде церковных догматов и святоотеческих преданий. За это, кстати, любил Канта Толстой. Кантианство философски упрочивало протестантизм, устраняя апофатику из сферы богосознания. Юркевичу пришлось доказывать абсолютную несовместимость платонизма с кантианством, прибегая с этой целью к разделению истории философии на два периода: один начиная с Платона, другой – с Канта. Платоновская традиция исходит из того, что человеческому духу доступно познание «самой истины», т. е. сущности вещей, их «идей». Кант, напротив, сковывая человеческий дух телесной организацией, выделяет в нём только такие начала, которые приводят к образованию «общегодных сведений». Если Платон возвышает разум, то у Канта на первом месте опыт, ограниченный сферой явлений.

Противоположность платонизма и кантианства Юркевич формулирует в пяти антиномических тезисах:

Платон

1. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.
2. Поле опыта есть область теней и грёз; только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.
3. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям.

Кант

1. Только видимое чувственное явление познаваемо.
2. Стремиться разумом в мир сверхчувственный значит стремиться в область теней и грёз; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.
3. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений чрез воззрения к воззрениям.

¹ *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Соч. В 8 т. Т. 6. – М., 1994. С. 122.

² Там же. С. 142.

4. Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это царь-наука.

5. Познание истины возможно для чистого разума.

4. Это не наука, а формальная дисциплина, предохраняющая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существовании человеческой души.

5. Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащённого опытами¹.

Возвращение к Платону, ознаменовавшее специфику развития духовно-академической философии в середине XIX в., и окончательно осуществлённое Юркевичем, послужило стимулом для развития философии всеединства, как идейно-духовного антитипа позитивизма².

2. В. С. Соловьёв (1853–1900). Соловьёв одним из первых выступил с критикой позитивизма, и это обусловило его стремительный взлёт в философии. Своё мнение об учении французского философа он сформулировал в следующих словах: «Так как основной принцип позитивизма как *всеобщего воззрения* в исключительном признании относительных явлений и, следовательно, в отрицании всякого безусловного воззрения, как религиозного, так и философского, и так как единственно возможное для позитивизма основание этого отрицания, именно Кантов закон трёх фазисов, оказывается в этом значении совершенно несостоятельным, потому что вовсе не касается собственного содержания религии и метафизической философии, то ясно, что приятие позитивизма быть всеобщим мировоззрением совершенно неосновательно»³.

¹ Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и Канта // Филос. произв. М., 1990. С. 496.

² В данном контексте должно быть упомянуто и имя профессора Петербургской духовной академии В. Н. Карпова (1798–1867), знаменитого переводчика сочинений Платона. Он также противопоставлял Платона и Канта, доказывая, что они относятся к двум разным линиям мировой философии, одна из которых способствовала возвышению православия, а другая привела к укреплению протестантизма. В своих философских исканиях Карпов стремился к достижению «целостного знания», которое он обозначил термином синтетизма. «Синтетизм, – писал он, – есть такая система философии, которая рассматривает знание и бытие, идеальное и реальное в неразрывном и коренном существовании их, а не выводит одно из другого, и этот вывод почитает невозможным. Синтетизм, как в древнем, так и в новом мире, мало и редко был раскрываем» (См.: Карпов В.Н. Введение в философию. – СПб., 2004. С. 131). Можно предположить, что и Карпов до некоторой степени причастен к созданию общих предпосылок для развития философии всеединства.

³ Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. – М., 1990. С. 138.

Преодолению позитивистского «кризиса», на его взгляд, способствовали А. Шопенгауэр и Э. Гартман, особенно последний, возвестивший философию бессознательного. Для Соловьёва значение данного факта исключительно велико: он видит в нём «последний результат» западного философского развития, и притом такой, который со всей очевидностью подтверждает, что Запад «в форме рационального познания» приходит к тем же самым истинам, которые «в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, и в особенности христианского)»¹. Соответственно, и будущее мировоззрение человечества должно двигаться в направлении универсального синтеза науки, философии и религии, т. е. свободной теософии.

Свободная теософия, или философия всеединства, зиждется на рациональном истолковании гартмановского бессознательного как *абсолютной субстанции*, вбирающей в себя *‘έν και πάν* – сущее и всё. Абсолютная субстанция, или, что то же, Абсолютно-Сущее, Бог действует через откровение, постоянно обновляя его содержание. В своей *явленности* божественное откровение разделяется на три формы: 1) *естественное*, или непосредственное, каковым выступает политеизм, т. е. религия природы; 2) *отрицательное*, выразившее дуализм божественного и мирского и, соответственно, отличающееся «пессимистическим и аскетическим характером», как, например, буддизм; 3) *положительное*, когда «божественное начало последовательно открывается в своём собственном содержании, в том, что оно *есть* само по себе и для себя», а не в том, «что оно не есть, т. е. в своём другом или же в простом отрицании этого другого»². Положительное откровение, в свою очередь, проходит несколько фазисов (иудейский монотеизм, филоновское учение о Логосе, неоплатоническая теория триипостасного Божества), прежде чем достигает формы христианского благовестия. Эта множественность откровений есть выражение полноты всеединого как Абсолютно-Сущего³.

Всеединое есть сама истина. У Соловьёва нет гносеологии как таковой; он вообще отвергает «отвлечённые начала», будь то кантовское «явление» или гегелевское «понятие»⁴. Согласно его воз-

¹ Там же. С. 121–122.

² Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1989. С. 40.

³ Соловьёв В.С. Кризис западной философии. – С. 121.

⁴ «Под отвлечёнными началами, – поясняет Соловьёв в своей докторской диссертации, – я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключи-

зрениям, предмет истинного знания «не может быть определён ни как факт, ни как вещь, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни, наконец, как система логически развивающихся понятий»¹. Все эти отвлечённо-эмпирические и отвлечённо-рационалистические определения входят в состав истины как её материальные и формальные признаки, но не составляют её сущности.

Соответственно, истина не может быть сведена ни к показаниям ощущений, ни к выводам логики; она «есть *сущее* всеединное», т. е. то, что «познаётся पहले чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества». Причём вере принадлежит главенствующее положение в этом тройственном союзе: «В основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности»².

Таким образом, истина – это не мысль, не явление, а то, что *есть*; проще говоря, это категория не гносеологическая, а онтологическая. «Чтобы должным образом осуществлять благо, – пишет Соловьёв, – необходимо знать истину; для того, чтобы делать, что должно, надо знать, что есть»³. С этой точки зрения, истина есть воплощённое всеединство, сущий в себе и для себя Абсолют, который никогда не может быть исторгнут из своей бытийности, не может быть ни умалён, ни ограничен. Реальное воплощение истины – Христос, «сама жизнь», по отношению которой любое учение, даже евангельское, становится в какой-то мере второстепенным, даже излишним.

В самом деле, рассуждает Соловьёв, если взять учение о любви к ближнему, то придётся признать, что оно ещё не составляет особенности христианства; гораздо раньше любовь и милосердие

тельности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, повергают ум человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится» (Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 1. – М., 1988. С. 586).

¹ Там же. С. 589.

² Там же.

³ Там же. С. 596. – Как справедливо пишет В. Ф. Асмус, «несмотря на отсутствие у Соловьёва специального сочинения, в котором была бы подробно разработана *онтология*, характер этой онтологии не только достаточно очерчен в его работах, но даже выступает в них так ярко и с такой напряжённостью, что философское учение Соловьёва может быть с полным правом характеризовано как учение по преимуществу онтологическое» (Асмус В.Ф. Владимир Соловьёв. – М., 1994. С. 122).

не только к людям, но и ко всему живому проповедовались в индийских религиозных учениях – браманизме и буддизме. Точно так же «характеристическим признаком христианства» нельзя полагать учение о Боге-Отце, поскольку «название отца всегда придавалось верховным богам всех религий»¹. Следовательно, христианство не в формулах веры: они в общем-то у всех народов более или менее одинаковы; собственное содержание христианства «сводится к самому Христу»: в нём «мы находим Христа и только Христа»².

Конкретно соловьёвская христология выглядит так. Абсолютно-Сущее содержит в себе два полюса: один – «царства духа», другой – «производящей силы бытия». Первый полюс свободен от всяких форм и представляет собой «положительное ничто», полностью исключённое из сферы человеческого познания. Другой полюс воплощает потенциальную возможность образования множественности форм, а стало быть, есть «живой организм», обладающий качеством *действующей* причины. В нём-то и претворяется божественное единство «первого вида», т. е. Слово, Логос, Христос. Наряду с этим Абсолютно-Сущее обладает единством «второго вида» – «произведённым», каковым является София.

София есть тело Божие, «материя Божества», проникнутая началом божественного единства. Конечно, под материей здесь вовсе не подразумевается ни вещество, ни даже понятие вещества. Речь идёт о присущем Абсолюту влечении, или «жажде бытия», которое вследствие своего постоянства и неистребимости выступает как «второе абсолютное» или «душа мира». Эта «душа мира» и есть София, находящаяся в нерасторжимом единстве с Христом. Через Софию Христос проникается человеческим началом, становится «вторым Адамом»³. Таким образом, Абсолютно-Сущее как всеединое достигает полноты бытия в Богочеловечестве, озаменованном личностью Христа.

Соловьёв самым решительным образом сплачивает Христа с истиной, как бы возражая Достоевскому, допускавшему возможность любви к Христу без того, что он есть истина. Тут он всецело примыкает к славянофильству, хотя, разумеется, было бы ошибкой редуцировать учение Соловьёва не только к философии «московских мыслителей», но и вообще к какой бы то ни было из многочисленных философских систем, воздействие которых легко прослеживается в философии всеединства.

¹ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. – С. 106.

² Там же. С. 105.

³ Там же. С. 113.

3. *Божественное откровение и человеческое сознание.* Разработку соловьевской онтологии продолжили *Е. Н. Трубецкой* (1863–1920) и *П. А. Флоренский* (1882–1937), представлявшие противоположные тенденции.

Трубецкой отстаивает тезис о безусловном тождестве истины и смысла. «Истина – смысл нашего сознания, – пишет он, – необходимо предполагается как что-то независимо от нас действительное, безусловно действительное: она не может быть обусловлена реально существованием психологического субъекта, могущего её сознать. Есть такой субъект или нет его, истина есть во всяком случае»¹. Согласно Трубецкому, истина есть *единое* и *всё*, т. е. *всеединое* как полнота совершенного и абсолютного сознания обо всём. Но такой полнотой сознания обладает лишь Бог; следовательно, Бог и есть абсолютное сознание.

Отсюда вытекает существенная проблема, от решения которой зависит вопрос о человеческом, индивидуальном сознании, именно: в каком отношении между собой стоят божественное откровение и умственная жизнь личности? Соловьёв этот вопрос специально не обсуждает, сосредоточившись на актуализации мистической интуиции – веры. Зато он привлекает Флоренского, поместившего разбор его в своём «Столпе и утверждении истины» (1914). Для него самое стремление к сочетанию разума и веры есть «начало дьявольской гордыни, желание не принять в себя Бога, а выдать себя за Бога, – самозванство и самовольство»². Ему кажется нелепой сама мысль, будто мышление может участвовать в акте веры: она должна быть просто отброшена и забыта.

«Чтобы прийти к Истине, – заявляет Флоренский, – надо отделиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы – плоть. Но повторяю, как же именно, в таком случае, ухватиться за столп Истины? Не знаем и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь вечности. Это непостижимо, но это – так. И знаем, что “Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и учёных” приходит к нам к одру ночному, берёт нас за руку и ведёт так, как мы не могли бы и подумывать. Человекам это невозможно, Богу же всё возможно»³.

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994. С. 13.

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – С. 65.

³ Там же. С. 489. – Под этим углом зрения Флоренский производит даже своеобразную «ревизию» христианских догматов, объявляя их не истинами откровения, а исключительно «пробабилистическими» (вероятностными) принципами, которые давно перестали быть убедительными не только для тех, кто их отвергает, но и для тех, кто принимает. На его взгляд, основу веры составляет «психоло-

Таким образом, для Флоренского онтологическая сущность богооткровенной истины никак не может быть соотнесена с гносеологической возможностью сочетания её с человеческим сознанием. Он целиком захвачен стихией апофатики, превосходя в этом отношении афонских старцев.

Трубецкой привлекает для опровержения «мистического алогизма» Флоренского соловьевскую идею множественности откровений, которые, на его взгляд, всегда совершаются «в нашем человеческом сознании»¹. Следовательно, между абсолютным сознанием Бога и относительным сознанием человека существует не только «жизненная», т. е. онтологическая связь, но и *логическая*, поэтому «человеку вменяется в обязанность не отсечение мысли, а деятельное её усилие, направленное к уразумению откровения»². Откровение даётся не непосредственному чувству, а мыслящему *созерцанию*, оттого оно не есть божественный монолог, но *диалог*, живая беседа Бога и человека. Оно завершено и закончено только в вечном божественном сознании; в сознании же человеческом беспрерывно раскрывается и растёт, как всё, что связано с познанием.

«Богопознание, – отмечает Трубецкой, – отличается от всякого иного познания сущего не формой познавательного акта, а единственно содержанием и значением познаваемого. Истина есть всеединое, т. е. божественное, сознание: поэтому – что бы человек ни познавал – во всякой познаваемой им истине открывается ум Божий. Стало быть, всякое познание есть откровение в широком значении слова»³.

Тем самым достигается та предельная онтологизация познавательного акта, которая предполагает рассмотрение челове-

гическое содержание», поэтому всякое рассуждение должно быть заменено мистическим опытом, отразившимся в аскетической литературе и эстетических направлениях культуры. «Кроме того, – отмечает Флоренский, – необходим полный пересмотр святоотеческой литературы, но не с охотничьим вынохиванием “подтверждений”, а с целью определить психологические данные, заставляющие говорить автора так именно, а не иначе» (Флоренский П.А. Программная речь, читанная 2-го января 1906 года на заседании философского кружка при Московской духовной академии. Догматизм и догматика // Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1994. С. 566).

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – С. 163.

² Там же. С. 166. – «Откровение, – пишет Трубецкой, – предполагает, во-первых, некоторое *объективное явление* божественного, а во-вторых – человеческую мысль, способную проникнуть в смысл этого явления: если бы не эта возможность *проникнуть в смысл* тайны, она бы не была *открытой* человеку» (Там же. С. 175).

³ Там же. С. 183.

ского ума как частного *раскрытия* явленной свыше богооткровенной истины.

Однако окончательное преодоление мистического алогизма требовало также обоснования идеи посмертного *преображения* человеческого ума. Трубецкой вступает в спор с С. Н. Булгаковым (1871–1944), который, как и Флоренский, считал, что ум по природе своей двойствен и в нём раздельно пребывают божественно-софийное и мирское. К мирскому относится всё «логическое, трансцендентальное, дискурсивное», т. е. «кантовско-лапласовское» и «фихте-гегелевское». Это последнее, подобно болезням, уродству, вообще всему греховному, останется «за воротами преобразования», «умрёт окончательной смертью»¹. Софийная же часть ума возвышается над эмпирией и не скована никакой *временной* зависимостью. Она есть вочеловеченный Логос, «торжество земного явления Софии в человеке»². Оттого сущность ума *антиномична*, вмещающая одновременно все противоположения «да» и «нет».

По мнению Трубецкого, здесь как раз и сказывается «основное заблуждение» не только Булгакова, но и всей русской школы мистического алогизма. Ведь с «умерщвлением» логики исчезает само представление о всеединстве, которое обретается лишь через мышление, рассуждение. Поэтому «утверждать, что логическое смертно, что разум наш когда-нибудь возвысится над логикой и отрешится от неё, значит думать, что он когда-нибудь станет независимым от истины, утратит самую форму истины»³.

Нельзя не отметить, что Трубецкой слишком рационально истолковывает всеединство, подчиняя богопознание преимуще-

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. – М., 1917. С. 227.

² Булгаков С.Н. Купина Неопалимая. – Париж, 1927. С. 190.

³ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – С. 171. – Само же допущение русским мистическим алогизмом подобной мысли Трубецкой связывает с «ненавистью к Канту»: «Все его усилия, – пишет он, – направлены к тому, чтобы сбросить с себя иго этого мыслителя» (Там же. С. 173). Вообще надо признать, что положение Канта в русской философии было не самым завидным: его знали, его читали, но исключительно с целью критики, демонстрации непригодности его учения для русского ума. Единственным русским кантианцем был А. И. Введенский, профессор Петербургского университета. Признавая величие и гениальность кенигсбергского мыслителя, русские религиозные философы воспринимали его учение как тягостное бремя, «Столп Злобы Богопротивный» (П. А. Флоренский), на котором покоится всё отрицательное сознание эпохи. По словам Бердяева, «отравленный кантианством не может уже иметь живых, реалистических связей с бытием, его мироощущение надорвано». Столь же негативным было отношение к кантианству в советский период, чему в немалой степени способствовала ленинская оценка его как «жалкого вздора», отброшенного диалектическим материализмом.

ственно деятельности человеческого разума. Это не совсем в духе Соловьёва, который, напротив, утверждал, что «свободная теософия, или цельное знание, не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трёх её главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой»¹.

Трубецкой, желая пресечь усиление мистицизма, принявшего широкий размах в конце XIX – начале XX вв., выгораживает логику как единственный способ человеческого самоутверждения в мире познания. Но он не принимал во внимание, что познание и знание суть не тождества, и что ratio может спокойно соседствовать с Логосом.

Своей критикой Трубецкой помог прояснить многие ключевые вопросы религиозной метафизики, однако в своём дальнейшем развитии русская религиозная философия продолжила «теософскую» линию Соловьёва. Это было вызвано прежде всего тем, что создатель философии всеединства, при всём своём мистицизме, сохранял убеждение в безусловном значении философии как чисто человеческого разумения истины².

Глава XV

РУССКОЕ КОНСЕРВАТИВНОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

Новый всплеск интереса к гегельянству, как указывалось выше, был вызван стремлением адаптировать религиозное сознание к «научнообразным» формам просвещения, порождённым движением позитивизма. Лучше всего для этих целей подходило гегельянство с его пониманием философии как «непрерывного богослужения». Однако оно нуждалось в соответствующем «обновлении», переработке применительно к стоящим задачам. Этому и посвящают свои усилия такие крупные русские мыслители, как Чичерин, Дебольский и Ильин.

1. *Б. Н. Чичерин* (1828–1904). Занимаясь преимущественно политической философией, Чичерин под влиянием полемики с Соловьёвым обращается к проблемам метафизики, закрепляя

¹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. – С. 194.

² Как справедливо отмечает А. А. Никольский, соловьёвское «Сущее всеединное... дано нашему сознанию», пребывает внутри собственного человеческого духа. – См.: *Никольский А.А.* Русский Ориген XIX века Вл. Соловьёв. – СПб., 2000. С. 316.

свои идеи в трактатах «Наука и религия» (1879), «Основания логики и метафизики» (1894), «Положительная философия и единство науки» (1898). Если, по Соловьёву, метафизика занимается «внутренним порядком существ в их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному»¹, то для Чичерина «метафизика – это наука о вытекающих из разума способах понимания вещей, наука понимания»². Философ придерживается гегелевского принципа тождества законов разума с законами внешнего мира, считая всякое знание системой логических категорий. Вместе с тем он изменяет гегелевскую формулу соотношения этих категорий, переводя трактовку их с триады на тетраду.

Гегель, как известно, за начальную стадию диалектического процесса принимает понятие *чистого бытия*, которым охватывается бытие *абсолютной идеи* в её самой простой, элементарной форме. Оно не может иметь никаких дальнейших определений, и как совершенно неопределённое, абсолютно отрицательное и неразличимое в себе, есть *ничто*. В своей противоположности понятия чистого бытия и ничто, переходя друг в друга, приводят к понятию *становления*, сочетающего в себе, с одной стороны, *качество* как выражение «внутренней определённости бытия», а с другой – *количество*, выявляющее «внешнюю определёдность бытия». Единство качества и количества образует *узловую линию меры*, откуда начинается переход к понятию *сущности*, которое также через раздвоение на *видимость* и *явление* трансформируется в понятие *действительности*, т. е. истинного бытия. Для Гегеля истинное бытие – это бытие абсолютной идеи. Таким образом, диалектическое развитие понятия проходит через три основных стадии: чистое бытие – сущность – истинное бытие, с возвращением конечного состояния понятия в первоначальное, исходное.

В гегелевской схеме Чичерина не устраивают два момента: во-первых, выделение в процессе развития понятия только последней стадии, отрицающей «самобытность» предшествующих моментов; во-вторых, изложение определений чистого разума как раскрытие понятия чистого бытия. По мнению русского философа, все стадии проявления идеи относятся к вечным элементам человеческого духа, а потому они сохраняют самостоятельное существование при всяком дальнейшем развитии. Но чтобы

¹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т. 1. – СПб., б/г. С. 304.

² Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 217.

понять это, необходимо признать, что первым непосредственным объектом сознания может быть не чистое бытие, а только определённое бытие, *нечто*. Это определённое бытие содержит в себе двойное отношение: а) тождество с собою и б) отрицание другого. Первое отношение в своём отвлечении даёт чистое бытие, второе рождает понятие о небытии. Выделение двух последних определений из первоначальных понятий определённого бытия и нечто ведёт сначала к их противоположению, а затем и к последующему процессу. Отсюда, по мнению Чичерина, следует, что «диалектическое движение мысли включает в себе четыре главных определения: первоначальное единство, которое в непосредственной слитности содержит в себе два противоположных начала, общее и частное, затем обе противоположности в их отвлечении, т. е. отвлечённо-общее и чисто частное, наконец, высшее или конечное единство обоих»¹. Но поскольку каждое из этих определений подвергается новому диалектическому процессу, то возникает целый мир умственных категорий, которые служат разуму основанием для объединения познаваемых им явлений.

В приложении к внешней действительности они получают значение начал, или причин, действующих в мире. Чичерин разграничивает эти начала по четверичному варианту, в соответствии с аристотелевским учением о причинах. Так, первоначальное единство становится основой всего сущего, или причиной производящей. Выделяющиеся из первоначального единства противоположности (тождество и отрицание) суть материя и форма. Материя – начало частное, дробное, раздельное; форма, напротив, отвлечённо-общее, которым связывается частное. Высшее единство последних выступает как причина конечная; она составляет цель развития, и как согласующая противоположности, называется *идеей*. Свои соображения Чичерин заключает выводом, что «логическое движение этих определений составляет вместе с тем основной тип всякого развития»².

Внесённая им «поправка» к Гегелю должна была более реально обозначить вехи наступления «эры универсализма», охватывающей «в единстве» все сферы жизни – историю, политику, религию. В частности, с помощью своей «диалектики» Чичерин выявляет следующие «черты будущего»: во-первых, исчезнет материализм, уступив «место развитию других, высших начал бытия»; во-вторых, «в ближайшем будущем на Западе восторжествует демократия, не социальная, которая принадлежит к области

¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. – М., 1999. С. 82.

² Там же. С. 83.

утопий, а либеральная, которая одна имеет в себе условия существования»; наконец, в-третьих, – и это самое важное! – «мы можем быть убеждены, что этот предстоящий нам период универсализма приведёт нас к новому религиозному синтезу, который, не уничтожая, а восполняя предыдущие, полнее раскроет нам существо Духа, сводящего противоположности к конечному единству»¹. Это и будет, согласно Чичерину, завершением всего человеческого развития.

В каком-то смысле «религиозный синтез» Чичерина напоминает «философию всеединства» Соловьёва, хотя содержание их совершенно различно: в первом случае подразумевается «сочетание» разных форм откровения Бога: начального – Силы, среднего – Слова и завершающего – Духа, во втором же – тройственный союз религии, философии и науки. «Обновитель Гегеля», несомненно, страдал большим консерватизмом, нежели его молодой теософствующий коллега.

2. *Н. Г. Дебольский (1842–1918)*. Отправляясь от того положения, что «путь, пройденный идеализмом от Канта до Гегеля, был правилен и необходим», Дебольский в то же время считал его «недостаточным» и всячески ратовал за то, «чтобы так же исправить и продолжить дело Гегеля, как Фихте исправил и продолжил дело Канта, Шеллинг – дело Фихте, а Гегель – дело Шеллинга»². Своё «исправление» Гегеля он начинает с утверждения, что всякое мышление в своём окончательном стремлении направлено на познание абсолютного мирового начала – абсолютного ума. Из этого, однако, не вытекает тождество абсолютного и мысли о нём: «абсолютный ум является как форма, или закон, в нашем, субъективном и мыслящем, уме»³. Исследуя эту форму, мы не из неё постигаем происхождение содержания познания, а из того ума, отражением которого она служит. Другими словами, человеческий ум есть лишь *явление* абсолютного (или божественного) ума в человеке, и в качестве такового он представляет собой набор мыслей, понятий, определений. Но мысль никогда

¹ Там же. С. 452.

² Цит. по: *Грузенберг С.* Очерки современной русской философии. – СПб., 1911. С. 15. – Автор излагает учение Дебольского по неизданной рукописи, предоставленной ему самим философом. Нелишне напомнить также, что Дебольский перевёл на русский язык «Науку логики» Гегеля и дал обстоятельный анализ его системы (См.: *Дебольский Н.Г.* Логика Гегеля в её историческом основании и значении // Журнал министерства народного просвещения. Июль–август. 1912. С. 141–215).

³ *Дебольский Н.Г.* Философия феноменального формализма. В 2 т. Т. 1. – СПб., 1892. С. 2.

не существует в чистом виде, т. е. только как *подобие* абсолютно-го ума; она таит в себе и некоторые чувственные, или феноменальные, элементы, привносимые в неё мышлением. Это обусловлено тем, что мышление есть акт воли, а воля сплошь феноменальна; следовательно, для того, чтобы найти в мысли абсолютное, нужно обособить от неё волю. После этого в мысли «останется только ум как логический закон, который... и есть единственное доступное нам абсолютное»¹.

Учение Дебольского, известное под именем *философии феноменального формализма*, вносит в систему гегелевского панлогизма два существенных момента. Во-первых, оно выделяет из логического состава понятий мышления привходящий в него алогический элемент, или присущую мышлению волевою деятельность, превращая его в чистую форму отвлечённой мысли. Во-вторых, эта чистая форма (или категория) мысли имеет теперь своим предметом не самоё себя, как это у Гегеля, а *ум*; «этот последний, как пустой логический закон, есть *ничто*, но как абсолютное, он мыслится имеющим целостное, сверхопытное, недоступное для него содержание и есть подлинное, всетворящее сущее, или Бог»².

Таким образом, весь пафос рассуждений Дебольского сводится к сближению гегельянства с теизмом, приданию ему больших черт близости с православием. Вообще надо заметить, что в духовно-академической философии всегда сохранялся своеобразный пиетет в отношении панлогизма Гегеля. Даже не умея приладить его к целям богопознания, представители этого направления отечественного любомудрия старались соразмерить свои умствования со всем строем мышления немецкого корифея. Дебольский, пожалуй, был первым авторитетом в этом контексте.

З. И. А. Ильин (1883–1954). В чём-то повторяя Дебольского, Ильин также склоняется к мысли о необходимости пересмотра старых оценок гегельянства. Реализацией этого замысла стала его докторская диссертация «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», которую он защитил в Московском университете в 1918 г.

Свою задачу он видит в том, чтобы представить диалектику не как учение о саморазвитии понятий, а как метод интуитивного познания. По мнению русского мыслителя, «первое и основное» в философии Гегеля – это «негативный пафос» (отрицание отрицания), который проявляется прежде всего в отношении к

¹ Цит. по: *Грузенберг С.* Очерки современной русской философии. – С. 16.

² Там же. С. 17–18.

«конкретно-эмпирическому», т. е. вещественно-чувственному, реальному. Ильин рассматривает конкретно-эмпирическое со стороны его онтологического и гносеологического содержания. В онтологическом плане оно есть «множество, лишённое единства»; «здесь жизнь мертва, а движение, хотя бы и неустанное, слепо и хаотично»¹. Сфера конкретно-эмпирического – не только пространство, но и время. Временное же – преходящее; а значит, непрестанное исчезновение, умирание «есть закон этого мира». Гносеологический аспект конкретно-эмпирического целиком обуславливается его онтологической сущностью. Сознанию оно предстаёт в своей *непосредственности, созерцаемости и чувственности*, запечатлевается в нём как некое «бесконечное рассеяние», делающее его «неисчерпаемым и необозримым»². Тем самым конкретно-эмпирическое оказывается *иррациональным*: «оно не поддаётся рационализации; оно по самой сущности своей чуждо мысли – и в этом корень его философской гибели»³. Проще говоря, конкретно-эмпирическое само по себе не может пробудить мысль; более того, оно вообще не может быть предметом познания, в особенности философского. Таким образом, Ильин категорически исключает возможность рассмотрения конкретно-эмпирического как *инобытия* абсолютной идеи, разума.

Далее, решая вопрос о том, как возникает мысль, составляющая предмет философии, Ильин признаёт, что между сознанием человека и чувственным созерцанием находится «промежуточная сфера», которая очищает и подготавливает сознание к принятию мысли. Она состоит из эмпирических наук и формальной логики, объединённых общей методологической установкой на познание *абстрактного*. Абстрактное есть то, что выражает сущность («устойчивое») конкретно-эмпирического, его «истину». Эта истина – мысль, или понятие, совокупность которых образует подлинную и единственную реальность – реальность души. В мышлении понятие переходит от формальной абстрактности к чистой спекулятивности, сливается с Божеством. Следовательно, понятие в самом себе несёт «внутреннее противоречие», характеризуется «внутренней диалектикой», способностью удваиваться, разделяться на новые понятия, отторгающие друг друга.

Но это «диалектическое состояние понятия» отнюдь не является признаком его движения, изменения; тогда пришлось бы

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб., 1994. С. 27.

² Там же. С. 32.

³ Там же.

согласиться, что «диалектическое движение» обременяет понятие «инобытием». В действительности же, считает Ильин, под «движением понятия» следует разуметь «процесс закономерного изменения в содержании спекулятивной мысли»¹. Здесь нет и не может быть никакого противоречия, которое разрешалось бы на уровне рассудка; диалектическая природа понятия не доказывается, а *интуитивно* усматривается, показывается «умственному оку». Следовательно, не существует какой-то особой диалектики, а есть только интуитивное постижение переходов и трансформаций понятия. Поэтому и Гегель «по методу своего философствования... должен быть признан не “диалектиком”, а интуитивистом, или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем»².

Как бы оправдываясь за столь экзотическое суждение, Ильин соглашается, что понять это не так просто, поскольку система Гегеля страдает «содержательной переобременённостью» вследствие установки на «примирение противоположностей». А это чревато пантеизмом, приводящим к смешению божественного и тварного. В рамках же пантеизма растворяется проблема человека, он просто перестаёт быть субъектом мировой истории, утрачивает своё особое, *личностное* отношение к Богу. Между тем «человек есть божественное в эмпирической, конечной форме». В нём сходятся и находят разрешение все нити и узлы мировой трагедии. Он есть тот «центральный пункт мира, где страдания божественного начала достигают своей вершины и находят выход в абсолютную свободу». И в глубинах этой свободы, отягчённой страданием, он обретает сознание своей *субстанциональности* и вновь «постигает свою всеобщность и предаёт себя жизни единой Субстанции», Бога³.

Так происходит взаимная *сообъективация* Бога и человека: бытие Бога проявляется в форме *творения* человека, бытие человека – в форме *познания* Бога. Бог знает себя через человека, человек Бога – через раскрытие в себе «разумной и благой воли», т. е. через самоуглубление, погружение в стихию собственной духовности.

Ильину казалось, что эта интуитивистская трактовка гегелевской диалектики, с одной стороны, удовлетворяет «потребность в творческом, предметном пересмотре всех духовных основ современной культуры», а с другой – открывает «доступ к научному знанию о сущности Бога и человека»⁴.

¹ Там же. С. 118.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 280.

⁴ Там же. С. 16, 22.

Глава XVI

РУССКИЙ НИГИЛИЗМ И НИЦШЕАНСТВО

Если до сих пор различные учения западноевропейской философии проникали в Россию, главным образом, вследствие усилий отдельных личностей, так или иначе вовлечённых в орбиту их влияния, то в случае с ницшеанством всё как раз обстоит наоборот: оно нашло уже подготовленную почву для своего восприятия и распространения. Такой почвой служил нигилизм, отражавший особенности характера и ума русского человека.

1. *Истоки русского нигилизма.* Корни русского нигилизма – в постоянной смене форм народной жизни, его традиций, убеждений. Сперва власть принуждает массы отречься от собственного язычества, заменив его пришлым вероучением христианства, затем ставит под удар само христианство, признав для себя удобной политику европеизации; после вообще становится на путь «построения нового мира» – с новым социальным бытом и новым миросозерцанием. Так, веками насаждается представление о необязательности, условности всего того, что составляет содержание народной жизни, на чём зиждется возможность её преемственности, устойчивого развития. Идейным выразителем этого нигилистического сознания становится русская интеллигенция, чрезвычайно сильно вобравшая в себя «иностранческий» компонент. Оттого-то и бесплоден вопрос о том, как возник русский нигилизм. Во всяком случае, никто из отечественных мыслителей XIX в. не сомневался в его чисто «природном», русском происхождении.

В записной книжке Достоевского встречается такое суждение: «Нигилизм явился у нас потому, что мы все нигилисты. Нас только испугала новая оригинальность форм его проявления (все до единого Фёдоры Павловичи¹). Комический был переполох и заботы мудрецов наших отыскать, откуда взялись нигилисты? Да они ниоткуда и не взялись, а все были с нами, в нас и при нас»². Это действительно так, и нигилизм в России живёт как закваска самой русской жизни, рядясь в самые разные одежды и принимая самые разные лики. Неслучайно в русском человеке видят в большей мере нигилиста, чем положительную личность.

¹ Имеется в виду Карамазов-старший – законченный нигилист и циник в понимании Достоевского.

² Ф. М. Достоевский в работе над романом «Подросток» // Литер. наследство. Т. 77. – М., 1965. С. 125–126.

Можно выделить три основных типа русского нигилизма: социальный, религиозный и эстетический.

2. *Социализм как нигилизм*. Социальный нигилизм связан с проповедью социализма; в этом мы могли убедиться на примере Писарева, Добролюбова, Ткачёва. В данной связи тот же Достоевский пишет: «Нигилизм без социализма есть только отвратительная нигилятина. Тут или глупость, или мошенничество, или радость праву на бесчестье, но вовсе не нигилизм... Настоящий нигилизм, истинный и чистокровный, это тот, который стоит на социализме... Потому-то и отрицается всё... что противно социализму, что веруют»¹. Таково же мнение Н. Н. Страхова, философа-почвенника, сотрудничавшего в журналах Достоевского «Время» и «Эпоха». Признавая нигилизм «продуктом Запада», который не может ничего предложить, кроме идеи общего материального блага, т. е. социализма, он замечает: «Мы приняли эту идею с величайшим воодушевлением, довели до величайших крайностей, до окончательного нигилизма»².

Во второй половине XIX в. сложилось целое направление антинигилистической литературы, представленной такими произведениями, как «Бесы» Достоевского, «Некуда» и «На ножах» Лескова, «Взбаламученное море» Писемского и др.

3. *Толстовство*. Тип религиозного нигилизма наиболее ярко воплотился в моралистическом учении Л. Н. Толстого (1828–1910), со всей страстью выразившего протест против современной цивилизации.

В своей «Исповеди» писатель рассказывает, что уже в 1862 г., когда ему было, следовательно, всего 34 года, он вполне разочаровался в «прогессе», ибо всё развитие его не давало ответа на главный вопрос, постоянно мучивший его, а именно: «Зачем? Ну, а потом?». «Среди моих мыслей о хозяйстве, которые очень занимали меня в то время, – делится своими сомнениями Толстой, – мне вдруг приходил в голову вопрос: “Ну, хорошо, у тебя будет 6000 десятин в Самарской губернии, 300 голов лошадей, а потом?..” И я совершенно опешивал и не знал, что думать дальше... Или, думая о славе, которую приобретут мне мои сочинения, я говорил себе: “Ну, хорошо, ты будешь славнее Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всех писателей в мире, ну, и что ж?..” И я ничего и ничего не мог ответить»³.

¹ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. – СПб., 1887. С. 37.

² Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. – СПб., 1882. С. 46–47.

³ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Собр. соч. В 22 т. Т. 16. – М., 1983. С. 116.

Тогда он обращается к религии. Однако и здесь его ждёт разочарование: вера утверждает жизнь, но отвергает разум. «По вере выходило, что для того, чтобы понять смысл жизни, я должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл»¹. В конечном счёте Толстой признаёт, что никакая религия в отдельности не приводит к истине; все они служат лишь интересам определённых групп людей, которые ради сохранения своих выгод охотно плодят всевозможные суеверия и кощунства. «Я вижу, – сообщает он в одном из своих писем, – как эти суеверия для одних подменяют сущность формой, для других служат орудием разъединения, третьих отталкивают от учения истины... Суеверия – это известные формы, приятные, удобные для известных лиц в известном положении»². С особенной резкостью он ополчается против православной церкви, объявляя её учение в теоретическом плане «коварной и вредной ложью», а в практическом – собранием «самых грубых суеверий и колдовства», совершенно затемняющих смысл христианского вероисповедания³.

Вместе с тем для Толстого очевидно, что помимо религии не существует никакого другого способа понять смысл жизни, что только «божеское» отношение к миру погашает все сомнения и страхи человеческого сознания. «Зачатки» этого божеского отношения, на его взгляд, вырабатываются задолго до христианства – ещё «у пифагорейцев, терапевтов, ессеев, у египтян и у персов, браминов, буддистов и даосистов в их высших представителях», пока, наконец, не достигают своего «полного и последнего выражения в учении Христа – «в его истинном и неизвращённом значении»⁴. Христос же был человек, как и другие его предшественники, стремившиеся выразить волю Бога, как, например, Конфуций, Лао-Цзы, Сократ, Марк Аврелий, Сенека и др.

Толстой сводит всё содержание божеского отношения к миру в общий «символ веры», который гласит: «Верю я в следующее:

¹ Там же. С. 139.

² Толстой Л.Н. Письмо к Н. П. Вагнеру // Там же. Т. 19. – М., 1984. С. 190. – Вот, к примеру, замечание Толстого об Оптиной пустыни: «Недавно я был в Оптиной пустыни и видел там людей, горящих искренней любовью к Богу и людям и, рядом с этим, считающих необходимым по несколько часов каждый день стоять в церкви, причащаться, благословлять и благословляться и потому парализующих в себе деятельную силу любви. Не могу я не ненавидеть этих суеверий» (Там же).

³ См.: Толстой Л.Н. Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма // Там же. Т. 17. – М., 1984. С. 201.

⁴ Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Соч. 13-е изд. Ч. 14. – М., 1911. С. 35.

верю в Бога, которого понимаю как Дух, как любовь, как начало всего. Верю в то, что он во мне и я в нём. Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимать Богом и которому молиться считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека – в исполнении воли Бога, воля же его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки»¹.

Следование этому принципу, убеждает Толстой, неизбежно возводит в нравственный закон непротивление злу насилием и «содействует установлению в мире царства Божия, т. е. такого строя жизни, при котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собою». Для преуспевания в любви есть только одно средство – уединённая молитва, «образец которой дан нам Христом»².

Религиозное учение Толстого не только отвергает обрядовые и догматические «суеверия» разных официальных религий, но и соединяет с божеским отношением к жизни возможность развития «разумного знания», т. е. светских наук. В своём же теперешнем виде, полагает писатель, они, с одной стороны, направлены на «удовлетворение воображения, ума и даже сентиментальности праздных людей», а с другой – на «оправдание существующего, ложного, безнравственного устройства жизни»³. Поэтому Толстой считает себя всецело правым, отвергая существующие суды и власти, предавая осуждению искусства, науки, философию. Для него они не более чем рассадники зла и невежества, выразители самых низменных человеческих инстинктов и побуждений.

Своим учением Толстой, по словам его яркого критика Иоанна Кронштадского, «до того увлёк наше интеллигентное юношество, мужское и женское, что оно считает его лучшим современным человеком, который открыл глаза юношеству и возмужалому поколению, и они думают, что как избранные должны следовать ему»⁴. Сила толстовства действительно была велика, и даже Ленин учитывал его влияние, используя учение великого писателя для пропаганды социалистических идей.

¹ Толстой Л.Н. Ответ на определение Синода... – С. 206.

² Там же.

³ Толстой Л.Н. Об истинной науке // Новое слово. 1910. № 10. С. 4,6.

⁴ Цит. по: Соллогуб А.А. Отец Иоанн Кронштадский. Жизнь, деятельность, избранные чудеса. – Нью-Йорк, 1951. С. 55.

4. *Эстетический нигилизм.* Это направление русского нигилизма, тесно связанное с толстовством, выражается в онтологизации идеи красоты как главного критерия оценки природных, социальных и духовных процессов. Его идейным апологетом был *К. Н. Леонтьев (1831–1891)*, абсолютизовавший тезис Гегеля о том, что «высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что *истина* и *благо* соединяются родственными узлами *лишь в красоте*»¹.

Исходя из этого, Леонтьев во всём стремится перейти «за ту черту, за которой живёт красота, или идея жизни», признающая мир явлений только «смутным символом»². Для него всё существующее прекрасно лишь постольку, поскольку оно индивидуально, единично, целостно; утрата же этих качеств означает разложение, гибель. Но индивидуализация невозможна без того, чтобы явление не подвергалось какому-то насилию или просто стеснению. Без давления «внешних обстоятельств» оно тотчас уравнивается с другими явлениями, перестаёт быть «самобытным», уникальным.

Свою концепцию Леонтьев реализует, прежде всего, в приложении к истории, с полной откровенностью заявляя: «Я беру только *пластическую* сторону истории и даже на боль и страдания стараюсь смотреть только так, как на *музыкальные* красоты, без которых и картина истории была бы неполна и мертва. И созерцая так жизнь человеческую с этой луны моей, я повторяю не помню чьи-то слова: “Для развития великих и сильных характеров необходимы великие общественные несправедливости”, т. е. сословное давление, деспотизм, опасности, сильные страсти, предрассудки, суеверия, фанатизм и т. д., одним словом, всё то, против чего борется XIX век»³. Упоминание о девятнадцатом веке здесь отнюдь не случайно; оно относится к самой сути леонтьевского нигилизма.

Согласно его теоретическому раскладу, всякое развитие проходит через три стадии: *первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичного смесительного упрощения*. На первой стадии, в момент зарождения процесса, всё одинаково, ничем не отличается одно от другого, как, скажем, только что распустившиеся почки дерева. Это однообразие свидетельствует о *неоформленности* явлений, одинаковости условий их существова-

¹ Гегель Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. – М., 1970. С. 212.

² Леонтьев К.Н. Анализ, стиль и веяние: О романах гр. Л. Н. Толстого. Критический этюд // Леонтьев К.Н. Собр. соч. В 11 т. Т. 8. – М., 1912. С. 6.

³ Леонтьев К.Н. Рецензии // Там же. С. 98.

ния. На следующем этапе начинается собственно *формообразование*, когда одно явление обособляется, «с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений»¹. Это именно высшая точка развития, вызывающая тенденцию к усиленной индивидуализации, цветущей сложности. Всё последующее зависит от крепости и устойчивости формы, её «естественного деспотизма». Но как только форма перестаёт быть сдерживающим фактором, начинается попятное движение в прежнее состояние, при котором совершается ослабление единства целого и явление нисходит «в нирвану», т. е. небытие. По словам Леонтьева, тогда «всё понижается, мешается, сливается, а потом уже распадается и гибнет, переходя в нечто общее, не собой уже и не для себя существующее»². Таким образом, всякое развитие, представляющее собой триадический процесс, исполнено красоты и совершенства исключительно на стадии цветущей сложности; две же другие стадии относятся к «переходным» моментам, а стало быть, являются внешнеэстетическими.

Нигилистический пафос рассуждений Леонтьева выявляется на фоне его рассуждений о долговечности государств. Исходя из предположения, что она, как правило, не превышает 1000–1200 лет, он заявляет: «Итак, вся Европа с XVIII столетия *уравнивается* постепенно, *смешивается вторично*. Она была *проста и смешана* до IX в.: она хочет быть опять *смешана* в XIX в. Она прожила 1000 лет! Она не хочет более *мифологии*! Она стремится посредством этого смешения к идеалу *однообразной простоты* и, не дойдя до него ещё далеко, должна будет пасть и уступить место другим!»³. Признаки этого вторичного смешения – эгалитаризм, демократия, которые, с его точки зрения, явно свидетельствуют о начавшемся «гниении Запада». О том же говорит и появление там «среднего человека», честного, трудолюбивого, на всех похожего и ни во что, кроме правоты человечества, не верящего. Это и есть «идеал нынешнего европейца всех племён»⁴, который так не любили «все истинные художники, все поэты, все мыслители, одарённые эстетическим чувством»⁵. И если бы он

¹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. – СПб., 1991. С. 235.

² Там же. С. 238.

³ Там же. С. 266.

⁴ Леонтьев К.Н. Рецензии. – С. 95.

⁵ Там же. С. 96. – Леонтьев почти с отвращением пишет о европейском демократизме: «Все равны, все сходны, все родственны... Одни успехи и одни неудобства; схожие уставы – одинакий быт; сходные вкусы – сходное искусство;

вдруг воплотился в человечестве, ужасается Леонтьев, то «такое человечество было бы гадко, если бы оно было возможно»¹.

Переводя вопрос на Россию, он тотчас подводит под свой нигилизм консервативный фундамент. На взгляд Леонтьева, Россия должна удержаться от подражания Европе, т. е. не подчиниться ей в «эгалитарном прогрессе», «устоять в своей отдельности». Это осуществимо лишь при условии возрождения в полном объеме традиций средневекового византизма с его самодержавием в государстве и православием в религии. Тогда потребуется и ограничить распространение западноевропейского просвещения, служащего рассадником «ложной идеологии» либерализма, эгалитарных учений Запада.

Свои «рецепты» Леонтьев формулирует просто и прямолинейно: «Поменьше о “достоинстве человека европейца”, ради Бога. Поменьше о благе всего человечества»². Его возмущает «розовое христианство» Достоевского и Толстого: «Нет! Христианство есть одно, настоящее... Это христианство – монахов и мужиков, просвирень и *прежних* набожных дворян»³. В отношении монахов он добавляет: они особо «*пессимисты* относительно европеизма, свободы, равенства»⁴. А потому, не сомневается Леонтьев, «основание сносного монастыря полезнее учреждения, пожалуй, двух университетов и целой сотни реальных училищ»⁵. Так будет создан противовес интеллигенции, сплошь предрасположенной к поддержке «мирного прогресса», революции⁶.

Кроме монахов и мужиков, по мнению Леонтьева, важны старообрядцы и «иностранцы». О первых он пишет: «Староверы русские очень полезный элемент в государстве нашем. Не сочувствуя, конечно, лично и в прямом духовном смысле их церковным уклонениям, мы считаем староверчество одним из самых спасительных, прочных тормозов нашего прогресса»⁷.

Что касается «иностранцев», то и в этом случае Леонтьев находит, что у них «охранительные начала крепче, чем у нас, именно

сходная философия жизни – одни и те же требования, одни и те же качества и пороки, однородные наслаждения и однородные страдания» (*Леонтьев К.Н.* Переводные статьи «Варшавского дневника» // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7 (2). – СПб., 2006. С. 45).

¹ Там же. С. 25.

² Там же. С. 22.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 57.

⁵ Там же. С. 58.

⁶ См.: Там же. С. 60, 61.

⁷ Там же. С. 55.

*потому, что завоёваны, или, иначе, присоединены»*¹. Смысл этого аргумента в том, что для «присоединённых» народов, ввиду невозможности для них иного положения, всякая перемена в образе жизни граничит с представлением о насилии. Поэтому сохранение status quo в государстве для них означает самосохранение, выживание.

Оттого Леонтьев категорически возражает даже против русификации «наших драгоценных окраин»², предлагая взамен этого строить единую цивилизацию – русско-азиатскую. «Россия, – констатирует он, – не просто государство; Россия, взятая в целостности со всеми своими азиатскими владениями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший ещё себе своеобразного стиля культурной государственности»³.

Фактически автор теории «русского византизма» шёл на разрыв с традицией панславизма, бывшего знаменем всего движения славянофильства. Ему казалось, что продолжать и далее уповать на «славянское возрождение» бессмысленно, поскольку, на его взгляд, западные и южные славяне давно уже находятся под прессом европейского эгалитаризма⁴.

Таким образом, общая тональность нигилизма Леонтьева отнюдь не сводится к эстетическим декларациям, но имеет прямой охранительный уклон, придающий ему черты обычного политического консерватизма.

¹ Леонтьев К.Н. Анализ, стиль и веяние... – С. 226.

² Там же. – «Русификация окраин, – заявляет Леонтьев, – есть не что иное, как демократическая европеизация их». И далее добавляет: «С упорными иноверцами окраин Россия, со времён Иоаннов, всё росла, всё крепла и прославлялась, а с “европейцами” великорусскими она, в каких-нибудь полвека, пришла... между прочим, и к тому, что и русский старовер, и ксёндз, и татарский мулла, и самый дикий и злой черкас стали лучше и безвреднее для нас наших единокровных и по названию (но не по духу, конечно) единоверных братьев» (Там же. С. 225).

³ Леонтьев К. Н. Письма о восточных делах // Леонтьев К.Н. Собр. соч. В 11 т. Т. 5. – М., 1912. С. 419.

⁴ Возражая Н. Я. Данилевскому, автору знаменитого трактата «Россия и Европа» (1870), который вслед за классиками славянофильства рассуждал о перспективах создания «многоосновной» славяно-русской цивилизации, Леонтьев со всей прямотой пишет: «Что же есть у них (южных и западных славян. – А. З.) общего исторического, кроме племени и сходных языков? Общее им всем в наше время это – крайне демократическое устройство общества и очень значительная привычка к конституционной дипломатии, к искусственным агитациям, к заказным демонстрациям и ко всему тому, что происходит ныне из смеси старобританского, личного и корпоративного, свободолобия с плоской равноправностью, которую выдумали в 89 году французы, прежде всего на гибель самим себе» (Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – С. 230).

5. *Проникновение ницшеанства.* На эту взрыхлённую нигилизмом почву и падает ницшеанство, сразу выдвинувшееся на передний план отечественной мысли. Видный публицист той эпохи, редактор журнала «Русское слово» Н. К. Михайловский, характеризуя ситуацию, пишет: «Мы, русские, услышали о нём настолько поздно, что ещё в 1890 г. переводчик “Истории новой философии” Ибервега–Гейнце, г. Колубовский, в указателе личных имён к названной книге упоминал, как двух разных писателей, “Ф. Нитче” и “Ф. Ниче”. Но уже в 1892 и 1893 г. московский философский журнал “Вопросы философии и психологии” счёл нужным в нескольких статьях (гг. Преображенского, Лопатина, Грота, Астафьева) более или менее обстоятельно познакомить читателей с воззрениями Ницше. И, судя по некоторым признакам, статьи эти (в особенности г. Преображенского) возбудили большое внимание»¹.

Влияние ницшеанства растекается по двум руслам: одно захватывает сферу чисто философских стремлений, настраивая на новые религиозные искания, другое проникает в литературу, поэзию, искусство, вдохновляя сторонников идеи «сверхчеловека», «возвратного движения» и т.д. Свою лепту внесло оно и в формирование идеологии раннего русского марксизма (Воровский, Луначарский и др.)².

6. *В. В. Розанов (1856–1919).* Из всех русских мыслителей начала XX в. наиболее «ницшеанским» был Розанов, который всегда эпатировал публику своей склонностью к «философской

¹ Михайловский Н.К. Ещё о Фридрихе Ницше // Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. В 9 т. Т. 7. – СПб., 1909. Стлб. 924–925. – Особо выделенная статья В. П. Преображенского называется «Фридрих Ницше: критика морали альтруизма» (Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 115–160).

² Как пример последнего рода примечательна рецензия марксистского критика В. В. Воровского на «Вишнёвый сад» Антона Чехова. «И когда, – говорится в ней, – такие жалкие существа (герои пьесы. – А. З.), цепляясь за жизнь, стараются оправдаться словами Сони: “Что же делать, надо жить!” – мы можем возразить им только вместе с Ницше: “Почему надо?”» (Воровский В.В. Лишние люди // Воровский В.В. Литературная критика. – М., 1971. С. 123). Совсем иначе Воровский отзывался о Максиме Горьком, находившемся в начальный период своего творчества под сильнейшим впечатлением от философии ницшеанства: «Самый факт популярности идей Горького наряду с распространённостью аналогичных учений, хотя бы и исходящих из другого мировоззрения, например, Ницше, подтверждает высказанную мысль: очевидно в недрах общества нарождаются элементы будущего, на долю которых выпадает реорганизовать жизнь так, чтобы она больше не была “ямой”» (Воровский В.В. О М. Горьком // Там же. С. 71). Ницшеанские мотивы чрезвычайно сильны также в произведениях М. Арцыбашева, Д. Мережковского, Л. Андреева и др.

патологии». Правда, сам Розанов, не отрицая влияния Ницше, пальму первенства в своём идейном развитии отдаёт всё же Леонтьеву. Последнего он ставит выше немецкого философа: «Что такое Леонтьев? Фигура и гений в уровень с Ницше. Только Ницше был профессор, сочинявший “возмутительные теории” в мозгу своём, а сам мирно сидевший в мирном немецком городке и лечившийся от постоянных недугов... Леонтьев, идейное родство которого с Ницше гораздо ближе, чем далёкое и даже проблематическое родство с ним Достоевского, – был не профессор, а глубоко *практическая* и притом *страстно-практическая* личность»¹.

В частности, считает Розанов, никто ранее до него из христиан не высказался так принципиально против коренного, самого главного начала, возвещённого евангельским учением, – против кротости. Леонтьев представляется ему чем-то вроде «Ницше в квадрате», способным в своём аморализме («дай-ка ему волю и власть») дойти до «последней черты», даже залить Европу огнями и кровью в «чудовищном повороте» политики. По крайней мере, Розанов так «чувствовал» (по его собственным словам) Леонтьева, и в соответствии с этим настраивал философские аккорды своих экзотических рассуждений. При этом он старался как-то не замечать, что в них всё больше пробиваются ницшеанские мотивы, и спокойно принимал их за развитие идей своего русского вдохновителя.

Две темы постоянно находятся в центре внимания Розанова: *христианство* и *пол*, причём обе эти темы для него взаимосвязаны, одна вытекает из другой. Первый и очевидный факт: Розанов не верит в *жизненное* значение евангельского Христа, противопоставляя ему Христа апокалиптического, отбрасывающего «“богочеловеческий союз” – как негодное, – как изношенную вещь»². «Нет никакого сомнения, – пишет он, – что Апокалипсис – не христианская книга, а – противохристианская»³.

По мнению Розанова, *нежизненность* евангельского Христа всегда осознавалась самим русским народом, который, глубоко чтя святых и повсеместно ставя в их честь церкви, только однажды, да и то по официальному поводу избавления от нашествия французов в 1812 г., воздвиг в Москве храм Христа Спасителя. Потому-то при словах «Бог», «религия» в сознании народа воз-

¹ Розанов В.В. Константин Леонтьев и его «попечители» // Новое слово. 1917. № 7. С. 24.

² Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Избр. – Мюнхен, 1970. С. 455.

³ Там же. С. 453.

никает не образ Христа, а «святого человека», «святого жития», причём конкретного, виденного, осязаемого. С помощью «святых людей» христианство было «национализировано», стало русским – по жизнепониманию и психологии. Оно превратилось в тот «удивительный нравственный феномен», в котором запечатлелись высокие духовные озарения народа, его большой, взыскательный вкус¹. Надо ли после этого удивляться, что русский народ так и не прикипел сердцем к Христу? В христианском учении много говорится о том, как «становиться бедным», но вот «как становиться богатым – на это все церкви не только теперь, но и никогда не смогут сказать ни одного слова, это *не в духе их*, не заложено в них»². Этому учит политическая экономия – наука, следовательно, абсолютно антихристианская.

То же касается болезней: сколько чудных слов, слов трансцендентной красоты и смысла изрекло о них христианство! Но как выздороветь, что надо делать, чтобы снова стать на ноги и трудиться, – об этом мы узнаём не от христианства, а от медицины – вещи также вне-христианского и антихристианского. Нет в христианстве ни обычной любви, ни предбрачных томлений, ни семьи, в которой рождаются дети и которых родителям надо как-нибудь взрастить. Одно только «бессеменное зачатие» и «бескровное рождение» Спасителя – вот всё, чем вынуждено питаться живое, жаждущее жизни человеческое воображение. Евангелие словно бы забыло, что «солнце загорелось раньше христианства», что оно «не потухнет, если христианство и кончится»³. Оно не хочет жизни, не хочет – родов. «Евангелие оканчивается скопчеством, тупиком»⁴. Сам Христос не имеет в себе ничего *человеческого*: он «не посадил дерева, не вырастил из себя травки; и вообще он “без зерна мира”, без – ядер, без – икры; не травянист, не животен; в сущности – не бытие, а – почти призрак и тень, каким-то чудом пронёсшаяся по земле»⁵. «Как будто это – только имя, “рассказ”»⁶, – добавляет Розанов.

Удивительно ли, что за почитанием Христа «забыли о человеке». И всё «зло *пришествия Христа*» в том, что из этого получилась «цивилизация со стоном»⁷. Когда же евангельское христианство окончательно «сгноило грудь человеческую», тогда

¹ Розанов В.В. О вере русских // Русская литература. 1991. № 3. С. 113–114.

² Там же. С. 114.

³ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – С. 457.

⁴ Там же. С. 468.

⁵ Там же. С. 456.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 500.

наружу выплеснулся «рѣв Апокалипсиса», «рѣв жизни»: «новой земли», «нового неба»¹. «Нет сомнения, – рассуждает Розанов, – что глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всѣм, – и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства; и в эти пустоты проваливается всё: троны, классы, сословия, труд, богатства»². Оттого и «Русь слиняла в два дня»³ – ни в ком не нашлось достаточно веры в обновляющее «чудодействие» Христа: «Ты проклял свою землю, и земля прокляла тебя. Вот нигилизм и его формула»⁴. Решение Розанова было полным и безапелляционным, как и все его суждения, связанные с религией, верой.

Розановские филиппики весьма заметно отражают воздействие антихристианской афористики Ницше. Особенно это касается главного тезиса последнего относительно того, что с падением христианской веры «рухнет всё то, что зиждилось на ней, зависело от неё, вошло в неё плотью и кровью, – к примеру, вся наша европейская мораль»⁵. Но Розанов не мог, вернее, кажется, не был готов психологически (при всей раскованности своей фантазии и своего ума⁶) произнести вслед за Ницше: «старый Бог умер»; его хватило лишь на то, чтобы признать «смерть» евангельского Христа, которого он отделяет от живого, страждущего человечества.

7. *Л. И. Шестов* (1866–1936). Если Розанов «выходит» на Ницше через Леонтьева, то Шестов своим поводырём избирает Достоевского: на его взгляд, ницшеанская «переоценка всех ценностей» и «перерождение убеждений» Достоевского по своему смыслу явления одного порядка⁷.

¹ Там же. С. 454.

² Там же. С. 444.

³ Там же. С. 446.

⁴ Там же. С. 449.

⁵ *Ницше Ф.* Весёлая наука // *Ницше Ф.* Стихотворения. Философская проза. – СПб., 1993. С. 464.

⁶ Русский писатель М. М. Пришвин, бывший учеником Розанова в Елецкой гимназии, где тот одно время преподавал литературу и географию, так характеризует своего учителя: «Русский Ницше, как называют Розанова, был глубочайший индивидуалист, самовольник... Он позволял себе все средства, чтобы отстоять свою индивидуальность, как в жизни, так и в литературе. Во всей русской и, может быть, мировой литературе нет такого писателя, который мог бы так обнажаться» (Пришвин о Розанове // *Контекст. Лит.-теоретич. иссл.* 1990. – М., 1990. С. 170).

⁷ См.: *Шестов Л.И.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии). – Берлин, 1922. С. 18–19.

При этом Шестов рассматривает творчество Достоевского исключительно как своеобразное выражение, как чисто внешнюю персонификацию идей и представлений самого писателя. «Не смея прямо высказать свои настоящие мысли, – пишет он, – Достоевский создавал для них разного рода “обстановки”»¹. Так он полностью отождествляет автора с его героями: «Записки из подполья», к примеру, оказываются чуть ли не автобиографическим повествованием, документом, свидетельствующим о полном разрыве Достоевского с идеалами молодости, с социализмом, «публичным отречением от прошлого». Циничное анархическое своеволие «подпольного человека»: «Свету ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться», – трактуется Шестовым как авторское кредо, сходное с аморализмом самого Ницше.

Шестов охотно солидаризируется с данной позицией, полагая, что именно крах старых добродетелей вызвал безудержное сомнение и разобщил человечество: «Сократ, Платон, добро, гуманизм, идеи – весь сонм прежних ангелов и святых, оберегавших невинную человеческую душу от... скептицизма и пессимизма, бесследно исчез в пространстве, и человек испытывает страх одиночества»².

Трагизм бытия усугубляется ещё и тем, что разум бессилён познать действительность, и философии не остаётся ничего другого, как вырваться из власти разумного мышления и искать истину в том, что обычно считается бессмыслицей, абсурдом, т. е. в религии, откровении. «Там, где откровение, – полагает Шестов, – ни наша истина, ни наш разум, ни свет наш ни на что не нужны. Когда разум обессиливает, когда истина умирает, когда свет гаснет – тогда только слова откровения становятся доступны человеку. И, наоборот, пока у нас есть и свет, и разум, и истина – мы гоним от себя откровение. Пророческое вдохновение, по самой природе своей теснейшим образом связанное с откровением, только там и тогда начинается, когда все наши естественные способности искания кончаются»³.

Создатель «философии беспочвенности» был решительно против того, чтобы «на манер Филона, Соловьёва или Толстого» примирять мирскую мудрость с божественным откровением, поскольку все такого рода попытки приводят лишь к «самодержавию разума», уже дискредитировавшему себя в построениях но-

¹ Шестов Л.И. Киркегард и экзистенциальная философия. – Париж, 1939. С. 18.

² Шестов Л.И. Достоевский и Ницше. – С. 58–59.

³ Шестов Л.И. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 63–64.

вейшей философии¹. Таким образом, нигилизм Шестова получает расширение в сторону иррационализма и мистики.

8. *Ф. Ф. Куклярский* (1870–1923). Перефразируя слова Ницше о том, что у каждого человека есть своя обезьяна, Куклярского иногда называли «обезьяной Шестова». Из нескольких философских трактатов, опубликованных им, наиболее известна «Философия индивидуальности», вышедшая в Петербурге в 1910 г.

Согласно Куклярскому, человек – это существо не только «с тупиком и трагедией, но также – бесконечный горизонт и явственно намеченный путь для будущего человечества»². Поэтому человеку необходимо знать, что «утверждать и что отрицать». Перед ним три варианта. Первый – просто возврат «к отрицаниям и утверждениям, установленным ранее». Но это черта «кладбищенских сторожей»; подобные люди «представляют из себя инертную массу, живущую тем же, чем жили их отцы и деды»³. Второй вариант – это путь людей трагической судьбы; их цель – достижение «рокового индифферентизма и принципиального отождествления с природой». Они ничего не желают ни утверждать, ни отрицать, но «сначала покорно смиряются перед фатальностью своего трагического положения, а затем – апофеозизируют трагедию»⁴, опустошая тем самым своё самосознание, свою душу. Оба вышеназванных варианта исключают возможность торжества индивидуализма, полной автономии личности. Это может дать только третий путь, обязывающий человека «утверждать в мире и жизни то, что всеми отрицалось; отрицать то, что всеми утверждалось»⁵. По мнению Куклярского, это вообще органично для человеческого сознания, которое всегда характеризуется «дуалистической дифференциацией» своего актуализированного и потенциального содержания, т. е., попросту говоря, сознательного и бессознательного.

Всё актуализированное выступает на поверхность сознания, всё потенциальное остаётся в тени, в потаённых глубинах сознания. Однако в общем ходе эволюции человечества наступает момент, когда «общепринятое актуальное сознание» должно будет «уступить место действию бессознательного фактора», ибо в нём «больше жизнестойкой сознательности, нежели в самом сознании и его современной деятельности»⁶. Это будет по существу

¹ См.: Там же. С. 46.

² *Куклярский Ф. Ф.* Философия индивидуализма. – СПб., 1910. С. 18.

³ Там же. С. 19.

⁴ Там же. С. 19–20.

⁵ Там же. С. 22.

⁶ Там же. С. 69–70.

«прививкой» безумия к мудрости, о необходимости которой уже возвещалось пророками «новой религии» – Ницше, Достоевским, Шестовым. «Я первый, – заявляет Куклярский, – сознательно вступаю на этот неизвестный человеку путь. Всё, что было сделано в этом направлении до меня, было плодом безумия, которое легко заражалось от мудрости её болезнями. Я делаю попытку прививки мудрости безумию и, тем самым, думаю оградить это великое, чреватое новой музыкой сфер, безумие от эпидемий человеческой мудрости»¹.

Таким образом, русское ницшеанство всё более принимало формы *декадансного* сознания, направляя философствование в русло экзистенциальных прорицаний и предчувствий. Собственно, оно уже и не было философией, больше напоминая те «духовные фантазмагии», которые в таком изобилии возникали на исходе средневековья.

Глава XVII

ФИЛОСОФИЯ БОЛЬШЕВИЗМА

Характеризуя философскую ситуацию в России первой трети XX в., Э. Л. Радлов отмечает, что «в настоящее время школа марксистов, с одной стороны, и школа идеалистов, вдохновлённая Вл. Соловьёвым, с другой, представляют два противоположных лагеря»². В их отношениях не было и тени толерантности, и когда русские марксисты захватили власть, они постарались как можно скорей избавиться от «прислужников буржуазии»: одних выслали на «философском пароходе» за границу (1922), другим уготовили бездонные хляби советского «гулага».

1. *Возникновение большевизма.* Ни одна из вышеназванных школ русской философии не отличалась идейным единством; не было его и в русском марксизме. Более или менее целостно он развивался только в 90-е годы XIX в., но уже в начале следующего столетия распался на два самостоятельных течения – большевизм и меньшевизм. Произошло это на втором (лондонском) съезде русской социал-демократии, который состоялся в 1903 г. На нём была принята новая программа, разработанная Плехановым, но со значительными исправлениями Ленина. Они каса-

¹ Там же. С. 22.

² Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет: Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991. С. 145.

лись трёх вещей: во-первых, утверждения диктатуры пролетариата; во-вторых, земельного вопроса – с требованием «конфискации... монастырских и церковных имуществ, а также имений удельных, кабинетных и принадлежащих лицам царской фамилии»¹; в-третьих, провозглашения права наций на самоопределение. В ходе острой полемики верх одержали сторонники Ленина, и программа была утверждена.

Но споры вновь разгорелись по поводу статей устава. Ленин, в частности, стоял за обязательное включение в него пункта о личном участии каждого партийца в одной из партийных организаций. Против этого выступила часть делегатов съезда во главе с Мартовым. Последний предлагал ограничиться условием только материального содействия. Ленин возражал: «Формула т. Мартова либо останется мёртвой буквой, пустой фразой, либо она принесёт пользу главным образом и почти исключительно интеллигентам, насквозь пропитанным буржуазным индивидуализмом и не желающим входить в организацию. *На словах* формула Мартова отстаивает интересы широких слоёв пролетариата; *на деле* эта формула послужит интересам *буржуазной интеллигенции*, чурающейся пролетарской дисциплины и организации»². Однако одолеть «мартовцев» сразу не удалось; они даже оказались поначалу в большинстве. Лишь после сложных «подковёрных» манёвров и уже на третьем съезде партии (1905) Ленин сумел провести свою резолюцию.

С этого времени русское марксистское движение существует в двух ипостасях – большевизма во главе с Лениным и меньшевизма во главе с Мартовым, а затем Троцким. Окончательно меньшевизм был повержен только после «октябрьского переворота» 1917 г.

2. *В. И. Ленин (1870–1924)*. Большевизм как политическую теорию Ленин хотел дополнить *диалектическим* материализмом, в отличие от классиков марксизма, которые, на его взгляд, разрабатывали преимущественно диалектический *материализм*. В данном ключе наиболее актуализировались две проблемы: 1) приведение материализма в соответствие с новейшими достижениями естествознания; 2) создание «диалектической логики», или теории познания.

Выдвижение первого вопроса было связано с полемикой между Богдановым и Плехановым. Богданов, придерживавшийся ма-

¹ Ярославский Е. М. История ВКП(б). В 2 ч. Ч. 1. – М., 1933. С. 78.

² Ленин В. И. Шаг вперёд, два шага назад // Ленин В. И. Соч. 2-е изд. В 25 т. Т. 6. – М.; Л., 1929. С. 212.

хистской ориентации, воспринимал материю («вещь в себе») как совокупность ощущений, отвергая на этом основании плехановское понимание её как объективной реальности. «Это всё, – иронизировал он. – Иного определения Вы у тов. Бельтова (псевдоним Плеханова. – А. З.) не найдёте, если не считать, вероятно, подразумеваемой отрицательной характеристики: *не* “ощущения”, *не* “явления”, *не* “опыт”»¹. Ошибка Плеханова, по мнению Богданова, состоит в том, что тот вообще отрывает «вещь в себе» от ощущений, впадая тем самым в «удвоение» мира.

Плеханов на это возражал: «вещь в себе», или материя, существует независимо от наших ощущений; она «удваивается» лишь в процессе познания, выступая в форме представлений. Последние для русского марксиста «не более, как *иероглифы*», но этого ему кажется «достаточно, чтобы мы могли изучить действия на нас вещей в себе и в свою очередь воздействовать на них»². Однако при таком подходе Плеханов оказывался на одной платформе с Богдановым в вопросе об истине: она не могла быть всецело объективной и замыкалась в пределах релятивизма.

Исправить «ошибки» Богданова и Плеханова берётся Ленин. Прежде всего, его не устраивает способ опровержения Плехановым богдановского «солипсизма». С его точки зрения, недостаточно одного лишь указания на махистские истоки этой «реакционной философии». Необходимо вскрыть причины самого появления «физического идеализма», отстаиваемого эмпириокритиками, показать его связь с «общим кризисом» в развитии современного естествознания. Одной из таких причин Ленин считает «завоевание физики духом математики», вызвавшей тенденцию к абстрагированию от материальных вещей, представлению их в качестве неких формальных отношений, концептов, чистых понятий. «Реакционные поползновения, – пишет он, – порождаются самим прогрессом науки. Крупный успех естествознания, приближение к таким однородным и простым элементам материи, законы движения которых допускают математическую обработку, порождает забвение материи математиками. “Материя исчезает”, остаются одни уравнения. На новой стадии развития и, якобы, по-новому получается старая кантианская идея: разум предписывает законы природе»³. Но это происходит лишь от того, что естествознание не может «прямо и сразу подняться

¹ Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. 3. – СПб., 1906. С. XIII.

² Плеханов Г.В. Materialismus militans. Ответ г. Богданову // Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 3. – М., 1957. С. 238.

³ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Соч. В 25 т. Т. 13. – М.:Л., 1928. С. 251–252.

от метафизического материализма к диалектическому материализму», и потому всё более уклоняется в разного рода «философские выверты»¹.

Диалектический же материализм учит: материя всегда была, есть и будет. Когда физики говорят: «Материя исчезает», – «это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идёт глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т.п.) и теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо единственное “свойство” материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания»².

«Материя, – конкретизирует Ленин, – есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»³. Другими словами, реальный мир адекватно воспроизводится в ощущениях, позволяя человеку «постепенно приближаться» к постижению абсолютной истины.

Надо признать, что Богданов имел все основания упрекать Ленина в «фетишистском» истолковании познавательного процесса. Действительно, само по себе отражение объективной реальности в ощущениях ещё не служит гарантом тождества явления и сущности; во всяком случае, элемент «иероглифизма», условности всегда остаётся в наших представлениях. Поэтому вряд ли достижима и абсолютная истина.

Ленин пытается обосновать свою правоту с помощью философии Гегеля, которого старается «читать... материалистически», т. е. попросту выкидывая «большой частью боженьку, абсолют, чистую идею etc.»⁴. Однако при таком подходе гегелевская диалектика превращается в фикцию, ибо из неё вынимается самое главное, её «ядро» – принцип единства противоположностей. У Гегеля таковыми были как раз абсолютная идея, Бог, с одной стороны, и мир, как инобытие абсолютной идеи, – с другой. Их единство выступало в форме саморазвивающейся мысли, которая скрепляла оба начала.

¹ Там же. С. 255.

² Там же. С. 213.

³ Там же. С. 105–106.

⁴ Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 29. – М., 1969. С. 93.

Ленин упрекает Гегеля в том, что он «не сумел понять *диалектического* перехода от материи к движению, от материи к сознанию – второе особенно»¹. Но именно это вовсе не входило в намерение Гегеля: его целью было показать, как из чистого сознания становится конкретное бытие. Для Ленина это не более чем «мистика», и он даёт собственное объяснение процесса перехода от материи к сознанию, сводя дело к «скачку», «перерыву постепенности». В результате движение переставало быть *целостным* процессом: диалектика оказывалась не в состоянии справиться с «противоречивостью», останавливаясь перед ней как перед непреодолимой пропастью.

Видимо, Ленин и сам понимал упрощённость своей экзегезы гегелевского идеализма, ограничившись в конечном счёте простой выборкой из него «элементов диалектики», которые, на его взгляд, могли быть полезными для разработки будущей материалистической теории познания. В частности, это: а) объективность рассмотрения; б) самодвижение материи; в) единство и борьба противоположностей; г) соединение анализа и синтеза; д) переход количества в качество и т. п. Применение этих принципов должно было привести к углублению «познания... от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности»². Критерием же истинности познания выступает практика, которая, согласно Ленину, выше теории и содержит в себе «не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»³. Последнее, однако, едва ли верно, поскольку всеобщность не является прерогативой практики, но всегда выражается в исканиях разума, мысли. Практика, опыт – это не нечто просто объективное, но социальное, а стало быть, человеческое, субъективное. Если же идти по пути онтологизации практики, то последствием этого будет дегносеологизация самой философии, что, собственно, и произошло с диалектическим материализмом.

3. «Механицисты» и «диалектики». Ленин не довёл до завершения разработку диалектического материализма; дело его на первых порах продолжили «механицисты» и «диалектики», вступившие в соперничество между собой ещё при жизни вождя.

Учёные-«механицисты» (А. К. Тимирязев, И. А. Боричевский, С. К. Минин, А. И. Варьяш и др.) выступили за позитивистское истолкование философии большевизма. Они догматизировали знаменитое положение Маркса из «Немецкой идеологии»: «Там, где прекращается спекуляция... начинается реальная положи-

¹ Там же. С. 256.

² Там же. С. 203.

³ Там же. С. 195.

тельная наука... Исчезают фразы о сознании, их место должно занять реальное знание. Когда начинают изображать действительность, теряют свои *raison d'être* самостоятельная философия»¹. Отсюда «механицисты» приходили к заключению, что марксистская философия фактически совпадает с теоретическими выводами современной науки и что, следовательно, фундаментальные законы последней имеют общеполитическое значение. Им казалась совершенно бессмысленной всякая «возня с философией», как с чем-то отличным от позитивных знаний. Так, Минин, вульгарно-социологически интерпретируя контовский закон трёхстадийного развития человеческой мысли, писал: «Помещики – рабовладельцы, феодалы, крепостники – пользовались оружием религии. Буржуазия воевала при помощи философии. Пролетариат же опирается в борьбе исключительно на науку»². «Философия не наше дело», – решительно подытоживал он в своей нашумевшей статье «Философию за борт!»³. Не обошли «механицисты» своей критикой и «русский идеализм». По словам Боричевского, это «один из тех убудков сверхнаучной метафизики и религиозной публицистики, которые столь показательны для умирающей идеологии падающего классового общества». Однако «рядом с этой мнимой наукой», утверждал автор, «существовала и существует настоящая, действительно русская философия»: «это философия положительной науки», «философия Сеченовых, Мечниковых и Тимирязевых»⁴.

Отрицательное отношение к философии было неприемлемо для идеологов большевизма. Против «механицистов» выступили «диалектики» во главе с А. М. Дебориным, редактором партийного журнала «Под знаменем марксизма». Они обвинили их в попытке философской ревизии марксизма, игнорировании диалектического материализма. Однако в философских установках деборинцев выявилась другая крайность теоретического начётничества, отмеченная абсолютизацией энгельсовского тезиса о том, что «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика»⁵. Они сводили марксистскую фи-

¹ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 1. – М., 1924. С. 216.

² Минин С. К. Философию за борт! // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М., 1990. С. 204.

³ Там же. С. 207.

⁴ Боричевский И. А. Несколько слов о так называемой «русской философии» (К изгнанию метафизики из советской школы) // Книга и революция. 1922. № 3. С. 22.

⁵ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. – М., 1969. С. 21.

лософию к диалектике, которую рассматривали в качестве универсальной методологии познания, безотносительно к линии материализма и идеализма. Диалектика же понималась ими как вечное порождение и борьба противоположностей. «В сущности каждая философская система, – писал Деборин, – так или иначе вращается вокруг противоположностей, будет ли это противоположность нунен и фономен, я и не-я, субъект и объект, сущность и явление, материя и дух и т. п. Но не только философские системы, но и религиозные и мифологические системы имеют дело в основном с теми или иными противоположностями»¹.

Здесь не принимается во внимание *эволюционная* сторона развития, ускользает представление о целостности и неразрывности бытия. Диалектика превращалась у деборинцев в некую детерминацию фатализма, в формалистический постулат, безразличный к человеку, но действующий в духе старого провидения. Тем не менее, это в значительной мере соответствовало духу большевизма, начинавшего сползать в сторону тоталитаризма, сталинокрапии.

4. *Н. И. Бухарин (1888–1938)*. Ещё одна попытка «синтеза материализма и диалектики» предпринимается Бухариным, видным идеологом большевизма пореволюционной эпохи. Не в пример деборинцам, он как раз более всего интересовался проблемой единства, связи противоположностей и поэтому стремился выявить «материальный корень» диалектики, т. е. своего рода первосубстрат движущейся материи, который бы соответствовал «диалектической формуле» Гегеля. Таковым объединяющим противоположности первосубстратом, или «нечто», для него выступало «механическое равновесие», выражающее устойчивость системных структур. Теория равновесия, по мнению Бухарина, очищает диалектику от «теологического привкуса», пронизывающего гегелевскую диалектику, и становится общей формулировкой законов движущейся материи². Формально так оно и было, но зависимость от механики редуцировала диалектику до изучения чисто внешних и внутренних факторов развития. Ленин, критикуя за это Бухарина, писал: «Он никогда не учился, и думаю, никогда не понимал вполне диалектики»³. Слова вождя

¹ Деборин А.М. Проблема познания в историко-материалистическом освещении // Памяти В. И. Ленина. Сборник статей к десятилетию со дня смерти. 1924–1934. – М.;Л., 1934. С. 63–64.

² Бухарин Н.И. К постановке проблем теории исторического материализма // Бухарин Н.И. Избр. произв. – М., 1988. С. 40–44.

³ Ленин В.И. Письмо к съезду // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 45. – М., 1978. С. 345.

«мирового пролетариата» дорого обошлись впоследствии «любимцу партии», ставшему жертвой сталинских репрессий¹.

5. *И. В. Сталин (1879–1953)*. Философские дискуссии, проходившие в 20–30-х годах, контролировал лично «генсек» Сталин, под предлогом защиты ленинизма, который он возвёл в ранг самостоятельной теории. При этом и здесь не обошлось без идеологических конфронтаций. Сталина не устраивало ни одно из существующих определений ленинизма: ни троцкистское – как «применение марксизма к своеобразным условиям российской действительности», ни бухаринское – как «возрождение революционных элементов марксизма 40-х годов XIX в.». В одном случае, на его взгляд, ленинизм оказывался «чисто национальным и только национальным, чисто русским и только русским явлением», в другом – выпадала творческая сторона ленинизма, который «не только возродил марксизм, но и сделал ещё шаг вперёд, развив марксизм дальше в новых условиях капитализма и классовой борьбы пролетариата». Сталин определяет ленинизм как «марксизм эпохи империализма и пролетарской революции»².

Сущность его выражают два основных момента: 1) учение о роли «авангарда», т. е. партии, в политическом движении; 2) теория пролетарской революции. Значение «авангарда» обуславливается тем, что «отмирание старого и нарастание нового» (так представлял себе Сталин «закон развития») совершается не вследствие «преднамеренной», сознательной деятельности людей, а «стихийно, бессознательно, независимо от воли людей». Это происходит оттого, что люди не свободны в выборе того или иного способа производства; их общественное бытие детерминируется предшествующим строем жизни. Поэтому, даже улучшая орудия производства, они «не сознают, не понимают и не задумываются» над всеми последствиями своих действий, добиваясь лишь «непосредственной, осязаемой выгоды для себя»³. В этих условиях именно партия оказывается «мозгом», сознанием масс, спланирующая и направляющая их на революционные преобразования.

¹ Выступая на Пленуме ЦК ВКП(б) в 1929 г., Сталин, сославшись на слова Ленина, заявил: «Да, Бухарин теоретик, но теоретик он не вполне марксистский, теоретик, которому надо ещё доучиваться для того, чтобы стать вполне марксистским теоретиком» (*Сталин И.В. О правом уклоне в ВКП(б) // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. 11-е изд. – М., 1945. С. 247*). Это обвинение тогда было равносильно приговору к смерти, но Сталин, боясь недовольства со стороны «ленинской гвардии», придержал исполнение его на целых десять лет.

² *Сталин И.В. Об основах ленинизма // Там же. С. 2.*

³ *Сталин И.В. О диалектическом и историческом материализме // Там же. С. 560.*

В контексте осмысления теории пролетарской революции выдвигается вопрос о философской «вооружённости» партийных кадров. Сознавая остроту проблемы, Сталин поощряет поначалу философские дискуссии, но не удовлетворившись их результатами (ему пришлось, по его выражению, не только «остановить механицистов», но и «перекопать навоз» деборинской группы), создаёт сам нечто вроде «философского букваря», в котором строго по пунктам расписано всё, что касается диалектики и материализма. Их разработка признаётся делом Маркса и Энгельса.

Сущность диалектики определяется следующим образом. Обычно считается, что «основные черты диалектики» сформулировал Гегель; на самом же деле её творцами являются классики марксизма, которые взяли из гегелевской философии «рациональное зерно», отбросив её «идеалистическую шелуху». Благодаря этому она обрела «современный научный вид»¹. Соответственно, марксистская диалектика, во-первых, рассматривает природу не как случайное скопление предметов, явлений, оторванных и не зависимых друг от друга, а как связанное, единое целое, где предметы, явления органически соединены между собой и зависят друг друга. Во-вторых, для неё природа выступает не как состояние покоя и неподвижности, застоя и неизменяемости, а как состояние непрерывного движения и изменения, непрерывного обновления и развития, где всегда что-то возникает и развивается, что-то разрушается и отживает свой век. В-третьих, диалектика характеризуется особым подходом к рассмотрению процесса развития: для неё это не простой процесс роста, а качественное изменение, совершающееся в виде «скачкообразного перехода» от одного состояния к другому в результате накопления незаметных и постепенных количественных изменений. Наконец, в-четвёртых, она исходит из того, что природе свойственны внутренние противоречия, обуславливающие наличие отрицательных и положительных сторон, старого и нового, прошлого и будущего, отмирающего и нарождающегося; борьба между этими противоположностями и «составляет внутреннее содержание процесса развития, внутреннее содержание превращения количественных изменений в качественные»².

По такой же упрощённой схеме преподносится специфика «философского материализма»: «ссылаются обычно на Фейербаха, как философа, восстановившего материализм в его правах», но в действительности это сделали Маркс и Энгельс, которые

¹ Там же. С. 535.

² Там же. С. 539.

«взяли из Фейербаха его “основное зерно”, развив его дальше в научно-философскую теорию материализма»¹. В соответствии с этой теорией: а) «мир по своей природе материален», «многообразные явления в мире представляют различные виды движущейся материи»; б) «материя первична... а сознание вторично, производно», «мышление есть продукт материи, достигшей в своём развитии высокой степени совершенства... нельзя поэтому отделять мышление от материи, не желая впасть в грубую ошибку»; в) «мир и его закономерности вполне познаваемы», «наши знания... являются достоверными знаниями, имеющими значение объективных истин»².

В рассуждениях Сталина нет, собственно, никакой философии: он не упоминает даже о диалектике как логике и теории познания, на чём особенно настаивал Ленин. Сталин низвёл материализм до уровня партийного устава, закреплявшего дисциплину ума и полностью отсекавшего свободное мышление. Упроченная им система догматизированного «диамата» на целые десятилетия погрузила советскую Россию в хаос духовной пустоты и философского безмыслия. Казалось, наступило какое-то умственное оцепенение, отторгавшее умы от поиска не только истины, но и простого разумного знания, точных и верных представлений о действительности. Над всем довлел произвол идеологии, закреплявшей однообразные стереотипы поведения и мышления. Недоставало освежающего воздуха; русский ум пребывал в странной замурованности и коснении. Первые бреши в твердыне большевистской ортодоксии начинают пробиваться лишь в 50–70-е годы, когда появляются признаки зарождения неофициальной, «апокрифической» философии.

Глава XVIII

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ «ДУХОВНОГО РЕНЕССАНСА»

1. «*Духовный ренессанс*». Термин «ренессанс» применительно к духовной атмосфере России первой трети XX в. имеет широкое и узкое значение. В узком смысле – это движение интеллигенции в сторону сближения с церковью, духовенством. Центром его становятся религиозно-философские собрания, проходившие в Петербурге в 1901–1903 гг. Несовместимость стремлений вы-

¹ Там же. С. 535–536.

² Там же. С. 541–543.

явилась уже на первом заседании, когда от имени интеллигенции было заявлено, что у православия нет социального идеала и потому оно не может «дать народу ни Христовой надежды, ни радости, ни помощи в его тяжёлом недуге»¹. Духовенству было предложено пойти на «примирение» с интеллигенцией и обновить с её помощью свою «жизненную программу». Ответом на это прозвучала речь епископа Сергия (Страгородского), впоследствии патриарха Московского и всея Руси, решительно заявившего: «Я не согласен, чтобы церкви необходимо было переменить фронт, поставить новую задачу и цель своей деятельности: “раскрытие правды на земле”. Эта цель может быть достигнута и при наличных церковных идеалах»². Последующие заседания обнажили ещё большие разномыслия, и, обеспокоенный углубляющимся расколом, обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев запретил проведение религиозно-философских собраний.

В широком смысле «духовный ренессанс» означал возникновение самобытной школы русского идеализма, вдохновлённого идеями славянофилов, Достоевского и Соловьёва. Его печатным органом стал журнал «Вопросы философии и психологии», выходивший в Москве с 1890 по 1918 гг. Направление журнала определялось, «исходя из того, что наиболее соответствует... строю ума и идеалам русского народа». Так, если англичане, согласно редакторскому предисловию к первому номеру, более всего «отстаивали права опыта, наблюдения, эксперимента», а германцы отличились на поприще отыскания «логических критериев работы разума», то русские проявили особое усердие в разработке «религиозно-этического элемента», в примирении «разума, чувств и воли – науки, искусства, религии»³. Это и должно было стать ориентиром для авторов: от них требовалось соблюдение норм «истинно-русского мышления», исполненного «смирения, жажды духовного равенства, идеи соборности сознания»⁴.

Значительную роль в консолидации умственных сил русского общества сыграло Философское общество при Петербургском университете, просуществовавшее с 1897 по 1923 гг. До большевистского переворота бессменным председателем этого общества был А. И. Введенский, первый и самый значительный представи-

¹ Гиппиус З.Н. Живые лица. В 2 т. Т. 2. Воспоминания. – Тбилиси, 1991. С. 222.

² Цит. по: Гиппиус З.Н. Правда о земле: К истории первоначального христианства // Русское зарубежье: Сборник. – М., 1993. С. 109.

³ Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 1. С. XVIII.

⁴ Грот Н.Я. Ещё о задачах журнала // Там же. 1891. Кн. 6. С. VI.

тель русского кантианства. Затем, после временного запрета, общество возглавляет Э. Л. Радлов, представитель русской историко-философской науки. Помимо участия в издании журнала «Вопросы философии и психологии», Философское общество выпускает собственные «Труды», в которых печатаются переводы сочинений Аристотеля, Беркли, Мальбранша, Гельвеция, Фихте, Гегеля, а также «Философский ежегодник» и журнал «Мысль» (вышло четыре номера). Все эти издания отнюдь не стремились следовать исключительно в фарватере «одного флага». На их страницах печатались представители разнородных философских убеждений – и логицисты, и интуитивисты, и антропологи, и феноменологи. В своём единстве они представляли целостное движение *русского идеализма*, начинавшего всё более оказывать влияние на общие тенденции развития западной философии.

2. *Логицизм*. Русская философия, никогда особо не выказывавшая пристрастия к гносеологии, оставалась равнодушной и к философии Канта. По Соловьёву, первичная форма цельного знания есть умственное созерцание, интуиция, открывающая субстанциональность вещей. В сознании идея субстанциональности закрепляется благодаря вере; поэтому без веры познание «разрешилось бы в ряд безразличных состояний нашего сознания, из которых ни одно не могло бы быть более действительным или более истинным, чем другое, так что сами задачи знания и самый вопрос об истине лишились бы всякого смысла»¹. В сфере религии лежит и возможность философии как метафизики.

Против соловьёвского мистицизма выступает А. И. Введенский (1865–1925), руководствуясь принципами кантовского критицизма (по его терминологии – логицизма). Для него философия – это прежде всего «научно переработанное при помощи теории познания (или гносеологии) мировоззрение»². При таком подходе философия превращается в систему правильных умозаключений, определённых законами логики. Их Введенский разде-

¹ Эрн В.Ф. Гносеология В. С. Соловьёва // Сборник статей о В. Соловьёве. – Брюссель, 1994. С. 228.

² Введенский А.И. Что такое философский критицизм? // Введенский А.И. Статьи по философии. – СПб., 1996. С. 13. – «Философия начинается тогда, – отмечает он в другом месте, – когда возникает такое воззрение, которое человек создаёт за созданное им самим познание... Не всякое знание, созданное самим человеком и признаваемое им за своё созданное, входит в философию, а только знание, которое обусловлено взглядами на природу познания» (Цит. по: Малинов А.В. А. И. Введенский как историк философии // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. К 150-летию со дня рождения. – СПб., 2006. С. 37).

ляет на естественные и нормативные. Первые «действуют сами собой, независимо от нашего умысла и даже вопреки нашему желанию»¹. Таковы, на его взгляд, законы тождества и исключённого третьего. Напротив, нормативные законы утверждаются вследствие нашего воления, и при частом повторении они становятся привычкой нашего ума. Примером последних служит государственное право. В логике же это закон достаточного основания. Вместе с тем, по мнению Введенского, все три указанных закона демонстрируют лишь направленность мышления, не затрагивая его содержательной сущности, т. е. вопроса об истине и заблуждении. Их единственная задача – определение путей достижения правильного умозаключения, а умозаключение уже подлежит ведению закона противоречия. Его анализ составляет сердцевину философской теории Введенского.

Закон противоречия, как показывает русский мыслитель, носит двойственный характер, охватывая одновременно уровень представления и уровень мышления. Будучи оба формами психического переживания, они тем не менее лежат в разных его полюсах. Это «с полной ясностью обнаруживается в том, что мы можем мыслить и то, чего не в силах представить, хотя бы самым смутным образом»². Например: духовные сущности – Бог, душа и т.п. Следовательно, мышление действует двояким образом: с одной стороны, оно направлено на переработку результатов представлений, а с другой – на изобретение «фетишей» ума, создание неких «воображаемых образов» о «вещах в себе». В первом случае мы имеем дело с действительным знанием (таковы математика, естествознание), а в другом – с попытками обоснования метафизики в пределах разума.

Философия, по мнению Введенского, тоже должна оставаться в сфере представлений, ибо не может быть никакого знания о трансцендентном, находящемся за пределами опыта, представлений. Вслед за Кантом он признаёт «вещи в себе» абсолютно непознаваемыми сущностями. В отношении их невозможно никакое логическое доказательство – ни в положительном, ни в отрицательном смысле. Бытие «вещей в себе» – это некая умосознаваемая реальность, которая сохраняется, удерживается только верой. Вера и является источником метафизики. Вот почему «логически непозволительно считать знанием какую бы то ни было метафизику; зато логически позволительно исповедовать *любую* метафизику в виде веры без всяких опасений, что она будет опро-

¹ Введенский А.И. Новое и лёгкое доказательство философского критицизма // Введенский А.И. Статьи по философии. – С. 24.

² Там же. С. 29.

вергнута знанием»¹. Таким образом, полагает Введенский, устанавливается безусловность того факта, что знание, ограниченное сферой представлений, порождается доказательной силой мышления, т. е. логикой. Там, где не действует логика, невозможно самоопределиться в контексте гносеологической оппозиции: «истина – заблуждение». А это приводит либо к отказу от познания, либо к утверждению веры. В соединении этих двух моментов он и видел главный просчёт русской философии.

Среди других немногих русских кантианцев выделяется и имя *И. И. Лапшина* (1870–1952), ученика Введенского. В своей докторской диссертации «Законы мышления и формы познания», защищённой им в Петербургском университете в 1906 г., он также выстраивает свою концепцию в рамках критической философии, выдвигая на первое место гносеологическую проблематику.

Во-первых, Лапшин пытается ответить на вопрос: «Вправе ли мы пользоваться законами мышления помимо всяких данных теории познания и распространять эти законы на “вещи в себе”?»². Опираясь на кантовское различие аналитических и синтетических суждений, он утверждает, что законы мышления не применимы к «вещам в себе», но могут быть распространены на явления, подчиняя тем самым чувственный опыт законам явления. Именно на этом тезисе строится его доказательство о невозможности метафизики как науки. Зеньковский по этому поводу отмечает: «У Лапшина нет ни малейшего вкуса к метафизике, нет и потребности в ней. Это настоящее отречение от метафизики... За метафизикой чудятся ему неподвижные догматы, стесняющие свободную мысль; всякое “трансцендентное бытие” внушает ему почти суеверный страх»³. Чистейшим воплощением метафизики он вслед за Шопенгауэром признавал богословие.

Во-вторых, Лапшин исследует отношение сознания к формам познания. На его взгляд, хотя форма познания определяет содержание сознания, однако это «содержание не сводимо к его формам», вследствие чего оказывается правомерным признание «чужого я», или «множественности сознаний»⁴. При этом для него принципиально неприемлема идея «трансцендентности чужого я»: её он ставит на одну доску с идеей существования «вещей в себе». Вместо этого предлагается рассматривать «чужое я»

¹ Там же. С. 42.

² *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. – СПб., 1906. С. 10.

³ *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 2. – Париж, 1989. С. 229.

⁴ *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. – С. 253.

в аспекте «имманентного представления о плюрализме сознаний», разделённых друг с другом индивидуальностью «вчувствований», т. е. переноса своей психики на изображаемые предметы. Это и делает каждое мыслящее существо «гносеологическим субъектом», охваченной «имманентной точкой зрения на мир»¹.

Философия имманентизма Лапшина явилась своего рода переосмысленной версией кантовского критицизма.

3. *Философия интуитивизма*. На кафедре философии Петербургского университета, возглавлявшейся Введенским, сотрудничали также *Н. О. Лосский* (1870–1965) и *С. Л. Франк* (1877–1950), сторонники соловьёвского направления русского идеализма.

Свой вариант «русского интуитивизма» создаёт Лосский, связывая с ним перспективы окончательного «преодоления критицизма». Отмечая, что, согласно Канту, мы познаём только явление, которое и служит содержанием нашего знания, он констатирует: познание для Канта во всех своих элементах и в целом есть исключительно интеллектуальный процесс, направленный на то, чтобы «сложить знание, и вне этой цели не имеющий никакого смысла»². Тем самым, на его взгляд, он «обедняет» мир, лишает его красочности и содержания. Реальность оказывается чем-то совершенно посторонним самому знанию. Но тогда откуда берётся сознание того, что вне меня нечто живёт и действует? Каким образом материал моих представлений, возникающий из ощущений и составляющий единственный предмет моего познания, разделяется «на две сферы – на мир *я* и мир *не-я*, на мир внутренний и мир внешний?»³. Ответ на вопрос Лосский видит в том, чтобы признать, что мир «даётся» нам в опыте «целиком, вместе со всею необходимостью своей природы». Тогда не только внешний, но и внутренний опыт приобретает объективный характер, а следовательно, и переживания внутреннего опыта в такой же мере становятся источником объективных суждений, как и переживания внешнего опыта. Мир входит целостно в наше суждение, которое и демонстрирует необходимость самой действительности, органической и функциональной связи между всеми её сторонами. Поэтому «познаваемая вещь, наличная в суж-

¹ Там же. С. 87.

² *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // *Лосский Н.О.* Избр. – М., 1991. С. 119. – Этот трактат Лосского вышел в свет в 1906 г.; до этого он в течение двух лет печатался в журнале «Вопросы философии и психологии». Книга быстро получила широкую известность и была переведена на немецкий (1908) и английский (1919) языки.

³ Там же. С. 125.

дении, не может отделаться от своей природы»¹, она «вечно остаётся тем же самым, тождественным себе, и общеобязательность суждения есть не что иное, как выражение этой вечной неотменимости мира, хотя бы он и отошёл в область прошлого»².

Это и обуславливает незыблемость онтологического начала, приводящего к интуитивистской гносеологии, с помощью которой Лосский проводит анализ системы знания. В ней он выделяет три элемента: познающее *я*, содержание (любое нечто) и отношение между *я* и содержанием. При этом *я* – сознающее, содержание – сознаваемое. На его взгляд, совершенно ложным является мнение, «будто *я* и внешний мир могут вступать в отношения друг с другом не иначе, как путём *причинного* воздействия друг на друга»³. Здесь имеет место другое, а именно «обладание», т. е. такой познавательный акт, когда субъект наблюдает объекты в «подлиннике», в их объективной данности. Это обладание Лосский называет созерцанием, или непосредственным восприятием, или интуицией. Само же соотношение субъекта и мира обозначается термином «гносеологическая координация». «Слово “координация” для обозначения этого отношения, – пишет он, – удобно тем, что оно подчёркивает отсутствие подчинения (субординации) между содержанием субъекта и объекта, которое допускают в двух противоположных формах индивидуалистический эмпиризм Локка и критицизм Канта, поскольку, по Локку, объект есть причина возникновения ощущений в душе познающего субъекта, а по Канту, наоборот, объект создаётся познавательной деятельностью субъекта»⁴.

Ввиду интуитивной природы всякого знания (как о внутреннем мире, так и внешнем) отпадает и основание утверждать, что содержание знания непременно *чувственно*, состоит из ощущений. Реально процесс познания складывается из следующих моментов. Сначала познающий субъект должен осуществить, кроме концентрации внимания, ещё акт мысленного сопоставления (сравнения) «данного» содержания сознания с другими содержаниями, т. е. произвести действие различения и отождествления. Это коротко можно определить как «процесс дифференцирования действительности путём сравнения»⁵. Так создаётся образ познаваемого объекта, который далее вносится в горнило мышления, преобразующего познаваемый объект в форму суждения.

¹ Там же. С. 228.

² Там же. С. 229.

³ Лосский Н.О. Введение в философию. 2-е изд. – Пг., 1918. С. 259.

⁴ Там же. С. 261.

⁵ Там же. С. 269.

В суждении высказывается то, что имеет значение истины. Следовательно, «мышление (т. е. созерцание, сопутствуемое анализом, достигаемым путём сравнения) может приводить *только к истине* и никогда не даёт заблуждения, так как *само* объективное содержание субъекта суждения не может “потребовать” ничего, что с ним не связано функциональной зависимостью»¹. Заблуждение же есть всегда результат неумышленной, безотчётной замены мышления какими-либо другими деятельностями сознания, например, фантазированием. Основные свойства истины: а) общеобязательность; б) тождественность; в) вечность. Это делает её причастной к сфере идеальных, абсолютных сущностей. Лосский слишком очевидно демонстрирует свою приверженность к философии платонизма. В целом интуитивизм, согласно Лосскому, содержит следующие основные черты. Во-первых, это отрицание какого бы то ни было раскола между знанием и бытием: всякое познаваемое бытие имманентно знанию. Во-вторых, интуитивизм отвергает кантовский феноменализм, т. е. учение о том, что вещи суть явления, создаваемые процессом знания. В-третьих, он признаёт, что «именно нечувственные элементы восприятия внешнего мира (априорные формы Канта, врождённые идеи рационалистов и т.п.) наиболее независимы от познающего индивидуума, как психофизического целого»². Наконец, в-четвёртых, интуитивизм допускает бытие общего, как одного из видов идеального бытия, т. е. бытие Абсолюта, Бога. Все эти черты, на его взгляд, легко прослеживаются в русской философии. Уже славянофилы высказали мысль «об интуитивном непосредственном созерцании объектов как таковых в себе»³. Однако, характеризуя интуитивное созерцание, они воспользовались вводящим в заблуждение термином «вера», полагая, что она и есть «наиболее совершенная форма познания»⁴. Но вера есть иррационалистический, или «слепой», интуитивизм. На ней славянофилы основали своё учение о «живом знании», заключавшем идею *соборности*, т. е. «единства во множестве». Для разработки же целостной теории познания одной этой идеи недостаточно; необходимо дополнить её «теорией об онтологической структуре личности и мира, конечном идеале, связи между Богом и миром и т.д.», что «придаст большую ценность рациональному и систематическому аспекту мира»⁵.

¹ Там же. С. 286–287.

² Там же. С. 289.

³ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. С. 513.

⁴ Там же. С. 514.

⁵ Там же. С. 59, 233.

Первый сознательный шаг в этом направлении делает Соловьёв. В заслугу последнему Лосский ставит то, что он вывел познание за пределы чисто субъективного мышления, распространив интуитивизм на «область существующего единства всего того, что есть, т. е. Абсолюта»¹. Стало ясно, что человеческий разум обладает методом и средствами для плодотворного сочетания учений о высших и низших структурах бытия в одно единое целое, приводя познание «не только к религиозному, но и к христианскому мировоззрению»². Влияние Соловьёва сказалось на интуитивистской методологии Флоренского, Бердяева, Франка. С ним же связывает Лосский и свой интуитивизм, отличая его от интуитивизма Бергсона. Для Бергсона реальное бытие, т. е. всё, что дано в форме пространства и времени, иррационально, тогда как «Лосский, – пишет о себе сам философ, – считает рациональную, систематическую структуру бытия существенной стороной реальности, наблюдаемой путём интеллектуальной интуиции»³. Но поскольку реальное бытие, по мнению Лосского, может возникнуть и получить систематический характер только на основе идеального бытия, то познание последнего совершается с помощью мистической интуиции. Однако различие интеллектуальной и мистической интуиций в большей степени формально, ибо им в равной мере свойственно дискурсивное мышление, которое является не противоположностью интуиции, а её разновидностью. Кроме того, познавательный акт включает в себя также способность к эстетическому созерцанию. Интеллектуальная интуиция и эстетическое созерцание образуют в совокупности мистический религиозный опыт, служащий общегносеологическим пространством всякой умозрительной теории, в том числе теологии. В религиозном опыте Бог раскрывает себя не только как абсолютную полноту бытия, но и как высшую, абсолютно совершенную ценность. Поэтому интуитивистская гносеология не может обойтись без аксиологии, без возвышения ценностного критерия, обусловленного эстетической компонентой религиозного познания. Лосский надеялся, что таким образом русская философия сможет вырваться «из тупика имманентности, в который она зашла, следуя путём Канта и Юма»⁴.

Ещё больший уклон в мистицизм выказывает интуитивизм Франка. В 1915 г. он издаёт книгу «Предмет знания», которую

¹ Там же. С. 130.

² Там же. С. 143–144, 131.

³ Там же. С. 323.

⁴ *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии // *Левицкий С.А.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1996. С. 333–334.

защищает в Петербургском университете в качестве магистерской диссертации. Вынесенные им на публичный диспут тезисы состояли из пяти пунктов:

1. Знанию присуща основная двойственность между “предметом” и “содержанием”. Предмет и содержание знания не совпадают с подлежащим и сказуемым суждения ни в психологическом, ни в логическом смысле этих терминов.
2. Сущность знания может быть выражена в символической формуле “X есть А” (“некто обладает таким-то содержанием”), причём X есть предмет, А содержание знания. Все основные проблемы теории знания заключены в загадках, таящихся в этой формуле.
3. Природа знания, выраженная в указанной формуле, свидетельствует: а) что нам некоторым образом известно или доступно неизвестное (X), бытие, лежащее за пределами знания; б) что познанное содержание необходимо мыслится как принадлежность этого, запредельного знанию, бытия.
4. Это равносильно признанию трансцендентности всякого знания. Всякое знание говорит не об имманентном содержании переживания, а о трансцендентном переживанию предмете. Анализ основных типов знания, в том числе с максимумом имманентности, подтверждает этот вывод.
5. В разрешении загадки трансцендентного предмета намечается ряд типических основных направлений: а) наивный дуалистический реализм (теория отображения); б) субъективный идеализм типа теории Беркли; в) субъективный идеализм кантовского типа; г) объективный идеализм, или имманентный объективизм; д) трансцендентный объективизм (имманентный реализм)¹.

Сам Франк перспективными считает два последних направления: объективный идеализм и трансцендентный объективизм. Однако их самих по себе ещё «недостаточно». Дело в том, что объективный идеализм просто сводит трансцендентное к имманентности, отчего предмет знания оказывается не самодовлеющей реальностью, а лишь производным «от общей природы сознания или знания»². Напротив, трансцендентный объективизм, подчёркивая, что в знании мы имеем отношение сознания к трансцендентному, к «самому предмету» во всей его независимости от нашего сознания, вместе с тем совершенно не уясняет того, каким образом у нас складывается такое содержание знания, ко-

¹ Франк С.Л. Тезисы магистерской диссертации // Русская философия: философия как специальность в России. В 2 вып. Вып. 1. – М., 1992. С. 157–158.

² Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995. С. 169.

торое по своему смыслу логически предшествует знанию и обосновывает его.

Выход Франку видится в создании теории абсолютного реализма, рассматривающего отдельный предмет знания как производное от бытия вообще. Это делает его трансцендентным сознанию как «временному потоку», поскольку тогда он охватывает «сверхвременность абсолютного бытия», а значит не «творится» знанием, не служит моментом в строении знания, но «существует в себе и лишь улавливается в знании»¹. Таким образом, предмет знания, согласно Франку, тождествен Абсолюту как некоему универсальному всеединству, обладающему «металогической природой» и подлежащему исключительно интуитивному ведению.

Отсюда выводится и задача смыслоискания. Если Абсолют есть «непостижимое», то и интуиция в большей степени склоняется в сторону веры. Соответственно, мировой смысл, смысл жизни никогда не может быть осуществлён во времени, ни вообще приурочен к какому-либо времени: «он или *есть* – раз навсегда! или уже его *нет* – и тогда тоже – раз навсегда!»². Смысл жизни не связан ни с какой человеческой деятельностью; он лежит «вне всяких частных, земных дел». Он порождается единственно сознанием нашей причастности к высшему и абсолютному благу, каковым является Бог. «Жизнь в Боге» – вот цель наших стремлений, заявляет Франк. Однако для достижения этого необходима уверенность в существовании самого Бога. Поскольку мир своей бессмысленностью не позволяет умозаключать о его бытии, то человеку остаётся лишь уповать на «сердечное знание», т. е. интуицию-веру. Сердечное знание и открывает реальность Бога, не нуждающегося ни в какой «логической очевидности». Обретение веры означает *осмысление* жизни, придание ей законченности и гармонии. «Жизнь в Боге» очищает людей от «греховности» тварного мира, сообщает им сознание внутренней, интимной общности, *соборности*, основанной на врождённой потребности смысла и блага. Морализаторство Франка сближает его со славянофилами, также ставившими смыслоискание в ряд высших религиозных ценностей.

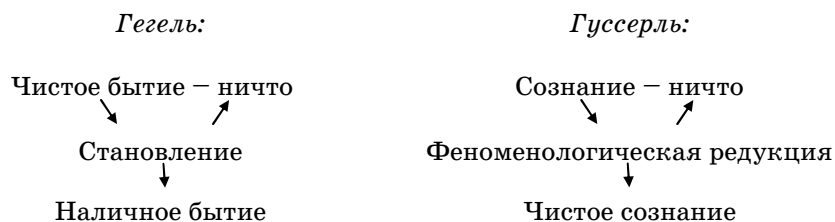
4. *Феноменологическое направление*. На почве интуитивизма русская «ренессансная» философия сближается с *гуссерлианством* – одной из последних систем немецкого идеализма, претендовавшей на установление «подлинной адогматической философии».

¹ Там же. С. 172.

² Франк С.Л. Смысл жизни // Вопр. филос. 1990. № 6. С. 81.

ской науки»¹. По характеру тематизации проблем и категориальной структуре оно весьма напоминает гегельянство, только с обратным значением.

Это легко прослеживается в схематическом выражении.



Содержательно здесь вполне соотносятся следующие категориальные пары: чистое бытие – чистое сознание; становление – феноменологическая редукция; наличное бытие – сознание. Неудивительно, что гуссерлианство и воспринималось нередко с позиций гегельянства, которое и определяло в значительной мере ключевые акценты в истолковании феноменологической философии.

Согласно Гуссерлю, феноменология, следуя исключительно интуиции, даёт описание трансцендентально чистого сознания. Но для этого оно должно сбросить с себя бремя зависимости от «реальности». Чистое сознание во всех отношениях имманентно и представляет собой «абсолютное бытие в том смысле, что оно принципиально *nulla “re” indiget ad existendum* (не нуждается ни в какой “вещи” для существования)»². Очищение сознания совершается с помощью феноменологической редукции, состоящей в том, что «в скобки» помещается «весь мир вещей, живых существ, людей, включая и нас самих»³.

¹ Яковенко Б.В. Философия Эд. Гуссерля // Яковенко Б.В. Мошь философии. – СПб., 2000. С. 584. – Согласно мнению современного представителя гуссерлианской философии, «феноменология подтвердила тезис о том, что не всякая истина сомнительна, и показала, в какой области следует искать несомненные, аподиктические истины: это – область трансцендентального субъекта» (Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект. Феноменологическое исследование. СПб., 2001. С. 338).

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1994. С. 9.

³ Там же. С. 13. – Более обстоятельно смысл феноменологической редукции Гуссерль разъясняет так: «С самого начала само собой разумеется, что вместе с выключением природного мира со всеми его вещами, живыми существами, людьми из нашего поля суждений выключаются также и все индивидуальные предметности, конституирующиеся благодаря оценивающим и практическим функциям сознания, – всевозможные культурные образования, произведения

Феноменологическая редукция – это не просто абстрагирование «от вещей», но именно «выключение» вещиности из состава суждений, т. е. низведение сознания до чистого «я». Однако Гуссерль далеко не последователен, и признаёт, что нельзя «без конца и края выключать трансценденции»; в противном случае, хотя и останется чистое сознание, но уже не будет никакой возможности для его научной дескрипции. Поэтому он, с одной стороны, сводит сознание к переживанию, а с другой – удерживает в нём формальную логику, которая не только «формулирует понятия и тезисы» относительно смысла предметов, но и включает в своё ведение «любое чистое переживание»¹. Таким образом, оказывается, что феноменологическая редукция ограничивается искусственно, и притом именно с целью создания науки о чистом сознании.

Не менее проблематично и понимание чистого сознания как переживания. Всякое переживание *интенционально*, т. е. на что-то направлено. Следовательно, оно вовсе не онтологично, вопреки утверждению Гуссерля, но исполнено психологизма, преодолеть который и пытается феноменологическая философия. Правда, Гуссерль отделяет чистое сознание от реальности «пропастью смысла», но и это не позволяет удержать его в абсолютной бытийности, поскольку и смысл – это «интенциональный объект», создающий «объективный полюс» трансцендентального субъекта – «чистого Я». После этого понятно, почему Гуссерль раздваивается между интуицией и формальной логикой: первая нужна ему для общей констатации безусловной наличности чистого сознания, вторая – для раскрытия структуры и способа функционирования этого сознания.

Невозможность соединить эти две гносеологические процедуры обусловила крайнюю уязвимость гуссерлианства, чем не преминули воспользоваться русские интуитивисты. Их упреки можно резюмировать в трёх основных тезисах: а) феноменология оставляет в стороне вопрос о реальном бытии предмета вне отношения к смыслу направленного на него акта; б) она не выходит за пределы чисто психологического исследования, ибо остаётся на

технических и изящных художеств, наук (в той мере, в какой они входят в рассмотрение не как единства значимости, а именно как культурные факты), эстетические и практические ценности любого вида, равным образом, разумеется, и реалии такого рода, как государство, нравственность, право, религия. Тем самым подлежат выключению из сферы наших суждений все науки о природе и о духе вместе со всем составом своих познаний – они подлежат выключению именно как науки, нуждающиеся в естественной установке» (Там же. С. 33–34).

¹ Там же. С. 38.

почве непосредственного переживания, т. е. психического в первичной данности; в) невозможно никакое феноменологическое описание в «чистом виде», поскольку в него так или иначе входит теория¹.

Разрубить «гордиевы узлы» гуссерлианства берётся один из наиболее талантливых русских учеников «отца феноменологии» Г. Г. Шпет (1879–1937), трагически ушедший из жизни в годы сталинских репрессий. В 1914 г. он издаёт в Москве трактат «Явление и смысл», в котором не только раскрываются сущностные черты нового учения, но и показываются перспективные возможности его разработки. В первую очередь Шпет затрагивает вопрос об интенциональности, сознавая его нерешённость у Гуссерля именно в контексте взаимосвязи идеального и чувственного. В ней он выявляет два самостоятельных значения: во-первых, собственно интенцию *чего-то* или *на что*, т. е. соотносённость переживания с «предметом»; во-вторых, «интенциональный объект», закрепляющий состав переживания. Интенция сама по себе пассивна, в ней нет ничего общего с волюнтаристическим пониманием «акта» описания как проведения определённой тенденции. Возражая Яковенко, Шпет заявляет, что интенция не есть тенденция. Она «не образует понятия» и «имеет дело только с *данным*, как таким, которое “находит” (*Vorgefundenes*)»². Словом, интенция вполне иррациональна и не сопряжена ни с каким значением или смыслом. Что касается интенционального объекта, то это – сфера смысла, составляющего содержание сознания.

Тут Шпет весьма сильно расходится с Гуссерлем. С его точки зрения, смысл есть центральное понятие феноменологии. Движение сознания к нему может быть представлено как переход от *данности* к *явлению*, далее посредством эйдетической установки к *сущности* и затем к предметному смыслу, или *энтелехии*. В энтелехии претворяется внутренний смысл предмета, «его интимное» (смысл для себя, «für sich»). Наличие в предмете внутреннего смысла обеспечивает человеку «чувство собственного места в мире и всякой вещи в нём»³. И это потому, что энтелехия вносит осмысленность в бытие, чем оно не только констатируется, но и оправдывается. С этой точки зрения, ноэматическим

¹ «Чистое описание вообще nonsens, – пишет Яковенко, – ибо всякий акт познания, по словам самого Гуссерля, имеет определённую тенденцию (интенцию) и заключает в себе, стало быть, категориальные формы» (*Яковенко Б.В.* Философия Эд. Гуссерля. – С. 624).

² *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. – Томск, 1996. С. 100.

³ Там же. С. 181.

коррелятом энтелехии, её одухотворённой репрезентацией выступает деятельность разума – «уразумение», представляющее сознанию разумное содержание предмета. Соответственно, «всё, что есть, сущее, в своей сущности, разумно; разум – последнее основание и первая примета сущего»¹. Нет сомнения, Шпет никогда не терял из виду Гегеля, вовлекаясь в экзегезу гуссерлианства. Здесь же корни того, что он погружает разум в социальное бытие, рассматривая это как достаточное основание для пересмотра традиционных способов познания. «Исследование вопроса о природе социального бытия, – пишет он, – приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, который только и делает познание тем, что оно *есть*, показывает, *как* оно есть»². Шпет, к сожалению, не развил эту идею дальше, однако в качестве уточняющего принципа она удержалась в позднейшей русской феноменологической традиции, во многом придав ей черты самобытности и новизны³.

5. *Антропология*. Развитие антропологического принципа в русской философии, совершившееся первоначально в рамках «естествоведения», на рубеже XIX–XX вв. принимает религиозно-идеалистическое направление. Этим оно обязано В. И. Несмелову (1863–1937), профессору Казанской духовной академии, автору двухтомного трактата «Наука о человеке» (1898, 1903), сочинений по проблемам богословия и теории познания.

Поглощённый всецело проблемой богопознания, он признаёт, что никакое религиозное сознание невозможно объяснить исключительно из него самого, без привлечения человеческой личности. «Все представления и понятия человека о Боге, – пишет Несмелов, – несомненно создаются самим человеком, и даже сам Бог не может вложить в сознание человека готовое понятие о себе, потому что такое понятие, как не-человеческое, никогда бы не могло служить содержанием человеческого мышления»⁴. Он не скрывает, что на эту мысль навело его изучение философии Фейербаха, который, по его мнению, дошёл в познании человека только «до середины», нимало не догадавшись, что в самом же человеке заключено и доказательство действительного существования «другого бытия, кроме физического»⁵.

¹ Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Шпет Г.Г. Философские этюды. – М., 1994. С. 317.

² Шпет Г.Г. Явление и смысл. – С. 111.

³ В данном контексте примечательны труды философов М. К. Мамардашвили, Д. Б. Зильбермана, Я. А. Слина и др.

⁴ Несмелов В.И. Наука о человеке. В 2 т. Т. 1. – Казань, 1994. С. 248.

⁵ Там же. С. 261.

В подтверждение сказанного выставляется гносеологическая аргументация. Для нашего мышления, рассуждает казанский профессор, объектами познания равно служат и предметы внешнего мира, и факты нашей собственной внутренней жизни, и даже все продукты самого мышления. Следовательно, познающее мышление совершенно не знает психологического закона противоположности объективного и субъективного. Для него вполне обычна ситуация, когда *нечто*, выступая *объектом мышления*, одновременно является и *наличным составом* мышления.

Это «разрушение» противоположности объективного и субъективного, трансцендентного и имманентного позволяет говорить о том, что не только факты внутренней жизни, но и все реальные вещи объективного мира даются мышлению в форме чистого созерцания, минуя показания органов чувств. Мы судим о реальности объективного бытия не на основании ощущений, которые представляют собой лишь «субъективные явления сознания», а в силу его *непосредственной* данности мышлению, т. е. интуитивно. А раз так, значит, мышление чисто интуитивно выделяет представление о неведомом безусловном начале бытия, находящем фактическое дополнение и логическое определение в непосредственном сознании и познании человеком своей собственной реальной идеальности. Здесь подразумевается не идеализация личностью самой себя, а осознание присутствия в ней идеального как такового, не имеющего никакого предметного, вещного аналога. Это идеальное и есть ступень логического восхождения в познании Абсолюта. Следовательно, поясняет Несмелов, «мы не просто лишь имеем в нашем уме субъективную идею о Боге, но мы сами с безусловными свойствами в нашей условной природе объективно представляем из себя *предметные идеи, реальные образы Бога*»¹.

Это «несмеловское доказательство бытия Божия»² коренным образом изменяет религиозную «картину» человека, превращает его в своего рода «боготворца», «богосоздателя». Оно отражает «ренессансное» восприятие перспектив развития русского православия, выводя его на уровень антропологизированной теологии.

Первым это хорошо понял *Н. А. Бердяев* (1874–1948), нашедший в Несмелове яркое выражение экзистенциальной направленности русской философии. Им двигало убеждение, что «на почве исторического православия, в котором преобладал мо-

¹ Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – Казань, 1913. С. 66.

² Антоний (Храповицкий), митроп. Новый опыт учения о богопознании и другие статьи. – СПб., 2002. С. 5–20.

нашески-аскетический дух, не была и не могла быть раскрыта тема о человеке»¹. Этим объясняется его негативное отношение к «старой омертвелой церкви». Бердяев ратует за обновление «религиозных начал» христианства, основанном на «свободе и творческом порыве»². Оно должно от формальной теодицеи перейти к реальной антроподицее. В принципе это было своеобразным переложением идей ницшеанства, весьма сильно захватившего воображение раннего Бердяева. Но путь к созданию новой христианской антропологии открывается ему лишь благодаря Несмелову. Несмелов, констатирует Бердяев, идёт к богопознанию не «от понятия Бога», а «от факта человеческой природы», «он антропологически показывает бытие Бога», «решительно и победоносно» отвергая «механическое понимание откровения как чего-то внешнего и чуждого внутренней природе самой человеческой личности»³.

Обоснованию философской антроподицеи посвящены многие работы Бердяева, в частности: «Смысл творчества» (1916), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе. Опыт персоналистической философии» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1941) и др. Эти работы доставили ему широкую известность и влияние в западноевропейской философии, выдвинув в первые ряды основателей современного экзистенциализма.

Антроподицея, согласно Бердяеву, это «третье антропологическое откровение», возвещающее о наступлении «творческой религиозной эпохи». Оно упраздняет откровение Ветхого и Нового завета: перед ним «христианство так же мертвеет и коснеет... как мертвел и коснел Ветхий завет перед явлением Христа»⁴. Но третьего откровения нельзя просто ждать; оно должно свершиться усилиями самого человека: это будет дело его свободы и творчества. Творчество не оправдывается и не допускается религией; оно само есть религия. Его цель – искание смысла бытия, который лежит за пределами мировой данности. Творчество означает «возможность прорыва к смыслу через бессмыслицу», «переход

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1992. С. 121.

² Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – СПб., 1907. С. XXIII.

³ Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. – С. 34–35.

⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. С. 388.

от небытия к бытию, т. е. творение из ничего»¹. Смысл есть ценность, и потому ценностно окрашено всякое творческое стремление. Творчество созидает особый мир, оно сходно с актом боготворения, уподобляет человеку Создателю всего сущего, Богу.

Раскрывая идею творчества, Бердяев на первый план выдвигает прежде всего гносеологический аспект. Творчество есть форма объективации познавательной способности человека. В данном контексте рассматривается вопрос о взаимосвязи субъекта познания и человека. Философ считает, что немецкий идеализм неправомерно подменил проблему человека как познающего субъекта проблемой трансцендентального сознания (Кант) или мирового духа (Гегель). Вследствие этого познание утратило человеческое содержание, превратившись в чисто божественный акт, действие абсолютного разума. Человеческое сознание ограничивается только сферой психического, в которой нет места ни логическому, ни трансцендентному. Оттого субъект познания в немецком идеализме в высшей степени активен, он даже создаёт мир, а человек пребывает в коснении, лишь исполняя «веления трансцендентального сознания»².

Вырваться из этой односторонности позволяет идея богочеловечества, объединяющая два начала – божественное и человеческое. Тем самым удостоверяется, что человек укоренён в бытии изначально, до всякого познавательного акта, и что поэтому бытию противостоит не сознание, не субъект, «а целостный человек... данный во внутреннем своём существовании»³. Положение меняется с грехопадением, когда в человеке обнаруживается превалирование природного, телесного начала. Желание восстановить в себе «падший образ» развивает познавательную способность, которая и проявляется в разных формах объективации. На ранней её стадии объект познания находится вне внутреннего существования субъекта, т. е. пребывает в качестве сотворённой природы. На следующей ступени объективация распространяется на область социального, причём, согласно Бердяеву, отсюда «может проливаться свет на весь процесс объективации, которая неизбежно есть социализация»⁴.

С этого момента человек как бы извлекается из погружения в объективированное бытие и вновь возвращается в стихию перво-

¹ Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. – СПб., 1994. С. 25.

² Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. – Париж. 1934. С. 37.

³ Там же. С. 40.

⁴ Там же. С. 58.

начальной экзистенции, становится экзистенциальным субъектом, который уже «сам объективирует, вследствие своего пребывания в падшем мире»¹. Это значит, что им движет теперь не одна жажда познания, но и жажда деятельности, творчества, пробуждающего в нём сознание своего богоподобия, личности. «Никакие понятия об объективированном мире, – отмечает Бердяев, – не раскрывают ценностей жизни, смысла жизни. Тайна существования, в которой раскрывается смысл жизни, есть совпадение подлежащего и сказуемого: “Я” есмь, другое “Я” есть, Бог есть, Божий мир есть. Царство существующего есть царство индивидуального, в нём нет общего, нет абстрагирования и это раскрывается в субъекте, в экзистенциальном субъекте, а не в объекте»². Бердяев *дуализирует* сущность человека, отделяя природное в нём как начало познающее от экзистенциального как начала творческого и свободного. Сознание свободы, которая добытийна и предшествует даже творению Бога, возводит человека на гребень творчества, открывая рождение нового антропологического откровения.

Очерчивая круг источников, формировавших его философское мировоззрение, Бердяев, кроме Дунса Скота, Якоба Бёме, Канта и Мен де Бирана, особо выделяет Достоевского, признавая его не только предтечей философии «русского духовного ренессанса», но и непосредственным вдохновителем «своей мысли, своей философии свободы»³.

6. *Общий итог.* Характеризуя в целом постсоловьёвский «духовный ренессанс», следует отметить три важных момента. Во-первых, русская «ренессансная» философия выработала свой особый стиль выражения философских идей, свою манеру концептуализации общих принципов, состоящую в сугубой установке на внутреннее смыслоискание и интуитивное прозрение. Во-вторых, она не останавливается больше на голой экзегезе; в ней пробивается герменевтическая струя, переводящая истолкование заимствованных учений из плоскости простого «ученичества» в плоскость теоретического мышления. В-третьих, в ней ясно пробуждается сознание своей самобытности, и она, не ограничиваясь исканием новых философских авторитетов, начинает распространять влияние на различные направления западноевропейской мысли. Этому способствовало и то, что «октябрьский переворот» 1917 г. разметал по миру лучшие отечественные умы, заставив их искать себе интернациональное признание.

¹ Там же.

² Там же. С. 60.

³ Бердяев Н.А. Самопознание. – Л., 1991. С. 279.

Глава XIX

ФИЛОСОФСКИЙ СЦИЕНТИЗМ
СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

1. *Развитие процесса большевизации.* Утвердив своё политическое господство, большевизм, по одному ироническому выражению, принялся «проводить в жизнь проект Козьмы Пруткова о введении единомыслия в России»¹. Всё, что могло помешать этому, решительно изгоняется вон: «свобода печати, зависящая от капитала»; университетские приват-доценты и профессора, «запятнавшие» себя связью с философским идеализмом и мистикой; духовенство разных конфессий, сохранявшее приверженность своим религиям. Идейное наследие прошлого препарируется под углом зрения «материалистической традиции» и «воинствующего атеизма». Вся теоретическая работа «на философском фронте» подчиняется задачам «социалистического строительства». Главное внимание уделяется, во-первых, «освоению» ленинского вклада в учение марксизма и, во-вторых, «критике и разоблачению» буржуазной идеологии.

Все эти утеснения надолго понизили «духовный ранг» советского общества. Во избежание «просчётов» власти периодически устраивают «чистки» научных рядов. Жертвами партийной бдительности становятся, прежде всего, представители гуманитарных наук и наук о «живом» – биологи, физиологи, психологи и т. д. В большинстве своём невежественные, оторванные от реального процесса развития научных знаний, большевики страшатся любого, даже малейшего изменения в той «картине мира», которую они восприняли от Энгельса и Ленина. Им кажется, что всё нужное для сохранения их идеологии давно уже открыто и исследовано, а всё новое – это только почва для антипартийных «уклонов» и заблуждений. Так было при Сталине; но то же сохраняется при Хрущёве и Брежневе. Партия хотела на почве единомыслия создать «новую историческую общность – единый советский народ»².

Однако никакая «диктатура» не способна окончательно подавить умственные и духовные запросы людей. В 60-е годы, в обстановке постсталинской «оттепели», среди интеллигенции ожи-

¹ Любичев А.А. В защиту науки. Статьи и письма. – Л., 1991. С. 227.

² Брежнев Л.И. О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик // Брежнев Л.И. О коммунистическом воспитании трудящихся. Речи и статьи. – М., 1974. С. 476.

вает идейная оппозиция против «казёнщины в философии», «идеологического контроля»: слишком явным становится урон, наносимый науке «диалектическим материализмом». Умами овладевает жажда «деидеологизации» общественного сознания, интеллектуального плюрализма.

2. А. А. Любищев (1890–1972). Одним из вдохновителей этого движения был Любищев, специалист в области естествознания и генетики. В своих многочисленных «философских письмах», рассылавшихся им в редакции газет и журналов (и, разумеется, никогда и нигде не печатавшихся), он с истинным упорством и настойчивостью разоблачает канонизированные догмы материалистической философии. На его взгляд, коренной недостаток последней состоит в том, что она всегда идёт «за наукой», ничего не давая ей взамен и только «манипулируя» её результатами. В этом отношении материализм во всём уступает идеализму, который преимущественно раздвигает горизонты человеческого познания. Отсюда требование Любищева: «Ярлык “идеализм” в смысле, равноценном “виновен”, надо полностью выкинуть в мусорный ящик истории. Идеализм – почтенное направление в философии, подавляющее большинство философов (а среди крупнейших, пожалуй, без исключения) были идеалистами»¹.

Учёный выступает за «максимальный либерализм или максимальную терпимость» в науке и философии. Особенно это касается старых теорий и воззрений. С его точки зрения, ничто в науке не теряет своего значения, и возрождение идей и учений прошлого на новом, «весьма повышенном основании», позволяет лучше осознать извечные стремления человеческого ума и найти им более правильное, адекватное выражение. Если же действительно имеется необходимость в опровержении старых теорий, то это должно быть истолкованием всех фактов, на базе которых они возникали. «Прогресс науки, – пишет Любищев, – заключается в умении найти синтез из накопившихся противоречий, а не в голом отрицании того или иного положения, хотя и приводящего в определённых условиях к ошибочным выводам»². Будущее отечественного любомудрия ему представляется в перспективе развития философского сциентизма, начинавшего уже оформляться в виде разнообразных «апокрифических» течений, и прежде всего – философии космизма и неоантропологизма.

3. «Космическая философия». У её истоков стоит Н. Ф. Фёдоров (1829–1903), замечательный, хотя и несколько чудаковатый

¹ Любищев А.А. В защиту науки. – С. 144.

² Там же. С. 35.

мыслитель, прославившийся своей теорией супраморализма – религиозно-мистическим учением о «всеобщем воскрешении отцов». Эту идею он взял из Евангелия, но свершение самого «дела» переносил с Христа на «сынов-потомков»¹. Познание объективного мира, процессов развития жизни позволит в будущем достичь «регуляции природы», т. е. обращения её «из слепой, разрушительной силы... в воссозидательную»². Тогда, по мнению философа-мечтателя, можно будет оживить всех умерших предков и уже не будет больше смерти. И не потребуется поддерживать жизнь путём нарождения новых людей; в преизбытке окажется даже вновь воскрешённых. Возникнет необходимость размещения их в космосе: «Порождённый крошечной землёй, *зритель* безмерного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и *правителем*»³. Солнечная система превратится в хозяйственную силу. Таким образом, в рамках религиозной утопии ставилась реальная научная проблема, решение которой определяло позднейшие судьбы всего человечества.

Фёдоров придал русской философии черты антропологизированного космизма, сказавшегося на творчестве многих отечественных мыслителей советского периода, и прежде всего Циолковского и Вернадского: первый называл его «изумительным философом», второй – «искателем истины».

К. Э. Циолковский (1857–1935) также вдохновлялся евангельским учением, находя в нём «подсказку» для своих научных разысканий. Так, «чудеса Христа» для него – это «мечты, которые всё более и более осуществляет теперь человечество», а слова Христа о птицах, которые не пахнут, не жнут, а всегда сыты, – находят подтверждение в невероятном развитии производительных сил современного общества. Даже девство Богоматери Циолковский трактует как предвидение того, что женщина в будущем станет рожать детей, но при этом «не будет подвержена животным страстям»: партеногенез позволит «непрерывно улучшать человеческие расы»⁴.

Всё это, конечно, в духе Фёдорова, и не случайно Циолковский также стирает грани между наукой и религией. В статье

¹ В частности, Фёдоров опирается на евангельскую логику о том, что Бог смерти не создал; Он «не есть *Бог* мёртвых, но живых, ибо у него все живы» (Лк. 20, 38).

² Фёдоров Н.Ф. Статьи о регуляции // Фёдоров Н.Ф. Соч. – М., 1982. С. 521.

³ Там же. С. 528.

⁴ Цит. по: Гаврюшин Н.К. Космический путь к «вечному блаженству» (К. Э. Циолковский и мифология технократии) // Вопр. филос. 1992. № 6. С. 127.

«Есть ли Бог?» (1932) об этом говорится следующее: «Надо создать научное определение Бога, если мы не хотим расстаться с этим словом... Нами распоряжается вселенная... Мы сами, наши мысли, наши дела есть творение вселенной... Итак, мы видим, что к нашему определению Бога уже отчасти подходит вселенная... Отсюда вывод: наш Бог (космос) есть вечный, неизменяемый, живой, а мы его части и значит подобны ему. Можем ли мы перестать жить, если целое всегда живо!»¹. По сути, это пантеистическое мировоззрение, которое Циолковский обозначает термином «научная вера». Она зиждется на принципе монизма, т. е. признании единого начала вселенной – материи. Материя во всём объёме своего существования обладает чувствительностью; это значит, что космос весь целиком – живой организм, а не одна только «живая материя». Будь иначе, не было бы и монизма вселенной, не было бы единой материи.

Свою позицию Циолковский характеризует ещё как материализм, соединённый с панпсихизмом. Понятно, речь не идёт о подлинном материализме; в данном случае подразумевается лишь некий «первоэлемент бытия», который во всех отношениях «жив», но представление о котором вполне субъективно. Это условно признаваемое материей нечто не только обладает чувствительностью, но и «периодически, неизбежно, через громадные промежутки времени, принимает сложный организованный вид, называемый нами жизнью»². Нет ни одного атома материи, который в какой-то момент не пребывал бы в составе той или иной животной жизни, в том числе человеческой. Со смертью живого существа его атомы вновь переходят в «неорганическую обстановку», чтобы через сотни миллионов лет опять воплотиться в каком-нибудь живом теле или человеке.

Для Циолковского данный факт имеет фундаментальное значение. Коль скоро атом способен бессчётное количество раз возвращаться в живые формы, то это можно поставить под контроль разума. Нельзя оставлять процесс в состоянии «автогонии», самозарождения. Разум должен заняться «отсортировкой» атомов, чтобы в человеческий организм не попадали «ослабленные» виды. Применение «подбора» позволит со временем довести человечество до высочайшей степени совершенства. На этапе движения к цели возможно оставление «несовершенных особей» без потомства. Это «суд не страшный, а милостивый»: ведь после «безболезненного естественного умирания без потомства» они в

¹ Циолковский К.Э. Есть ли Бог? // Циолковский К.Э.. Очерки о вселенной. – М., 1992. С. 214–215.

² Циолковский К.Э. Живая вселенная // Вопр. филос. 1992. № 6. С. 142.

отдалённые века примут свои прежние формы, но уже с «исправленными», изменёнными атомами. И тогда они уравниются в правах с «совершенными». А эти последние тем временем будут заселять своим «собственным зрелым родом» окружающие планеты, распространяя на них своё могущество. И там они «без страданий» уничтожат «несовершенные зачатки жизни», как это делает «огородник», который уничтожает на своей земле все негодные растения и оставляет только самые лучшие овощи. В конечном счёте вся вселенная очистится от атомов, источающих импульсы страдания. Они будут соединяться только в существах разумных и сознательных, либо в телах, преобразованных разумом.

Так воцарится в космосе всеобщее счастье: «Страх естественной смерти уничтожится от глубокого познания природы, которая с очевидностью покажет, что смерти нет, а есть только непрерывное, сознательное и блаженное существование»¹. Собственно, это и будет воплощением социалистических идеалов, идеалов коммунизма, полагает Циолковский.

Тема социализма близка и *В. И. Вернадскому* (1863–1944), создателю философии ноосферы. Его удивляет, что большевики, рассуждая о «научности» своего учения, ссылаются на теоретические работы Энгельса. Так, о «Диалектике природы» он пишет: «Есть кое-что интересное, но, в общем, в XX в. класть в основу мышления, особенно научного, такую “книгу” – совершенное сумасшествие. Люди закрывают глаза на окружающее и живут в своём мирке. Сами подрывают свою работу»².

Не лучшего мнения он и о его «Анти-Дюринге»: «И здесь – старый философ конца XIX в., который получил естественнонаучное образование в 1860–1870-х годах. Виден философ и гуманист – но понимания естествознания нет, особенно нет понимания описательного естествознания и конкретных наблюдательных наук о природе»³. Без настоящей же опоры на современное естествознание, которое как раз и подрывали всячески коммунистические власти, Вернадский не допускает и мысли о построении социализма. Это его идейное диссидентство, разумеется, вызвало самую резкую критику со стороны «партийных философов»⁴ и не благоприятствовало продвижению его взглядов в об-

¹ Там же. С. 140.

² *Вернадский В.И.* Дневник 1938 года // Дружба народов. 1991. № 2. С. 245.

³ Там же. С. 246.

⁴ К примеру, А. М. Деборин с нескрываемым раздражением информировал власти: «Все мировоззрение Вернадского, естественно, глубоко враждебно материализму и современной нашей жизни, нашему социалистическому строительст-

щественное сознание. Даже блестящий трактат «Научная мысль как планетное явление», созданный им ещё в довоенный период, впервые публикуется полностью только постсоветское время.

При всём своём строгом сциентизме, Вернадский не является сторонником позитивистской методологии. Он отрицательно относится к контовской идее трёхстадийного развития человеческой мысли, отвергая само предположение, будто «научное мировоззрение может заменить собою мировоззрение религиозное и философское». «Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества, – отмечает учёный, – науки без философии и, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции и философские идеи входят как необходимый, всепроникающий элемент во все времена её существования»¹.

Точно так же наука испытывает воздействие религиозного мирозерцания, которое накладывает на неё «печать бесконечности». Поэтому всякое пресечение деятельности в области религии и философии пагубно отражается на состоянии науки. Вернадский указывает и на «обратный процесс»: «Рост науки неизбежно вызывает, в свою очередь, необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, всё дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»². Таким образом, познание – это *синтетический* процесс духовного овладения и преобразования мира, равно требующий как участия религии и философии, так и науки.

«Научное мировоззрение» Вернадского имеет немало точек соприкосновения с русской «ренессансной» философией. Побывав на одной лекции Лосского в Париже, он приходит к заключению, что русская религиозная философия – «это большое творческое создание поколений: славянофилы – Соловьёв – теперешние»³. Через некоторое время появляется новая запись в его парижском дневнике: «В связи с русской философией и Лосским. Для меня как-то раскрылось то, что я переживал – не входя в философию, а с ней сталкиваясь. П. И. Новгородцев, С. и Е. Трубецкие, Лопатин, Булгаков, Струве, Франк, Чичерин, Зеньковский, Радлов, Кудрявцев... с ними встречи и разговоры, особенно

ву» (См.: Баландин Р.К. Анатомия одной дискуссии // Вестник АН СССР. 1990. № 3. С. 87).

¹ Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Вернадский В.И. Избр. труды по истории науки. – М., 1981. С. 51.

² Там же. С. 55.

³ Вернадский В.И. Дневники. Март 1921 – август 1925. – М., 1998. С. 116.

с П. И. Новгородцевым и С. Трубецким. В сущности, в мировом аспекте – это как бы два течения христианской философии – неомизм католичества и православная философия второй половины XIX – начала XX в.»¹. Сознвая «слабость» последней, прежде всего в плане её связи с наукой, Вернадский вместе с тем именно с ней связывает «расцвет русской творческой, оригинальной и самостоятельной творческой мысли», который так мощно выявился сразу после революции.

Современная эпоха, по мнению Вернадского, ознаменовывается переходом от биосферы к ноосфере². Биосферу он определяет как область Земли, охваченную «живым веществом», или, иначе, «совокупностью живых организмов». При этом понятие живого вещества противопоставляется понятию «жизнь», которое, как считает Вернадский, возникло вне научного сознания и выходит за пределы изучаемых в науке явлений. «Нет никаких научно точных данных, – утверждает он, – доказывающих существование в живом особых *жизненных* сил, свойственных только живому. Даже в качестве научной гипотезы (и то только относительно индивидов, слагающих живое вещество) эти когда-то господствовавшие в науке представления являются почти анахронизмом в наше время»³.

¹ Там же. С. 119.

² Термин «ноосфера» впервые был введён в науку французскими учёными Пьером Леруа и Пьером Тейяром де Шарденом, хорошо знавшими труды Вернадского. Примечательно, что почти идентичное понятие «пневмосферы» предлагал Вернадскому для обозначения его учения и Флоренский. Оно напоминало последнему теорию сфрагидации Григория Нисского. «Согласно этой теории, – писал он Вернадскому, – индивидуальный тип – *эйдос* – человека, подобно печати и её оттиску, положен на душу и на тело, так что элементы тела, хотя бы они и были рассеяны, вновь могут быть узнаны по совпадению их оттиска – *сфрагис* – и печати, принадлежащей душе. Таким образом, духовная сила всегда остаётся в частицах тела, ею оформленного, где бы и как бы не были рассеяны и смешаны с другим веществом. Следовательно, вещество, участвовавшее в процессе жизни, и притом жизни индивидуальной, навеки остаётся в этом круговороте, хотя бы концентрация жизненного процесса в данный момент и была чрезвычайно малой. Упоминание здесь об этих воззрениях только как сообщение может быть Вам небезынтересно» (Письмо П. А. Флоренского В. И. Вернадскому // *Флоренский П. Оправдание Космоса*. – СПб., 1994. С. 205–206). Однако Вернадскому, видимо, термин пришёлся не по душе ввиду именно возможности религиозной интерпретации учения о ноосфере, и он остановился на французском варианте, как более светском и философском.

³ *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. – М., 1991. С. 183. – В другом месте Вернадский замечает: «Стоя на эмпирической почве, я... ввёл вместо понятия “жизнь” понятие “живого вещества”, сейчас, мне кажется, проч-

Биосфера едина, и в ней живое «материально-энергетически» неотлично от косного. Различаются они лишь «по массе и объёму»: косные тела намного превосходят живые организмы. Между этими частями биосферы совершается непрерывный обмен атомов, вызываемый живым веществом. «Биогенный ток атомов» характеризуется устойчивостью равновесия и организованности, несмотря на разнородность состава биосферы. Признаком разнородности служит процесс протекания времени: в живом веществе он выражается в масштабе *исторического* времени, в косном – *геологического*. Специфика их такова, что «секунда» геологического времени больше «декамириады» – ста тысяч лет исторического времени. В ходе геологического времени «растёт мощность выявления живого вещества в биосфере»¹, увеличивается его роль и степень воздействия на косное окружение. Этим определяется направленность эволюции биосферы, её изменение, порождающее начала жизненной среды на нашей планете.

С появлением человека биосфера меняется прямо на глазах, давая место жизни там, где она раньше была просто невозможна. Этому способствует развитие научной мысли и технических достижений, спланирующих народы и государства. Люди всё более начинают «мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но в *планетном аспекте*»². Так биосфера переходит в новое состояние – ноосферу, которая открывает «*психозойную*», или «*антропогенную*» эру в геологической истории Земли, эру основанного на науке «социального труда человечества»³. «Мы входим в ноосферу... Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно»⁴, – утверждает Вернадский.

Велик соблазн соотнести философию Вернадского с философией Бердяева: пусть один в религиозной, а другой в научной форме, но оба они проводят одну и ту же идею о наступлении антропологической эпохи в бытии мира, оба сознают неотвратимость движения человечества по пути свободного творчества и самоспасения. Эта идея родилась в недрах русской «ренессансной» философии, и она не могла не затронуть умы русских учёных.

но утвердившееся в науке... Понятие “жизнь” всегда выходит за пределы понятия “живое вещество” в области философии, фольклора, религии, художественного творчества. Это всё отпало в “живом веществе”» (*Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // Там же. С. 236).

¹ *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. – С. 19.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 37.

⁴ *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере. – С. 242.

4. *Неоантропологизм: философия «другого»*. До настоящего момента, как это видно из предыдущего изложения, русская антропология была занята либо осмыслением «природы человека» (Сеченов, Мечников), либо раскрытием духовного бытия личности в контексте идеи свободы и творчества (Достоевский, Бердяев). Философский сциентизм советского периода приводит к возникновению антропологической тенденции нового типа, актуализирующей проблему «другого», или, иначе, диалогизма. Большая роль в этом принадлежит физиологу Ухтомскому и литературоведу Бахтину, двум выдающимся учёным-мыслителям, явившимся в прямом смысле наследниками русской «ренессансной» философии.

До поступления на естественное отделение Петербургского университета А. А. Ухтомский (1875–1942) окончил Московскую духовную академию с защитой магистерской диссертации на тему «Космологическое доказательство бытия Божия» (1898). В ней обосновывалась необходимость «сближения богословия с духом науки», в соответствии с теми представлениями, которые развивали славянофилы и Соловьёв. Само же сближение истолковывалось в плане создания «биологической теории религиозного опыта»¹, с опорой, прежде всего, на физиологию. «Иными словами, – уточняет свою позицию Ухтомский, – науке предстоит выяснить физиологию религиозного опыта (сказать “религиозного чувства” было бы неточно). Надо заимствовать у физиологии её основные идеи и методы, при помощи которых она изучает значение и функции того или другого органа жизни, и отсюда искать реальные знания о тех органах, какими движется человеческая душа, в том числе и органа религии»². Религиозный опыт, согласно Ухтомскому, относится к сфере нравственно-волевой деятельности, определяемой исключительно страстями, а не разумом. Поэтому задача состоит в том, чтобы изучить механизм формирования «страстных помыслов», настраивающих человека на богопознание и веру.

Молодой богослов-магистр, сменивший монастырскую келью на университетскую лабораторию³, рьяно принимается за физио-

¹ Ухтомский А.А. Из записных книжек // Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. – Рыбинск, 1997. С. 133.

² Ухтомский А.А. Заметки на полях // Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. – СПб., 1996. С. 490.

³ После окончания Московской духовной академии Ухтомский одно время намеревался принять иночество, проведя даже в послушничестве более полугода в подмосковном Иосифо-Волоколамском монастыре. Однако это «самоиспытание» принесло ему разочарование: «Наша монастырская жизнь создана широким

логические эксперименты. Ему удаётся произвести чрезвычайно важное наблюдение, касающееся реакций организма на внешние условия. Он обнаружил, что содержание этих реакций носит преимущественно иерархический характер, обусловленный выделением господствующего очага возбуждения. Благодаря этому акту происходит «торможение» других воздействий внешней среды. Ухтомский называет это явление *доминантой*, которая, по его словам, не только разъясняет функции религии «в экономике индивидуальной и общественной жизни»¹, но и приводит к созданию новой теории личности.

Термин «доминанта» заимствуется им у Р. Авенариуса². В своём развитии она распадается на три фазы, образуя физиологическую основу «акта внимания и предметного мышления». Ухтомский показывает это на примере толстовской Наташи Ростовской. Начальная фаза – она на первом балу в Петербурге: князь Андрей Волконский любит радостным блеском её глаз и улыбкой,

русским размахом, не знаящим времени, не имеющим границ ни для сна, ни для лени... Обстановка делает убеждения неактивными; убеждения, не будучи осуществляемы, атрофируются; обстановка изглаживает наши убеждения... Беззаботное безделье здесь – прежде всего; стремление к правде – лишь потом, как лёгкий нюанс всего направления душевной жизни монахов» (*Ухтомский А.А.* Из записных книжек. – С. 45). Поэтому он предпочёл «монашество в миру... с математикой, с свободой духа» (Там же. С. 33).

¹ *Ухтомский А.А.* Заметки на полях. – С. 490.

² «Побудителем назвать это явление именно так, – объясняет Ухтомский, – послужил для меня случайно привлёкший моё внимание термин из книги Рихарда Авенариуса “Критика чистого опыта”. Во 2-м томе этой книги вы встречаете чрезвычайно интересные указания на то, что иногда один иннервационный ряд при определённых условиях может совершенно изменить порядок явлений в другом, параллельно идущем иннервационном ряде, и изменить так, что этот первый будет как бы питаться импульсами, которые обычно вызывают второй иннервационный ряд; а второй иннервационный ряд, которому на эти импульсы полагалось бы реагировать, осуществляться при этом не будет. Когда я прочёл это, я не мог не сказать, что здесь отмечается именно то, чем я был занят. И я, не задумываясь, назвал свои явления так, как назвал Авенариус. Надо сказать, что для нас, физиологов, Авенариус чрезвычайно интересен» (*Ухтомский А.А.* Доминанта как фактор поведения // *Ухтомский А.А.* Доминанта. – М.;Л., 1966. С. 80–81). Надо, однако, заметить, что принцип доминанты, разумеется, в самом общем виде, без использования самого термина, был описан в русской психологии ещё К. Д. Кавелиным. Полемизируя с Сеченовым, он отмечал, что наши впечатления бывают двух родов: одни идут от внешних предметов, другие – от «психического зрения», которое как раз и производит «выбор и удержание цели, вызов и хранение мотива» (*Кавелин К.Д.* Письма в редакцию «Вестника Европы» по поводу «Замечаний» и вопросов профессора Сеченова // *Кавелин К.Д.* Собр. соч. В 4 т. Т. 3. – СПб., 1899. Стлб. 772). Это, по сути, и есть зародыш теории доминанты.

относящихся не к говорённым речам, а к её внутреннему счастью. Пока для неё существует только её собственное самоощущение, в котором среда растворяется, не дифференцируясь на отдельные предметы и явления. Следующая фаза – это когда «из множества действующих рецепций доминанта вылавливает группу рецепций, которая для неё в особенности биологически интересна», Теперь Наташа счастлива только для одного князя Андрея: доминанта нашла своего адекватного раздражителя. На последней, третьей, стадии устанавливается полная и прочная связь между доминантой (внутренним состоянием) и «комплексом раздражителей»: «Имя князя Андрея тотчас вызывает в Наташе ту, единственную среди прочих, доминанту, которая некогда создала для Наташи князя Андрея»¹. Теперь среда как бы действительно распадается на «предметы», и каждому из них соответствует определённая, однажды уже пережитая доминанта. Ухтомский эту закономерность выражает в следующей формуле: «Я узнаю вновь внешние предметы, насколько воспроизвожу в себе прежние доминанты, и воспроизвожу доминанты, насколько узнаю соответствующие предметы среды»².

Из факта «предметности» мышления вытекает заключение, что с помощью доминант, вырабатываемых сознательным отношением к внешней среде, можно создать любое «индивидуальное психическое содержание», т. е., проще говоря, изменить природу человека. Человек таков, каковы его доминанты. «Суровая правда о нашей природе в том, – пишет Ухтомский, – что в ней ничего не проходит бесследно и что “природа наша делаема”, как выразился один древний мудрый человек. Из следов протекшего вырастают доминанты и побуждения настоящего для того, чтобы предопределить будущее. Если не овладеть вовремя зачатками своих доминант, они завладевают нами. Поэтому, если нужно выработать в человеке продуктивное поведение с определённой направленностью действий, это достигается ежеминутным, неусыпным культивированием требующихся доминант. Если у отдельного человека не хватает для этого сил, это достигается строго построенным бытом»³.

Но тут нужна дисциплина, нарочитая установка на внутреннее самосовершенствование, что невозможно без нахождения главной доминанты, ведущей к счастью. Такой доминантой может быть только доминанта «на другое лицо» – существо близкое

¹ Ухтомский А.А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров // Ухтомский А.А. Доминанта. – С. 11–12.

² Там же. С. 12.

³ Ухтомский А.А. Парабиоз и доминанта // Там же. С. 107.

и необходимое. Она доступна тому, «кто потрудился и пролил пот при работе над сердцем своим», т. е. начал «с переделки всего себя»¹. В самом широком, предельно значимом смысле, это «лицо другого» есть Бог, который всегда выступает как цель стремлений и надежд человека. Поэтому каков Бог данного человека или данного момента истории, таков сам человек и момент истории. Следовательно, «Бог не стоит над нами “яве” (явно) и Божия жизнь плодится самим человеком в меру его веры, прозорливости, духовного возраста»².

Доминанта «на лицо другого» имеет и антропологическое измерение. Она воплощается в доминанте на «интимно-близкого собеседника», т. е. реального, дорогого нам человека, которого мы любим и который для нас равноценен идеалу. Другой, или собеседник, снимает с нас «проклятие индивидуалистического отношения к жизни», «самоупор на себя», даруя душе чувство «реальности». Это наш «двойник», открывающий нам самих себя. Поэтому он наделяется всеми положительными качествами, т. е. становится объектом *идеализации*. Размах последней обусловливается нравственными ресурсами самой личности. Надо всячески развивать в себе способность к идеализации, ведь только когда человеку «открывается лицо другого», он сам «впервые заслуживает, чтобы о нём заговорили как о лице»³. И не надо жалеть о часах идеализации жизни: «Вы были тогда счастливы тою гармониею, которой была для вас действительность, благодаря именно вашей идеализации. Помните, что именно идеализация приближала вас к действительности! А если потом гармония и идеализация нарушились, то это потому, что в себе самих вы носили приземистость и корку, бессилие и слабость, которые не дали вам дотянуться до виденного»⁴.

Идеализация – это принцип *соборной* этики, берущей истоки у славянофилов и Достоевского. В ней находит своё воплощение единство «я» и «ты», а также вырастающее из этого единства коллективистское «мы». Вследствие сознания этой «соборности», человек, по Ухтомскому, обретает полноту своего бытия в «другости», преодолевая границы своего индивидуализма и солипсизма. Начинать же надо с простого – «попробовать быть учеником Христовым»⁵.

¹ Ухтомский А.А. День ожидаемого огня. Письма к В. А. Платоновой // Ухтомский А.А. Интуиция совести. – С. 50.

² Там же. С. 27.

³ Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения. – С. 94.

⁴ Цит. по.: Соколова Л.В. А. А. Ухтомский. – М., 1991. С. 89.

⁵ Ухтомский А.А. День ожидаемого огня. – С. 115.

К тем же антропологическим проблемам, которые Ухтомский решает на почве физиологии, с позиций гуманитарного знания подходит М. М. Бахтин (1895–1975), создатель философии диалогизма. Суть его учения вытекает из представления о незавершённости, свободной открытости, «внеаходимости» человека. Человек никогда не совпадает с самим собой. В нём есть то, что не поддаётся «овнешняющему определению» и раскрывается только в акте свободного самопознания и слова. Он всегда находится «в точке выхода», нетождественности с самим собой; к нему неприменимы никакие конечные атрибуты и навязанные закономерности. Человек свободен, и ничто не может быть свершено помимо его воли.

Бахтин отвергает материалистическое понимание истории. Индивидуализация личности, на его взгляд, происходит не в сфере социальности, а сознания. Критерий социальности исходит из принципа единства бытия. Но единство бытия неизбежно превращается в единство сознания, которое в конечном счёте предстаёт как единство *одного* сознания – либо «сознания вообще» (Абсолют, Бог), либо «множества эмпирических человеческих сознаний», каждое из которых неделимо и индивидуально. Этим обуславливается «диалогический» характер общения человека – как с Абсолютом, так и с «другим». Человек «смотрит *в глаза другому и глазами другого*» – такова специфика его индивидуальности¹. Для Бахтина первостепенное значение имеет не само *я*, а наличие вне себя другого равноправного сознания, другого *я (ты)*. Человек реально существует в формах *я* и *другого*, причём форма *другости* в образе человека преобладает. Это создаёт особое поле напряжения, в котором происходит борьба *я* и *другого*, борьба «во всём, чем человек выражает (раскрывает) себя вовне (для других), – от тела до слова, в том числе до последнего, исповедального слова»².

Где нет борьбы, там нет живых *я* и *другого*, нет *ценностного* различия между ними, а значит, нет и сколько-нибудь значимого «поступления» (поступка). «*Я* и *другой*, – отмечает Бахтин, – суть основные *ценностные категории*, впервые делающие возможной какую бы то ни было *действительную оценку*, а момент оценки или, точнее, ценностная установка сознания имеет место не только в поступке в собственном смысле, но и в каждом переживании и даже ощущении простейшем: жить – значит занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни, ценностно

¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. С. 312.

² Там же. С. 320.

устанавливаться»¹. Достигается же это через живое и длящееся взаимодействие с другим: само по себе сознание отдельной личности лишено ценностного ориентира. В нём не содержится ещё никаких нравственных и эстетических коннотаций относительно собственной души и тела. В своей обособленности *я* остаётся в рамках успокоенной и равной себе положительной данности. В его ценностном мире нет *меня* как самоопределившегося сознания, как сознания, способного на ценностное мироотношение. Но стоит ему оглянуться вне себя, как тотчас оно сталкивается с *другим* – не просто с *ещё одним*, таким же *я*, а именно с другим по своей содержательной сущности, внутреннему переживанию. Приютившись в *другом*, *я* не растворяется в нём, не становится нумерическим повторением его жизни; напротив, оно возвышается до сознания своей «внезаходимости и неслиянности», своей привилегии на единственность и уникальность.

Бахтин предлагает новое измерение человека – в перспективе незавершённости и открытости мира. «Ничего окончательного в мире ещё не произошло, последнее слово мира и о мире ещё не сказано, мир открыт и свободен, ещё всё впереди и всегда будет впереди»², – таков утешительный вывод философии диалогизма.

5. *Прикладные направления.* Содержание философского сциентизма советского периода отнюдь не ограничивается только космической философией и неoантропологизмом: это были лишь ведущие, базовые тенденции. На их основе развивались и различные *прикладные* формы философствования, связанные с конкретными видами научного и художественного творчества, – философия естествознания, философия искусства, языка, техники и т. д. Их уровень во многом оставлял желать лучшего, однако сквозь этот «просвет в тучах» (Андрей Упит), источался свежий ветер свободного мышления, сближавший отечественное любознательное с западноевропейской духовно-интеллектуальной традицией.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Всё сказанное о русской философии в контексте компаративистского анализа позволяет прийти к следующим выводам.

1. Русская философия является продуктом творческого освоения двух идейно-духовных традиций – византизма и евро-

¹ Там же. С. 163.

² Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. – М., 1979. С. 193.

пеизма. Она не могла сложиться на почве собственной автохтонной мифологии; последняя была ещё слишком слаба, чтобы стимулировать философские процессы. Однако в ней совершалась определённая эволюция и, судя по всему, в направлении монотеизма. Во всяком случае, к такому выводу приводит сравнение текстов византийского историка VI в. *Прокопия Кесарийского* и немецкого хрониста XII в. *Гельмольда*: первый отмечает наличие у славян только многих богов¹, другой же констатирует выделение у них единого Бога, от крови которого происходят все остальные славянские божества². При более благоприятных условиях отмеченная здесь «иерархизация» богов могла бы перерасти в подлинное единобожие, открывающее перспективы *метафизического* истолкования бытия. Но крещение Руси полностью изменяет ход событий, и славянское язычество, отвергнутое и прижатое, отходит на второй план, а затем и вовсе предаётся забвению.

2. Отправной точкой развития отечественного любомудрия становится «пришлое вероучение» христиан – православие. Русский ум начинает с «высокой ноты», подключаясь к слаженному хору византийской мыслительности. Его не тяготит бремя ученичества, он сознаёт себя обладателем богооткровенного знания. Это чувство тысячекратно возрастает после падения «второго Рима». Своё право на «хранение истины» он возглашает яро и неуступчиво, переводя на язык своих отцов священные тексты и толкуя их сокровенные тайны. Так развивался и совершенствовался язык, вырабатывались навыки мыслить абстракциями, создавалась самобытная христианская философия, формировавшая русское национальное самосознание. Без этого вряд ли можно было бы устоять под напором «эгалитарного прогресса», захватившего Россию в эпоху европеизации.

3. Существенна роль русской христианской философии и в конфронтации с идеалистической философией Запада. Если первая воплощает принципы евангельского Логоса, то вторая – принципы теологического ratio. Характеризуя это различие, В. Ф. Эрн пишет: «Ratio есть попытка неверного и не всецелого самоопределения мысли. Живая стихия мысли, обладающей действительной автономией внутреннего, ничем внешним не обусловленного самоопределения, в концепции рационализма превращается в мёртвую *схему суждения*, лишённую всякой активности, всякого внутреннего “начала движения”... Существо Лого-

¹ См.: *Коваленский М.Н.* Хрестоматия по русской истории. – М.;Пг., 1914. С. 25.

² *Гельмольд.* Славянская хроника. – М., 1963. С. 186.

са состоит в его *божественности*. Это не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный. Логос – это предвечное определение самого Абсолютного... Мы видим, что бездной разделены ratio и Логос. Их можно только противопоставить»¹. Логос ведёт к утверждению онтологизма, ratio – гносеологизма. Поэтому Логос принципиально антирационалистичен; его метод – апофатизм, мистическая интуиция. Русская религиозная философия, будучи привержена Логосу, либо отвергает, либо «исправляет», в соответствии со своими критериями, все системы и направления западноевропейского идеализма. Вместе с тем «среди русских очень мало философов *par excellence*»²; они в большей степени учёные, литераторы, публицисты.

4. В социальном плане русская философия всегда стремилась к «мелиоризму», т. е. улучшению и преобразованию мира. Истоки этого воззрения также восходят к логиям евангельского христианства, позволяя «метафизически раскрыть и привести в ясность системы» возвышенные упования русской народной души³.

¹ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Соч. – М., 1991. С. 77, 79, 80.

² Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. С. 213.

³ См.: Введенский А. О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20 (5). С. 150–151.

II

РУССКАЯ ПОЛИТОЛОГИЯ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

ДЕСЯТЬ ПРАВИЛ РУССКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

1

Политика есть способ управления общественными делами от имени государства.

2

Политическая мысль всегда самым тесным образом сопряжена с той властью, которая существует в данный момент.

3

В политике национальное доминирует над общечеловеческим; нет равно приемлемых для всех государств рецептов политического развития.

4

Область политики охватывает самые разные сферы, но главным для неё остается вопрос о власти.

5

Каким бы ни был способ легитимации власти, от этого не меняется её сущность: власть есть насилие.

6

Любая смена политической власти разрушительна для общества и усиливает деспотизм.

7

Политика всегда имеет в виду общее благо; это позволяет ей сохранять значение национальной идеологии.

8

Чем больше направлений в политике, тем прочней положение демократии; ни монархия, ни аристократия не способны к политической толерантности.

9

Пока существует общество, будет и политика; а значит неуничтожимо и государство.

10

Лозунги политики должны вести к возвышению настоящего (напр.: «Москва – третий Рим»); всякий утопизм, перенесение политического идеала в будущее чревато разрушением и гибелью существующего строя.

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая монография содержит обзор основных направлений русской политологии под углом зрения их исторического развития и преемственности. Автору приходится быть во многих отношениях первопроходцем, что, несомненно, привлечёт внимание всезнающей критики. Но дело есть дело, и оно не может тормозиться возможными страхами и опасениями.

Тем более что отношение к русской политологии и без того исполнено странного предубеждения, возникшего ещё в период так называемого «русского духовного ренессанса» конца XIX – начала XX в. Именно тогда сложилось мнение, будто отечественная мысль никогда не занималась «построением политических теорий», поскольку не возвысилась до создания «нравственного мирозерцания», без которого невозможно никакое идеологическое творчество. Соответственно, оставалось лишь «молчать и учиться», принимая советы и наставления западных авторитетов¹.

Разумеется, нет ничего плохого в том, что нам предлагают учиться. Мы и учились со всяким прилежанием и усердием. Однако плоды наук подчас оказывались для нас горькими. Мы с безмерным почтением усваивали византизм и веками коснели в «политическом самообожании» (В. С. Соловьёв). «Поворот к Западу» ознаменовывается приобщением к «либеральным ценностям», но и они послужили нам не во благо: вместо гармонии и порядка вызвали стихию радикализма и бунта.

Все это заставляет русский ум искать собственные пути в разработке политической философии, примеряясь к конкретным реалиям государственной жизни России. На первый план выдвигаются три проблемы. Во-первых, это вопрос о форме власти, её пределах и прерогативах. Он обсуждается и в эпоху Ивана Грозного, и в эпоху Петра I и Екатерины II, и в XIX в., и в советский

¹ Грот Н.Я. Ещё о задачах журнала // Вопросы философии и психологии. Кн. 6. 1891. С. V–VI.

период. Основной итог рассуждений – идея легитимации власти: либо божественной, либо договорной, либо конституционной.

Во-вторых, самобытная русская политология занята вопросом о государственном устройстве России, с учётом её многонационального состава. Размежевание здесь идёт по линии унитаризма и федерализма. Споры о приоритетности той или иной формы начинаются едва ли не с XVII в. и не видно, чтобы они благополучно завершились в XXI столетии. Унитаризм для России всегда означал централизацию, чреватую нарастанием деспотизма. Федерализм, напротив, вёл к разобщению, суверенизации национальных регионов.

Неутешительный взгляд на проблему выразил В. О. Ключевский: «Противоречие в этнографическом составе русского государства на западных европейских и восточных азиатских окраинах: там захвачены области и народности с культурой гораздо выше нашей, здесь – гораздо ниже; там мы не умеем сладить с покорёнными, потому что не можем подняться до их уровня, здесь не хотим ладить с ними, потому что презираем их и не умеем поднять их до своего уровня. Там и здесь неровни нам и потому наши враги»¹. Это было написано в 1911 г.; не прошло и 80-ти лет, как «имперская» Россия рухнула, при всеобщем ликовании её «инородческих» окраин. Воистину нет народа, который до конца смирился бы с положением политического вассала!

Наконец, в-третьих, особое место в русской политологии занимает вопрос о положении самого русского народа. Вся нелепость и странность ситуации состоит в том, что русский народ никогда не находился под защитой собственной власти; государство веками держало его в закабалении, принуждая действовать в интересах «ложной политики» и «несытства» правителей. Только в 1861 г. отменяется крепостное право, но через полвека оно вновь возрождается в «большевизанском» обличье.

Русская политология как святыню бережёт истину: «Народ российский не есть принадлежность или собственность какого-либо лица или семейства. Напротив того, правительство есть принадлежность народа, и оно учреждено для блага народного, а не народ существует для блага правительства»². Казалось бы, чего проще, как следовать этому очевидному и незыблемому принципу! Но для России всё это остаётся пока только вожделенной мечтой, утопией, которая так и не претворяется в жизнь. Да, мы мало жили политически, но много и основательно думали о по-

¹ Ключевский В.О. Литературные портреты. – М., 1991. С. 442.

² Пестель П.И. Русская правда // Избр. соц.-полит. и филос. произв. декабристов. В 3 т. Т. 2. – М., 1951. С. 80.

литике. Поэтому нам самим решать, каким должно быть наше историческое призвание, какие идеалы соответствуют нашим национальным устремлениям. Таково право всех великих народов. Это полезно помнить всегда, и особенно в минуты трагических потрясений.

Глава I

ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В КИЕВСКОЙ РУСИ

Древнекиевский период, период нашей «собственной античности» (Д. С. Лихачёв), характеризуется, прежде всего, переходом восточных славян от племенной размытости к государственной системе, приобщением их к общехристианской цивилизации. Из тёмных веков безвестности и безвременья на арену истории выходит народ, сплочённый крепкой централизованной властью и единством религиозного сознания. Впереди его ждут ещё трагедии и разочарования, разброд князей и тягчайшее монголо-татарское иго. Но память его всегда будет верна идеалам эпохи величия и славы, эпохи древнекиевской государственности. С ней он будет соразмерять своё настоящее и будущее, своё место и назначение в мировой истории. Киевская Русь стала общей колыбелью трёх братских народов – русского, украинского и белорусского.

1. *Социальные реалии восточнославянского общества.* Суть политических процессов, совершавшихся в древнекиевский период, вполне укладывается в формулу гегелевской триады: племенная демократия – великокняжеское самовластие – удельная система. В самом деле, восточные славяне, или анты, жили разрозненными племенами, имея «обычаи свои, и закон отец своих и преданья, кождо свой нрав»¹. Свои названия они получали большей частью по местам расселений: поляне, северяне, родимичи, вятичи и т. д. Летопись особенно выделяет полян, обитавших южнее Киева, по берегам рек Роси и Тясмина. Предположительно именно они сдержали натиск авар, положив тем самым начало межплеменной консолидации. Позднее эту инициативу перехватывают у них варяго-русы, пришедшие на Русь «по призыванию» новгородских славян и создавшие мощную «империю Рюриковичей». Общественная жизнь славян отличалась патри-

¹ Повесть временных лет. В 2 ч. Ч. 1. – М.;Л., 1950. С. 14.

архальностью и простотой. В центре всего находилась родовая семья. Члены её проживали в одном общем доме, под строгой родительской опекой. Между семьями существовало определённое разделение труда (кузнечное дело, выделка кожи, ткачество и т. д.). Однако главное занятие родовой семьи составляло сельское хозяйство. На базе соседских связей формировалась община, которая в свою очередь входила в межобщинное объединение – племя. Во главе каждого племени стоял князь со своей дружиной. Его деятельность ограничивалась исключительно военными функциями; во всем остальном он подчинялся племенной «демократии». Об этом свидетельствует сообщение византийского историка Прокопия Кесарийского (VI в.): «Ведь племена эти, склаввины и анты, не управляются одним человеком, но издревле живут в народовластии, и оттого у них выгодные и невыгодные дела всегда ведутся сообща»¹. Под народовластием здесь, очевидно, подразумеваются вечевые традиции, которые известны нам из истории Новгорода и Пскова до их присоединения к Москве при Иване III. Византийцы сознательно использовали данную ситуацию в своих целях, видя в ней источник «анархии и взаимной вражды»² между славянскими племенами. Страшась появления у них «монархии», они всячески стремились разобщить их князей, одних «прибирая к рукам с помощью речей и даров», других ослабляя постоянными вторжениями и стычками³.

Так продолжалось до «варяжского призвания». Рюриковичи изменили ход восточнославянской истории. Утвердившись в Киеве, они постепенно объединяют все земли антских племён, создавая единое централизованное государство. Его престиж особенно возрастает при Святославе Игоревиче, сокрушившем опасного соперника – Хазарский каганат. С Киевской Русью вынуждены считаться Арабский халифат и Византия. С ней ищет союза римский папа. После гибели Святослава Игоревича (972 г.) между его сыновьями разгорается кровавая борьба за киевский престол. Победителем выходит Владимир, сын Малуши, ключницы княгини Ольги, – «робичич», как сказано о нём в «Повести временных лет». В 980 г. он становится великим князем, «самовластцем земли русской». Окончательно сломив сопротивление родоплеменной оппозиции («овы миром, а непокоривыя мечём»⁴), он приступает к осуществлению религиозной реформы.

¹ Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. (I–VI вв.). – М., 1994. С. 183.

² Там же. С. 371.

³ Там же. С. 375.

⁴ *Иларион, митроп.* Слово о Законе и Благодати. – М., 1994. С. 74.

Первоначально Владимир Святославич хотел ограничиться созданием единого языческого пантеона, поставив во главе местных богов варяжского бога войны Перуна. Из числа первых были выбраны Хорс, Дажьбог, Стрибог, Симаргл и Мокош¹. Судя по всему, это были главные «кумиры» покорённых славянских племён, и возвышение над ними Перуна символизировало превосходство великокняжеской власти. Однако эта реформа не принесла желаемых результатов. Во-первых, она не смогла погасить центробежных тенденций, раздиравших политический организм молодого древнерусского государства. Славянские племена не желали оставаться под ярмом варяжского данничества, и их приходилось всякий раз покорять заново. Во-вторых, благодаря ей Русь обособлялась не только от таких великих держав средневекового мира, как Византия и Рим, но и от других стран, ставших к тому времени христианскими. Всё это, в конечном счёте, убедило князя Владимира в необходимости полного разрыва с традиционным язычеством и проведения христианской идеологической реформы.

2. *Идеология византизма и её трансформация на древнерусской почве.* Не менее решительно проводит Владимир Святославич и крещение Руси, ибо, по словам митрополита Илариона, «бе благоверие его с властью съпряжено»². Перед этим он, однако, совершает своеобразное «испытание вер», выслушав «речи» миссионеров и от ислама, и от иудаизма, и от христианства. Когда же дело было решено в пользу христианства, князь Владимир предпочёл принять крещение из Константинополя, а не из Рима, несмотря на настойчивые уговоры и просьбы папской курии. Это объяснялось, главным образом, спецификой взаимоотношений светской и духовной власти на Западе и в Византии. С момента распада империи Карла Великого (середина IX в.) западная церковь упорно добивалась господства над светской властью. Римские иерархи открыто стали на путь папоцезаризма и теократии. В соответствии с учением о «двух мечах», сформулированном ещё папой Геласием I (V в.), они проповедовали, что оба меча, духовный и светский, вручены Богом церкви и находятся в её распоряжении; один употребляется для церкви, а другой – самой церковью; один – священством, другой – королями и воинами, но по воле и усмотрению священства. Возвышению папства немало способствовали «Лжеисидоровы декреталии» – искусно сфальсифицированные тексты посланий и канонов, якобы при-

¹ Повесть временных лет. – С. 56.

² Иларион, митроп. Слово о Законе и Благодати. – С. 78.

надлежавших римским иерархам первых веков христианства и подтверждавших верховенство папы в делах как церкви, так и светского, мирского правления. Декреталии обострили и без того сложные отношения между церковью и государством на Западе, стали источником бесконечных смут и раздоров в католическом мире.

Теократические претензии римских пап получают соответствующее идеологическое обоснование в церковном учении о государстве. Согласно этому учению, первоначально никакого государства не было, и люди находились под непосредственным попечением самого Бога. Но из-за бесчисленных грехов, совершённых ими, Бог отменил своё попечение, и люди вынуждены были организовать в государства. Стало быть, государство есть не что иное, как плод греха, творение безбожного язычества, а светская власть в свою очередь – это порождение «князя мира сего» – дьявола. «Кто не знает, – писал один из самых ярких сторонников этого воззрения папа Григорий VII, – что власть королей и князей ведёт своё начало от незнающих Бога, гордостью, хищничеством, коварством, убийствами, короче преступлениями всякого рода, приобретших её от дьявола, чтоб со слепой страстью и невыносимой гордостью и неправдой господствовать над себе подобными». И далее он заключал: «Папа так превышает императора, как солнце превосходит луну, а потому власть апостольского трона стоит далеко выше могущества королевского престола»¹.

Понятно, что Владимир Святославич, мечтавший об усилении великокняжеской централизации, не мог испытывать влечения к западному христианству, в корне подрывавшему святость мирской власти. Поэтому он предпочёл идеологию византизма, которая всецело основывалась на культуре императора (басилевса)², подчиняя церковь интересам государства.

¹ Вязигин А. С. Григорий VII: Его жизнь и общественная деятельность. – СПб., 1891. С. 45–46.

² В отношении византизма до сих пор сохраняется старое предубеждение, идущее ещё от П. Я. Чаадаева (1794–1856) и состоящее в признании, что византизм – это синоним застоя и косности, полного безразличия к идеалам образованности и просвещения. «По роковой воле судьбы, – писал русский философ, – мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии». Это стало причиной нашей схизмы, обособления от Запада. Оттого «до нас... ничего из происходившего в Европе не доходило. Нам не было дела до великой всемирной работы». И всё, на что мы можем претендовать – это «преподать великий урок миру», урок трагедии неисторического народа. Это мнение было бы справедливо, если бы Византия действительно была средоточием «мрачного средневековья»; однако, как убеждает современная наука, культура «второго Рима» намного превосходила культуру наследников «первого

Власть базилиевса признавалась божественной, богоустановленной: это был «кормчий, направляющий всех в заповедь Господа». Именно церковная задача обуславливала смысл всех его деяний. Согласно *Иоанну Дамаскину* (VIII в.), «дело императора прежде всего» – учить людей бояться Бога и хранить праведность, обращая подданных в христианство. «Вторым делом» императора признавалась «добродетель благодеяния»: он крепко держит в руках «кормило справедливого правления», защищает «всех вдов и сирот». Выше всего ставилось постоянство его в «благочестивых помыслах» – о вере, милосердии и т. д. Ибо каким он является для своих подданных, таким он и сам обретается в отношении Господа. Если император уклоняется от исполнения божественных законов, делая законом «собственный нрав», или характер, то он уже не царь, но тиран, предтеча Антихриста¹.

Таким образом, император занимал высшее место в политической иерархии византийского общества, но не как лицо, не как человек, а как «одушевлённый закон», воплощённая воля Бога. Этим определялось его отношение к церкви и патриарху. Хотя среди духовенства в ходу была теория симфонии властей, т. е. автономизации полномочий церкви и государства («одной из них создатель Бог поручил заботиться о душах, а другой – управлять телами людей»²), тем не менее в реальной практике церковная иерархия целиком зависела от воли императора.

Это хорошо видно из чина поставления патриарха, действовавшего на протяжении всей византийской истории и никогда не подвергнувшегося сомнению духовным сословием. По кончине первосвященника император издавал повеление митрополитам об избрании ему преемника. Митрополиты собирались на катикуменах (соборах) в храме Св. Софии и намечали трёх кандидатов на патриаршую кафедру, имена которых сообщались императору. Тот делал свой выбор и объявлял одного из них наречённым патриархом. Если же его не устраивал ни один из представленных кандидатов, он отвергал всех их и назначал на высшую церковную должность собственного претендента. Митрополиты безоговорочно принимали это его решение, полностью исключавшее возможность конфронтации церкви с мирскими правителями³.

Рима) – романо-германского Запада. – См.: *Чаадаев П.Я.* Философические письма // *Чаадаев П.Я.* Соч. – М., 1989. С. 26, 27.

¹ [*Иоанн Дамаскин*]. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. – Л., 1985. С. 247–248.

² *Лев Диакон.* История. – М., 1988. С. 55.

³ *Иоанн, иеромонах.* Обрядник византийского двора как церковно-археологический источник. – М., 1895. С. 184–185.

Такая система власти вполне соответствовала политическим стремлениям Владимира Святославича, и он, решившись на новую идеологическую реформу, избирает для себя византийский идеал царствующего дома. Крещение Руси, начатое в 988 г., совершалось в обстановке жёсткой борьбы пришлого вероучения христиан с автохтонным язычеством. Как сообщается в летописи, по возвращении из Корсуни, где состоялось «обращение» киевского князя, Владимир Святославич «повеле кумиры испроверщи, овы исеци, а другия огневи предати»¹. Особой расправе подвергается Перун: его привязывают к конскому хвосту и сбрасывают с холма в реку. Подобным же образом поступают с Перуном в Новгороде: его также столкнули кольями в Волхов. Затем всем киевлянам было объявлено: если кто не примет крещения, «богат ли, ли убог, или нищ, ли работник, противен мне да будет»². Спротивляться было бессмысленно, и «людье с радостью идяху» исполнять повеление князя. Чтобы упрочить позиции формирующейся церкви, он наделяет её правом десятины, т. е. получения десятой доли от княжеских доходов. Тем самым духовенство оказывается в полной экономической зависимости от светской власти.

Неудивительно, что уже его сын Ярослав Мудрый решается на открытый конфликт с константинопольским патриархом, назначая без обязательного согласования с ним кандидата на киевскую митрополию. Фактически это означало присвоение прав византийского императора. Митрополитом становится священник его домово́й церкви *Иларион* (кон. X в. – 1054), автор первого русского политического трактата «Слово о Законе и Благодати». В нём автор развивает идею об универсальности христианской религии, исключаяющей всякое узко-национальное стремление. Противопоставляя её иудаизму, он пишет, что евангельская «Благодать», упраздняя ветхозаветный «Закон», приводит к уничтожению рабства. Закон сменяется Благодатью, рабство – свободой. В этом суть развития человеческой истории.

Одновременно с этим Иларион опорой христианства признаёт единое государство; ведь без крепкой власти невозможно отвратить всех от «заблуждения идольская лсти», т. е. от язычества, направить на путь истины. Он сравнивает Владимира Святославича с императором Константином I, провозгласившим христианство государственной религией Византии. Похвального слова заслуживают у него и предшественники великого князя – «старый Игорь» и «славный Святослав», «иже в своя лета владычествую-

¹ Повесть временных лет. – С. 80.

² Там же. С. 80–81.

ще... и победами и крепостию поминаются ныне и словуть». Его не смущает, что они были язычниками; главное для него – величие Руси, «благоумием» правителей пришедшая к «благодатной вере». «Не в худе бо неведомъ земли владычествоваша, – замечает Иларион, – нъ в Руське, еже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли»¹.

Таким образом, вместе с христианством на Русь переносится идеология византизма, которая позволяет обосновать божественное происхождение великокняжеской власти, наделить её царскими прерогативами.

3. *Удельное раздробление Руси и теория отчины.* Однако между политическими замыслами великокняжеской власти и их практической реализацией с самого начала обозначается глубокий разрыв: вместо централизации на поверхность всплывает удельное раздробление Руси, развитие династической системы.

Виною всему послужили действия самого Владимира Святославича, который на склоне лет поделил Киевскую державу между своими многочисленными сыновьями. Они тотчас бросаются в борьбу за первенство. Победителем выходит Ярослав Мудрый. Он восстанавливает политическое единство страны, значительно расширяет её пределы. Но с наступлением старости повторяет ошибку своего отца – снова учреждает династическое княжение. Своим сыновьям, получившим по его завещанию самостоятельные «грады», т. е. княжества, он строго наказал «не преступать предела братня, ни сгонити», ограничив роль киевского князя простым «смотрением» за порядком. «И тако уряди сыны своя пребывати в любви»². Никакой любви, разумеется, из этого не вышло, и Русь неуклонно раздроблялась на всё более и более мелкие уделы. Исправить положение пытался Владимир Мономах. На Любечском съезде (1097), ссылаясь на половецкую опасность, он призывает князей действовать «в едино сердце», но затея эта не удалась, и каждый остался при своей, «отчинной» идеологии («кождо да держитъ отчину свою»³).

Эту идеологию и взяла на вооружение церковь, пытаясь на волне общего упадка светской власти утвердить «превосходство» духовной иерархии. В политике киевских митрополитов отчётливо намечаются «католические» тенденции: со второй половины XII в. они вносят в свои печати и титулатуру понятие «всёя Руси», обозначающее границы святительской власти. И это притом, что печати киевских князей никак не фиксировали иерар-

¹ *Иларион, митроп.* Слово о Законе и Благодати. – С. 72.

² Повесть временных лет. – С. 108.

³ Там же. С. 170.

хические различия их владельцев, и эпитет «великий» равно усваивался князьями разных территорий, «если эти князья были склонны к пышному самотитулованию»¹.

Религиозное обоснование теории отчины принадлежит *Нестору Летописцу* (сер. XI – нач. XII вв.), составителю и редактору «Повести временных лет». Согласно его концепции, можно говорить не о богоустановленности мирской власти, а о богоугодности мирских властелинов. Истинная вера – православие, и оплотом его является «ангельский чин», монашество. Оно-то и должно направлять деяния князей, связывая их «целованьем креста». Если они преступают заповеди Божьи, тогда земли их подвергаются «казням» и бедам, кои суть «батог Бога», кара за «зловерье» правителей. «Аще бо князи правьдиви бывають в земли, – констатирует Нестор, – то многа отдаются согрешенья земли; аще ли зли и лукави бывають, то больше зло наводит Бог на землю, понеже то глава есть земли»².

Идеал летописца – «отчинное», династическое княжение. Ратуя за сохранение удельной системы, он прибегает к библейской аргументации. По потопе, рассуждает Нестор, трое сыновей Ноя разделили между собой землю. Восток достался Симу. Он стал владеть Персией, Бактрией, Мидией, Сирией, Вавилоном, Индией, Финикией и другими странами той части земли. Хаму достался юг: Египет, Эфиопия, Фиваида, Ливия, Ликаония, Фригия, Вифиния, острова Крит, Сардиния, Кипр, река Нил. Иафету же выпали северные страны и западные, в том числе и славянские. «Сим же и Хам и Афет, – сказано в летописи, – разделившие землю, жребьи метавшие, не преступати никому же в жребий братень, и живяхо кождо в своей части»³.

Таким образом, «Повесть временных лет» не только санкционировала удельно-династическое княжение, но и объявляла его единственно богоустановленной формой правления. Всё это способствовало тому, что Русь ввергалась в пучину политического раздробления, стоившего ей огромной беды – монголо-татарского завоевания.

Идеи Нестора Летописца составили важный источник боярско-церковной оппозиции эпохи московской централизации. Ими вдохновлялись и строптивые монахи-нестяжатели, мечтавшие о «небесном гражданстве» (Вассиан Патрикеев, Артемий Троицкий), и «сильные во Израиле» – члены Избранной рады

¹ Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси. X–XV вв. В 2 т. Т. 1. – М., 1970. С. 22.

² Повесть временных лет. – С. 95.

³ Там же. С. 10.

времени малолетства Ивана Грозного (протопоп Сильвестр, Алексей Адашев), и даже позднейшие старообрядцы, спасавшиеся в лесах от «венценосного тиранства» царя Алексея Михайловича и Петра I.

Глава II

ИДЕОЛОГИЯ ЭПОХИ МОСКОВСКОЙ ЦЕНТРАЛИЗАЦИИ

1. «Собирание Руси». Коренной поворот к централизации власти наметился с возвышением московских князей. Политика последних во многом была определена поддержкой золотоордынских ханов, которые нашли в их лице надёжных сборщиков «татарской дани». За проявленное усердие они возвели их в великокняжеское достоинство, подчинив им многие удельные княжества. Это позволило, говоря словами Карамзина, «употребить самих ханов в орудие нашей свободы»¹. На Русь более не наезжали баскаки, безжалостно грабившие и горожан, и земледельцев. Народ почувствовал облегчение, что сразу сказалось на состоянии великокняжеской казны. Москва готовила свержение монголо-татарского ига.

Куликовская битва 1380 г. была первым шагом к освобождению. До победного конца дело довёл Иван III. После присоединения к Москве Новгорода в 70-х годах XV в. и Твери в 1485 г. он стал именоваться государем «всея Руси». И хотя по духовной грамоте Ивана III Русь также разделялась на уделы, предназначавшиеся его сыновьям, однако львиная доля владений отца досталась старшему сыну Василию III. Кроме того, младшие братья лишались права чеканки собственных монет, сбора московской тамги (из неё они получали лишь небольшие отчисления), торговли в московских дворах. Но самое главное – «выморочные» уделы должны были автоматически отходить к великому князю. Таким образом, несмотря на очередное удельное раздробление, тенденция к «собиранию Руси», централизации политической власти, обозначившаяся в правление Ивана III, сохраняла полную силу и при Василии III. Соответственно, если Иван III в 1462 г. наследовал княжество, размеры которого едва превышали 430 тыс. кв. км, то уже при вступлении на престол его внука Ивана Грозного в 1533 г. государственная территория Руси выросла бо-

¹ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в её политическом и гражданском отношении. – М., 1991. С. 20.

лее чем в шесть раз, охватив население в несколько миллионов человек¹. Сам же Иван Грозный расширил границы Русского государства едва ли не до современных размеров, завоевав Казанское и Астраханское ханства и присоединив Сибирь.

Успехи московской политики активизировали общественную мысль, направив умы мыслителей-книжников на разработку всевозможных политических программ с чётко выраженным словесным интересом. Первыми всколыхнулись церковно-монастырские круги, разделившиеся на два направления – иосифлян и нестяжателей. Камнем преткновения в их спорах стал вопрос о монастырской собственности, возбуждённый великокняжеской властью. Одни готовы были пойти на союз с московскими государями, при условии сохранения за ними всей церковной недвижимости. Другие, напротив, искали своих выгод в обособлении от власти, отказываясь ради этого от всякого имущественного «стяжания». В русле иосифлянской идеологии оформилась и теория «Москва – третий Рим». Наряду с этим в эпоху Ивана Грозного возникли политические программы родового боярства и зарождающегося дворянства. В них на первый план выступает идея ограничения самодержавия – либо сословным представительством, либо законом. Заявляет свои требования и крестьянское сословие, ратующее за упорядочение поземельных отношений. На этом фоне совершенно особое место занимает идеологическая деятельность самой великокняжеской власти, настойчиво добивавшейся упрочения политического самодержавия.

2. *Церковная программа.* Особенность церковной идеологии московского периода определялась, прежде всего, теми политическими реалиями, которые утвердились в христианском мире после падения Византии в 1453 г. Это сразу дало громадный перевес католицизму, усилив его экспансионистские притязания на обладание «русским леном». Константинопольская патриархия, оказавшись под властью турок, не представляла больше серьёзной политической силы. Сложившаяся под эгидой «божественной монархии», она не сумела развить в себе сколько-нибудь прочных защитных реакций и могла только искать новой опоры извне. Так родилась Флорентийская уния (1380), сблизившая её с Римом, но обособившая от Московской митрополии. Русь осудила поведение греков и принялась решать церковные дела самостоятельно. Среди духовенства заметно возросла прослойка тех, кто тянул к Москве, под власть «великого государя». На последнего переносится титулатура византийских басилевсов,

¹ См.: *Зимин А.А.* Россия на пороге Нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). – М., 1972. С. 59.

а сама Русь признаётся последним земным средоточием и оплотом «богооткровенной истины», до «скончания мира». Всё это послужило предпосылкой возникновения теорий иосифлянства и «Москвы – третьего Рима».

а) *Иосифлянство*. Основателем иосифлянства был старец *Иосиф* (1439–1515; в миру Иван Санин), прибывший на Русь из Литвы и принявший постриг в Боровском монастыре. После смерти своего наставника игумена Пафнутия он основал собственный монастырь в Волоцком уделе. Однако отношения его с местным князем сразу не заладились, и он, после долгих мытарств и «обид», переводит свою обитель под «великое государство» – юрисдикцию московской власти. Это была первая акция подобного рода, и она послужила прецедентом для всех последующих действий церковных иерархов.

Находясь в зависимости от удельного князя, Иосиф Волоцкий отстаивал идею «превосходства» духовной власти над светской. Свои мысли на этот счёт он обстоятельно изложил в одной из глав написанного им богословского трактата «Просветитель, или обличение ереси жидовствующих». Царям и князьям, рассуждал он, надо поклоняться и служить с трепетом, но «яко человеком», воспринявшим от Бога власть и могущим мучить и благодетельствовать людей «телесне, а не душевне». Им следует «воздавати... царскую честь, а не божественную». Если же царь, властвуя над людьми, не может искоренить собственные «скверныя страсти и грехи», значит он «не царь, но мучитель», слуга дьявола. «И ты убо, – советует Иосиф, – такового царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучить, аще смертью претить»¹.

С переходом на сторону московского князя Иосиф изменяет свои политические представления. Теперь он отстаивает византийский идеал самодержавной власти, признавая её божественное происхождение. В одном из своих посланий Василию III он пишет: «Царь убо естеством подобен есть всем человеком, а властию же подобен есть вышнему Богу»². И далее: «Сего ради слышите, царие и князи, и разумеите, яко от Бога дана бысть держава вам. Вас бо Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознёс, посади, милость и живот положи у вас»³. Таким образом,

¹ *Иосиф Волоцкий*. Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. – Казань, 1896. С. 286–288.

² Послания Иосифа Волоцкого Василию III // *Казакова Н.А. и Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. – М.:Л., 1955. С. 519.

³ Там же.

он решительно отсекает возможность какой бы то ни было оппозиции великокняжеской власти. Она для него равнозначна царской власти, а потому московский государь есть глава всем «русским государем», т. е. удельным князьям, и они обязаны оказывать ему «должная покорения и послушания», «работати ему по всей воли его и повелению его, яко Господеви работающе, а не человеком»¹.

Вслед за этим Иосиф Волоцкий переходит к задачам самодержавной власти. На первое место выдвигается борьба с еретиками. Причина тому – появление ереси жидовствующих, потрясшей древнерусское православие в конце XV – начале XVI в. Жидовствующие отвергали все таинства и обряды церкви, хулили Богородицу, а Христа называли простым человеком. Особенно насмеялись они над теми, кто ждал «скончания света», утверждая, что ничего такого не произойдёт и мир будет существовать вечно. После начавшихся преследований многие из них покаялись в своих «заблуждениях» и вернулись обратно в лоно православной церкви.

Однако Иосиф был против того, чтобы раскаявшихся еретиков освобождать от наказания. Не молитвой, утверждает он, но мечём следует искоренять «лжеучения». Ведь от ересей гибли все православные царства. Он недоволен Иваном III, проявившим снисхождение к «начальникам» новгородских «отступников» – дьякону Фёдору Курицину и протопопу Алексею. Иосиф считает это не царским поступком, ибо православные цари, на его взгляд, во все времена имели такую ревность о благочестии, что не только простых людей, но и патриархов, и святителей, и священников, если они впадали в ересь, прокляв, отправляли в изгнание и в темницы, пока они не испускали дух свой в страшных мучениях. Те же, кто поступали иначе, приводили свои царства к разорению и гибели. Так случилось с великим царством Армянским, с Эфиопией и Римом. Ведь они, утверждает Иосиф, погибли по небрежению тогдашних православных царей и святителей, за что и будут осуждены на Страшном суде Христовом. И вот теперь ереси распространились «в нашей земли Русей». Избавить её от них может только царь – это его главное призвание. Обращаясь к Василию III, волоцкий игумен пишет: «Ино, государь, никому невозможно те беды утолити, разве тебя, государя и самодержца всея Руския земля. И того ради непоколебимо и непревратно соблюдёт и сохранит вышняго десница Богом поставленное твоё царство, самодержавный царю и владыка»².

¹ *Иосиф Волоцкий. Просветитель...* – С. 89.

² *Послания Иосифа Волоцкого Василию III.* – С. 520.

Как видно, политическая теория иосифлянства, определяя назначение великокняжеской власти, во главу угла ставит прежде всего защиту интересов церкви. Это идеологически ограничивало позиции самодержавия, что явно не соответствовало византийской концепции светской власти. В каком-то смысле Русь, говоря словами Ивана Грозного, отдавалась «попам во владение». Ничего подобного не могло быть в Византии. Там базилиев был не только «епископом дел внешних», но и служил живым воплощением божественного закона. От его воли зависело развитие церковных догматов и законоположений. Он сам решал, что есть ересь и что православие. Конечно, церковь пыталась иногда этому противодействовать, но без всякого успеха. Базилиевы не позволяли церкви стать выше государства. Иосифлянство же хотело связать великокняжескую власть преимущественной заботой о духовных делах. Но именно это как раз не входило в планы московских властителей. Поэтому они всегда с опаской относились к «угодливым речам» церковных служителей.

Сторонниками иосифлянства были митрополит *Макарий* (1481–1563) и протопоп *Сильвестр* (нач. XVI в. – 1577): первый из них «венчал на царство» Ивана Грозного, второй был его духовником.

Макарий исходил из представления о теократическом характере царской власти. Царь принимает от Бога скипетр и действует с одобрения церкви. Он нерушимо хранит её догматы и установления. Обращаясь к Ивану Грозному, Макарий взывал: «И паки ти глаголю, о боговенчаный царю: цело имей мудрование православным догматам, почитай излише мать твою церковь»¹. Идея примата церковного начала проводится и в крупнейших литературных памятниках эпохи – «Великих Четъих Минях» и «Книге Степенной царского родословия», созданных под непосредственным руководством московского митрополита.

Полностью был солидарен с Макарием и протопоп Сильвестр. Рассуждая о том, что «подобает» делать царю, он особо выделяет два момента. Первый – это борьба с ересями и «зablуждениями»: царь должен «праведную добродетель исполнити, и осквернившаяся очистити, и заблудившееся на рамо взяти и ко Христу привести»². Второй момент – обращение в православие иноверных, язычников: «подобает... еже под его областью о многих

¹ Цит по: *Дмитриева Р.П.* Сказание о князьях Владимирских. – М.:Л., 1955. С. 116. Подр. см.: *Макарий (Веретенников), архимандрит.* Московский митрополит Макарий и его время: Сб. статей. – М., 1996.

² *Сильвестр, протопоп.* Послание к царю Ивану Васильевичу // *Коваленский М.Н.* Московская политическая литература XVI века. – СПб., 1914. С. 86.

прилежати и в разум истинный привести, понеже государь – глава всем людем своим»¹. Не оставил Сильвестр без внимания и такое обрядовое отступление от православия, как брадобритие: «Преступихом заповедь Божию... строимся женскою подобою, на прелесть блудником, главу и браду и ус броем... несть на нас истинного крестнаго знаменья»². Таким образом, социальность входила в иосифлянство исключительно под углом зрения «скверны» и «преступления», лишая тем самым политическое сознание здравых оценок и суждений. В этом кроется причина ярой ненависти Ивана Грозного к своему бывшему духовнику.

б) *Теория «Москва – третий Рим»*. Другой вариант церковной политической программы изложен в посланиях старца *Филофея Псковского* (1462–1542). Адресатом одного из них был великий князь Василий III, другого – псковский дьяк Мисюрь Мунехин. Основное содержание этих посланий посвящено критике астрологических учений, занесённых на Русь с Запада. Филофей трактует это как попытку искажения православия, которое в чистоте сохранилось только в «Московской державе», после падения прежних его центров – Рима и Константинополя. Отныне Москва – третий Рим, до «скончания мира». «Блюди и внемли, благочестивый царю, – наставляет он Василия III, – яко вся христианская царства снидоша в твоё едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвёртому не быти»³. В качестве довода Филофей прибегает к идее отступничества от православной веры. Два Рима пали, поскольку уклонились в ереси: первый, ветхий Рим развратился аполлинариевой ересью⁴, второй, т. е. Константинополь – латинством. Теперь носителем и единственным хранителем «богооткровенной» веры является только Русское царство – «третий и последний Рим»; «посем чаем царства, ему ж нес конца», т. е. Русь сменится царством Божьим, вечным пристанищем воскресших праведников. Отныне, поучал Филофей великого князя, «един ты во всей поднебесней христианем царь», и «уже твое христианское царство инем не останется»⁵. Чтобы полнее

¹ Там же.

² Там же. С. 87.

³ Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – М., 1984. С. 440.

⁴ Согласно этой ереси, как писал Филофей, «не прият плоти человеческия от Пречистыя девы Господь наш Иисус Христос, но з готовою небесною плотию, яко трубою, девичьскою утробою прошед, ниже душа человеческия прият, но вместо душа Дух Святыи в нём пребывает, да тем лстят незлобивых душа и не утверждённых». – Там же. С. 448.

⁵ Там же. С. 440.

выразить величие и объём власти московского государя, он окружает его ореолом эпитетов, полных строгой торжественности: «пресветлейший», «высокостольнейший», «вседержавный» «богочестивый», «благодетельнейший», «святейший». Он, как «Ной в ковчезе», правя и окормляя Христову церковь, несёт бремя двойной ответственности: и как царь православной Руси, и как блюститель православия во всем мире. А потому «подобает тебе, царю, сие держати со страхом Божиим»¹, – пишет Филофей Василию III, напоминая об этой ответственности.

Таков историософский базис теории «Москва – третий Рим»; практическим же её приложением стали «две заповеди»: во-первых, миссионерская – Филофей призывает великого князя обратиться в христианство те народы в его «царствии», которые ещё не «пологают... на себе право знаменья честнаго креста», и, во-вторых, церковную – советует князю принять на себя заботу об управлении церковными делами («да не вдовьствует святая Божия церква при твоём царствии»). Последняя «заповедь» намекала на преемство власти византийского басилевса и московского государя. «Не преступай царю, – взывает псковский старец, – заповеди, еже положиша твои прадеды, великий Константин, и блаженный святой Владимир, и великий богоизбранный Ярослав и прочии блаженнии святии, ихъ ж корень и до тебе»².

Теория Филофея давала широкое осмысление исторического и духовного предназначения России, включала русское государство в контекст мировой истории. И хотя она ставила политическое могущество России в прямую зависимость от сохранения «истинного» православия, тем не менее её идеи вошли в дипломатический обиход русского средневековья и дали толчок развитию всей позднейшей историософской политологии, вплоть до Соловьёва и Бердяева. Даже в советское время учение Филофея сохранялось в арсенале идеологии большевизма.

Учению Филофея Псковского созвучна концепция власти *Максима Грека* (1470–1556). Однако последний более прагматичен в своих политических рекомендациях. Усиление московского государства воспринимается им как повод к освобождению греков от турок. Максим Грек считает, что без Константинополя не может быть «благодатным» восточное христианство. В послании к Василию III он пишет: «Ведь Бог, якоже от нижних галлов воздвигнув великого во царех Константина, древняго Рима, злестужима избави от нечестиваго Максентия, сие и ныне новаго Рима, тяжце волнуема от безбожных агарян, благодетельнейшею

¹ Там же. С. 436.

² Там же. С. 438.

державою царства твоего, да изволит свободити и от отеческих твоих престол наследника покажет и свободы свет тобою да подаёт нам, бедным»¹. Воинственность Максима Грека не ограничивается призывами освободить Константинополь; в очередном послании Василию III он советует великому князю начать решительную борьбу с Казанским ханством, довести до конца намерения своего отца: «Найдём и мы и нападём на хрестияноубийць града Казани»². Власть, разумеется, не оставляла без внимания советы духовных пастырей, находя в них оправдание для своих военных и политических акций.

3. *Удельно-боярская фронда*. Начало ограничению боярского суверенитета было положено в правление Ивана III и приняло самый широкий размах при приемнике его Василии III. Своего рода политической компенсацией за причинённые «утеснения» для родовитого боярства стало время малолетства *Ивана Грозного* (1530–1584). Оно не только набирает силу, превращаясь в полновластного хозяина страны, но и создаёт собственный орган правления – Избранную раду во главе с протопопом Сильвестром и Алексеем Адашевым. Именно о них с нескрываемым раздражением вспоминал позднее царь Иван Грозный. «Тако же поп Селивестр со Алексеем здружились, – писал он активному участнику тех событий, «боярину-изменцику» А. М. Курбскому, – и начаша советовати отаи нас, мневше нас неразумных суще; и тако, вместо духовных, мирская нача советовати, и тако помалу всех вас бояр в самовольство нача приводити, нашу же власть с вас снимающе, и в супротивословие вас приводяще, и честию вас мало не с нами равняюще, молотчих же детей боярских с вами честию уподобляюще»³.

Обращение к Курбскому было вовсе неслучайным: сумев бежать от «царских немилостей» в Польшу (1564), Курбский в течение двух десятилетий выступал главным политическим оппонентом московского государя. Отсюда он направлял ему свои «епистолии», и здесь же была написана им знаменитая «История о великом князе Московском» с целью «навредить кандидатуре Ивана Грозного на польский престол»⁴. В самом названии этого сочинения подчёркнуто неприятие Курбским акта «венчания» на царство. Это была действительно «озлобленная летопись», по верной характеристике Пушкина.

¹ *Максим Грек*. Соч. В 3 ч. Изд. 2-е. Ч. 1. – Казань, 1894. С. 318.

² *Ржигя в.Ф.* Максим Грек как публицист // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 1. – Л., 1934. С. 6.

³ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1981. С. 30–31.

⁴ *Будовниц И.У.* Русская публицистика XVI века. – М.;Л., 1947. С. 282.

В своих сочинениях Курбский развивает теорию «мудрого советника». С этой целью он разграничивает *самодержавие* и *самовластие*. Первое представляет собой политический режим, в котором «самому царю достоин быть яко главе, и любити мудрых советников своих, яко свои уды». Самодержавный государь во всём следует указаниям своего синклита и без него не может «ничесоже устроить или мыслити»¹. Члены синклита состоят в основном из бояр, хотя дозволяется избрание и от «всеродных человек», т. е. дворян, мелкой шляхты, духовного чина. Но они входят в синклит лишь на правах частных лиц, а не в качестве представителей своих сословий. Для характеристики второго режима Курбский приводит слова старца Вассиана Топоркова, сказанные им якобы в ответ на вопрос Ивана Грозного: «Како бы могл добре царствовати и великих и сильных своих в послушестве имети?» Монах-иосифлянин стал внушать царю: «И аще хочещи самодержец быти, не держи себе советника ни единого мудрейшаго собя, понеже сам еси всех лутчши. Тако будещи твёрд на царстве и всех имети будещи в руках своих. И аще будещи иметь мудрейших близу собя, по нужде будещи послушен им»². Сей «силлогизм сатанинский», по мнению Курбского, и подтолкнул царя перейти от самодержавия к самовластию, т. е. стать тираном, предаться «лютости» и «презлости». Таким образом, на иосифлянство возлагалась ответственность за трагическую трансформацию московского самодержавия. Столь же остро ставится вопрос о «писарях», т. е. бюрократическом аппарате царской власти. Для Курбского это прямые политические соперники боярского синклита. «Писари же наши русския, – пишет он, – имже князь великий зело верит, а избирает их не от шляхецкаго роду, ни от благородна, но паче от поповичев или от простаго всенародства, а то ненавидячи творит вельможей своих»³. Из рассуждений Курбского видно, что он различает также понятия *всеродства* и *всенародства*. *Всеродность* означает принадлежность человека к тому или иному благородному сословию. Напротив, *всенародность* – это категория несвободного населения – холопы, челядь, т. е. те, кого в обиходе называли просто «рабы». Из их числа, как правило, формировался штат дворцовых слуг, отличавшихся особой преданностью монарху⁴. Их

¹ Курбский Андрей. История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. – М., 1988. С. 228.

² Там же. С. 266.

³ Там же. С. 274.

⁴ См.: Зимин А.А. Холопы на Руси (с древнейших времен до конца XV в.). – М., 1973. С. 374.

влияние подчас затмевало возможности боярского синклита. Об этом говорит возникшая в те времена поговорка: «Не царь правит, но дьяк». Так что недовольство Курбского «писарями» было вполне оправдано.

Итак, по схеме боярина-утеклеца, московское самовластие («людодёрство») воздвигалось на двух главных опорах: «писарях», т. е. дворцовой бюрократии, и иосифлянах – стяжательном монашестве. Безусловно, их роль была значительна, но не они всё же определяли сущность тогдашних политических процессов. Во всяком случае, Иван Грозный, не отвергая услуг этих группировок, счёл более благоразумным опереться в борьбе за власть на совершенно новое, созданное им самим сословие служилого дворянства. Его примером позднее вдохновлялись и Пётр I, и Сталин, считая московского царя едва ли не лучшим властелином на российском престоле.

4. *Политико-правовые идеалы раннедворянских публицистов.* Среди тех, кто разрабатывал основоположения раннедворянской идеологии, в первую очередь должны быть названы имена Карпова и Пересветова, двух наиболее значительных публицистов московской эпохи. Оба они были сторонниками монархической власти, с которой связывали благополучие собственного сословия, однако надеялись как-то смягчить её деспотические проявления, возлагая надежды на «закон», на систему правовых мер и установлений.

а) *Ф. И. Карпов* (кон. XV в. – ок. 1545). Будучи видным дипломатом, Карпов имел возможность сравнивать различные государственные системы, оценивая их с позиций аристотелевской политологии. Основой всякой власти он считает закон. Ссылаясь на учение Стагирита, русский мыслитель доказывает, что «всяк град и всяко царство... управлятся имать от начальник в правде и известными законы праведными, а не тръпением», т. е. насилием¹. Там, где царит насилие, «обычаи святыи и благие уставы разьрушены, и в царствех, и в начальствех, во градах сожителство человек живёт без чину»². Законы необходимы потому, что человеческий род немощен и скорее поддаётся влечению чувств, нежели суду разума. Поэтому люди во все времена ограждали себя от «тръпения» законом: сперва «естественным», данным самой природой, затем – «моисеовым», ветхозаветным, и вот теперь, в последние времена, «благодатным», евангельским. «Сего ради законом быти нужда бе, – пишет Карпов, – да тех же

¹ Послания Фёдора Карпова // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – С. 510, 512.

² Там же. С. 508.

страхом человеческая дерзость запретится и опасно будет меж неключимых (негодных. – А. З.) неповинство»¹. Таким образом, для дворянского публициста всякая религия, в том числе христианская, выступает синонимом закона и изменяется по мере усложнения и совершенствования человеческого «сожительства», общества. Здесь отчётливо просматривается секуляристская тенденция, в полной мере выразившаяся в политической идеологии Ивана Грозного.

Очень серьёзно относится Карпов к проблеме власти. Цари и правители, на его взгляд, должны, наподобие «гуслей играца Давида», приводить к «согласию» своих подданных, добиваться «общей пользы». Для этого они должны, во-первых, «грозою закона и правды» усмирять «блудящих и врежающих грешник» и, во-вторых, побуждать «добрых подвластных... к добродетелем и добрым делом», действуя не только «правдою», но и «милостью». Милость и правда – две стороны одной медали. «Милость бо без правды, – констатирует Карпов, – малодушество есть, а правда без милости мучительство есть, и сия два разрушают царство и всяко градусожительство»². В законе воплощается и кара, и награда, благодаря чему он выступает синонимом общественного блага.

б) *И. С. Пересветов* (перв. пол. XVI в.). По своим позициям близок к Карпову и публицист-воинник Пересветов. Большую часть своей жизни он провёл в качестве наёмника, служа то венгерскому королю Яну Заполе, то его противнику – чешскому королю Фердинанду I Габсбургу. Авантюрный склад характера привёл его позднее к молдавскому господарю Петру IV, а от него он уже перебрался в Москву, надеясь послужить «нововенчанному» царю Ивану Грозному. Жизненные треволения и неудачи развили в нём наблюдательность и трезвое отношение к действительности. Он был широко эрудированным человеком, особенно в политических науках, и это отразилось в его трактатах-челобитных, которые он преподнёс московскому самодержцу в день рождения Богородицы – 8 сентября 1549 г. Так его имя сохранилось в потомстве.

По своим убеждениям Пересветов – сторонник военной монархии. Его волнует судьба России, её будущее, и он пытается на примере других стран, прежде всего Византии и Турции, понять, что необходимо для величия и процветания государства. Рассуждая о причинах падения Константинополя, Пересветов на первое

¹ Там же. С. 514.

² Там же.

место ставит чрезмерное возвышение боярства. Византийские вельможи, отмечает он, «исполнившие казны свои великим богатством... почали о том мыслить, как бы царя укротити от воинства, а самим бы со упокоем пожити»¹. И они преуспели в этом: царь (имеется в виду наследный византийский базилевс Константин Драгас) «вельможам своим волю дал и сердце им веселил... а земля и царство плакало и в бедах купалося»². Многие люди оказались в рабстве, и не стало больше смелых воинов: «В котором царстве люди порабощены, и в том царстве люди и не храбры и к бою против недруга не смелы: порабощённый бо человек срама не боитца, а чти себе не добывает»³. Оттого греки и ослабели во всём, и «правду потеряли», и дали веру христианскую «неверным на поругание».

Всё это позволило «умудриться» Магмету-салтану (Мухаммеду II), завоевателю Константинополя. Пересветова особенно привлекает то, что турецкий царь выше веры ставил «правду», т. е. закон, право («Бог любит правду лутчи всего») ⁴. В соответствии с этим принципом Магмет-салтан отменил во всех городах местничества и установил «полатной суд» – единый для всех подданных. Судей он «оброчил» из своей казны, строго пресекая мздоимства и кражи. На царском жаловании находилось и его войско – «янычаны», которое «с коня не сседает николи же и оружия из рук не испушает»⁵. Без сильного войска, заявляет Пересветов, невозможно ввести правду в государстве, избавить его от насилия вельмож; и, адресуясь непосредственно к Ивану Грозному, добавляет: невозможно утвердить «истинное христианское самодержавство»⁶. Как видно, позиции Пересветова и Карпова совпадали; оба они считали, что государство держится не одной только верой, но и правдой. Пересветова не могла устроить апология веры у Филофея. «Коли правды нет, то и всего нет», – утверждает он. Но правды не бывает и без «грозы»: «А не мочно царю без грозы быти; как конь под царем без узды, тако и царство без грозы»⁷. В Московском царстве есть вера («красота церковная велика»), есть и гроза – власть царская. Нет лишь правды, нет закона, которым возвеличиваются царства. Устами некоего «латынина» Пересветов так выразил свой взгляд на преобразование Рос-

¹ Сочинения И. Пересветова. – М.; Л., 1956. С. 186.

² Там же. С. 268.

³ Там же. С. 192.

⁴ Там же. С. 194.

⁵ Там же. С. 155.

⁶ Там же. С. 176.

⁷ Там же. С. 153.

сии: «Чтобы к той истинной вере христианской да правда турецкая, ино бы с ними ангели беседовали»¹.

Можно не сомневаться, что Иван Грозный многое почерпнул для себя из наставлений авантюриста-воинника, тем более что они соответствовали его собственным представлениям о самодержавной власти.

5. *От имени «ратаев»: защита крестьянских интересов.* К началу XVI в. закабаление крестьянства на Руси принимает необратимый характер, и в этом равное усердие проявляют и бояре, и церковь, и зарождающееся дворянство. Ужасающее положение «ратаев» начинает обсуждаться в публицистике.

Один из видных представителей московского нестяжательства *Вассиан Патрикеев* (кон. XV – перв. треть XVI вв.) с тревогой констатирует: «Мы же единаче сребролюбием и несытостью побеждены, живущаа братиа наша убогиа в селех наших различным образом оскорбляем их, истязанми неправедными обидяще их, и леть (подать) на леть и лихву (процент) на лихву на них налагающе, милость же нигде же к ним показуем; их же, егда не возмогуть отдати лихвы, от имений их обнажихом без милости, коровку их и лошадку отъемше, самех же с жёнами и детми далече от своих предел, аки скверных, отгнахом; неких же и князьских власти предавше, истреблению конечному подложихом»². Жестокость и произвол по отношению к крестьянству вынуждают последних спасаться бегством на «украины» – окраины государства, где возникают очаги всех позднейших народных выступлений.

Сознание необходимости «милости» к ратаям вызревает в умах многих прозорливых мыслителей. Среди них первое место принадлежит *Ермолаю-Еразму* (XVI в.), создателю ярких полемических сочинений, в том числе замечательного трактата «Благохотящим царем правительница и землемерие» («Правительница»), поданного им Ивану Грозному для проведения социальных реформ. В своём послании к царю он писал, что труд его «ненавидящим и ругающимся многим яко огненное оружие явитца, смыслы их пожигая»³.

Главная забота Ермолая-Еразма – это «благоугодие земли» и «умаление насильства». Он с живым состраданием описывает нужды и бедствия русских землепашцев, задавленных «различ-

¹ Там же. С. 182.

² *Патрикеев В.* Слово ответно // *Казакова Н.А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. – М.:Л., 1960. С. 258.

³ *Шляпкин И.А.* Ермолай Прегрешный, новый писатель эпохи Грозного, и его сочинения. – СПб., 1911. С. 14.

ными работными играми» – оброками, «серебром», «ямскими собраниями» и т. д. И это несмотря на то, что на них, их труде держится сила и мощь государства. «В начале же всего, – разъясняет мыслитель-книжник, – потребни суть ратаеве; от их бо трудов есть хлеб, от сего же всех благих главизне – Богови в службу безкровная жертва хлеб приносится и в тело Христово претворяется. Потом же и вся земля от царя и до простых людей тем трудом питаема»¹. Для облегчения их участи автор предлагает заменить все поборы и повинности на один натуральный налог в виде пятой части урожая. При этом он прибегает к своего рода «географическому» аргументу; у всех народов каждый отдаёт своему царю или владыкам часть того, что производит: кто золото и серебро, тот золото и серебро; кто скот и плоды земли – тот скот и плоды земли. И нигде не стараются разорить народ, чтобы не ослабить государство. На Руси же всё иначе. Земледельцев мучают из-за денег, которые поступают в царское распоряжение и даются на раздачу для обогащения вельможам и воинам, а вовсе не для необходимости. Между тем, замечает Ермолай-Еразм, у нас не родится ни золото, ни серебро, нет и обилия скота, но зато «благоволением Божиим» произрастает жито «на прокормление человеком». А потому «достоит убо и дань у ратаев царем и велможам всем имати от жит притяжания их пятая часть, яко же Иосиф вь Египте учреди»². Помимо этого в «Правительнице» предлагалось привести военную службу дворян в строгое соответствие с размерами их земельных угодий, для чего правительство должно было осуществить всеобщее «землемерие». Ермолай-Еразм полагал, что таким образом удастся укрепить дворянское сословие и избавить от «лихвы» крестьян.

Не остаётся без рассмотрения и проблема богатства. Его происхождение Ермолай-Еразм связывает исключительно с насилием «властвующих». Честным трудом богатства не нажить, разве то немного, что «кому Господь от земли утворшеся или от плодов земных или от умножения скота подаёт»³. А так – или насилие, или кража: «Аще кто не может насильством отъяти что у кого, ни инеми коварствы к себе ничего же отлучити, труда же блаженнаго в работе не хочет стяжати и тем внити в царство Божие, но от дьявола отягчён леностию души своей на погубле-

¹ Ермолай-Еразм. Правительница // Памятники литературы Древней Руси. Ко-нец XV – первая половина XVI века. – С. 652.

² Там же. С. 654.

³ Ермолай-Еразм. Слово о разсуждении любви и правде и о побеждении вражде и лже // Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М., 1996. С. 320.

ние и шед украдет»¹. Но и насильник тоже вор, ибо присваивает себе чужой труд. Если богатство есть кража, значит всякий богатый – это антихрист, в нём нет любви Божьей. В словах Ермолая-Еразма легко различимы нотки извечного крестьянского анархизма, столь часто вздымавшего Русь на кровавые бунты.

6. *Царский путь развития московского самодержавства.* Обилие политических программ, возникших в первый период царствования Ивана Грозного (от венчания на царство до учреждения опричнины), свидетельствует о том, что ни одно сословие русского общества не было удовлетворено существующим положением вещей и жаждало решительных перемен в государственном устройстве. При этом каждое из них тянуло на свою сторону, сковывая действия власти.

Иван Грозный находит выход в учреждении опричнины – нового надсословного органа, развившегося в служилое дворянство. Этим он ограждает себя как от княжат и бояр, так и от «государева двора», тормозивших проведение реформ. Полемика с Курбским помогает ему выработать новую концепцию «вольного самодержавства», основу которой составила идея о родстве русских князей с римским императором Августом.

Первая формулировка этой идеи принадлежала *Спиридону-Савве*, монаху-книжнику, жившему в княжение Василия III. В своём послании к нему он называл московского государя «вольным самодержцем и царём», заявляя о происхождении Рюрика от Пруста, родственника Августа кесаря². Сочиняя эту легенду, Спиридон-Савва стремился пресечь попытки папской курии «принять» Русскую землю «в единачество и согласие римские церкви», прельщая Василия III обещанием «короновати в христианского царя» и «учинити» московского митрополита патриархом³. За всем этим стоял определённый политический интерес: римский папа хотел руками москвитов расправиться с неудобной ему Турцией. Учение Спиридона-Саввы позволяло отвергнуть претензии католической иерархии (кстати, ничуть не ослабевавшие и позднее!) и самостоятельно определить статус великого московского князя. Не случайно оно вошло в чин «венчания на царство» Ивана Грозного, предопределив тем самым общее направление развития идеологии московского самодержавства.

Идеи Спиридона-Саввы запечатлелись на всём строе политического сознания Ивана Грозного. Вот он со всей безапелляцион-

¹ Там же. С. 325.

² Послание Спиридона-Саввы // *Дмитриева Р.П.* Сказание о князьях Владимирских. – С. 159–170.

³ Сборник Русского исторического общества. Т. 53. – СПб., 1887. С. 85–86.

ностью заявляет шведскому королю Юхану III: «Нам цысарь римский брат и иныя великия государи, а тебе тем братом назваться не возможно по тому, что Свейская земля тех государств честию ниже»¹. Признаком ущербности государства для него служит соучастие во власти «людей», т. е. представителей разных сословий. Английскую королеву Елизавету I Иван Грозный упрекает за то, что она, несмотря на свой высокий титул, пребывает в «девическом чину», поскольку властью в её государстве распоряжаются «мимо» неё, «и не токмо люди, но мужики торговые», купцы². «Власть многих», на его взгляд, подобна женскому неразумию: «аще крепки, аще и храбры, аще и разумни, но обаче женскому безумию подобни будут, аще не под единою властью будут»³.

Поэтому он решительно выступает против вмешательства бояр и попов в государственные дела. От этого, на его взгляд, только разрушаются царства. Отметая обвинения Курбского в бессмысленном истреблении «сильных во Израиле», т. е. членов Избранной рады, он убеждённо заявляет: «Нигде же бо обрящеши, еже не разорится царству, еже от попов владому»⁴. Вспомни, обращается он к Курбскому, когда Бог избавил евреев от рабства, разве он поставил над ними священника или многих управителей? Нет, он дал им единого царя – Моисея, священствовать же поручил не ему, а брату его Аарону, но запретил последнему заниматься делами «людскаго строения». Стало быть, «не подобает священником царская творити»⁵. Иван Грозный приводит и другой пример из ветхозаветной истории: «Егда же Илия жрец взя на ся священство и царьство, аще сам праведен бяше и благ, но понеже от обоюду припадшу богатству и славе, како сынове его Офни и Финеес, заблудиша от истинны и како сам и сынове его злою смертию погибоша, и весь Израиль побежден бысть и кивот завета Господня пленен бысть до дни Давыда царя»⁶. К этому же, на его взгляд, могло привести и правление протопопа Сильвестра с Адашевым, забывшим, что не только «отцу нашему целовали крест и нам, еже кроме наших детей иного государя себе не искати», но и что ещё «во внешних писаниях древних речено есть, но обаче прилично: “Царь бо царю не кланяется; по единому умер-

¹ Послания Ивана Грозного // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. – М., 1986. С. 122.

² Там же. С. 114.

³ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – С. 24.

⁴ Там же. С. 20.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ Там же.

шу другой обладает»¹. То есть место царя наследственно, и оно не может быть занято никем другим, кроме как представителем царского рода. В этом состоит суть «царского правления», самодержавства.

Постулировав неприемлемость *совластия* священства и царства, Иван Грозный излагает своё представление о духовном чине. Ни священники, ни иноки не могут быть «мирскими домодержцами»; их дело – не политика, а спасение. В монастырях всё должно быть по равенству; там недопустимо никакое принижение другого: «Ведь коли ровно, ино то и братство, а коли не ровно, которому братству быти, ино то иноческаго жития нет!»² По словам царя, неравенство в монастырской среде чуждо христианству – «то Махметова прелесть», идёт от ислама. Это только в мусульманской вере, кто кем уродился, тем и пребудет во веки. Не может быть между иноками неравенства: «Ино то ли путь спасения, что в черньцах боярин боярства не състрижет, а холоп холопства не избудет? Да како апостолово слово: “несть еллин и скиф, раб и свобод: вси едино есть о Христе”? Да како едино, коли боярин по старому боярин, а холоп по старому холоп?»³. Это явный выпад против иосифлянства, удерживавшего в своих монастырях сословное неравенство.

Другое свойство духовного чина – смирение. Иван Грозный относит евангельскую заповедь о «биении ланит» не к царству, а только к священству. Духовный чин должен смиряться даже перед бесчестием; царство же неподсудно. На обвинение Курского в «гордости» и «славолюбии» он отвечает: «И аще убо царю се прилично: иже биющему в ланиту обратити и другую? Се убо совершеннейшая заповедь? Како же царство управити, аще сам без чести будет? Святителем же сие прилично. По сему разумей разньства святительству с царством»⁴. Таким образом, заповеди Христа обязательны для церкви, но не ими движется воля монарха. Логика политики отличается от «богомыслия» веры. Христос учит спасению души, но ничего не говорит об укреплении власти. Его сила – милосердие и прощение; власть же держится на страхе и принуждении. Царь требует от своих подданных не веры, а послушания, ибо если ему «не повинуются подовластные, и никогда же от междоусобных браней престанут»⁵. И в этом перед ним равны и священники, и простые люди.

¹ Там же. С. 32.

² Послания Ивана Грозного. – С. 162.

³ Там же.

⁴ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – С. 24.

⁵ Там же. С. 34.

В рассуждениях московского самодержца всё направлено на секуляризацию политической идеологии, придание ей мирскости и свободы. Для него неприемлема идея божественного предстательства, возвышения царей до богоподобия. Иван Грозный отходит от подобного византизма, характерного для Курбского. С точки зрения царя, это, во-первых, «еллинское блядословие» и, во-вторых, «навацкая ересь». «Еллинское блядословие» – потому что только древние греки «равно Богу уподобляли Апполона, Дия, и Зефея и иных множайших и прескверных человек»¹. «Навацкая ересь» – потому что подобно еретику Навату бояре и попы ставят царя «выше естества человеческого»², т. е. хотят видеть в нём существо совершенное и безгрешное. Иван Грозный против обоготворения царя, он у него в одном ряду с остальными людьми. «Аще бо и перфиру ношу, но обаче вем се, яко по всему немощию подобно всем человеком обложен бо есмь по естеству, а не яко же вы мудръствуете, выше естества велите быти ми»³, – пишет он Курбскому. В человеческой сути самодержца – оправдание и царских прегрешений. Он творит суд и наказание, но как человек, облечённый *наследственной* властью, а не присваивая себе суд Божий. Гроза его применима только к изменникам; благонравные же подданные достойны милости и кротости. Хочешь не бояться власти – твори благо, советует Иван Грозный. Он впервые в русской политической мысли выдвигает идею об ответственности государя за благо народа, его «жительство» и «устройство»: «На род же крестьянский мучительных сосудов не умышляем, но паче за них желаем противу всех враг их не токмо до крови, но и до смерти пострадати»⁴.

В оценке Ивана Грозного едва ли возможно единогласие: слишком масштабно выявилась его личность в творении и добра, и зла. Царь обрушил на страну тягчайшую «грозу», чтобы искоренить непорядки в суде и защитить «правду». Но вряд ли справедливо утверждение, что на практике его деяния вылились в террор, сравнимый «разве что с монгольским игом»⁵. Всё же от созданной им опричнины пострадало преимущественно боярское сословие, активно боровшееся за децентрализацию и сохранение удельной системы. Она совершенно не затронула крестьянство, составлявшее подавляющее большинство населения страны. Конечно, это не оправдывает жестокостей правления Ивана Грозно-

¹ Там же. С. 35.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 38.

⁴ Там же. С. 46.

⁵ *Скрынников Р.Г.* Царство террора. – СПб., 1992. С. 527.

го, но он не был Батыем на своей земле и созидал не «царство террора», а Русское государство.

Глава III

БОРЬБА ИДЕЙ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ XVII В.

1. *Смена царской династии.* Начатое при Иване Грозном «возрождение Руси» (Феофан Прокопович) держалось исключительно на его «тиранстве» и, естественно, не могло быть долговечным. После смерти царя всё сызнова вернулось в прежнее состояние. Осложнению ситуации способствовало и пресечение царской династии: два сына Ивана Грозного (Иван и Дмитрий) трагически погибли ещё при жизни отца, а третий сын Фёдор не оставил потомства. Начался период Смуты и самозванства, затянувшийся более чем на два десятилетия. В 1613 г. созывается Земской собор, на котором совершается избрание на царство Михаила Фёдоровича Романова, ставшего родоначальником новой царской династии.

Трёхсотлетняя история династии Романовых, в контексте развития политической идеологии, распадается на два периода. Первый охватывает время от царя Алексея Михайловича до императора Александра I, когда сама власть выступает органом прогресса, и с ней сопрягает свои судьбы новообразованное учёное сословие – интеллигенция. Острота борьбы идей этого периода отмечена противостоянием традиционного православного консерватизма и зарождающегося либерализма.

Проблемы, обсуждавшиеся на этом этапе, переходят и в следующий период. Время от Николая I до Николая II – почти целое столетие! – характеризуется стремительным размежеванием общественных сил, отпадением интеллигенции от власти. Отныне она берёт в свои собственные руки инициативу «освободительного движения», выражая все оттенки и разновидности политической идеологии. Борьба партий и направлений окрасила политическую атмосферу России XIX – начала XX вв. Победа оказалась на стороне русского марксизма, или большевизма, и это обусловило сущность советского периода русской истории.

2. *Реформы царя Алексея Михайловича и церковный раскол.* После смерти Ивана Грозного, как было сказано, на Руси снова проросли удельные тенденции, и церковь, в обстановке начавшейся Смуты, добилась учреждения патриаршества (1589). Пришедшей на смену Рюриковичей династии Романовых пред-

стояло заново решать старые проблемы. Между тем новый царь Михаил Фёдорович с самого начала был связан «ограничительной записью», по которой он «без боярского совету не мог делать ничего»¹.

Со своей стороны и церковь добивалась возвышения над царством. Это облегчалось тем, что патриарх Филарет был родным отцом Михаила Фёдоровича. По словам одной летописи, он «не только слово Божие исправлял, но и земскими делами правил»². Благо, сын его не отличался ни талантами, ни здоровьем – «скорбел ножками». От него привычку к полновластию переняли и другие патриархи, в том числе и наиболее знаменитый из них – Никон. Всё это и начал решительно пресекать царь Алексей Михайлович, прозванный современниками Тишайшим. В принятом им Соборном Уложении 1649 г. отменяется всякий другой суд, кроме суда государева. По нему теперь предстояло «судить бояром, и окольниковым, и думным людем, и дьяком, и всяким приказным людем, и судьям, и всякая расправа делать всем людем Московского государства от большаго и до меньшаго чину въправду»³. Государеву же суду подлежали и церковнослужители: за «бесчестье», нанесённое патриарху, «по суду и по сыску» полагались батоги, другим духовным чинам – либо трёхдневная отсидка в тюрьме, либо денежные штрафы. Таким образом, упразднялось особое церковное право – «Божий суд», существовавший на Руси с древнекиевских времён.

Вслед за этим последовали непосредственно церковные реформы. Их проведение царь Алексей Михайлович поручает своему ставленнику – патриарху Никону. Политической подоплёкой этих реформ стал вопрос о присоединении Украины к России. В ходе дела выяснилось, что существуют обрядово-вероисповедные препятствия. В то время как западнорусское православие, находившееся под юрисдикцией константинопольского патриарха, придерживалось «греческой» ориентации, Московская Русь исповедовала собственное «правоверие», сложившееся со времени обретения ею церковной независимости от Византии (1448). Так, московиты крестились двумя перстами вместо трёх, Сына Божия надписывали именем *Исус*, поясным поклонам предпочитали коленные, аллилуйю пели сугубую, а не трегубую и т. д. Украинская сторона потребовала привести всё это в соответствие с грече-

¹ Платонов С. Ф. Лекции по русской истории. – М., 1993. С. 342.

² Там же. С. 351. – Подр. см.: Бахрушин С. В. Политические толки в царствовании Михаила Фёдоровича // Бахрушин С. В. Труды по источниковедению, историографии и истории России эпохи феодализма. – М., 1987. С. 87–118.

³ Соборное Уложение 1649 года. Текст. Комментарии. – Л., 1987. С. 31.

ской формой, отказываясь в противном случае принять «высокое покровительство» московского государя. Алексею Михайловичу не оставалось ничего другого, как согласиться с выдвинутыми условиями и приняться за исправление «древлеотеческих преданий». Действия власти вызвали открытое недовольство не только в церковной среде, но и в массах закабалённого крестьянства. Связывая церковные преобразования с системой крепостничества, закреплённой Соборным Уложением, они толпами снимались с насиженных мест и уходили в глухие леса Севера и Заволжья. Год от года возрастал психоз массовых самосожжений. В огне нередко гибли сотнями и тысячами. Сила стала против силы, изматывая и озлобляя друг друга. Русское общество надолго погрязло в глубоком и трагическом расколе.

Глава «ревнителей правой веры» протопоп *Аввакум* (1621–1682) обвинял Алексея Михайловича в кощунственном похищении духовной власти, сравнивая его церковную реформу с насильственным введением язычества при царе Манассии. «В коих правилах, – вопрошает он, – писано царю церковью владеть, и догматы изменять, и святая кадить? Толко ему подобает смотреть и оборонять от волн, губящих ея, а не учить, как вера держать и как персты слагать. Се бо не царево дело, но православных архиереев и истинных пастырей»¹. Аввакум превращает вопрос о троеперстии в целую политическую философию: «Всяк бо крестяйся тремя персты, кланяется первому зверю, папежу, и второму – русскому, творят их волю, а не Божию, или рещи, кланяясь жертвует душёю тайно антихристу и самому дияволу. В ней же бо щепоти тайна тайнам сокровенная: змий, зверь, лжепророк, сиречь змий диявол, а зверь царь лукавой, яко бо пророк папез римской»². Он подходит к церковным преобразованиям («догматному пременению») эсхатологически, видя в них знамение «скончания» мира. Особенно ярко религиозно-политическая сущность старообрядчества выразилась в учении дьякона *Фёдора*, духовного сына протопопа Аввакума, сожжённого вместе с ним в пустозерском срубе. Его сознание воспалось убеждением, что «время страдания приспе» и антихрист уже царствует в мире. «Во время се, – наставлял он братию, – ни царя, ни святителя. Един бысть православный царь на земли остался, да и того, не внимающего себе, западнии еретици... угасили... и свели во

¹ Сочинения протопопа Аввакума // Памятники истории старообрядчества. Кн. 1. – Л., 1927. Стлб. 469.

² Сочинения протопопа Аввакума // *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. – СПб., 1900. С. 27.

тзму многия прелести»¹. Дьякон Фёдор призывает всячески сопротивляться против никоновых нововведений и ни в чём не повиноваться царским повелениям. Таким образом, старообрядчество отвергло представление о Москве как третьем Риме, перенеся идею святости и спасения на собственное движение.

Недолго оставался союзником царя Алексея Михайловича и патриарх *Никон* (1605–1681). Его амбиции отнюдь не удовлетворялись назначенной ему ролью простого сокрушителя «древлеотеческих преданий»: в душе он вынашивал идею «частного, национального папизма»², ставя священство выше царства. Патриарху было непереносимо видеть умаление духовной власти, и он, побуждаемый надеждой на сочувствие «собинного друга», царя, самовольно оставляет святительскую кафедру и удаляется в монастырь. Но царь словно этого только и ждал: обратного приглашения не последовало. Более того, теперь само поставление духовных лиц совершается «повелением государя царя», который перестаёт даже считаться с мнением церковных иерархов. Никону оставалось лишь протестовать из своего монастырского уединения: «Всем архиерейским рука твоя обладает – и судом, и достоинством, страшно молить, обаче терпеть не возможно, еже нами слышится, яко по твоему указу и владык посвещают, и архимандрит, и игуменов, и попов поставляют и в ставильных грамотах пишут равночестна и Святому Духу, аще по благодати Святаго Духа и по указу великого государя»³. Но царя мало заботили подобные обвинения: его политика не предусматривала самостоятельности церкви. Сменилось и само окружение московского государя: вместо прежних «ревнителей благочестия» он приблизил к себе учёных мужей, таких как Артамон Матвеев, Фёдор Ртищев, Арсений Суханов. Все они были приверженцами образованности и просвещения, слыли покровителями наук и художеств.

3. *Теория мудрого правителя.* В политическом обиходе употребляется теория мудрого правителя, заимствованная из западноевропейских источников. Её проводником становится учёный монах из Белоруссии *Симеон Полоцкий* (1629–1680), прибывший в Москву по приглашению царя Алексея Михайловича. Он сумел достичь высших почестей и удостоиться звания воспитате-

¹ Поньрко Н.В. Узники Пустозерской земляной тюрьмы // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. – Л., 1985. С. 247.

² Самарин Ю.В. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю.В. Избр. произв. – М., 1996. С. 206.

³ Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избр. труды. В 3 т. Т. 1. – М., 1996. С. 226.

ля царских детей. Из его многочисленных сочинений наиболее известны «Вертоград многоцветный» и «Рифмологион» – трактаты, написанные в стихотворной форме.

Всё творчество Симеона пронизано жаждой познания и истины. В соответствии с духом своего времени он на первое место ставит изучение Священного писания, подчёркивая его нравственно-обновляющую сущность. Вместе с тем, с его точки зрения, людям необходимы «свободные» науки, наставляющие в житейских делах. Лишь в единстве вера и знание приводят к мудрости. Мудрость же добродетельна; мудрый человек всегда «ко правым делом... строится», его цель – «правость», общее благо. Симеон осуждает тех, кто «мудрость имеяй», скрывают её от других, «утаяют». Это большое преступление. От всякого человека он требует «научения», «слова послушания», т. е. приобщения к образованности, грамоте. Невежественные люди подобны безобразным слонам и горбатым верблюдам, которые, прежде чем начать пить воду, стараются «первое ногами ону возмутити», дабы не видеть в ней отражения своего «нелепия». Так и они «препинати слова обыкоша и книг не читати»¹, страшась обличения своей злобы. Но книга учит не только благородству и мудрости; она открывает глаза на мир, делает осмысленным само существование. Просвещённый человек становится «гражданином», т. е. сознаёт своё отношение к государству, отличает добродетельного царя от тирана:

Кто есть царь и кто тиран, хочещи ли знати,
Аристотеля книги потщися читати.
Он разнствие обою сие полагает:
Царь поданным прибытков ищет и желает;
Тиран паки прижитки всяко ищет себе,
О гражданской нимало печали потребе².

Соответственно в «Вертограде многоцветном» большее внимание уделяется теме власти. Симеон Полоцкий создаёт образ идеального правителя, складывая его из черт как христианских, так и языческих правителей («добродетели суть и во поганех»). Главное достоинство царя – попечение о подданных, любовь к ним. Таков библейский царь Давид, просивший Бога казнить за грехи своего народа его одного («Оле любве царския! Сам хочет умрети, аки отец ли мати за любыя дети»³); таков и римлянин

¹ Симеон Полоцкий. Стихотворения // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3. – М., 1994. С. 134.

² Там же. С. 129.

³ Там же. С. 104.

Октавиан, который любил беседовать с простыми людьми и говорил своим советникам: хочу быть царем, какого желал бы себе сам, если бы был одним из этих малых. Автор восхваляет поступок Александра Македонского, спасшего замерзающего воина, усадив его на собственный трон; Траяна, разорвавшего своё царское одеяние, чтобы отдать его на повязки раненым; Тита, считавшего напрасно погубленным тот день, в который он не сотворил никакого добра. Следовательно, чем добродетельней монарх, тем лучше и «покойней» в обществе, ибо подданные во всем копируют деяния и поступки своего правителя:

Обычай бо есть в людех царя подражати,
Еже ему любезно, всем то возлюбляти.
Благо убо есть царству, егда благи нравы
Царствующий восприемлет, ради всех исправы¹.

Царь свят мудростью и правдой, а «через святость царя и людие святы», – афористически заключает свои размышления о власти Симеон Полоцкий. Как видно, автор «Вертограда многоцветного» примыкает к той линии русской политической философии, которая была представлена раннедворянскими идеологами XVI в. – Карповым и Пересветовым. Подобно им, он также выступает за *правовое* ограничение самодержавной власти, создание системы просвещённой монархии.

4. *Наука политики*. Идеал мудрого правителя разрабатывает также прибывший в Москву по приглашению царя Алексея Михайловича учёный хорват *Юрий Крижанич* (1617–1683). Однако судьба его сложилась иначе. Вскоре он был обвинён в протестантской деятельности и сослан на поселение в Тобольск, где провёл около пятнадцати лет. Там он написал своё знаменитое произведение «Разговоры об владательстве», более известное под названием «Политика». Источником политических воззрений Крижанича послужили сочинения многих западноевропейских мыслителей – Филиппа де Комона, Паоло Парути, Юста Липсия и др. О них он сам упоминает в предисловии к своему трактату. В нём три части: «О благе», «О силе» и «О мудрости». Их объединяет общее стремление к возвышению России как главного центра и оплота мирового славянства.

Крижанич мечтает видеть русский народ «самым прославленным» среди других народов. Этим определяется ключевая сентенция мыслителя о долге и обязанностях монарха: «Честь, слава, долг и обязанность короля – сделать свой народ счастливым. Ведь не королевства для королей, а короли для королевств

¹ Там же. С. 117.

созданы»¹. Поэтому для блага страны правители должны заботиться о развитии земледелия, ремёсел, торговли. Сила же государства держится на справедливых законах. «Крутое правление, – пишет Крижанич, – причина того, что Русь редко населена и малолюдна. Могло бы на Руси жить вдвое больше людей, чем их живет сейчас, если бы правление было помягче»². Помочь этому может лишь просвещение. Правители должны обладать не только «знанием наиважнейших и наивысших вещей», каковы суть философия, математика, механика, но и политики, или «королевской мудрости» – науки об управлении народом. Ибо во всяком государстве, как и в человеческом теле, все функции распределены между его частями: «Сила – у воинов, богатство – у торговцев, а государственная мудрость пребывает более всего у короля и у его советников»³. Отсутствие политической мудрости делает правителя тираном, «людодёрцем». Тиран устанавливает в своём царстве жестокие законы и мучает людей до смерти.

В подтверждение своих мыслей Крижанич ссылается на пример Ивана Грозного: «Царь этот был не только жадным и беспощадным людодёрцем, но и лютым, безбожным, жестоким мясником, кровопийцей и мучителем»⁴. Таким именно изображается московский самодержец в западноевропейской историографии того времени. За это он понёс страшное наказание: по Божьему повелению «царство было отнято от рода царя Ивана, и самого этого рода не стало»⁵. В то же время благочестивых и мудрых правителей, замечает Крижанич, явно намекая на царя Алексея Михайловича, «Бог обычно жалует множеством наследников, так что престол переходит к их детям и к детям детей их, и, как учит св. Лев, слава отца не меркнет и при недостойных потомках»⁶. Философией «людодёрства» представляется ему макиавеллизм, который он называет созданием сына дьявола.

Две максимы скрепляют политическую мудрость: «Познай самого себя» и «Не верь чужестранцам». Самопознание у Крижанича служит этносоциологическим принципом; в него он вкладывает идею познания «природы, нрава и состояния» народа, пределов и богатства государства. В славянском характере Крижанича особенно огорчает «ксеномания» – любовь ко всему чужому, иностранному. «Эта смертоносная чума (или поветрие), –

¹ Крижанич Юрий. Политика. – М., 1997. С. 31.

² Там же. С. 324.

³ Там же. С. 145.

⁴ Там же. С. 310.

⁵ Там же. С. 311.

⁶ Там же.

пишет он, – заразила весь наш народ. Ведь не счесть убытков и позора, которые весь наш народ (до Дуная и за Дунаем) терпел и терпит из-за чужебесия»¹. Причину этого он усматривает в невежестве, враждебном отношении к науке: мол, от них зарождаются только ереси. Но разве, сокрушается Крижанич, нынешний церковный раздор на Руси начался «не от глупых причин?»². Без просвещения, без знаний славяне так и останутся в зависимости от чужеземцев. По поводу их засилия на Руси учёный-хорват восклицает: «А что делается здесь, на Руси? Чужеземные торговцы немцы, греки, бухарцы – сгребают к себе богатство и доходы всего этого королевства. Везде держат склады с товарами и откупа, и всякие промыслы и дела. Свободно ездят по стране и скупают наши товары по самой дешёвой цене, а к нам привозят множество бесполезных и самых дорогих товаров... А иные обманывают нас и прельщают суетными именами академий или высших училищ и привилегиями тамошних учеников, и возведением в доктора и в магистры (или в учителя). Но вся эта суета не помогает, а, напротив, мешает учению, и страна наполняется множеством бездельных дьяков или книжников»³.

Таким образом, для Крижанича политическая мудрость сводится к национальному самоопределению, основанному на развитии промышленности и просвещения. Отсюда понятным становится его критическое отношение к системе крепостничества. Крижанич считает недопустимым, что труд в России закрепощён и крестьяне не могут свободно распоряжаться принадлежащим им имуществом. Государство, на его взгляд, должно всячески заботиться о процветании народа, и, прежде всего, о том, чтобы все жили безопасно, как подобает свободным гражданам, пользуясь и наслаждаясь своим имуществом. Однако здесь он не до конца последователен и допускает «кабальное рабство» и рабство «дворовых людей». Поясняя, что это – «за деньги купленные рабы», Крижанич сводит вопрос к добровольной самопродаже, оправдывая последнее ссылкой на философский принцип свободы воли.

Наконец, содержание политической мудрости включает выбор «наилучшей» формы правления. Крижанич подобно рассматривает «самовладство» – монархию, «боярское правление» – аристократию и «общевладство» – демократию. По его мнению, демократия ведёт к анархии, ибо там каждый стремится стать государем. Аристократия возвышает только немногих, что уже само по себе является несправедливостью. Поэтому Крижанич

¹ Там же. С. 195.

² Там же. С. 139.

³ Там же. С. 227–228, 229–230.

высказывается за самовладство, полагая, что хотя монархия и может превратиться в тиранию, однако это легче исправить, чем другие системы: «Для этого не надо ничего, кроме желания одного человека»¹. Кроме того, при самовладстве, на его взгляд, лучше соблюдается всеобщая справедливость, а стало быть, покой и согласие в народе. Основу самовладства составляют пять «твердынь»: 1) православная вера; 2) «покорное повиновение подданных королям»; 3) «занятость людей всех сословий и запрещение праздности и безделья»; 4) «закрытие рубежей» и запрет на выезд подданных в другие страны; 5) целостность и неделимость государства. Ослабление хотя бы одной из этих твердынь ставит под удар благоденствие государства и подрывает его долговечность. После смерти «самовладца» все деяния его должны быть рассмотрены и оценены народным сеймом, и сейм должен просить нового правителя исправить те законы, которые оказались бы противоречащими народному благу. И сделать это надо прежде, чем он примет присягу, ибо после свершения этого акта утверждается самовладство и все строится на повиновении и контроле. Таким образом, самовладство оказывается закрытой политической системой, ограждающей народ от «чужебесия» и ересей – духовных и политических. Теория Крижанича во многих отношениях предваряет позднейшую «офирскую» утопию князя Щербатова.

5. *Вывод.* Анализ русской политической мысли второй половины XVII в. даёт все основания для вывода о том, что проблема власти и государства выходит на уровень секуляризованного сознания, освобождаясь от реликтов прежнего византизма. Совершается переход от идеи царства как богохранимой державы к идее имперства как служения обществу, попечения о благе и пользе народа. Своей полноты этот процесс достигает в эпоху петровских преобразований.

Глава IV

ПЁТР I И ИДЕОЛОГИЯ «УЧЁНОЙ ДРУЖИНЫ»

1. *Начало русского Просвещения.* Время Петра I ознаменовалось быстрой европеизацией России, резким сломом обычаев и традиций отечественного средневековья. Несмотря на это, обращение к Западу было благом: оно открывало путь к усвоению

¹ Там же. С. 295.

опытных наук и технических усовершенствований. Тем самым существенно обновлялись и политические представления. Царь-реформатор проявляет интерес к сочинениям Сэмуэла Пуфендорфа, одного из самых выдающихся идеологов западноевропейского Просвещения. По его инициативе на русский язык переводится его трактат «De officio nominis et civis justa legem naturale» – «О должности человека и гражданина по естественному праву». В нём обосновывается тезис о необходимости секуляризации политических институтов, отделения естественного права от богословия. Любая власть, по мнению автора, возникает в результате разумного соглашения людей, добровольно ограничивающих свои права в пользу соответствующих властных учреждений. Следствием естественного договора (pactum) является и возникновение централизованного государства в форме монархии. На его взгляд, именно монархия наиболее гармонирует с естественными стремлениями людей, ограждая их от частного насилия и устанавливая равенство в подчинении. В разряд основных прав личности входит не только защита частной собственности, но и право на образование, продвижение в должности и службе, безотносительно к родословию и богатству. Эти идеи Пуфендорфа способствовали формированию просветительской линии в политической мысли петровской эпохи.

2. *По примеру Ивана Грозного.* Вместе с тем создатель «Российской Европы» слишком жёстко соединил вместе идею естественного права с идеей централизованной государственности, идею власти с идеей абсолютной монархии. Своим «предшественником и примером» он считал Ивана Грозного, всегда благосклонно относясь к сближению себя с московским самодержцем. Петру было чрезвычайно лестно, когда герцог Карл-Фридрих, желая угодить ему в дни торжеств по поводу Ништадского мира, построил триумфальную арку, украсив её с правой стороны изображением «Ивана Васильевича в старинной короне, положившего основание нынешнему величию России, с подписью “Inserit” (начал), с левой же стороны, в такую же величину и в новой императорской короне, теперешнего императора, возведшего Россию на верх славы, с надписью “Perfecit” (усовершенствовал)»¹. Подобным же образом ему старались угодить и другие немецкие князья и курфюрсты.

Подражание Ивану Грозному в сильнейшей мере определило линию поведения Петра. Оно приобрело самый широкий размах и прежде всего выразилось в его отношении к боярству и церкви.

¹ См.: Анисимов Е.В. Время петровских реформ. – Л., 1989. С. 62.

Царь больше не обращается к услугам Боярской думы, заменяя её на Сенат – высший распорядительный и исполнительный орган при царе. При нём прекращается вообще само пожалование в бояре. Важнейшие государственные дела поручаются только преданным ему лицам, отличавшимся не родовитостью сана, а способностями и талантами. Известно выражение Петра: «Аз есмь в чину учимых и учащих мя требую». В его сознании глубоко укореняется идея о власти как учительстве, и это находит своё выражение в самом титуле *Отца Отечества, императора Всероссийского*, который он принимает 30 октября 1721 г.

Серьёзным изменениям подвергается и положение церкви. Продолжая линию Ивана Грозного, Пётр настойчиво добивается упразднения двоевластия. После учреждения патриаршества в 1589 г. с новой силой оживает соперничество светской и духовной власти. Патриарх Никон откровенно заявляет о превосходстве священства над царством. Не скрывают своих «наставительских» амбиций и его преемники. Патриарх Иоанн требовал от молодых царей Ивана и Петра Алексеевичей всячески пресекать влияние «иноземцев»: «Отнюдь бы иноверцы... обычаев своих иностранных на прелесть христианом не вносили бы, и сие бы им запретить под казнию накрепко»¹. А когда после смерти патриарха Адриана Пётр отменил выборы нового главы русской церкви, недовольство сложившейся ситуацией прозвучало из уст местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского, прямо потребовавшего автономии для духовной власти².

Немаловажным было и то, что политические устремления церкви находили поддержку в народных массах. Это не составляло тайны для Петра. В составленном им совместно с Феофаном Прокоповичем «Духовном регламенте» (1721) говорится: «Простой народ не ведает, како разньствует власть духовная от самодержавной, но великою высочайшего пастыря честию и славою удивляемый помышляет, что таковой правитель есть то вторый

¹ Устрялов Н. История царствования Петра Великого. В 4 т. Т. 2. – СПб., 1858. С. 477.

² «Царие бо христианстии, – пишет Стефан Яворский, – начальствуют над христианы не по елику христиане суть, но по елику человецы, коим образом могут начальствовати и над иудеи, и над махометаны, и над языки. Тем же властительство царей о телесех паче, нежели о душах человеческих радение имать. Духовная же власть о душах паче, нежели о телесах владомых печется. Царие имуть в намерении покой привременный и целость людей своих во плоти. Духовная же власть имать в намерении живот и ублажение и по плоти и по духу. Царие подвижутся со врачами видимыми, духовная же власть с невидимыми». – *Стефан Яворский*. Камень веры. – М., 1728. С. 83–84.

государь самодержцу равносильный или болши его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собою народ тако умствовать обыкл»¹. Пётр принимает ряд самых крутых мер с целью ослабления духовной власти. Прежде всего санкционируется изъятие части церковных доходов в казну и ограничивается право духовенства безраздельно пользоваться трудом зависимых крестьян. При монастырях открываются «гошпитали», в том числе для незаконнорожденных младенцев, которых монахи обязывались растить и обучать.

Строгой регламентации подвергались и штаты церковнослужителей: на 100–150 дворов прихожан полагался один священник, все «излишние» подлежали включению в тягло, причём за беглого бывшего церковника устанавливался штраф в том же размере, что и за беглого крестьянина. Значительно осложняется процедура назначения на церковные должности. Каждый кандидат обязывался иметь соответствующее «званию своему должное искусство», т. е. владеть грамотой. Они должны были также выучить наизусть две книги: «Краткий катехизис» и «О должностях всех чинов» (автором её был Пуфендорф), чтобы в воскресные и праздничные говорить по ним проповеди для воспитания паствы. Вводятся и особые «табельные дни» в церковное богослужение, для «всегдашнего напоминания» духовенству о коронациях, тезоименитствах и победах русского оружия. К примеру, в «Реестре торжественным и викториальным дням» на 1723 г. таких дней насчитывалось 44. Все «упущения» по табели рассматривались Тайной канцелярией, и виновные подвергались неукоснительному наказанию.

Венцом петровских преобразований в церковной сфере становится учреждение Духовной коллегии, или Синода, отменявшего институт патриаршества. Церковь лишается своего самостоятельного значения и превращается в орудие правительственной системы. Синод возглавляет обер-прокурор, светское лицо, находящееся на государственном жаловании. Служители культа также приравниваются к обычным чиновникам. С подчинением церкви государству отпадает вопрос о двоевластии и старомосковское царство окончательно трансформируется в Российскую империю.

Сущность политики Петра соответствовала общепросветительским идеалам. Его заботит благо отечества, которое он непосредственно связывает с «бережением крестьян», земледельцев. В подготовленном им специальном наказе помещному дворянству говорилось, что крестьяне «суть артерии государства и как де

¹ Законодательство Петра I. – М., 1997. С. 545.

через артерии (т. е. большую жилу) всё тело человеческое питается, так и государство последними, чего ради надлежит оных беречь и не отягощать через меру, но паче охранять от всяких нападков и разорений, особливо служилым людям порядочно с ними поступать»¹. В данном контексте устанавливается запрет на раздел помещичьих имений между наследниками («от того разделения казне государственной великий есть вред и людям подлым разорение»²), а также намечалось облегчение крестьянских податей. Однако этому помешала длительная Северная война, обескровившая государственные финансы. Тогда более мягкое подворное обложение было заменено подушной податью, которая распространилась на всё население: как горожан, так и крестьян. Следствием явилось то, что предвидел и сам Пётр: массовая неплата налогов, а значит, «вред и убыток государству». Тем не менее он не теряет оптимизма, подходя к «тягости народной» как временной мере, обеспечивающей государственный интерес.

Секуляризация государственной власти потребовала не только разработки новой политической идеологии, но и создания её социальной опоры – в лице интеллигенции как носительницы светского, научного знания. При Петре это сословие ещё невелико и только начинает самоопределяться, уясняя своё общественное призвание. Да и по составу оно больше из «инородцев» – французов, голландцев, немцев, а также выучеников Киево-Могилянской академии – белорусов и украинцев, которых Пётр ценил за образованность и толерантность. Во главе «Учёной дружины» стоят Феофан Прокопович и Татищев, направляя её усилия на преобразование российской государственности.

3. *Феофан Прокопович (1681–1736)*. Знакомство его с Петром состоялось в 1709 г., во время пребывания царя в Киеве, по случаю победы русских войск под Полтавой. Он произнёс похвальное слово, которое понравилось монарху и заставило его обратить внимание на просвещённого проповедника. С того времени он постоянно покровительствует Феофану, а в 1715 г. вызывает его в Петербург для подготовки церковной реформы.

Феофан отличался свободой ума и антицерковными наклонностями. На его взгляд, Священное писание должно восприниматься не догматически, а «риторским разумом», т. е. аллегорически. Это позволяло ему примирить Библию и систему Коперника, защищать науку от нападок ортодоксов. Философское основание его взглядов составляла теория двойственной истины,

¹ Цит. по: *Сыромятников Б.И.* «Регулярное государство» Петра Первого и его идеология. – М.:Л., 1943. С. 145.

² Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т. 4. – М., 1986. С. 295.

которую перенял от него Ломоносов. Однако главный интерес Феофана лежал в русле политики. Он прекрасно знал труды Гоббса, Липсия, Гроция, Пуфендорфа, Буддея, обосновывавших принцип сильной централизованной власти. Из его собственных работ, помимо составленного им при участии Петра I «Духовного регламента», выделяются прежде всего «Слово о власти и чести царской» (1718) и «Правда воли монаршей» (1719), которые обрели статус государственных законодательных актов.

Феофан Прокопович – сторонник договорной теории происхождения государства, истоки которого он возводит к договорным отношениям в семье. «Брачное сочетание, – пишет он, – есть от рода контрактов или договоров, а во всех контрактах равно дело разоряется, когда сия или она сторона артикулов договора не сохраняет»¹. Именно договор, контракт, по мнению Феофана, обеспечивает равенство сторон как в семье, так и в государстве. В своих рассуждениях о догосударственном состоянии он старается примирить позиции Гоббса и Пуфендорфа. Для него неприемлема ни точка зрения первого о войне всех против всех в древних сообществах, ни точка зрения второго о царившем в них всеобщем мире. Феофан полагает, что и в естественном состоянии люди совершали добро и зло, мирились и воевали, следуя свободной воле, дарованной им от Бога. Изначальный закон жизни человеческой, «с стороны одной велит нам естество любить, себе и другому не творити, что нам не любо, а со другой стороны злобу рода растленного разоряти закон сей не сумнится», а потому «всегда и везде желателен был страж, и защитник, и сильный поборник закона, и то есть державная власть»².

Следовательно, государство учреждается из-за необходимости защиты богоустановленного закона жизни. Но совершается это не по насилию и утеснению одних другими, а по добровольному соглашению, воле всего народа. Не входя в подробности относительно способов сплочения народной воли, Феофан ограничивается признанием её соответствия божественным замыслам: «Ведати же подобает, что народная воля... бывает не без собственного смотрения Божия, но Божиим мановением движима действует. И того ради вся долженства как подданных к государю своему, так и государя к добру общему подданных своих не от единой воли народной, но и от воли Божией происходит»³. Таким

¹ Прокопович Феофан. О браках правоверных лиц с иноверными рассуждение. – СПб., 1721. С. 196.

² Прокопович Феофан. Соч. – М.; Л., 1961. С. 81–82.

³ Прокопович Феофан. Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. В 3 ч. Ч. 3. – СПб., 1765. С. 22.

образом, для государственной власти оставляется удобный зазор, позволяющий ей соизмеряться с обстоятельствами и действовать от имени народной или божественной воли.

Феофан неспроста дуализирует источник государственной власти. Ему ясно, что она не может оставаться лицом к лицу с народной волей. Люди подвержены страстям и переменчивы в своих намерениях. Это может легко вспалить их воображение и направить к свершению бунта. Власть черни для Феофана отвратительна: «Меры в ярости не знает простолюдное свирепство, когда видит вся по воле своей»¹. Поэтому одной из главных задач верховной власти является обеспечение мира и безопасности граждан, что достигается, во-первых, «умалением народных тяжестей» и, во-вторых, всемерным поощрением «великих честных учений», т. е. просвещения². Но в основе всего этого должно лежать «искусство экономическое», т. е. развитие производства и сельского хозяйства. Всякий иной путь чреват недовольством народа, бунтами. Власть, заботящаяся только о собственном интересе, есть власть «лютая и паче монаршества страшнейшая»³.

Феофан Прокопович выступает апологетом централизованной власти, не сковывая её не только путами церковности, но и народности. Она имеет абсолютный характер и не подлежит никаким юридическим ограничениям. Монарх соединяет в своём лице и законодательную, и судебную власти, и долг подданных – «без прекословия и роптания» исполнять его указы и повеления. Народ своей воли не имеет, он отдал её полностью монарху при его избрании. И если монарх не тиран, не деспот, он помнит: «Всякая власть верховная едину своего установления вину конечную имеет всенародную пользу»⁴. Таков итог политических размышлений Феофана Прокоповича.

3. В. Н. Татищев (1686–1750). Ярким представителем петровской «Учёной дружины» был также Татищев, крупный государственный администратор, автор множества научных и исторических сочинений. Сердцевину политических воззрений Татищева составляет теория всемирного умопросвещения. В истории человечества он выделяет три этапа: первый – создание письменности, второй – возникновение христианства и третий –

¹ Прокопович Феофан. История императора Петра Великого от рождения его до Полтавской баталии. – М., 1788. С. 3.

² Прокопович Феофан. Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. В 3 ч. Ч. 3. – С. 96.

³ Там же. Ч. 1. – СПб., 1760. С. 103.

⁴ Прокопович Феофан. Правда воли монаршей в определении наследника державы своей. – М., 1726. С. 27.

«обретение тиснения книг», книгопечатание. С созданием письменности связана кодификация законов у разных народов: их правители «зачали законы сочинять и, на лучшее наставляя, лучи малого сияния и благоразумия им открывать»¹. Так было в Персии, Египте, Греции, Риме. «Близ потопа» обрели свои письмены и законы китайцы. Аналогичным образом поступили и «славяне»: как только у них появилась азбука, они тотчас принялись за «сложение закона» – правового свода «Русская правда». С приходом христианства человечество достигает новых ступеней умопросвещения. Учение Христа не только дало людям «душевное спасение, царство небесное и вечная блага», но и способствовало тому, что «все науки стали возрастать и умножаться, идолопоклонство же и суеверия исчезать»². Однако всё едва не погубило из-за церковных разделений в средние века. Вот почему «оное время учёные время мрачное именуют». Наибольшие беды вызвало церковное властолюбие, равно присущее и «римским архиепископам», и «нашим митрополитам и патриархам», которые «от гордости и сластолюбия противобожного» возомнили, что «якобы власть духовная выше государственной»³. «Тиснение книг», просвещение представляется Татищеву главным средством полного преодоления негативного воздействия церкви на развитие государственности и политических институтов. Он отстаивает идею веротерпимости, основанной на поддержке наук и училищ. «Разность вер великой в государстве беды не наносит»⁴, – утверждает русский мыслитель.

Как и Феофан Прокопович, в вопросе о происхождении государства Татищев придерживается договорной теории. Согласно его учению, человек «по естеству» обладает свободой воли; она ему «только важна и полезна, что ни едино благополучие ей сравняться не может»; «человек, лишённый воли, есть невольник»⁵. Но воля полезна, если она употребляется с разумом и рассуждением. Разум убеждает нас в том, что «человеку и в лучшем возрасте и разуме на себя единого надеяться не безопасно, и потому видим, что воле человека положена узда неволи для его же пользы». Эта «вторая, своевольная, неволя», вытекающая из «нужды» и основанная на «договоре», как раз и служит причиной возникновения государства.

¹ Татищев В.Н. Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В.Н. Избр. произв. – М., 1979. С. 72.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 78–79.

⁴ Там же. С. 87.

⁵ Там же. С. 121.

Хотя Татищев – сторонник монархического устройства России, он тем не менее не считает монархию единственной целесообразной формой правления. На его взгляд, каждый народ, «разсмотря положение места, пространство владения и состояние людей», избирает такую систему, которая наиболее приемлема для общенародного благополучия. «Например, – пишет он, – в единственных градах или весьма тесных областях, где всем хозяевам домов вскоре собраться можно, в таком демократия с пользою употребиться может, а в великой области уже весьма неудобна. В областях хотя из нескольких градов состоящей, но от нападений неприятельских безопасной, как то на островах и пр., может аристократическое быть полезно, а особливо если народ учением просвящён и законы хранить без принуждения прилежит, тамо так строго смотра и жестокого страха не требуется. Великие и пространные государства, для многих соседей завидующих, оные ни которым из объявленных правиться не может, особливо где народ не довольно учением просвящён и за страх, а не из благоумия или познания пользы и вреда закон хранит, в таковых не иначе, как само- или единовластие потребно»¹. Россия, естественно, подпадала под действие третьего принципа и потому могла быть только монархическим государством.

Вместе с тем Татищев предлагает «пункты», которые существенно ограничивают монархию. В частности, он выступает за создание двух палат: «вышнего правления» и «другого правительства». Правительство должно заниматься «делами внутренней экономики», т. е. промышленностью, земледелием, а высшая палата – законодательной деятельностью, уравниваясь в этом отношении с полномочиями самого монарха.

Что касается составления законов («законописи»), то оно должно осуществляться с соблюдением нескольких условий. Во-первых, «чтоб закон внятен и всем подзаконным вразумителен был», т. е. написан на том «речении», которым говорит «большая часть общенародия», без всякого витийства и иноязычных слов. Во-вторых, законы должны отличаться умеренностью и человеколюбием: «Воздаяния за добро и злодеяния чтоб умеренные и делам достойные предписаны были, ибо неумеренные казни разрушают тем закон, что от сожаления (т. е. жалости. – А. З.) принуждены будут наказания уменьшать и закон сами судии нарушат, а у подданных безстрастие родится». В-третьих, «чтоб законы один другому ни в чём противен не был, дабы как судящие, так и судящиеся не имели случая законы по своим прихотям

¹ Там же. С. 147.

толковать и тем коварством законы скрытно нарушать». Наконец, в-четвёртых, «дабы всякой закон всем немедленно явен и известен был, ибо, кто не зная закона, преступит, тот по закону оному осуждён быть не может»¹. Ответственность за исполнение последнего пункта возлагается на правительство, которое должно исполнять предписания законодательной власти.

Татищев видел Россию единой с Европой, не тиранической, а легитимной и просвещённой. Это ставило его на голову выше других просветителей петровской эпохи, в том числе и Феофана Прокоповича. Он дал начало целому направлению русской политической мысли, которое получило название западничества.

5. *И. Т. Посошков* (1652–1726). На волне петровских преобразований вознёсся из низов и талантливейший мыслитель-самоучка Посошков, известный главным образом своим трактатом «Книга о скудости и богатстве», написанным специально для представления Петру I. Он прежде всего жаждет «правды» и резко обличает всё то, что «ветхо» и «гнило» в государстве. Взывая к воле Петра, Посошков убеждён, что «царь яко Бог, еже воззощет, в облости своей может сотворить»². Россия представляется ему огромным, застарелым «домом», в котором ничего нельзя исправить, сперва «не разсыпав его и подробну не разсмотря»³. Начинать же надо с составления нового Уложения, взамен утверждённого царём Алексеем Михайловичем. Доказывая, что в России «неправда велми твёрдо въкоренилась»⁴, Посошков объясняет это отсутствием «народосоветия». Поэтому разработку нового Уложения он предлагает начать с созыва представителей (по 2–3 человека) от всех сословий – духовенства, администрации «высокаго и нискаго чина», дворянства и купечества, «фискалов» (людей сыска и надзора), солдат и знатных крестьян из старост и сотских, «которые во всяких нуждах перебивались», а также «детей боярских» – холопов. Они-то и должны «освидетельствовати самым вольным голосом, а не под принуждением» составленный правовой кодекс, «дабы в том изложении как высокородным, так и низкородным, и как богатым, так и убогим, и как высокочинцам, так и низкочинцам, и самым земледельцам обиды бы и утеснения от недознания коегождо их бытия в том новоисправном изложении не было»⁵. Затем решение «многона-

¹ Там же. С. 125.

² *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. – М., 1951. С. 15.

³ Там же. С. 99.

⁴ Там же. С. 92.

⁵ Там же. С. 82.

родного совета», как называет Посошков всесословный совещательный орган при царе, должно было поступить на утверждение монарха.

По мнению Посошкова, введение «народосоветия» не снижает роли «его величества самодержавия», но, напротив, позволяет ему действовать со знанием дела. «Без многосоветия и без вольного голоса, – заявляет от, – никоими делы невозможно сладить, понеже Бог никому во всяком деле одному совершенного разумения не дал»¹. Посошков надеется, что «великий наш монарх повелит суд устроить един, каков земледельцу, тако и купецкому человеку, убогому и богатому... чтоб всякому и нискочинному человеку легко было ево достигнуть»². Он стремится убедить царя, что власть должна быть в союзе с «простоцами», выражать их исконные, коренные интересы.

Посошкову хотелось видеть Россию «общежитием любовным», в котором всё прекрасно – «как в духовности, тако и во гражданстве»³. С такой мечтой он и умер в тюрьме, где оказался вскоре после смерти Петра I «по важному секретному государственному делу», вероятно, за свои «домостроительские» идеи.

Глава V

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

1. «Наказ» *Екатерины II*. Возведённая на престол взбунтовавшейся гвардией (1762) Екатерина более тридцати лет правила Россией, оставив по себе память не только «лицемерного тирана», но и «философа на троне» – мудрой, просвещённой монархини. Эпоха её царствования по своей значимости не уступает петровской. Она и сама желала видеть себя прямой наследницей «величия и дел Петровых», неустанно предаваясь самой широкой и разнообразной реформаторской деятельности. Императрицу прежде всего интересовало российское законодательство. Её не устраивал старый законодательный материал, накопившийся со времён Соборного Уложения царя Алексея Михайловича. Она хотела создать новое законодательство, а не приводить в систему старое. Это определялось её европоцентристским подходом к России. В составленном ею «Наказе» говорилось: «Россия есть Евро-

¹ Там же. С. 83.

² Там же. С. 52.

³ Там же. С. 243.

пейская держава. Доказательство сему следующее. Перемены, которые в России предпринял Петр Великий, тем удобнее успех получили, что нравы, бывшие в то время, совсем не сходствовали с климатом и принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чужих областей. Пётр Первый, вводя нравы и обычаи европейские в европейском народе, нашёл тогда такие удобства, каких он и сам не ожидал»¹.

Самое радикальное преобразование, которое намечала монархиня, предполагало отмену крепостного права. Проект такой реформы содержался в подготовительных записках к «Наказу»: с одной стороны, отмечалось, что «противно христианской религии и справедливости делать рабов из людей, которые все получают свободу при рождении», а с другой – предлагался «способ» освобождения крестьян: «поставить, что как только отныне кто-нибудь будет продавать землю, все крепостные будут объявлены свободными с минуты покупки её новым владельцем, а в течение сотни лет все или, по крайней мере, большая часть земель меняет хозяев, и вот народ свободен». Это положение не сохранилось в окончательной редакции «Наказа», однако следы его отчетливо проступают в других статьях законодательного памятника. Так, в ст. 254 говорится о необходимости ограничения рабства законами, а в ст. 269 осуждаются помещики, переводящие свои деревни на денежный оброк, не заботясь о том, «каким способом их крестьяне достают им деньги». Эта мысль развивается в ст. 277, где резко отвергается точка зрения, согласно которой «чем в большем подданные живут убожестве, тем многочисленнее их семьи» и «чем больше на них наложено дани, тем больше приходят они в состояние платить оные». По мнению Екатерины, «сии суть два мудрования, которые всегда пагубу наносили и всегда будут причинять погибель самодержавным государствам». Екатерина полагала, что в России может быть только самодержавное правление. Это она объясняла, во-первых, тем, что никакая другая власть, кроме самодержавной, «не может действовать сходно с пространством толь великого государства» (ст. 9) и, во-вторых, что «всякое другое правление не только в России было бы вредно, но и вконец разорительно» (ст. 11). Императрица внушает мысль, что многовластие не выгодно как с геополитической, так и экономической точки зрения. Государству проще содержать одного монарха, нежели многих правителей, тем более что «предлог» самодержавного правления – не ограничение «естест-

¹ Екатерина II. Наказ Комиссии о составлении проекта нового Уложения // Заичкин И.А., Почкаев И.Н. Екатерининские орлы. – М., 1996. С. 266. – Далее номера статей «Наказа» указываются в тексте.

венной вольности» людей, а их счастье, общее благо. Конечно, всё это было «только на бумаге, которая всё терпит», – по словам самой же Екатерины. На практике всё шло по налаженной колее: вводилось «рабство» на Украине, дарились фаворитам десятки тысяч «душ», повсюду царило самое низменное «ласкательство» и угнетение.

Наряду с этим в эпоху Екатерины II росло и ширилось сословие русской интеллигенции, воспитанной на традициях европеизма, крепились зачатки либеральных идей и гуманизма. Это было время размежевания политических сил и зарождения основных идеологических течений, которые получают самое широкое развитие в послеалександровскую эпоху. В первую очередь это относится к таким направлениям, как правовой либерализм, дворянский консерватизм и крестьянский радикализм. Именно тогда уже на век вперед просматривалось будущее России.

2. *Правовой либерализм.* Своим возникновением это течение русской политической мысли XVIII в. обязано прежде всего *Я. П. Козельскому* (1728–1793), профессору Петербургского артиллерийского училища.

В нём много общего с Кривжаничем и Татищевым. Подобно последним, Козельский крайне неприязненно относится к макиавеллизму. Заявляя о неприемлемости «безбожного совета» флорентийского мыслителя, он называет «слабой политику», которая под видом «спасения множества» приносит в жертву хотя бы одного человека. «Это не политика, а недостаток политики», – заявляет русский мыслитель. Подлинная политика должна не только укреплять благополучие общества, но и содействовать возвышению личности, её нравственному «полированию». «Политика, – пишет Козельский, – есть наука производить праведные намерения самыми способнейшими и праведными средствами в действие»¹. Она самым тесным образом смыкается с этикой и юриспруденцией, входя в состав практической философии. Познание политики столь же необходимо каждому человеку, как и познание природы вещей.

В зависимости от направленности политики Козельский разделяет её на две части: *частную* и *начальственную*. В первой своей ипостаси политика есть «искусство» добродетельного поведения «в рассуждении других людей». Здесь особенно важно знание человеческих качеств. Они отчасти зависят от врождённого темперамента, но в большей степени формируются окружаю-

¹ *Козельский Я.П.* Философические предложения // Избр. произв. рус. мыслителей втор. пол. XVIII в. В 2 т. Т. 1. – М., 1952. С. 503.

щей средой и воспитанием. Разумный человек почитает доброе и отвращается от худого. Однако не все люди имеют верные представления о добре и зле. Отсюда их заблуждения и ошибки, и долг философов – помочь им в отыскании правильной личной политики.

Второго рода политика относится к компетенции власти. «Начальствующим особам» вменяется в обязанность «управлять своими подчинёнными так, чтобы они их любили и почитали». А это достигается, главным образом, неустанной заботой о благосостоянии государства и его «наружной безопасности». Если первое держится «на двух подпорках» – добронравии и трудолюбии граждан, то для достижения второго необходимо, во-первых, «как можно меньше» зависеть от других государств, во-вторых, «иметь доброе и справедливое... обхождение с другими народами» и, наконец, в-третьих, всегда содержать «себя в вооружённом состоянии»¹. Такое сочетание добродетели и силы, полагает Козельский, открывает одним народам путь к доброй взаимности и полезному общению, а других удерживает от чрезмерных притязаний и опрометчивых действий.

В рамках начальственной политики ставится и вопрос о формах государственного правления. Симпатии Козельского явно на стороне республиканской системы: «В республиканском правлении общая польза есть основание всех человеческих добродетелей и законодательств»². Законы в республиках устанавливает сам народ, причём таким образом, «чтоб при всяком худом приключении одного гражданина чувствовало и участие принимало в том целое общество»³. Подобное невозможно в монархических государствах, основанных на неравенстве состояний, приводящем к утеснению одних и раболепству других.

Однако Козельский не до конца последователен: хотя он признаёт, что «в самовластных правлениях трудно или и не можно быть добродетельным людям», тем не менее допускает существование «совершенной монархии», утверждённой на «справедливых законах». Но откуда эти законы могут взяться, если монархическая система не располагает к добродетельным поступкам? По мнению Козельского, это может быть достигнуто правильным определением человека в «должности», которое укрепляет трудолюбие и «не допускает заражаться пороками». Здесь должны учитываться темпераменты людей, их «воспитание, качество разума, качество духа и качество сердца». Так постепенно и в само-

¹ Там же. С. 541.

² Там же. С. 528.

³ Там же. С. 529.

державном государстве начнёт увеличиваться число добродетельных людей, и когда их станет больше, чем порочных, «тогда уж и порокам весьма трудно будет усиливаться, и порочные люди будут поневоле стараться быть добродетельными». Козельский выражает надежду, что это «много споспешествовать может твёрдости к благополучию правительства»¹, т. е. нравственному возвышению самодержавной власти.

Трудно сказать, верил ли сам Козельский в осуществимость своей административно-моралистической утопии; однако несомненно, что его больше привлекала республиканская система, уравнивающая людей в сфере социальности и политики.

Другим представителем русского правового либерализма XVIII в. был *Д. И. Фонвизин* (1745–1792), блестящий комедиограф, автор обличительного трактата «Рассуждение о непременных государственных законах».

В этом сочинении дана едва ли не самая резкая оценка российской действительности. Фонвизин исходит из того, что всякая форма публичной власти должна быть устроена «сообразно с физическим положением государства и моральным свойством нации». Однако не такова Россия. Государство, не имеющее себе равных по обширности пространства; государство, славное своим многочисленным и храбрым воинством; государство, «дающее чужим землям царей», – Россия не имеет до сих пор ни разумного устройства, ни справедливого законодательства. В России «люди составляют собственность людей» и «знатность... затмевается фавёром». Она не обрела даже своей окончательной формы: это «государство не деспотическое, ибо нация никогда не отдавала себя государю в самовольное ею управление... не монархическое, ибо нет в нём фундаментальных законов; не аристократия, ибо верховное в нём правление есть бездушная машина, движимая произволом государя; на демократию же и походить не может земля, где народ, пресмыкаясь во мраке глубочайшего невежества, носит безгласно бремя жестокого рабства»².

Тем не менее, будущее России представляется Фонвизину только в монархической перспективе. Он выступает за просвещённую монархию, ограниченную в целях «общия безопасности посредством законов непреложных», т. е. конституции. Добродетельный и просвещённый государь, на его взгляд, должен прежде всего «делать людей способными жить под добрым правлением». Для этого вовсе не требуются особые именные указы и постанов-

¹ Там же. С. 530.

² *Фонвизин Д.И.* Рассуждение о непременных государственных законах // Русская философия собственности. – СПб., 1993. С. 50.

ления: «Здравый рассудок и опыты всех веков показывают, что одно благонравие государя образует благонравие народа»¹. Монарх судит народ, а народ, в свою очередь, судит его правосудие. И только честность правителя служит порукой истинности его законов. Он – «добрый муж» и «добрый хозяин», и всё самодержавие его держится на одной любви к нему подданных. Таким образом, Фонвизину не удаётся избежать общей участи всех просветителей – *огосударствления* морали, возведения её в ранг политического ритуала. Отстаиваемая им идея подражания монарху, вдохновлявшая ещё Симеона Полоцкого, как нельзя лучше демонстрирует неразвитость раннелиберального правосознания, смешение в нём законодательной нормы и нравственного идеала.

3. *Дворянский консерватизм*. Если либеральные мыслители усиление российского абсолютизма связывали, прежде всего, с недостаточностью правовых ограничений («непременных законов»), то представители зарождающегося консерватизма главным фактором признавали «повреждение нравов», «забвение отечественных преданий». Враждебно настроенные к европеизации, ко всему, что нес с собой Запад, они целиком погружались в прошлое отечества, его патриархальный быт и отношения, возводя их на пьедестал своей политической идеологии.

Идейным вдохновителем этого движения был *М. М. Щербатов* (1733–1790), крупный екатерининский вельможа, действительный камергер императорского двора. Отличаясь упорством и трудолюбием, он оставил большое литературное наследие, включающее многотомную «Историю российскую от древнейших времён» (18 книг), острые политические памфлеты «О повреждении нравов в России» и «Путешествие в землю Офирскую», написанные им примерно в 1786–1787 гг., но изданные впервые лишь столетие спустя, а также множество всевозможных философских сочинений. По подсчётам исследователей, Щербатов в своих трудах высказал «семьдесят два неудовольствия»: три раза самой системой правления, пять раз – законами, пятьдесят раз – монархом, четыре раза – правительством и десять раз – вельможами². Это была критика господствующих устоев «справа», однако по некоторым важным пунктам она переходила границы, намеченные самим автором, и объективно совпадала с либеральными оценками.

Отвергая петровские преобразования, Щербатов отнюдь не идеализирует «старину». Его также многое не устраивает в ней –

¹ Там же. С. 51.

² См.: *Эйдельман Н.Я.* «О повреждении нравов в России» М. М. Щербатова // *Вопр. истории.* 1982. № 9. С. 119.

и суеверные обычаи, и невежество народа, и деспотизм власти. Поэтому, признаёт он, «нам ничего не оставалось более, как благоразумно последовать стезям прежде просвещённых народов»¹. Щербатов даже с удовлетворением констатирует, что благодаря начавшейся европеизации «мы подлинно в людскости и в некоторых других вещах, можно сказать, удивительные имели успехи и исполинскими шагами шествовали к поправлению нашей внешности». Но он видит и то, что на неподготовленной почве возрастают только горькие плоды. Народ никак не проникается новым самосознанием, и «обрезование» его старых воззрений влечет за собой лишь «совершенное истребление всех благих нравов», грозящее падением государству.

В особенности опасным симптомом «повреждения нравов» в России представляется Щербатову развитие секуляризации, приведшее к ослаблению веры, к вольтерьянству. Похвально, рассуждает он, что Пётр Великий хотел истребить суеверия, ибо и в самом деле «не почтение есть Богу и закону суеверие, но паче ругание». Так, на Руси бороду образом Божиим почитали и за грех считали её брить, впадая тем самым в ересь антропоморфитов. Или же упование на чудеса и явленные образы, которые столь «привлекали суеверное богомолие и делали доходы развратным священнослужителям». Вооружившись против всего этого, Пётр, несомненно, был прав и желал блага стране, но он действовал как «неискусный садовник» – больше разрушая, нежели созидая. Оттого и случилось, что, «отнимая суеверия у непросвещённого народа, он самую веру к божественному закону отнимал»². «Исчезла рабская боязнь ада, но исчезла и любовь к Богу и к святому его закону; и нравы, за недостатком другого просвещения, исправляемые верою, потеряв сию подпору, в разврат стали приходить»³. Отсюда Щербатов приходит к важному заключению: чем больше ослабевает нравственность народа, тем сильнее становится деспотизм власти. Правительство вынуждено принимать меры для «спокойствия» страны, а это невозможно без «строгостей» и насилия. Причём, по мнению мыслителя, не жаловавшего правление Екатерины II, «жёны более имеют склонности к самовластию, нежели мужчины»⁴. Но одновременно начинает действовать и обратное правило: рост деспотизма вызы-

¹ Щербатов М.М. О повреждении нравов в России // О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева. Факсим. изд. – М., 1984. С. 1.

² Там же. С. 29.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 87.

ваает ещё большее «расстройство» государства. За примерами далеко ходить Щербатову не приходилось: достаточно было пугачевского бунта!

Какие же российские реалии вызывали наибольшее «неудовольствие» Щербатова? Из критических разделов «Путешествия в землю Офирскую» видно, что самым «болезненным» для него был перенос столицы из Москвы в Петербург. На его взгляд, это имело два печальных последствия: с одной стороны, равнодушие власти к внутренним делам государства, а с другой – отстранение помещиков от своих крепостных крестьян, сведение отношения к ним к беззащитному грабежу их труда. Первое обусловило чиновный произвол на местах, второе – непрекращающиеся волнения в народных массах. Неприязненно относится Щербатов и к политике градостроения, проводившейся Екатериной II. Губернатор Перегаба, столицы Офирского государства, в беседе с путешественником, от лица которого ведётся повествование, с «великой премудростью» заявляет, что «власть монарша не соделывает города, но физическое или политическое положение мест или особливые обстоятельства». Само же по себе градостроение приносит вред, ибо «где есть стечение разного состояния людей, тут есть и большое повреждение нравов; и переименованные земледельцы в мещане, отставая от их главного промысла, развращаясь нравами, впадая в обманчивость и оставляя земледелие, более вреда, нежели пользы государству приносят»¹. Щербатов считает, что урбанизация дестабилизирует общество, вносит в него разрушительный элемент социальной мобильности. Его идеалом была сословно-кастовая система: в богоданном государстве монарх должен оставаться монархом, вельможа – вельможей, а крестьянин – крестьянином. «Сельская жизнь, воздержанность, трудолюбие» – такова триединая формула щербатовского понимания народного блага. Не менее решительно Щербатов осуждает и захватнические войны, которые вела Россия со времён Ивана Грозного. «Не расширение областей, – утверждает мыслитель, – составляет силу царств, но многонародие и доброе внутреннее управление. Ещё много у нас мест не заселённых, ещё во многих местах земля ожидает труда человеческого, чтобы сторичный плод принести; ещё у нас есть подвластные народы, требующие привести их в лучшее состояние, то не лучше ли исправить сии внутренности, нежели безнужною войною подвергать народ гибели и желать покорить или страны пустые, которые трудно будет охранять, или народы, отличные во всём от нас, ко-

¹ Щербатов М.М. Путешествие в землю Офирскую // Щербатов М.М. Соч. В 2 т. Т. 1. – СПб., 1896. Стлб. 796.

торые и чрез несколько сот лет не примут духа отечественного Офирской (т. е. Российской. – А. З.) империи и будут под именем подданных наших тайные нам враги»¹. Щербатов предлагает воздействовать на соседние страны дипломатическими средствами и в укреплении «дружелюбия» видит главное назначение мудрой политики.

Переходя от сатиры к положительному идеалу государства, автор «Путешествия в землю Офирскую» создает «кодекс», или «зерцало», благоразумного правления. В Офире власть государя «соображается» с пользой народа, с его же согласия «соделываются» законы, которые «беспрестанным наблюдением и исправлением в лучшее состояние приходят». Правительство здесь «немногочисленно, но и дел мало, ибо внушённая издетства в каждого добродетель и зачатия их не допускает»². Народ в Офире чтит в первую очередь добродетель, затем закон, а уж потом властителей. В «зерцале» это обосновывается тем, что «не народ для царей, но цари для народа, ибо прежде, нежели были цари, был народ»³. Офирский царь получает власть по наследству, он назначает чиновников, принимает участие в законодательной деятельности, но не может самостоятельно издавать законы. «Цари, – как сказано в одном из пунктов «зерцала», – не бывают ни ремесленниками, ни купцами, ни стряпчими и не ощущают многих нужд, которые их подданные чувствуют, а потому и неудобны суть сами сочинять законы»⁴. Для избежания культа правителя предусматривается ряд превентивных мер: запрещаются личные почести царям, не дозволяется особая охрана и не воздвигаются им при жизни и даже сразу после их смерти памятники; лишь по прошествии нескольких десятилетий собрание мудрых мужей «непредвзято» оценивает деяния умершего царя. Сами офиряне разделяются на несколько строго иерархизированных сословий. На вершине пирамиды стоят аристократы-дворяне; царь здесь лишь «первый среди равных». Только дворянам дозволяется занимать руководящие посты в стране, в армии, обладать законодательной властью. Доступ в их среду для представителей других сословий практически исключается. За аристократами идут средние помещики и незначительное по численности купечество⁵. Купеческие депутаты допускаются пре-

¹ Там же. Стлб. 1005.

² Там же. Стлб. 751.

³ Там же. Стлб. 979.

⁴ Там же. Стлб. 980.

⁵ Вообще Офирская страна, согласно Щербатову, не выказывает никакого интереса к торговым отношениям и неохотно принимает иностранцев («чужестран-

имущественно в департаменты «домостроительства», государственных доходов и торговли, да и то в ограниченном количестве. Низший класс – крестьяне; они обрабатывают землю и несут на себе всю массу государственных податей, оставаясь большей частью в крепостной зависимости. Щербатов находит подобное их состояние вполне нормальным и настойчиво выступает против каких бы то ни было «освободительных» тенденций, признавая достаточным «присмотр» за помещичьими имениями со стороны правительства. Жёсткий правительственный контроль устанавливается и в духовной сфере. В Офире за нравами и религией наблюдает полиция. Сами священники служат в полиции и носят форму офицеров. Обязательной считается еженедельная молитва в храме. Богохульство тяжко карается. Уличённые в этом преступлении лишаются всех должностей, имения их и они сами отдаются под опеку, а дети отымаются от их воспитания. Если же обвиняемые упорствует в заблуждениях, то их, «яко бешеных», подвергают заключению и они остаются там «дондеже исправятся и принесут публичное признание в безумии своём»¹. Священнослужители вмешиваются и в семейные отношения, наблюдают за нравственностью супругов. Строжайше запрещаются не только многоженство и сожительство, но и разводы. «Виновная» сторона предаётся осуждению и изолируется от общества. Офиряне не изучают ни литературы, ни философии, ни даже теологии – всё необходимое в смысле духовности и идеалов им доставляет государство. Офирская система поощряет лишь технические усовершенствования, умножающие материальные ценности. Таким образом, щербатовская утопия несла на себе все черты феодально-полицейского государства, предвосхищая в этом отношении мрачные реалии советского «казарменного социализма».

4. *Крестьянский радикализм*. Усиление крестьянского радикализма в царствование Екатерины II нашло отражение в творчестве А. Н. Радищева (1749–1802). Сравнивая его с Щербатовым, Герцен писал: «Князь Щербатов и А. Радищев представляют собой два крайних воззрения на Россию времён Екатерины. Печальные часовые у двух разных дверей, они, как Янус, глядят в противоположные стороны»². Екатерина II с пером в руках штудировала его «Путешествие из Петербурга в Москву». «Тут царям достаётся крупно», «сочинитель не любит царей и, где

ных)), и не потому, что «сей народ не был сообщителен и человеколюбив, но по некоем политическим причинам», т. е. из опасения «повреждения нравов».

¹ Там же. Стлб. 812.

² Герцен А.И. Предисловие // О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева. – С. 6.

может к ним убавить любовь и почтение, тут жадно прицепляется с редкой смелостью», «царям грозит плахую», «помещиков сочинитель казнит», «надежду полагает на бунт от мужиков», – с раздражением помечает императрица на полях, отчёркивая «места сильнейшие». Хотя книга была издана анонимно, автор вскоре был выявлен, и она сама определяет ему меру наказания: смертная казнь, заменённая затем десятилетней ссылкой в Сибирь. Две вещи вызывают наибольшее негодование Радищева: самодержавие и крепостное право. Самодержавие, на его взгляд, «противно» человеческой природе: «Мы не токмо не можем дать над собою неограниченной власти; но ниже закон, извет общия воли, не имеет другого права наказывать преступников опричь права собственной сохранности»¹. Назначение любой власти – общая выгода. Она должна не господствовать над обществом, а только претворять его волю, выраженную в законе.

Радищев уподобляет закон Божеству, стражами которого являются истина и правосудие. Перед ним равны все – и низшие, и высшие; он единственный царь на земле.

Возводит строгие зеницы,
Льет радость, трепет вокруг себя;
Равно на все взирает лица,
Не ненавидя, ни любя.
Он лести чужд, лицеприятства,
Породы, знатности, богатства,
Гнушаясь жертвенных тли,
Родства не знает, ни приязни,
Равно делит и мзду и казни;
Он образ Божий на земли².

Поэтому посягать на закон, уклоняться от его установлений недопустимо ни для подданных, ни для монархов: в первом случае это будет преступление, во втором – тирания. Такой тиранией и признаёт Радищев российское самодержавие. Обратной стороной самодержавной тирании выступает крепостное право. Душа Радищева «уязвлена» страданиями русского крестьянства, тем, что «две трети граждан лишены гражданского состояния»³. Он требует «умаления прав дворянства», в угоду которого сохраняется это «жестокое рабство». Полезное государству «в начале своём», оно превратилось в «тягчайшее зло», и ничего не давая взамен, только «варварски» угнетает сословие, на котором дер-

¹ Радищев А.Н. Полн. собр. соч. В 3 т. Т. 2. – М.;Л., 1941. С. 282.

² Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. – СПб., 1992. С. 125.

³ Там же. С. 68.

жится благо общества. «Богатство сего кровопийца ему не принадлежит, – в сильнейшем негодовании восклицает Радищев. – Оно нажито грабежом и заслуживает строгого в законе наказания»¹. И это наказание придёт от самих «рабов», которые рано или поздно возжаждут вольности и разобьют «главы своих бесчеловечных господ», предрекает русский мыслитель. Однако он вовсе не радуется перспективе крестьянского бунта, пронизательно сознавая неспособность угнетённых масс самостоятельно найти выход из социального тупика. Невежественные рабы, загробившие в своих «чувствованиях», они при первом же порыве свободы устремятся к разрушению. «И се пагуба зверства разливается быстротечно»². Тогда не пощадят они ни пола, ни возраста. «Веселие мщениия» им дороже «сотрясения уз», т. е. избавления от рабства. Но вот разгул отчаянной вольности стихает, и всё входит в прежние берега. И так – до нового, столь же бесцельного бунта! Этот заколдованный круг, по мнению Радищева, может разорвать только само правительство. Оно должно постепенно содействовать «освобождению земледельцев в России». Воплощение данного «проекта» предполагает, во-первых, разделение «сельского рабства и рабства домашнего» и уничтожение последнего «прежде всего», во-вторых, дозволение крестьянам «вступать в супружество, не требуя на то согласия своего господина», в-третьих, предоставление им права на приобретение земельной собственности и, в-четвёртых, «восстановление земледельца во звание гражданина», т. е. уравнение его перед законом.

Крестьянский радикализм Радищева отличается редкой разумностью и реализмом, утраченными, к сожалению, позднейшими деятелями русского «освободительного движения». «Я зрю сквозь целое столетие», – этими словами он сам определил своё место в истории русского освободительного движения.

Глава VI

ЛИБЕРАЛЬНЫЕ НАЧИНАНИЯ И КОНСЕРВАТИВНЫЙ СЛОМ

1. *Начало царствования Александра I.* Если Пётр I открыл «окно в Европу», в которое так ловко вспорхнула ангальт-цербстская принцесса София, то Александр I вывел на ристалище Запа-

¹ Там же. С. 76.

² Там же. С. 72.

да всю Россию, пройдя с победами до самого Берлина и Парижа. Многотысячная армия, вернувшаяся обратно, не желала больше прежней жизни: офицерство жаждало конституции, солдатская масса – отмены крепостного права, а все вместе – законности и порядка.

Либеральными настроениями был проникнут и сам император. Ещё до восшествия на престол он горечью признавался: «В наших делах царствует невероятный беспорядок, грабят со всех сторон: все части управляются плохо, порядок, кажется, изгнан отовсюду, а империя стремится только к расширению границ. Возможно ли для одного человека при таком ходе вещей управлять империей и тем более улучшить вкоренившиеся в неё злоупотребления. Это превосходит не только человека одарённого, подобно мне, обыкновенными способностями, но даже гения»¹. И даже приняв скипетр, он не оставляет мысли о «совершенном прекращении» своей власти, для чего рассчитывает созвать народное представительство и объявить свободную конституцию.

Действительно, уже первые указы императора отмечены печатью либеральных устремлений. Прежде всего он возвращает на службу несколько тысяч отставленных Павлом I военных и чиновников. 4 марта 1801 г. снимается запрет на вывоз из России продуктов и товаров. Затем освобождаются лица, сосланные в каторжные работы и состоящие под полицейским надзором по делам, производившимся в Тайной экспедиции. Среди 156 освобождённых был и Радищев.

2. «Негласный комитет». Вокруг Александра I складывается кружок единомышленников, получивший название Негласного комитета. В него входили «молодые либералы» В. П. Кочубей, Н. Н. Новосильцев, П. А. Строганов и др. Воспитанные на идеалах французской философии, они обсуждали острейшие проблемы политического совершенствования России.

Сохранились записки Строганова, представленные им Александру I. Красноречиво само их название: «Опыт изложения системы, которой нужно следовать в реформе управления империей»². В них поднимался вопрос о собственности, которая признавалась недостаточно защищенной государственными законами. Это открывало простор для произвола властей, действующих корыстно и бесконтрольно. Отсюда выводилась потребность преоб-

¹ Сватиков С. Г. Общественное движение в России. 1700–1895. – Ростов-на-Дону, 1905. С. 50.

² Записки П. А. Строганова подробно анализируются в кн.: *Предтеченский А. В.* Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX века. – М.:Л., 1957. С. 90–124.

разования политической системы, и прежде всего конституционного ограничения монархии. Её прерогативы должны были ограничиться сферой исполнительной власти. Весь объём правомочий передавался Законодательному собранию, состоящему из представителей всех сословий – дворянства, купечества, духовенства и крестьянства. Предполагались также упразднение крепостного права и предоставление крестьянам свободы и собственности.

Насколько далеко заходили планы Негласного комитета, видно из того, что Александр I, открывая 15 марта 1818 г. заседание сейма в Варшаве, обещал ввести в России конституцию.

Подготовку конституционного проекта он поручил Новосильцеву, занимавшему тогда пост императорского комиссара в Польше. Работа была выполнена быстро и в целом получила одобрение императора. Она имела название «Государственная уставная грамота Российской империи» и содержала пять глав. В первой главе провозглашалось федеративное устройство страны, разделённой на области (наместничества). Во второй главе устанавливались общие положения управления государством, в основном совпадавшие с идеями Строганова. Государю принадлежала вся полнота исполнительной власти, законодательную же власть он разделял с государственным сеймом (думой) и сеймами наместничеств. Соответственно, различались общие государственные законы и особые законы, предназначавшиеся для наместничеств. Целесообразность подобного разделения законов обосновывалась принципами федерализма. Третья глава посвящалась правам граждан, прежде всего таким, как судебная защита и неприкосновенность личности. Одна из статей гласила: «Никто не может быть взят под стражу, обвинён и лишён свободы, как только в тех случаях, законом определённых и с соблюдением законом предписанных на сей конец правил... Никто не должен быть наказан иначе, как в силу закона, поставленного и обнаруженного до сделанного преступления, и по приговору того же суда, которому он принадлежит»¹. В этой же главе провозглашалась свобода печати и неприкосновенность частной собственности. Четвёртая глава особо касалась вопроса о народном представительстве, обусловленном системой федеративного устройства государства. Проект Новосильцева предусматривал установление двухпалатных сеймов в наместничествах. Высшую палату образовывал департамент общеимперского сената, ведавший наместничеством, низшую – депутаты земского посольства, избираемые на местах и утверждаемые на свои должности государем. При

¹ Цит. по: *Гоголевский А.В.* Очерки истории русского либерализма XIX – начала XX века. – СПб., 1996. С. 30.

этом крестьяне лишались избирательных прав, вплоть до освобождения от крепостной зависимости. Аналогичным образом формировалась и Государственная дума. Право выборности депутатов низших палат должно было укрепить представительное начало и ослабить диктат самодержавия. В данном же контексте в пятой главе декларировались независимость и несменяемость судей. Это был новый момент, который доселе не применялся в практике русского судопроизводства.

Проект Новосильцева получил известность не только в России, но и в Европе. В 1831 г. он был напечатан в Варшаве восставшими поляками тиражом в 2 тыс. экз. После подавления восстания большая часть тиража (1578 экз.) была доставлена в Москву и по распоряжению Николая I сожжена на территории Кремля. Тем не менее, ветер конституционных идей освежил деспотическую атмосферу тогдашней российской жизни, и уже ничто не могло угасить порывы русского общества к свободе.

2. *М. М. Сперанский (1772–1839)*. Близко по своим взглядам к Негласному комитету стоял Сперанский, привлечённый к законодательной деятельности Александром I в 1808 г. Результатом его упорных занятий явилось обширное «Введение к Уложению государственных законов», которое уже в октябре 1809 г. лежало на столе императора. В сопроводительном письме Сперанский формулирует «существенные правила вводимого порядка»: 1) «не терять времени, но избегать торопливости»; 2) совершать преобразования так, чтобы «новые установления казались возникающие из прежних»; 3) «иметь всегда способы остановиться и удержать прежний порядок во всей его силе, ежели бы, паче чаяния, встретились к новому какие-либо непреодолимые препятствия»¹.

По мнению Сперанского, существующая в России система самодержавной монархии находится в полном противоречии с «образом мыслей настоящего времени»². Он развёртывает схему развития государственных форм, общую для всех цивилизованных стран: от первоначальной феодальной раздробленности к феодальному самодержавию, а затем к системе республик, представляющих собой конституционные государства. Эта система уже установилась в европейских странах, и к ней вплотную теперь подходит Россия: «Государство наше стоит ныне во второй эпохе феодальной системы, т. е. в эпохе самодержавия, и, без со-

¹ Довнар-Запольский М.В. Политические идеалы М. М. Сперанского. – М., 1905. С. 39.

² Сперанский М.М. Введение к Уложению государственных законов. – М., 1905. С. 28.

мнения, имеет прямое направление к свободе»¹. Однако Сперанский не хочет повторения опыта Запада, где пролито столько крови для достижения политического прогресса. С его точки зрения, истинная политика состоит в том, чтобы двигаться вперёд иначе – не народ приспособлявая к правлению, но «правление к состоянию народа»².

Сперанский разделяет население России на три «состояния»: дворянство, «среднее состояние» и «народ рабочий». Всем им гарантируются общие *гражданские* права, а именно: 1) никто не может быть наказан помимо решения суда; 2) личная служба кому бы то ни было регламентируется только законом, а не произволом лица; 3) неприкосновенность частной собственности; 4) юридически оформленная система «вещественных податей и повинностей»³. Однако *политические* права у них разные: они обусловлены спецификой собственности. Сперанский выделяет не только движимую и недвижимую собственность, но также недвижимую «населённую» собственность и недвижимую «ненаселённую». Дворяне и средние сословия (купцы, мещане) получали право на приобретение недвижимой собственности как населённой, так и ненаселённой, тогда как «народ рабочий», т. е. помещные крестьяне, мастеровые, их работники и домашние слуги могли приобретать движимое и недвижимое имущество только в ненаселённых землях. Это мотивировалось тем, что «собственность населения предполагает... управление и, следовательно, знание законов правительства, коего нельзя достигнуть без особенного к тому образования»⁴. Таким образом, для «образованных классов» открывался доступ к недвижимой населённой собственности, предоставлявшей им политические права, а «классы невежественные», «народ рабочий», вследствие запрета на приобретение недвижимой населённой собственности, оставался при одних только гражданских правах. Сперанский полагал, что такое состояние народа будет временным, и «оно уничтожится, если приняты будут к тому действительные меры»⁵.

Существенному «исправлению» подвергалась и структура государственной власти. Оценивая её под углом зрения движения к свободе, Сперанский признаёт, что «правление доселе самодержавное» необходимо «постановить и учредить на непрременном законе». Но это невозможно, «если одна державная власть будет

¹ Там же. С. 25.

² Там же. С. 19.

³ Там же. С. 54–55.

⁴ Там же. С. 56.

⁵ Там же. С. 54.

и составлять закон, и исполнять его». Выход – в разделении властей, когда «одна власть будет действовать в образовании закона, а другая – в исполнение, а третья – в части судной»¹. Сперанский пишет: «1) Законодательное сословие должно быть так устроено, чтобы оно не могло совершать своих положений без державной власти, но чтобы мнения его были свободны и выражали бы собою мнение народное; 2) Сословие судебное должно быть так образовано, чтобы в бытии своём оно зависело от свободного выбора, и один только надзор форм судебных и охранение общей безопасности принадлежали правительству; 3) Власть исполнительная должна быть вся исключительно вверена правительству; но поелику власть сия распоряжениями своими под видом исполнения законов не только могла бы обезобразить их, но и совсем уничтожить, то и должно поставить её в ответственности власти законодательной»². Органом законодательной власти признавалась Государственная дума, без ведома которой не мог быть издан ни один закон. Она формировалась из депутатов от губернских дум, состоявших, в свою очередь, из депутатов от окружных дум; а эти последние были представлены депутатами от волостных дум, избиравшимися каждые три года из всех сословий, облечённых политическими правами. Такую же иерархическую структуру имел судебный порядок: волостной, окружной и губернский суды. «Верховным судилищем для всей империи» объявлялся Сенат.

Функции монарха сосредоточивались в сфере исполнительной власти, но с участием в законодательном процессе в качестве главного лица. При нём учреждался Государственный совет, ведению которого подлежало осуществление общего руководства государственной деятельностью и разработка законопроектов, вносимых в Государственную думу. Окончательно законы вступали в силу лишь после утверждения верховной властью. При этом император решительно отделялся от судопроизводства.

План государственных преобразований, предложенный Сперанским, не удовлетворил Александра I, который к тому времени уже начинал отходить от своего прежнего либерализма. Отправив своего реформатора в ссылку, царь полностью обновил и своё окружение: вместо «пионеров либеральных идей», группировавшихся вокруг него, приходят «правоверные сторонники древних обычаев, деспотического правления и фанатизма»³.

¹ Там же. С. 31.

² Там же. С. 33.

³ Дружинин Н.М. Декабрист Никита Муравьёв // Дружинин Н.М. Избр. труды: Революционное движение в России в XIX в. – М., 1985. С. 36.

З. Н. М. Карамзин (1766–1826). Рупором последних был Карамзин, официальный историограф, автор острого политического памфлета «Записки о древней и новой России в её политическом и гражданском отношениях» (1811). Первым делом он с резкой критикой обрушивается на проекты Сперанского, объявив их «ложными» и «опасными». На его взгляд, составленное им Уложение – это всего лишь «перевод Наполеонова Кодекса». «Какое изумление для россиян! – восклицает Карамзин. – Какая пища для злословия! Благодаря Всевышнего, мы ещё не подпали железному скипетру сего завоевателя, – у нас ещё не Вестфалия, не Итальянское королевство, не Варшавское герцогство, где Кодекс Наполеонов, со слезами переведённый, служит Уставом гражданским. Для того ли существует Россия, как сильное государство, около тысячи лет? Для того ли около ста лет трудимся над сочинением своего полного Уложения, чтобы торжественно пред лицом Европы признаться глупцами и подсунуть седую нашу голову под книжку, слепленную в Париже 6-ю или 7-ю экс-адвокатами и экс-якобинцами?»¹ Да и что другого, кроме «подражания», иронизирует он, намекая на «канцелярскую» карьеру Сперанского, можно ожидать от «законодателя», который славится «наукою письмоводства более, нежели наукою государственною»².

Политической «незрелостью» признаёт Карамзин саму мысль об ограничении самодержавной власти. Так, приведя тезис Сперанского о праве любого министра отказываться скреплять своей подписью указ императора, если он расходится с его «мыслями», он с негодованием вопрошает: «Следственно, в государстве самодержавном министр имеет законное право объявить публике, что выходящий указ, по его мнению, вреден?»³ Для него подобная практика равносильна толчку, приводящему к распадению российской государственности. Ограничить самодержавие – значит лишить её будущности. Отсюда политическое кредо Карамзина: «Самодержавие есть палладиум России; целость его необходима для её счастья»⁴. А потому от законодателя он требует «более мудрости хранительной, нежели творческой»⁵. «Самодержавие основало и воскресило Россию», – такова историческая истина. Прошлое нашего отечества подтверждает и другое: стоит лишь

¹ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в её политическом и гражданском отношениях. – М., 1991. С. 90.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 62.

⁴ Там же. С. 105.

⁵ Там же. С. 63.

изменить её «Государственный Устав», как она тотчас гибнет, распадаясь на «многие и разные» части.

Но Карамзин не закрывает глаза и на недостатки самодержавного правления, однако относит их к личности монарха, а не к сущности монархической системы. На его взгляд, «зло» самодержавию наносили и Пётр I, и Екатерина II, чрезмерно увлекаясь «подражанием» Западу. Особенно он недоволен императором Павлом, который «считал нас не подданными, а рабами» и «легкомысленно истреблял долговременные плоды государственной мудрости»¹. «Неудовольствие» вызывают у него и «постановления Александра царствования»: они «потрясают основу империи», хотя «благотворность» их «остаётся доселе сомнительной»². Лишь укрепляя самодержавие, можно достичь могущества России. Такова консервативная формула, которая лежит в основе политической философии Карамзина.

Значительное влияние на развитие русского консерватизма оказал *Жозеф де Местр* (1754–1821), титулярный представитель сардинского короля при императорском дворе в Петербурге. Он находился в самых дружеских отношениях с Карамзиным, а через него добивается вскоре и близости с императором, выполняя не только его конфиденциальные поручения, но и редактируя документы, выходящие из-под монаршего пера. Из его собственных сочинений наиболее известны «Рассуждения о Франции» и «Санкт-Петербургские вечера». В политической теории де Местр исходит из того, что все так называемые «естественные гражданские права», а именно свобода, равенство, братство, суть лишь утопии, кои не существуют в действительности. Нигде в мире невозможно встретить применение «либерального и гуманного закона справедливости». «В общей экономии природы, – заявляет дипломат, – одни существа неизбежно живут и питаются другими. Основное условие всякой жизни – то, что высшие и более сильные организмы поглощают низшие и слабые»³. То же наблюдается и в отношениях между государствами. Поэтому каждое из них в интересах самосохранения должно «блюсти своё единство и целостность», тщательно избегая всего того, что способно ввергнуть его в пучину бедствий и испытаний. Первейшим фактором в достижении этой цели служит умение «руководиться одной разумной волей, следовать одной традиционной мысли»⁴.

¹ Там же. С. 45.

² Там же. С. 64.

³ *Соловьёв В.С.* Жозеф де Местр // *Философский словарь* Владимира Соловьёва. – Ростов-на-Дону, 1997. С. 315.

⁴ Там же. С. 313.

Только так достигается господство одних наций над другими, причём не обязательно политическими средствами. В качестве примера он берёт Францию. Её господство над остальной Европой осуществляется «двумя орудиями» – языком и прозелитизмом, стремлением обратить в свою веру других. «Мощь, я чуть было не сказал *монархическая власть*, французского языка, – пишет он, – очевидна: в крайнем случае можно лишь притвориться сомневающимся. Что же касается духа прозелитизма, то он знаком как солнце: от торговли модными нарядами до философа – у всех это выдающаяся черта национального характера»¹. По мнению де Местра, всем своим обаянием французский прозелитизм обязан католической церкви, обладающей качествами, соответствующими человеческой натуре: доблестью, образованностью, благородством и богатством. Но как раз этих качеств нет у русского православия. Де Местр полагает, что оно никогда не представляло собой «охраняющей и защищающей силы» и слабо влияло на «нравственное возрастание» народа. Оттого русские ещё не перешли грань, отделяющую варварство от цивилизации. Они невежественны и не сознают пользы научного образования. Поэтому де Местр советует царю всячески воздерживаться от насаждения европеизма. Ничего хорошего из этого выйти не может, разве что расплодятся «новые Пугачёвы», сотрясающие основы империи.

Между тем, продолжает де Местр, «русские могут быть первой нацией в свете, даже не имея никакого таланта к наукам». Ведь сумели же римляне «недурно» показать себя всему миру, ничего не смысля «ни в искусствах, ни тем паче в математике». «Ибо первая нация, – пишет он, – есть, несомненно, та, которая счастливее всех в своём отечестве и страшнее для всех других народов»². Относительно первого пункта де Местр выражает согласие с тем, что счастье народа неотделимо от свободы, но свобода, на его взгляд, никогда не достигается с помощью революций, а «всегда была даром королей»³. Зато по второму пункту он высказывается с полной определенностью: Россия – это преимущественно «военная нация», и её господство в мире зависит от того, насколько правящая власть будет спаяна с «духом народа», с «одушевляющими» его нравственными идеями. Народная поддержка избавляет монархию от необходимости составлять «общечеловеческие конституции» и прочие правовые «фикции». Де

¹ Местр, Жозеф Мари де. Рассуждения о Франции. – М., 1997. С. 38.

² Местр, Жозеф Мари де. Петербургские письма. 1803–1817. – СПб., 1995. С. 139–140.

³ Местр, Жозеф Мари де. Рассуждения о Франции. – С. 85.

Местр убеждён, что всякая конституция – это всего лишь «лоскут бумаги», который «не имеет престижа и власти над людьми»: «Она слишком известна, слишком ясна, на ней нет печати помазания, а люди уважают и повинуются активно в глубине сердца только тому, что сокровенно, таким тёмным и могучим силам, как нравы, обычаи, идеи, господствующие над нами без нашего ведома и согласия»¹. К таким тёмным и могучим силам он относит и народный патриотизм, считая его колыбелью единновластия, монархии.

Глава VII

ОФИЦИАЛЬНЫЙ МОНАРХИЗМ

1. *Последнее столетие царствования династии Романовых.* В этот период правили четыре монарха: «глупый, жестокий солдат Николай I», прозванный современниками за расправу над декабристами Палкиным; «слабый, неумный и недобрый Александр II», убитый народовольцами 1 марта 1881 г.; «совсем глупый, грубый, невежественный Александр III», пытавшийся возродить традиции своего «великого деда», и, наконец, «невежественный, слабый и недобрый Николай II со своими иконами и мощами»², начавший своё правление с кровавой «Ходынки» и кончивший отречением от престола и трагической гибелью от рук победившего «большевизанства».

Империя неотвратимо устремлялась к грядущей катастрофе – «октябрьскому перевороту» 1917 г. Власть полностью выпускает из рук политическую инициативу. Ей оставалось лишь пожинать горькие плоды: поражение в Крымской войне 1854 г.; неудачная по своим итогам военная кампания 1877–1878 гг.; крайне обидный для национального самолюбия разгром России в войне с Японией 1904 г., – всё это не только выявило застареле-

¹ Соловьёв В.С. Жозеф де Местр. – С. 313. – Касаясь значения религии в деле укрепления народного сознания, де Местр пишет: «Правильный вывод таков: следует подчинять религии все наши познания; нужно твёрдо верить, что, молясь, мы познаём: а главное – при занятиях рациональной философией никогда не следует забывать о том, что всякое метафизическое положение, которое не вытекает как бы само собою из какого-нибудь христианского догмата, не является и не может являться ничем иным, кроме как греховной нелепостью» (*Местр, Жозеф Мари де.* Петербургские письма. – С. 520).

² Всё это характеристики Л. Н. Толстого. – Цит. по: Ульянов Н.И. Национализм Толстого // Русская литература. 1991. № 2. С. 93.

лость и гнилость существующего строя, но и пробудило общественное самосознание, превратило политику в дело социального и нравственного служения. Политическая мысль распадается на множество противоборствующих течений. Острый характер приобретает противостояние официального монархизма и радикального социализма. Среднюю линию, с налётом и консерватизма и радикализма, занимает либеральный эволюционизм, особенно оживившийся в период так называемых «великих реформ» 60-х годов XIX в. Широкое распространение получают и всевозможные религиозно-политические утопии – как теократического, так и анархического толка. В общей конфронтации политических идей конечное торжество выпадает на долю радикального социализма. С ним и будет связана судьба России в XX столетии.

2. *Теория официальной народности.* Карамзин и де Местр, неустанно стращавшие Александра I революцией в России, оказались в принципе пророками: начало нового царствования действительно ознаменовалось революционным выступлением декабристов на Сенатской площади Петербурга. Это обусловило ещё более резкий сдвиг русского самодержавия в сторону консерватизма и реакции. Ради «предупреждения беспорядков и преступлений» Россия буквально опутывается сетью полицейского сыска и доноительства. Цензурный устав 1826 г. запрещает любые публикации не только о самодержавии, но и о «властях» вообще, дабы не ослабить к ним «должного почтения и преданности». Всё приводится к одному знаменателю – «повиновению», и этим определяется политическое состояние русского общества в первой половине XIX в.

Главным проводником новой политики царя стал С. С. Уваров (1786–1855), совмещавший две важнейшие государственные должности – президента Академии наук и министра народного образования. Несмотря на это, он во главу угла ставил не просвещение, не науку, а политическую благонадёжность, верноподданство граждан, стремясь к установлению «единомыслия» в России. Два принципа составляют «подпору» политических взглядов Уварова: *русская самобытность* и *правительственный реформизм*. На его взгляд, Россия не похожа ни на какую другую страну, и о ней «нельзя судить ни по принятым правилам, ни по европейским теориям». Она движется вперёд только по изволению власти, путем реформ, которые «исходят сверху», и потому «всякая у нас революция не имеет цели и смысла»¹. В

¹ Цит. по: Чумиков А. Петербургский университет полвека назад. (Воспоминания бывшего студента) // Русский архив. 1888. № 9. С. 136.

этом отношении Россия скорее принадлежит Востоку, нежели Западу. По мнению Уварова, европеизм перестал быть направляющей идеологией, поскольку подвергся искажениям в результате непрекращающихся с 1789 г. европейских революций. Запад не даёт больше надёжных ориентиров для мирного развития, он утратил монополию на историческое лидерство. Перед Россией открывается собственный путь развития, но она ещё слишком «юна, девственна», чтобы устоять под напором «разрушительных теорий». Только самодержавная власть способна «продлить её юность и тем временем воспитать ее»¹, опираясь на сохранившуюся в ней «тёплую веру к некоторым *религиозным, моральным и политическим* понятиям, ей исключительно принадлежащим»². Эти понятия – *православие, самодержавие, народность*.

Православие есть «любовь к вере предков», защита и охранение «догматов нашей церкви»; ослабить в народе эту любовь, значит низринуть его на низшую ступень в моральном и политическом предназначении. Несколько неопределенно формулируется принцип народности. Уваров вынужден признать, что данное понятие не имеет содержательного единства, и «государственный состав, подобно человеческому телу, переменяет наружный вид по мере возраста: черты изменяются с годами, но физиономия измениться не должна»³. Другими словами, в пределах одного и того же государства могут сосуществовать разные народы, их число может уменьшаться и возрастать, но в плане духовности они должны характеризоваться общностью нравственных и религиозных понятий, т. е. принадлежать к православию.

Следовательно, народность сливается с церковностью, приобретает официальный характер. Тем самым на первый план выдвигается самодержавие, и притом не только как «главное условие политического существования России в настоящем её виде», но и как источник «благотворных» реформ и преобразований. Уваров критикует тех «мечтателей», которые своим «смешным» пристрастием к европейским формам вредят «собственным учреждениям нашим», «расстраивают естественные сношения всех членов государства между собой»⁴.

¹ Никитенко А.В. Записки и дневник. В 3 т. Т. 1. – М., 1955. С. 43–44.

² Уваров С.С. О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством народного просвещения // Река времён (Книга истории и культуры). Кн. 1. – М., 1995. С. 70.

³ Там же. С. 71.

⁴ Там же. – Уваров в данном случае воспроизводил положения Манифеста Николая I, изданного им после суда над декабристами. В нём, в частности, гово-

Теория официальной народности получила дальнейшее развитие в трудах таких крупных политических мыслителей консервативного лагеря, как Катков, Леонтьев, Победоносцев, Тихомиров. Их идеи, несмотря на историческое поражение самого царизма, сохраняют самостоятельный интерес и продолжают оказывать влияние на политическое сознание постсоветской России.

2. *М. Н. Катков (1818–1887)*. Отличительная особенность деятельности Каткова состояла в том, что он, будучи редактором официальных «Московских ведомостей», задавал тон всей правительственной политике пореформенной эпохи. Мировоззрение его складывалось в обстановке сплочения и активизации радикально-народнического «нигилизма», который всё яростней принимал социалистическую окраску. Источником «крамолы» он считал «польскую интригу», представлявшуюся ему частью «европейски организованной против нас революции». «Наши доморожденные революционеры, – пишет Катков, – сами по себе совершенно ничтожны... но как орудие сильной и хорошо организованной польской революции, которая не отступает ни перед какими средствами и решилась всё поставить на карту, они могут получить значение»¹. Действительно, «революционные попытки» в России XIX в. во многом стимулировались «примером» западноевропейских революций и особенно польских восстаний 1830 и 1863 гг. Каткова утешает лишь то, что русский народ, как ему кажется, преисполнен «ненависти к интеллигенции» и в «смирении сердца» воплощает своё «призвание в человечестве»².

Среди причин, попустительствующих революции, он выделяет, прежде всего, слабость власти. Для Каткова нет ничего принципиальней и важней, чем укрепление самодержавия. Он настаивает на «усиленном действии власти», на «реакции», видя в ней способ «вывести дела на прямой путь, оздоровить их»³. Не-

рилось: «Не от дурных мечтаний, всегда разрушительных, но свыше усовершенствуются постепенно отечественные установления, устраняются недостатки, исправляются злоупотребления. В сем порядке постепенного усовершенствования всякое скромное желание к лучшему, всякая мысль к утверждению силы законов, к расширению истинного просвещения и промышленности, достигая к Нам путём законным, для всех отверстым, всегда будут приняты Нами с благоволением: ибо мы не имеем, не можем иметь других желаний, как видеть отечество Наше на самой высшей ступени счастья и славы, Провидением ему предопределённой». – *Виттекер Ц.Х.* Граф С. С. Уваров и его время. – СПб., 1999. С. 104.

¹ Цит. по: *Пресняков А.Е.* Воспоминания Е. М. Феоктистова и их значение // *Феоктистов Е.М.* За кулисами политики и литературы. – М., 1991. С. 10.

² *Катков М.Н.* Имперское слово. – М., 2002. С. 381.

³ *Московские ведомости.* 1881. 20 марта. № 79.

обходимость карательных, репрессивных мер обосновывается им с типичной для «охранителя» ссылкой на «милосердие» власти: благо людей «требуется не по блажке, а решительного противодействия тому, что их губит»¹. Самодержавие несовместимо ни с какими конституционными и парламентарными идеями, которые «годны только как средство постепенного ослабления власти и перемещения её из одних рук в другие»². Между тем, по мнению Каткова, «государство не устанавливается, пока не прекращается всякое многовластие»³. Политический прогресс выражается не в конституционном разделении властей, а в «собрании» их, в развитии начал самодержавия и централизации. Подтверждением тому служит весь исторический опыт России. Редактор «Московских ведомостей» стремится выявить все факторы, которые так или иначе ослабляют самодержавие. Особенно большие опасения вызывает у него всё возрастающее соперничество между монархической властью и правительством. Ему кажется, что правительство начинает настойчиво перехватывать политическую инициативу, действуя в ущерб самодержавию. В предельной форме это выявилось в период реформ 60-х годов. Обращаясь к Александру III, Катков пишет: «Россия имеет две политики, идущие врозь – одну царскую, другую министерскую»⁴. Сохранение подобной ситуации недопустимо. Во-первых, подрывается идея централизации: общество приучается иметь дело с правительством, которое заслоняет собой народ с его нуждами от монарха. Во-вторых, демонстрируется «непослушание» верховной власти, что само по себе может «сообщить фальшивое направление нашему прогрессу» и «просто-напросто революционизировать насильно страну»⁵. Идеолог самодержавия ратует за «оздоровление» власти, т. е. полное превращение правительства

¹ Там же. 18 июля. № 196.

² Там же. 1880. 6 февраля. № 36.

³ Цит. по: *Твардовская В.А.* Идеология пореформенного самодержавия (М. Н. Катков и его издания). – М., 1978. С. 227.

⁴ Там же. – Вред реформ периода царствования Александра II Катков усматривает именно в том, что они «оставили много недоумений относительно принципа власти», склоняя общество к принятию идеи многовластия.

⁵ Письмо М. Н. Каткова К. П. Победоносцеву [28 апреля 1881 г.] // К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Т. 1. П/Т. 1. – М.; Пг., 1923. С. 169–170. – Сотрудник Каткова Н. А. Любимов в цикле статей под названием «Против течения. Беседы о революции» (1880–1881) высказывается на этот счёт ещё определённой: «Не общественные настроения, как ни велико их значение, делают революцию, и не в них главная опасность положения в переходные эпохи. Первенствующее значение имеет настроение правительства и его образ действий» (Русский вестник. 1881. № 3. С. 377).

в административный придаток монархической системы. «Надо, чтобы страна знала, – заявляет он, – под каким солнцем она живет, какое начало управляет её судьбами, куда она должна смотреть и в каком направлении предстоит ей строиться далее»¹. Отстаивая абсолютное значение монархии, Катков огромную роль в «истреблении многовластия» отводит православной церкви, видя в ней силу, которая «никогда не вступала в соперничество» с самодержавием². Другой опорой самодержавия он признаёт дворянство, которое, несмотря на все «потрясения», вызванные крестьянской реформой 1861 г., способно «исполнить и при новых условиях своё органическое назначение, состоящее в службе по государственному делу»³. Однако для этого необходимо «дарование» ему более широких «политических прав» по управлению земскими делами, захваченными интеллигенцией. Тогда можно будет ожидать и затухания интеллигентской «крамолы», которая питается «внешними теориями» и отсутствием положительной деятельности со стороны дворянства на благо общества.

3. *Теория «русского византизма»*. Схожие идеи развивает К. Н. Леонтьев (1831–1891), создатель теории «русского византизма». Эта теория опирается на своеобразную диалектику, подводящую всякое развитие, всякое изменение под действие сформулированного им триадического закона. Согласно этому закону, всё в мире пребывает в пределах данной формы, не переходя ни в какое иное состояние: нечто либо только существует, либо нет. Именно *деспотизм* формы, выражающей внутреннюю идею материи, приводит к возникновению явления, которое совершает постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, повышается «до обособления, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений»⁴. Так что высшая точка развития оказывается одновременно высшей степенью *индивидуализации* явления, воплощением высшей цветущей сложности. Всё же последующее зависит от крепости и устойчивости формы. Явление живёт и сохраняется пока сильны узы естественного деспотизма формы. Но как только форма перестаёт сдерживать разбегающуюся материю, процесс развития тотчас переходит на стадию разложения и гибели. Исчезновению явления предшествуют такие специфические моменты, как упрощение составных

¹ Московские ведомости. 1884. 12 января. № 12.

² Там же.

³ Там же. 1881. 6 декабря. № 338.

⁴ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. – СПб., 1991. С. 235.

частей, уменьшение числа признаков, ослабление их единства и силы. Словом, происходит своего рода растворение индивидуальности, явление как бы достигает «неорганической нирваны», уходит в небытие. «Все постепенно *понижается, мешается, сливается*, а потом уже распадается и гибнет, переходя в нечто общее, не собой уже и не для себя существующее»¹. Таким образом, развитие представляет собой триединый процесс: 1) первоначальной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упрощения. Данная закономерность равно охватывает природные, социальные и духовные явления. По триадической схеме развивается и государство: сперва совершается обособление свойственной ему политической формы, затем наступает период «наибольшей сложности и высшего единства», а после происходит падение государства, которое «выражается расстройством этой формы, большей общностью с окружающим»². Долговечность государств не превышает 1000 или много 1200 с небольшим лет. У каждого народа своя особая государственная форма. Она вырабатывается не вдруг и не сознательно и даже долгое время может оставаться непонятой. На начальной стадии, как правило, превалирует аристократический строй; на стадии цветущей сложности «является склонность к единоличной власти (хотя бы в виде сильного президентства, временной диктатуры, единоличной демагогии или тирании, как у эллинов в их цветущем периоде), а к старости и к смерти воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало»³. Следовательно, формула сильного государства – это диктатура, жёсткая централизация, слабого же и умирающего – уравнение, «демократизация жизни и ума». Их выражением на одном полюсе выступает «византизм», на другом – европеизм. Все симпатии Леонтьева на стороне «византизма». В нём он выделяет два ключевых момента: самодержавие в государстве и православие в религии. «Византизм» не знает «крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой», свойственного европеизму. Отвергает он и всякую мысль о всеобщем благоденствии народов, представляя в этом отношении полнейшую антитезу западных «идей всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всеобщности, земного всеобщности и вседовольства»⁴.

По схеме Леонтьева, началом торжества «византизма» явилось воцарение императора Константина I (IV в.). До девятого

¹ Там же. С. 238.

² Там же. С. 253.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 172.

столетия Византия и романо-германская Европа шествуют в рамках единой цивилизации. Однако со времени Карла Великого их пути постепенно расходятся и «на Западе стали более и более выясняться своя цивилизация и своя государственность»¹. Христианство там смешивается с классической образованностью древнего мира, власть императора – с традицией феодального рыцарства и муниципального правления. Над всем этим берёт верх сознание личности, приводящее к началу XVIII в. к «эгалитарной разнузданности»², демократии. Личные права каждого, благоденствие всех – становятся лозунгами политики. «“И я имею те же права!”», – говорит всякий и по вопросу о наслаждениях, забывая, что “quod licet Jovi, non licet bovi”³, – что идёт Людовику XIV, то не идёт Гамбетте и Руместану»⁴, – с нескрываемым раздражением пишет Леонтьев. В результате происходит «сглаживание», усреднение сперва политических различий, а затем и экономических, умственных, половых. «Везде одни и те же более или менее демократизированные конституции. Везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или исламский фанатизм, обращённый на службу той же распущенности. Везде гражданский брак, преследования католиков, везде презрение к аскетизму, ненависть к сословности и власти (не к своей власти, а к власти других), везде *надежды на слепое земное счастье и земное полное равенство*»⁵. Словом, весь путь, пройденный Европой с XVIII в., отмечен устремлением к *однообразной простоте*, и Европа, по мнению Леонтьева, должна будет в ближайшей перспективе «пасть и уступить место другим»⁶. С ней должны будут разделить эту участь и все юго-западные славяне – болгары, сербы, чехи, которые также втянулись в орбиту европеизма и оттого «все без исключения демократы и конституционалисты»⁷. По этой причине Леонтьев отрекается от славянофильства и выступает за единение с российскими «азиатцами», создание русско-азиатской цивилизации.

Леонтьев отмечает благотворное воздействие идеологии «византизма» на русское общество. Это воздействие, на его взгляд, начинается не с момента христианизации Руси, а после падения

¹ Там же.

² Там же. С. 277.

³ Что дозволено Юпитеру, не дозволено быку (лат. посл.).

⁴ Там же. – С. 263.

⁵ Там же. С. 267.

⁶ Там же. С. 266.

⁷ Там же. С. 227.

«второго Рима», когда борьба московских князей за централизацию власти открывает период «сложного цветения» российской государственности. Их дело продолжили первые Романовы. Не потеряла Россия свой византийский облик и при Петре I. Несмотря на все его европеизаторские усилия, «византизм» продолжал оставаться прочной основой как государственного, так и домашнего быта. В сфере власти он даже усиливается по сравнению с византийским кесаризмом. Последний имел диктаториальное происхождение и переплетался с муниципальной избирательной системой. В России, напротив, он сразу сросся с родовым монархическим чувством, придавшим самодержавию наследственный характер. «Родовое монархическое чувство, – отмечает Леонтьев, – этот великорусский легитимизм был сперва обращён на дом Рюрика, а потом и на дом Романовых»¹. Потому-то в России не привилось аристократическое начало, принявшее с самого начала исключительно служебное, государственно-чиновное выражение. Таким образом, полагает Леонтьев, Россия в XVIII в. представляла полную противоположность Западу: там «уровнительное смещение», здесь «разнообразие форм жизни»; там «разложение» и «гибель», здесь – устремление «к цвету, к творчеству и росту»². Но уже в XIX в. европеизм отвоевывает себе место в русской политике. Верховная власть подчиняется «велению времени» и устремляется к «смесительному упрощению». Первой жертвой становится родовое дворянство: оно теряет своё привилегированное положение. Причём не столько благодаря «понижению его собственных прав и вольностей» вследствие отмены крепостного права, сколько из-за «дарования прав и свобод» другим сословиям. И сразу начались толки о конституции. «Я осмелюсь даже, не колеблясь сказать, – признаётся Леонтьев, – что никакое польское восстание и никакая пугачёвщина не могут повредить России так, как могла бы ей повредить очень мирная, очень законная демократическая конституция»³. Ведь устанавливая «мнимое равенство», она позволяет всем сословиям «мешаться в государственные дела», «искать политической власти»⁴. Стоит только допустить это, как на России можно будет поставить крест.

Леонтьева утешает лишь то, что Россия ещё не до конца подчинилась «европейскому эгалитарному прогрессу» и может удерживать свой спасительный «византизм». Для этого необходимо ог-

¹ Там же. С. 182.

² Там же. С. 188.

³ Там же. С. 195.

⁴ Там же. С. 198.

радить народ от «новых веяний», не дать вовлечь его в сети «научнообразного» просвещения. «Невежество народа» представляется ему самой «роскошной почвой» для произрастания «византизма». И здесь один «сносный» монастырь, на его взгляд, полезней нескольких университетов и целой сотни училищ. Леонтьев призывает царя «властвовать беззастенчиво», не утруждая себя ни идеей общего блага, ни заботой о «так называемых» правах. Только под «знаменем византизма» Россия сохранит свою самобытность и силу, выдержит натиск «целой интернациональной Европы». Изменяя же «византизму», мы губим Россию, – заявляет поборник русского консерватизма.

4. *Государство и церковь*. Линию жёсткого антизападничества отстаивает и *К. П. Победоносцев* (1827–1907), многолетний обер-прокурор Синода, взгляды которого были «тождественны с исходными взглядами» сразу двух российских самодержцев – Александра III и Николая II¹. Свою политическую программу Победоносцев изложил в знаменитой речи, произнесённой им вскоре после убийства Александра II в марте 1881 г. В присутствии нового императора он подверг резкой критике идеи конституционализма, выставляя их как «орудие всякой неправды», «источник всяких интриг». Все конституционные учреждения – от парламентаризма до судов и свободы печати – это лишь «ужасные говорильни», расшатывающие устои самодержавия. Победоносцев призывает, во-первых, к «покаянию», т. е. отказу от «реформаторских слабостей» прежнего царствования, и, во-вторых, к «действию», т. е. подавлению всяких «освободительных» тенденций. Это вызвало одобрение коронованной особы. Согласно представлениям обер-прокурора, «Россия сильна благодаря самодержавию, а народовластие – одно из самых лживых политических начал». Опровергая демократические теории, он проводит различие между равенством и свободой. На его взгляд, свобода необязательно зависит от равенства, и равенство – ещё совсем не свобода. Равное участие всех граждан в выборах отнюдь не означает ни прогресса, ни завоевания свободы. В действительности происходит лишь привлечение членов общества к реализации интересов определённых групп или личностей, будь то «счастливый и решительный генерал» или «монарх или администратор с умением, ловкостью, с ясным планом действия, с непреклонной волей»². Они действуют самыми разными способами, в том числе

¹ *Ольденбург С. С.* Царствование императора Николая II. В 2 т. Т. 1. – Белград, 1939. С. 41.

² *Победоносцев К. П.* Московский сборник // *Победоносцев К. П.* Соч. – СПб., 1996. С. 278.

подкупом – «от мелочных подачек деньгами и вещами до раздачи прибыльных мест в акцизе, финансовом управлении и в администрации», чтобы составить себе нужный «контингент избирателей», действующих по указке «шайки политических агентов»¹. Поэтому само по себе участие в демократических процедурах, представляющееся равенством с формально-юридической точки зрения, на деле оказывается обычной продажей своей свободы какому-либо политическому ловкачу. Следовательно, демократия воплощает то же договорное начало, которое использовали ещё древние диктаторы, с тем лишь отличием, что место одного лица здесь заступает множество назойливых и бесцеремонных «политических ораторов». Ждать при таких условиях общего блага для всех, а тем более всеобщей свободы от демократии бессмысленно. «История свидетельствует, – отмечает Победоносцев, – что самые существенные, плодотворные для народа и прочные меры и преобразования исходили от центральной воли государственных людей или от меньшинства, просветлённого высокой идеей и глубоким знанием; напротив того, с расширением выборного начала происходило принижение государственной мысли и вульгаризация мнения в массе избирателей; что расширение это в больших государствах или вводилось с тайными целями сосредоточения власти, или само собою приводило к диктатуре»².

Толчком к развитию этих процессов послужило отделение церкви от государства, секуляризация власти. От этого и все беды Запада. В России, полагает Победоносцев, ничего подобного «народное верование не примет». Ведь секуляризация означает предоставление государству полной автономии, «решительное устранение всякого, даже духовного противодействия»³. Но этим наносится вред и самой церкви, и государству. Церковь по самому занимаемому ею положению не может отказаться от своего влияния на общество; и чем она деятельнее, чем более ощущает в себе силы и энергии, тем менее возможно для неё «равнодушное отношение к государству»⁴. В таком случае остаётся либо предположить неустранимость конфликта между церковью и государством, либо пойти на установление государственной церкви. Победоносцев выступает за второй путь. «Государство, – отмечает он, – не может быть представителем одних материальных интересов общества; в таком случае оно само себя лишило бы духовной силы и отрешилось бы от духовного единения с народом.

¹ Там же. С. 279.

² Там же. С. 278.

³ Там же. С. 266.

⁴ Там же. С. 276.

Государство тем сильнее и тем более имеет значение, чем явственнее в нём обозначается представительство духовное. Только под этим условием поддерживается и укрепляется в среде народной и в гражданской жизни чувство законности, уважение к закону и доверие к государственной власти»¹. Таким образом, государственная церковь, соединяя интересы духовной и светской власти, демонстрирует «единовѣрие народа с правительством», удерживая от «крайностей» как одну, так и другую сторону.

Победоносцев, подобно Леонтьеву, ради «продления существующего строя» готов был «поддержать страну в замороженном состоянии», поскольку ясно видел, что даже «малейшее тёплое дуновение ветра, и всё рухнет»². Он хотел мира и спокойствия для России, но вызвал только реакцию и застой. Обстановка тех лет мрачно запечатлелась в блоковских строках:

В те годы дальние, глухие,
В сердцах царили сон и мгла:
Победоносцев над Россией
Простёр совиные крыла...

5. *Этическая теория монархии*. Как и следовало ожидать, столь жёсткая апология монархической системы не могла удовлетворить более либеральные круги русских консерваторов. В их рядах начинает вызревать стремление как-то обновить «обветшавшие знамена», возвысить самодержавие в глазах «цивилизованного мира». Эту задачу пытался решить *Л. А. Тихомиров* (1852–1923), создавший теорию этической монархии. В молодости он был активным участником народнического движения, возглавляя террористическое крыло «Народной воли», однако довольно скоро разочаровался в идеалах «освободительной борьбы» и перешёл на сторону царизма. Об этой своей трансформации из революционного «Савла» в консервативного «Павла» он поведал в брошюре «Почему я перестал быть революционером», вызвавшей резкий отклик Плеханова. Из других его работ этого периода выделяется объёмистый трактат «Монархическая государственность», вышедший в 1905 г. Согласно концепции Тихомирова, «когда возникает *государство* – это означает, что возникает идея некоторой верховной власти, не для уничтожения частных сил, но для их регулирования, примирения и вообще соглашения»³. Формами верховной власти оказываются то монархия, то

¹ Там же. С. 271.

² Великий князь Александр Михайлович: Книга воспоминаний. – М., 1991. С. 147.

³ *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. – СПб., 1992. С. 45.

аристократия, то демократия. Это обусловливается психическим состоянием нации, её верованиями и обычаями. С этой точки зрения, политика в деле установления верховной власти сливается с национальной психологией. В различных формах власти выражается доверие народа к определённой общезначимой силе: количественной – в демократиях; разумной, сословно-авторитарной – в аристократиях и нравственной – в монархиях.

По мнению Тихомирова, если в нации жив и силен некоторый всеобъемлющий идеал нравственности, приводящий всех к готовности добровольного подчинения внешнему авторитету, то появляется монархия. Монархия относится к высшей форме власти и возникает при наличии глубокой религиозности народа и соответствующего социального строя, поддерживающего и сохраняющего эту религиозность. Вместе с тем идея монархии не может оставаться лишь в пределах религиозной веры; она должна возвыситься до политического самосознания нации, пройти сквозь искус научного, теоретического мышления, т. е. стать делом политической науки. Простого заимствования чужих идей здесь недостаточно. Политическая наука должна «непосредственно наблюдать свою страну», чтобы направлять в нужном русле отношение народа к власти. Без этой «умственной работы» монархия не может развить своих внутренних сил и вырождается в формы обычного деспотизма и тирании.

Тихомиров солидарен с Катковым, проводя различие между самодержавной властью монарха и «передаточными, служебными органами», т. е. правительством. Верховная власть не входит в прямое заведывание «всеми мелочными и несущественными делами управления»; это обязанность правительства. Её назначение – «контроль и направление» правительственной политики. Это можно осуществлять и непосредственно, и с помощью самих подданных, предоставляя им право апелляции к верховной власти и обсуждения действий правительства в печати, на собраниях и т. д. Создание такого «общественного управления рядом с бюрократическим», по мнению Тихомирова, станет гарантом того, что «служебные учреждения передаточной власти» не смогут больше «искажать... намерения и волю верховной власти» и тем более – «доходить до полной узурпации, когда передаточная власть получает характер представительной». Последнее же недопустимо ни при каких обстоятельствах. Это означало бы откат назад, к низшим формам власти. Между тем закон политического развития гласит: «Прогрессивная эволюция ведёт к усилению и расцвету монархии. Регрессивная – к уничтожению её и переходу государства к другим формам верховной власти, т. е. к аристо-

кратии и демократии»¹. Обращение к отечественной истории служило Тихомирову подтверждением прогрессивного развития российской государственности.

Роль монарха определяется, прежде всего, задачей охранения самостоятельности нации. Монарх как выразитель её «духа» имеет с ней самое «теснейшее и непосредственное общение»². Органом, связывающим его с народом, служит церковь; поэтому он может быть приверженцем только национальной религии. Религиозная свобода, веротерпимость имеют для него чисто условное значение, ибо под этими лозунгами выказывается чаще всего «желание избавиться от влияния церкви»³. Даже религиозную свободу иноверных своих подданных монарх устанавливает «не иначе, как в постоянном соглашении по сему предмету с своей церковью»⁴. Иной подход привёл бы к ослаблению собственной религии, поддерживающей единение монарха с нацией, а следовательно, подорвал бы основы существования самой монархической власти. Поэтому монарх обязан «всеми силами благоприятствовать прогрессивной эволюции религиозного сознания нации, т. е. приближению нации к истинному, действительному Богу»⁵. От этого зависит чистота её нравственного идеала, крепость монархического чувства. Другой важной функцией монархической власти является установление равной меры ответственности общества и правительства за состояние государства. Поскольку это связано с «элементом принудительности», то монарх передоверяет его правительству лишь постольку, поскольку на это не хватает сил самого общества. «Но везде, где общественные силы способны сами поддерживать самостоятельно общественные нормы – действие правительственных учреждений излишне»⁶, – подчёркивает Тихомиров. Приоритет общества над «передаточной властью», т. е. общественное самоуправление, – это незыблемый принцип монархической системы. Однако монарх не может вообще представлять нацию, не разграничивая её «действительную» волю от «кажущейся», мнимой. Действительная воля вытекает из требований духа нации, органично связанного с церковью, православием. В ней заложено стремление к усовершенствованию форм жизни и религии. Но нация далеко не всегда способна оставаться на уровне требований, сообразных с её ко-

¹ Там же. С. 101.

² Там же. С. 458.

³ Там же. С. 482.

⁴ Там же. С. 489.

⁵ Там же. С. 465.

⁶ Там же. С. 542.

ренным духом. Как бывший революционер-террорист, Тихомиров знает, что она легко может стать жертвой «партийной агитации», сбивающей «с пути её чувство и рассуждение», особенно если «народ какими-нибудь обстоятельствами приведён в состояние дезорганизованной массы». Тогда он скорее более анархист, нежели монархист. В этом случае монарх должен «властно *осуществить* назревшее, действительное желание нации, выработанное в ней её духом, и иногда столь же властно *не допустить* нацию до роковой ошибки в определении своего действительного желания»¹.

Таким образом, монарх – это не просто выразитель духа нации, а её подлинный властелин. Он ничем не ограничен в своих действиях, ему нет надобности «заниматься бесплодным арифметическим подсчётом голосов, стоящих за тот или иной интерес»; он выше партий и «мелочной политики»². Всякое ограничение верховной власти означало бы введение политической «специализации», но это противно интересам нации, ибо ведёт к разрушению монархии. Об ограничении можно говорить лишь в контексте самой *идеи* монархии, осуществление которой составляет обязанность и право царствующего лица. «Нарушение же обязанности устраняет право, связанное с этой обязанностью»³. Однако одно ограничение для монарха, по мнению Тихомирова, крайне необходимо: он не должен иметь право отречься от престола. Ведь тогда он не был бы символом воли и совести нации и его власть ничем не отличалась бы от демократии и аристократии. История подтвердила правоту бывшего революционера-народника: отречение от власти Николая I в февральские дни 1917 г. действительно ввергло в хаос пострадавшую Россию.

Глава VIII

РЕЛИГИОЗНО-КОНСЕРВАТИВНЫЙ РЕФОРМИЗМ

1. *Новый русский либерализм.* Либерализм времён Екатерины II отличался строгой приверженностью к монархическому строю и верой в идеалы просвещения и воспитания. Его политическая философия сводилась к теории *договорных* отношений между обществом и государством, единственно способных, по

¹ Там же. С. 459.

² Там же. С. 586.

³ Там же. С. 456.

мнению идеологов старого либерализма, легитимировать существование власти и развить её правовые принципы. Перед ними не стояло проблемы специфичности, уникальности отдельных государственных форм; ими всецело владела идея единого, универсального человечества, чуждого всякого национализма и сепаратизма. По этой схеме, народы разобщены лишь постольку, поскольку они находятся на разных стадиях исторического и политического прогресса. Европа достигла вершин цивилизации. Соответственно, следование в её фарватере приведёт и другие народы к общему благу. Необходимо лишь перенять знания и учреждения высокоразвитых стран. Как писал выдающийся русский просветитель XVIII в. *С. Е. Десницкий* (1740–1789), все народы проходят через «четвероякие состояния» – первобытное, пастушеское, хлебопашеское и коммерческое; «по оным четверояким народов состояниям мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их различные преуспевания в науках и художествах»¹. А так как Россия находится ещё в хлебопашеском состоянии, то ей предстоит движение вперёд, по пути обновления и модернизации. Такова «формула прогресса» русского либерализма просветительской эпохи. Он не хотел знать ни отечественной истории, ни отечественных традиций, вдохновляясь исключительно законотворчеством и реформами. Неудивительно, что этот либерализм легко адаптировался к самодержавию и переродился постепенно в апологетический монархизм.

Своё новое возрождение русский либерализм переживает в 50–60-е годы XIX в. Теперь его заботит не одно формальное равенство граждан, возвышение закона в общественной жизни. Перед ним стоят задачи иного плана. Одна из них – сравнительное изучение человеческих цивилизаций под углом зрения их самобытности и нетождественности друг другу. Славянофил *А. С. Хомяков* (1804–1860) делит человечество по религиозному признаку на «иранство» и «кушитство»², утверждая идею разнонаправленного развития цивилизаций. Это приводит к изменению представлений об исторических судьбах России и Европы. Теперь они выступают носителями разных типологических черт, обусловленных несходством, несовпадением духовного и политического опыта. Новый либерализм, признав полное различие России и

¹ *Десницкий С.Е.* Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежития // Избр. произв. рус. мыслителей втор. пол. XVIII века. В 2 т. Т. 1. – М., 1952. С. 271.

² *Хомяков А.С.* «Семирамида». Исследование истины исторических идей // *Хомяков А.С.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1994. С. 188–217.

Запада, стремился вместе с тем выявить некие «средние величины», которые равно просматриваются в обеих цивилизациях и могут быть использованы для «наведения мостов» между «русицизмом» и «европеизмом». К таким величинам были отнесены идеи национального государства, гражданского общества, личности. Обстоятельства исторической жизни народов накладывают на них свой специфический отпечаток, однако в последовательной эволюции государственных форм они всё более занимают превалирующее положение и определяют политическое сознание общества. И это совершается не вследствие заимствования, а органично, по свойственной всем народам жажде свободы и блага.

Русский либерализм середины XIX – начала XX в. раздробляется на множество течений, направлений, идей, с перевесом то религиозных, то светских тенденций. Однако всем им присущ *прогностический* элемент относительно будущности российской государственности. В одних случаях это архаическая вера в возрождение «допетровской системы», в других – надежда на экуменическую трансформацию православия и изменение сущности самодержавия, в третьих – мечта об «абсолютной демократии» и гражданском обществе и т. д. Под крылом нового либерализма сошлись славянофилы и «государственники», консервативные «реалисты» и представители теократических убеждений. Это было поистине «вавилонское смешение» политологических исканий, и только общая неудовлетворенность существующим положением вещей, при одинаковом неприятии «революционаризма», придаёт им черты более или менее целостного и однородного идеологического движения.

2. *Народ и государство в учении славянофильства.* При всём разнообразии оценок славянофильства, несомненной остаётся его либеральная направленность. Оно возникло в 40–60-е годы XIX в. в качестве реакции на западноевропейские революции того периода. Славянофилам казалось, что революции, особенно 1848 г., окончательно развенчивают «внешнюю образованность» Запада, делая его непригодным «к участию в христианском развитии». Отныне инициатива «прогресса» принадлежит России, которая во всей «полноте» и «чистоте» сохранила «церковное предание». В общем раскладе различия между Россией и Европой оказывались несовместимыми.

Один из столпов славянофильства *И. В. Киреевский* (1806–1856) свёл их к неутешительному конфронтационному итогу: «Там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, – в России она оставалась не

смешанною с мирскими целями и устройством... там волнение духа партий – здесь незыблемость основного убеждения; там прихоть моды – здесь твердость быта... там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного»¹. На этом основании славянофилы критиковали тех, кто «желает постоянно вводить Россию в систему европейских государств», считая достаточным простое «возвращение» к допетровской правительственной системе.

Общая концептуализация политической идеологии славянофильства принадлежит *К. С. Аксакову* (1817–1860), ранее других определившемуся как в отношении Запада, так и в «понятии об отношении народа к государственности». «Отделиться от Западной Европы – вот всё, чего нам надо», – так кратко выразил он суть своего «русского воззрения». Всё несчастье Запада, на его взгляд, является следствием «обоготворения» власти, веры в возможность его совершенства. Обратной стороной этого обоготворения стали революции, с помощью которых надеялись достичь скорейшего общественного и политического блага. Но дело свелось лишь к принятию конституций, в которых отразилась «осуществлённая ложь и лицемерие», и к установлению республик, явившихся «самой вредной правительственной формой». Россия, напротив, никогда не обоготворяла своего правительства и не требовала от него никакого совершенства. Она смотрела на него, как на «дело второстепенное», ставя на первое место веру и спасение души. Поэтому пока Россия жила «самобытной жизнью» и не увлекалась «иностранный модой», ей не угрожала никакая революция и законный порядок оставался непоколебимым. Однако «грех обожания власти» проникает в Россию, и ответственность за это несёт само правительство. В России издревле существовала православная монархия, никак «не боготворимая, не требующая веры в её совершенство, но сама верующая в одно совершенство Божие». Влияние же Запада привело к тому, что правительство, перенимая у него материальные усовершенствования, «в то же время внесло в русскую жизнь западное понятие

¹ *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. – М., 1979. С. 290.

о власти, стало изъяслять притязание решать все задачи жизни, вмешиваясь в русский быт, и, таким образом, стало, хотя отчасти, в положение правительства западного»¹. Этим оно обрекло Россию на возможность повторения страшного опыта европейских революций.

Аксаков предлагает свой выход из создавшегося положения. Прежде всего должно быть сброшено «иго государства над землею», т. е. крестьянской общиной. Это он мотивирует тем, что «русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет»². Подражание Западу искажает представления народа: он начинает проникаться политическими идеями. Для достижения прежней гармонии надо снова вернуться к той системе гражданского устройства, которая была разрушена петровскими преобразованиями. Сущность её определялась принципом взаимного невмешательства власти в дела народа и народа – в дела государства. В составленной Аксаковым «Записке о внутреннем состоянии России», предназначенной для Александра II, об этом говорится следующее: «Правительству (необходимо монархическому) – неограниченная власть государственная, политическая; народу – полная свобода нравственная, свобода жизни и духа (мысли, слова)»³. Нарушение же «со стороны правительства русского гражданского устройства, похищение у народа нравственной его свободы, одним словом: отступление правительства от истинных русских начал, – вот источник всякого зла в России». «Чем далее, – заключает Аксаков, – будет продолжаться петровская правительственная система, – хотя по наружности и не столь резкая, как при нём, – система, столь противоположная русскому народу, вторгающаяся в общественную свободу жизни, стесняющая свободу духа, мысли, мнения и делающая из подданного – раба, тем более будут входить в Россию чужие начала, тем более людей будут отставать от народной русской почвы, тем грознее будут революционные попытки, которые сокрушат, наконец, Россию, когда она перестанет быть Россией»⁴.

Из учения Аксакова следовало, что «борьба с Западом» должна стать нормой российской политики. Однако вставал вопрос о *моральности* такой политики, поскольку с позиций «рус-

¹ См. изложение «Записки о внутреннем состоянии России» в кн.: *Бороздин А.К.* Литературные характеристики. Деятнадцатый век. Т. 2. Вып. 1. – СПб., 1905. С. 166–187.

² Там же. С. 184.

³ Там же. С. 186.

⁴ Там же. С. 178.

ского воззрения» разделение нравственности и политики противоречило христианскому вероучению.

Решением этого вопроса занялся *Н. Я. Данилевский* (1829–1885), автор напумевший в своё время книги «Россия и Европа» (1871). Он выставляет тезис, согласно которому христианская мораль неприменима к государственным отношениям по самому характеру её основополагающих принципов. Для христианства нравственный образ действий совпадает с самопожертвованием, надеждой на бессмертие, вечность внутренней сущности человека. «Но государство и народ, – пишет Данилевский, – суть явления преходящие, существующие только во времени, и, следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности, т. е. политики. Этим не оправдывается макиавеллизм, а утверждается только, что всякому своё, что для всякого разряда существ и явлений есть свой закон. Око за око, зуб за зуб, строгое право, бентамовский принцип утилитарности, т. е. здраво понятой пользы, – вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству»¹. Из этого высказывания видно, что он не только оправдывает макиавеллизм, но и вообще признаёт только одну политику – политику макиавеллизма.

Это находит своё последовательное выражение в «практических рекомендациях» Данилевского относительно европейской политики. «Европа, – заявляет он, – не случайно, а существенно нам враждебна; следовательно, только тогда, когда она враждует сама с собою, может она быть для нас безопасною»². В другом месте он пишет: «Равновесие политических сил Европы вредно, даже губительно, для России, а нарушение его с чьей бы то ни было стороны – выгодно и благотельно»³. И ещё одна рекомендация: «Нам необходимо... отрешиться от мысли о какой бы то ни было солидарности с европейскими интересами, о какой бы то ни было связи с тою или другою политическою комбинацією европейских держав – и прежде всего приобрести совершенную свободу действия, полную возможность соединиться с каждым европейским государством, под единственным условием, чтобы такой союз был нам выгоден, нисколько не взирая на то, какой политический принцип представляет собою в данное время то или иное государство»⁴. Таким образом, Данилевский откровенно переводит сла-

¹ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – СПб., 1995. С. 27.

² Там же. С. 376.

³ Там же. С. 378.

⁴ Там же. С. 380.

вянофильское противопоставление России и Запада в плоскость сознательного противостояния и борьбы двух миров – русско-славянского и германо-романского.

3. *Утопия «свободной теократии»*. В ином ключе решает данную проблему В. С. Соловьёв (1853–1900), намечая перспективы теократического сближения России и Европы. Он начинает историю теократии с интерпретации грехопадения Адама как факта, подтверждающего то, что первый человек «согрешил против теократии». Адам поверил рассуждениям «низшей твари» и усомнился в авторитете высшего разума. Тогда дух злобы и убийства разделил людей на два враждебных стана. Человечество погрязло в розни и преступлениях. Заново возродил теократию Авраам, «отец верующих». Он собственной волей вошёл в богочеловеческий союз, признав тем самым свою подчинённость божественной силе. В дальнейшем личная теократия Авраама перерастает в национальную теократию древнего Израиля, а от неё через личность Христа приходит к теократии всецерковной, вселенской. В настоящее время это будущее присутствует в пророках. Именно в пророчестве возвещается конечная цель бытия. Пророческое служение вместе с первосвященническим и царским образует единое теократическое служение. Однако главная роль отводится первосвященнику, который в теократической иерархии соответствует первому лицу Святой Троицы. Ему должны свободно подчиниться все христианские государи, без чего невозможен союз отеческой и сыновней власти. Христос – первосвященник, царь и пророк в одном лице. В этом единстве заложен прообраз будущего христианского государства.

Подробно свои мысли о христианском государстве Соловьёв излагает в трактате «Духовные основы жизни» (1882–1884). В дохристианской истории он выделяет два типа государств: *восточный*, основанный на рабстве, и *западный* (греко-римский), отягчённый, сверх обычного рабства, «постоянною борьбою самих господ». На Востоке государство означало только господство – патриархальное или же по праву завоевания; в обоих случаях власть государя и подчинение подданных были безграничны и абсолютны. Вследствие этого там политическая борьба могла быть только случайным явлением. Вечное рабство сделало восточного человека квиетистом и фаталистом по натуре и убеждениям, поэтому он, «заинтересованный, главным образом, вечною и неизменною стороною существующего», спешил подчиниться сильнейшей стороне, видя в ней орудие судьбы или высшей воли. Отсюда частая смена деспотий при неизменности самого деспотизма.

Напротив, западный тип государства был совершенно иной: он держался на борьбе, противостоянии более или менее равных политических сил, из которых ни одна не могла получить безусловного преобладания. Такое государство уже не могло быть просто господством; в нём превалировал интерес к сохранению общего равновесия, выражавшегося в *законе*. Это было государство закона. В законе и воплотилась высшая власть. Но власть, как сила действенная и уравнивающая, должна была сосредоточиться в одном лице. В результате явился римский император. Таким образом, западное государство в конце своего развития пришло к тому же, чего Восток держался изначально, т. е. к деспотизму, подавлению личности. Как видно, политическая мысль Соловьёва движется в русле гегелевской философии истории. Ни восточный, ни западный тип государства, на его взгляд, не возвышают человека до божественного, оставляя его в безнадежной скудости и пустоте земного существования. Только христианство осветило божественным разумом мир и спасло «высшее проявление мира – государство». Оно создало новый тип государства, открыв ему истинную цель в добровольном служении Богу и церкви. Но между ним и прежними типами государства не было полного разрыва: «Христианское государство соединяет в себе черты восточного и западного государства. Согласно восточному воззрению, христианство отодвигает государственную жизнь на второстепенное место, ставя на первый план жизнь духовную или религиозную; но, с другой стороны, вместе с Западом христианство признаёт за государством положительную задачу и деятельный прогрессивный характер: оно не только призывает государство к борьбе с злыми силами под знаменем церкви, но и требует от него также, чтобы оно проводило в политическую и международную жизнь нравственные начала, постепенно поднимало мирское общество до высоты церковного идеала, пересоздавало его по образцу и подобию церкви Христовой»¹.

Таким представляется Соловьёву вселенский идеал христианского государства. Однако воплощение этого идеала в действительности оказывается делом непростым. Только католицизм смог реализовать теократическое начало, утвердив превосходство первосвященнической власти. Этого не смогло сделать восточное христианство, в котором изначально восторжествовал абсолютистский цезарепапизм. В результате восточная церковь раздробилась на многочисленные поместные образования, всецело зависящие от воли и диктата национальных правительств. Подобная

¹ Соловьёв В.С. Духовные основы общества. – Брюссель, 1958. С. 127.

же участь выпала на долю русского православия. Оно также перестало быть живой частью истинной вселенской церкви, превратившись в послушное орудие мирской власти. Это повлекло за собой искажение русской национальной идеи, сведя её сущность к стремлению творить «чрез себя и для себя». Вопрос же должен стоять иначе: что «должна сделать Россия во имя христианского начала, признаваемого ею, и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается». Первое, как считает Соловьёв, – это сотворить «подвиг национального самоотречения»: России необходимо отбросить свой застаревший партикулярный эгоизм и войти в соприкосновение с католицизмом. Тогда это будет союз «царственной власти Сына», т. е. русского монарха, и римского первосвященника, главы «Вселенской церкви». Этот союз оздоровит Россию, направит её на служение общечеловеческому благу. «Русская империя, – пишет Соловьёв, – отъединённая в своём абсолютизме, есть лишь угроза борьбы и бесконечных войн. Русская империя, пожелавшая служить Вселенской церкви и делу общественной организации, взять их под свой покров, внесёт в семейство народов мир и благословение»¹.

Создавая свою теократическую утопию, Соловьёв пребывал в состоянии восторженного неопита католицизма; однако позднее он проникается более трагическим мировосприятием, прогнозируя наступление царства Антихриста. Теперь он склонен думать, что уже в XXI в. не будет никакой теократии. В XX в. человечество переживёт одну из величайших войн, которые когда-либо случались в истории. Это повлечёт за собой исчезновение национальных монархий; вместо них появятся более или менее демократические государства, образующие Соединённые штаты Европы во главе с тайным орденом франкмасонов. Россия станет лишь одним из штатов этой новой всеобъемлющей государственной системы. Римский папа потеряет всякое влияние, а христианство превратится в секту немногочисленных, но стойких приверженцев. В это время на арене всемирной истории появится Антихрист. Это будет человек исключительно одарённый, с громадным самомнением и себялюбием. Сперва его изберут пожизненным президентом Европейского союза государств, а затем он распространит свою власть на весь мир, насаждая «равенство всеобщей сытости» и наслаждения. Все будут утопать в роскоши и утратят духовные и нравственные побуждения. Православному священнику Иоанну удаётся разгадать и публично разоблачить

¹ Соловьёв В.С. Русская идея // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1989. С. 245.

безбожную сущность власти «сверхчеловека». Тогда во имя Христа объединятся все три ранее разобщенные христианские вероисповедания: православие, католицизм и протестантизм. Они начнут войну, в которой погибнет и всемирная империя, и сам Антихрист. Спасутся лишь немногие (главным образом «казненные Антихристом»), и они-то «воцарятся с Христом на тысячу лет»¹. Таков основной смысл «Краткой повести об Антихристе», написанной Соловьёвым в последний год жизни.

Таким образом, несмотря на изменение своих политических взглядов на будущее человечества, русский мыслитель всегда оставался верен своему главному убеждению, а именно – что разобщение христианских народов есть зло и оно должно быть непременно устранено из их жизни. Почва же для сближения одна – это само христианство, освобождённое от пут поместности и партикуляризма. Это убеждение разобщило его со славянофилами, которые так и не смогли преодолеть своей «европофобии», замкнувшей их в рамках узкого национализма и общинного антиэтатизма.

Глава IX

ПОЛИТОЛОГИЯ РУССКОГО ЛИБЕРАЛИЗМА

1. *Государство и личность.* Как было сказано выше, новый русский либерализм, возникший в 50–60-е годы XIX в., отразил в себе всё многообразие представлений о сущности человеческой истории и месте в ней народов России и Запада. В рассмотренном нами религиозно-реформистском направлении возобладала конфронтационная тенденция, ставившая вопрос о судьбах человечества в плоскость культурно-исторических дифференциаций, разделения народов по вероисповедному признаку. Это особенно резко проявилось у славянофилов, выставивших на первый план идеал *русскости*, затмивший в их глазах все другие культуры и цивилизации. Соловьёв несколько сгладил ситуацию, но и он не принял секуляристское понимание мировой истории, всецело предавшись теократическим упованиям. Однако новый русский либерализм сумел выявить и более конструктивные начала, давшие рост светскому направлению, которое нашло своих адептов в лице многочисленных учёных и политических мыслителей поре-

¹ Соловьёв В.С. Краткая повесть об Антихристе // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Изд. 2-е. Т. 2. – М., 1990. С. 761.

форменной эпохи. К этому подталкивала сама русская жизнь, исполненная горячих ожиданий и поиска новых идеалов, способных утвердить благоденствие России.

Одним из представителей этого нового либерализма был *К. Д. Кавелин* (1818–1885) – историк, правовед, философ, выдвинувший личностный критерий в оценке русской и западноевропейской истории. Опираясь на триадическую схему Гегеля, Кавелин разделяет историю России на три этапа: родоплеменной (тезис), семейный, или вотчинный (антитезис) и государственный (синтез). Первый этап приходится на время княжения Ярослава Мудрого, который «задумал основать государственный быт на Руси и утвердил её политическое единство на *родовом начале*»¹. Власть сосредоточивается в руках одного княжеского рода, который и представляет систему государственного правления. Однако так продолжается недолго, поскольку родовой принцип не знает личности, отделённой от семьи, клана. Между тем только личность, свободная от кровнородственных связей, способна удержать вертикаль власти. В родовой системе юридическими лицами выступают не отдельные индивиды сами по себе, а вожди, родоначальники, и число их растёт по мере умножения членов княжеского рода. Они начинают срастаться с местными племенами, подталкивая их к обособлению и раздроблению целостности родового государства. Если первое состояние – тезис, то теперь выдвигается антитезис, т. е. удельно-вотчинное правление, которое из себя рождает «отрицание отрицания», или синтез – новое объединение России на основе развития идеи государства, связанного с представлением о самоценности лица государя, правителя. Это период московской централизации. «История Московского княжества, – пишет Кавелин, – есть по преимуществу история политическая... Политическая система, созданная московскими великими князьями, – нечто совершенно новое в русской истории: она представляет полное отрицание всех прежних систем, не в одних явлениях, но в самом основании... На сцену действия выступает личность. Она произвольно выходит из кровного союза, ставит себя выше семьи: она отрицает их во имя идеи, и эта идея – государство»². С этой точки зрения, Пётр I лишь завершает то, что было начато ещё Иваном Калитой.

Полемизируя со славянофилами, утверждавшими, будто петровская европеизация «пришла слишком внезапно, действовала

¹ *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России // *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. – М., 1989. С. 30.

² Там же. С. 47–48.

круто, насильственно», Кавелин утверждает, что «эпоха реформ... была подготовлена всем предшествующим бытом», её «навязала» царю-преобразователю, дала средства «сама старая Русь»¹. Уже тогда «оба эти начала – государственное и родовое – не могли уживаться вместе в одном и том же обществе; рано или поздно, но одно должно было вытеснить другое»². Торжество государственной идеи свидетельствует о безусловно *европейской* направленности русского историко-политического процесса; поэтому правомерно ожидать, что, в конечном счёте, пути России сомкнутся с путями Запада.

Единственное, что мешает ускорить этот процесс, – это общее «бескультурье» русского народа, которое не позволило ему даже «подняться до внутреннего, духовного содержания христианства», ограничив его восприятие с чисто формальной, внешней стороны. Бескультурье же вызвало и такое «характеристическое явление» русской жизни, как склонность к молодчеству, к разгулу, к безграничной свободе, – удаль, не знающую ни цели, ни предела. Её нельзя, по мнению Кавелина, объяснить ни административным гнётом, ни склонностью к переходам и бродячей жизни, ни частыми разорениями, отлучавшими народ от оседлости, ни крепостным правом; корни её – в бездуховности и неразвитости умственного строя русской жизни³.

Отсюда следовало заключение, что России необходима «европейская выучка», которая позволит укрепить развившееся в ней государственное начало столь необходимым для её процветания началом личности.

2. *Политическая диагностика.* Проблема специфики российской государственности привлекает внимание ещё одного представителя светского либерализма – А. И. Стронина (1826–1889), автора содержательного трактата «Политика как наука» (1872). Однако проблему эту он ставит в более широком диапазоне, возвышая до общей теории государства вообще.

Для него государство представляет собой единство двух элементов – общества и правительства. Правительство есть «меньшинство», причём имеющее тенденцию к уменьшению до единственной особы – императора, верховного властелина. Это связано с «пирамидальным строением» общества, выражающим закон социального развития. По мнению Стронина, не может всё обще-

¹ Там же. С. 60.

² Кавелин К.Д. История российского законодательства. Лекции // Река времён (Книга истории и культуры). Кн. 3. – М., 1995. С. 127.

³ Кавелин К.Д. Заметки и мысли о русской истории // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. – С. 201–202.

ство разом, одновременно продвигаться вперёд, как бы вытянувшись в одну линию: непременно должен быть впереди авангард, позади арьергард. «Поход» этот, в свою очередь, зависит от характера развития мысли, которая «не может зарождаться вдруг и одновременно во всех головах, но возникает сперва в одной голове, потом переходит к нескольким и, наконец, распространяется на множество». Следовательно, невозможно «обойтись и без пирамидального строения общества, по крайней мере, до тех пор, пока общество находится в движении». Стронин даже онтологизирует свою «пирамидальную» идею, укореняя её «ещё глубже, чем в природе человека», – во всей живой и «мёртвой, неорганической природе»¹. Другая причина пирамидальности общества – «статическая». Как разъясняет Стронин, устойчивость всякого предмета зависит от широкого и неподвижного основания. То же можно сказать об обществе. Если бы оно «приняло вид призмы, где основание и вершина одинаковы», тогда трудно было бы избежать падения: меньшинство, в соответствии с первой, «динамической», причиной, всё равно прорывалось бы вверх, сокрушая всякую подчинённость и порядок. «Сохранить же, – полагает Стронин, – какую бы то ни было власть и какое бы то ни было подчинение значит сохранить пирамидальную фигуру общества»².

В социальном выражении пирамидализм означает разделение общества на три «класса»: демократию, тимократию, или средний класс, и аристократию. Каждый из этих классов образует свой специфический треугольник: аристократы, или меньшинство, это законодатели, судьи, администраторы; средний класс – арендаторы, мануфактуристы, банкиры; большинство – земледельцы, ремесленники, торговцы. Представители первого класса образуют верховную власть общества с разделением её на законодательную, судебную и административную сферы. С верховной властью тесно связаны подразделения среднего класса. Так, арендаторы «составляют продолжение треугольника законодательного, потому что дают инициативу всей экономической жизни, как законодательство – всей политической». Мануфактура, соответственно, «есть продолжение судебного треугольника в среднем классе, потому что обрабатывает продукты законодательства». Продолжением же административной сферы служит банковская деятельность, которая точно так же распределяет в среднем классе «продукты земледелия и мануфактуры, как администрация направляет деятельность всех классов и распреде-

¹ Стронин А.И. Политика как наука. – СПб., 1872. С. 16.

² Там же. С. 17.

ляет между ними продукты законодательства и правосудия». Что касается большинства, то оно отличается от предыдущих подразделений тем, что является «представителем всего труда в обществе», обладателем «личной человеческой силы»¹.

В состав социальной пирамиды входит и такой класс «труда нервного», как интеллигенция. Она «не имеет никакого сомкнутого положения в обществе» и может происходить из всех социальных классов и групп. Поэтому интеллигенция в определённом смысле «солидарна» со всеми слоями общества, не примыкая в то же время «ни к одному из них раз навсегда, не отождествляясь ни с одним»². Эта «повсеместность интеллигенции» обуславливает равномерное развитие духовной жизни общества. Её главное назначение – «созерцательная деятельность», т. е. производство идей. Без учёта труда интеллигенции невозможна никакая научная политика. Но одного этого ещё недостаточно. Научная политика должна опираться на всестороннюю экономическую деятельность большинства, открывающую путь к политической прогностике. «Один политический идеал, – признаёт Стронин, – без экономического в наше время бессилён»³.

Сущность политической прогностики раскрывается на примере России. С этой целью применяется компаративистский метод, состоящий в сравнении общественной жизни России и Запада. Из этого сравнения исключается Америка, «потому что она, – как пишет Стронин, – есть страна будущего, а не настоящего, первое звено нового, а не последнее старого мира, колыбель совершенно иной системы обществ, такая же, какою была Германия, когда Фабий Пактор писал свою первую историю Рима»⁴. Из сопоставления России и Европы следует вывод: специфика России обуславливается отсутствием буржуазии, а следовательно, с одной стороны, невозможностью буржуазной политики, а с другой – превалированием в политической жизни демократических тенденций над аристократическими, элитарными.

По мнению Стронина, развитие буржуазии в России сдерживалось укоренившимся в народном быте общинным началом, круговой порукой, которая закрепляла «отрицание личности». Без этого же не могло быть не только буржуазности, но и даже «предрасположенности к буржуазности». В правительственной сфере ещё могли совершаться процессы в пользу аристократизации властной элиты, однако отсутствие буржуазии, с которой

¹ Там же. С. 21–22.

² Там же. С. 23.

³ Там же. С. 212.

⁴ Там же. С. 330.

аристократия Запада объединялась в борьбе за власть и привилегии, заставляла наших аристократов в сходных условиях тянуться к демократии, искать союза с интеллигенцией. Тем самым русская интеллигенция вовлекалась в радикализм, «не только разделяя политический труд аристократии, но в важнейших случаях становясь даже на челе её»¹.

В этой «изумительной» сдвижке русской истории и «всего строения» русского общества «вниз, к основанию пирамиды», где сосредоточивается и вся интеллигенция, Стронин усматривает «отрицательную черту» всего русского политического уклада. Интеллигенция перестаёт выполнять свои непосредственные функции и гражданство остается без духовного руководства. Что же удивительного, говорит Стронин, имея в виду собственную эпоху, что «у нас больше нет ни учёных, как Пирогов, Остроградский, Грановский, ни поэтов, как Пушкин, Лермонтов, ни беллетристов, как Гоголь, Тургенев, ни критиков, как Белинский, Добролюбов, ни актёров, как Каратыгин, Мочалов, ни живописцев, как Брюллов, Иванов, ни музыкантов, как Глинка, Даргомыжский, ни популяризаторов, как Писарев, Чернышевский, ни пропагандистов, как Герцен, ни агитаторов, как Бакунин, и всё, что у нас есть, это только такие агитаторы, как Каракозов и Нечаев, – замена, от которой не поздоровится никакому обществу»². Поэтому России остаётся одно из двух: либо окончательно погрузиться в катаклизмы «политического произвола», либо освободить интеллигенцию для творчества, производства идей и тем самым упрочить нормальное функционирование общественной пирамиды. Во всяком случае, необходимо, чтобы ситуация находилась под контролем государства, его высших «надстроек» и элит. Только оно способно вывести общество из кризиса и дать правильное направление развитию российской политической системы.

3. *Теория национально-прогрессивного государства.* Концепция либерального государства представлена также в трудах А. Д. Градовского (1841–1889), профессора Петербургского университета, автора многих выдающихся трудов в области политологии и правоведения. Изложение своих политических взглядов он начинает с критического разбора классического «кодекса либерализма» – договорной теории происхождения государства. Градовский признаёт, что эта теория имела «свой смысл» в определённое время – как реакция зарождавшегося буржуазного со-

¹ Там же. С. 348.

² Там же. С. 413.

словия против феодального «ига привилегий и бремени абсолютизма». Её целью было обеспечение свободы каждого, безотносительно к его классовой и национальной принадлежности. «В понятии общечеловеческого пропадали не только маркизы, герцоги, графы, бароны, прелаты, крестьяне, мастера и подмастерья, но и французы, немцы, турки, индусы, негры, готтентоты». Это была положительная сторона договорной теории, вследствие чего она быстро распространилась во всех странах, которые стали на путь буржуазного развития. Однако в ней изначально содержался существенный недостаток, а именно: она исходила из предположения о неизменности, абсолютности того состояния общественной жизни, которое закреплялось договором. Поэтому всякое изменение социального строя воспринималось как «искажение» совершенной системы и вызывало «революционные стремления». Либерализм превращался в некий радикальный постулат, требующий сохранения «законных форм», основанных «на простом юридическом равенстве»¹. Но поскольку достижение этого равенства мыслилось в форме передачи каждым отдельным лицом части своей вольности государству, то договорная теория не могла возвыситься до воззрения на общество, как на целое, предполагающее зависимость всех его частей; она должна была «*атомизировать*» его, обратить в простое число, составленное из определённого количества единиц. Представление о целостности общества предполагает существование *народа*, т. е. такой совокупности людей, которая объединена общими условиями человеческого труда, сознанием, что личный труд не есть только проявление «индивидуальности», взятой самой по себе, а часть и функция труда общественного, социального. Либерализм же, «разрушая старый порядок», полностью обходит стороной именно этот момент, не замечая того, что его «формула относится скорее к обществу дикарей, нежели к обществу цивилизованному». Только совместный труд сплачивает людей в нации, доводя их до сознания необходимости централизованной власти, т. е. государства. «В этом смысле, – констатирует автор, – государство есть национальность, дошедшая до самосознания»², – идея, ставящая его в конфронтационное отношение к славянофильству.

¹ «В этом отношении, – отмечает автор, – и современный социализм есть прямой наследник и последователь либерализма: он также хочет быть всемирною доктриною, применимою ко всем народам, на всём пространстве земного шара». – Градовский А.Д. Общество и государство (Теоретические очерки) // Градовский А.Д. Соч. – СПб., 2001. С. 36.

² Градовский А.Д. Современные воззрения на государство и национальность // Градовский А.Д. Собр. соч. В 9 т. Т. 6. – СПб., 1902. С. 51.

Эта идея образует стержень его теории *национально-прогрессивного государства*. В ней, помимо начала народности, выделяются ещё два элемента: территория и политическая власть. Последний элемент признаётся определяющим, поскольку также имеет государствообразующее значение. Согласно Градовскому, до возникновения государства функции политической власти находились в руках «первобытных властей» – глав семей, родов, племён. Они сочетали эти функции с «частными правами лиц», т. е. не отделяли ещё себя от общества. Это тормозило развитие государства. Лишь последовавшее позднее фронтальное присвоение ими всего объёма политических прав и привилегий привело к сосредоточению в их руках всей полноты политической власти, что при наличии соответствующих территорий привело к образованию самостоятельных государств. Их укрепление и развитие сопровождается прогрессивным ростом национального самосознания, основанного на слиянии идеалов государственности и народности.

Иначе трактует Градовский и вопрос о положении личности в государстве. Он отходит от прежней либеральной трактовки её прав и свобод исключительно в контексте борьбы с государством как формой политической организации общества. Для него важен другой ракурс видения проблемы. Государство есть единство составляющих его личностей. Признание же борьбы с государством как условия расширения прав и свобод личности обрекает общество на бесконечные распри и размежевания. Вопрос о положении личности, на его взгляд, должен решаться не с позиций государства как такового, а с позиций его политического института – правительства. Ошибку старых либералов Градовский видит в том, что они отождествляют государство с правительством, т. е. сводят государство к политической власти. Оттого их недовольство действиями правительства оборачивается, как правило, критикой самой государственной системы, без укрепления которой немыслимо и сохранение целостности нации.

Следовательно, должны быть правильно осознаны взаимные отношения личности и политической власти. Правительство действует на основе «права принуждения», охватывая самый широкий круг полномочий – от запрета на известные действия (уголовное законодательство) до требования соотноситься в частной деятельности с известными формами. Правительственное принуждение относится, во-первых, к сфере «охранения» безопасности государства, во-вторых, к сфере «содействия» развитию успехов народной жизни. Принудительный характер может иметь и осуществление «прогресса» в целях реализации положи-

тельных общественных стремлений и инициатив. Всё, что остаётся за рамками этих форм принуждения, составляет область частной предприимчивости и свободы. Тем самым правительственное принуждение вводится в определённые границы, отличающие его от властного произвола. Оно должно принимать во внимание состояние и запросы государственной жизни; без этого даже самые благие начинания правительства останутся втуне.

За примерами далеко ходить не приходится. «Так, – замечает Градовский, – попытка Петра Великого ввести в русское гражданское законодательство систему единонаследия не удалась, потому что закон этот шёл в разрез с народными воззрениями на семейные отношения и наследственное право... Тщетно Екатерина II стремилась призвать некоторые основные корпорации к самоуправлению. Общество, построенное вообще на началах частного и государственного крепостного права не способно к самоуправлению... Если реформы, имевшие целью самоуправление, и должны были начаться в те времена, то, естественно, в основание их должна была лечь предварительная отмена крепостного права»¹. Таким образом, историческая критика законодательства позволяет уяснить общее направление правительственных реформ, которые необходимы для достижения общественного прогресса.

Поскольку почин в деле реформ принадлежит власти, то первым актом должно быть разграничение сферы частной и правительственной деятельности. Для старого либерализма вопрос сводился к сужению правительственной сферы на основе борьбы либо взаимного соглашения (Г. Аренс, Дж. Милль). Градовский проводит другое воззрение. На его взгляд, развитие свободы личности и учреждений должно заключаться не в уменьшении круга правительственных действий, а в изменении их формы. На примере Англии он показывает, как параллельно с ростом общественного самоуправления расширялся и увеличивался круг правительственных регламентаций. «Причину этого удивительного явления, – пишет учёный, – должно искать в одном факте: в быстром развитии городов, городского народонаселения, следовательно, в образовании *нового общества*, выступившего со своими воззрениями на государство и породившего массу совершенно новых явлений»². Всё это повлекло за собой расширение сферы правительственной деятельности, не вызвавшее, однако, ограничения полномочий и прерогатив общественного самоуправления. Напротив, общественное самоуправление даже увеличило их

¹ Там же. С. 71–72.

² Там же. С. 76.

объём за счёт принятия на себя тех новых функций, которые ранее подлежали правительственной регламентации. Никакой борьбы с государством не потребовалось; они отошли обществу сами собой, лишившись материального субстрата в новых формах правительственной деятельности. Если же правительство в изменившихся условиях продолжает удерживать за собой устаревшие функции, не заботясь при этом о реализации стоящих за ними общественных стремлениях, тогда общество приходит в волнение, возникают «революционные партии». Положительный момент этого явления состоит в том, что правительство оказывается вынуждено оставить свои «эфемерные планы и частные затеи» и решительно направить свои усилия к установлению прочной политической организации. В такие периоды совершается «нарастание деспотизма», без которого невозможно вырваться из «застоя». Но и революции имеют своё оправдание: в них общество совершает «спасительный зигзаг», заставляющий правительство вернуться в прогрессивное русло.

Градовский считает совершенно несомненным то, что прогрессивное движение в правительстве всегда есть реформа. Она должна проводиться с соблюдением общих принципов «правильной политики». Это означает, во-первых, всестороннее уяснение искомой цели, без чего «лучше не трогать частных вопросов». Во-вторых, нельзя оценивать правительственные меры с точки зрения какого-нибудь одного, специального явления, например, достоинства земских учреждений, новых судов, законов о печати и т. д. Главным здесь должен быть учёт того, насколько реформа даёт каждой личности самостоятельное развитие и каждой общественной потребности практическую реализацию. Наконец, в-третьих, недопустимо слишком долгое пребывание в реформенном состоянии; надо быстрее завершать «процесс общественного перерождения», ибо всякое замедление или торможение реформ чревато обострением таких симптомов «ненормального хода» жизни, как нигилизм, социализм, анархизм. Как считает Градовский, время царствования Александра II вполне подтвердило обоснованность данного вывода.

4. *Проблема гражданского общества.* Идея соединения монархии с общественным самоуправлением, выдвигавшаяся как либеральными, так и консервативными мыслителями, получает дальнейшее развитие в теории гражданского общества *В. Н. Чичерина* (1828–1904), видного русского философа и историка политической мысли. Как и Кавелин, он кладёт в основание своих воззрений диалектические принципы гегельянства, видоизменяя их, однако, в направлении замены триады на «тетраду», т. е.

концепцию четырехступенчатого развития. Суть его логической операции заключалась в удвоении антитезиса, т. е. различении в нём отношения и сочетания, тогда как у Гегеля это было просто отрицание. В целом же, подобно немецкому мыслителю, Чичерин исходит из идеи развития Абсолютного духа, высшей ступенью которого он признаёт человеческое общество. Оно разделяется на определённые союзы: семья, церковь, гражданское общество и государство. За исключением государства в каждом из этих союзов воплощается субъективная сторона человеческой личности, её свободный выбор. И только государство преследует общую цель, общее благо, вследствие чего оно и представляет собой высшую форму союза, объединяющего все остальные. Границей правомочий государства служит право как объективный способ осуществления власти и утверждения справедливости. Вместе с тем право ограничивает сферу деятельности государства, выступая тем регулятивным фактором, при помощи которого охраняется свобода лица. Именно здесь лежат истоки гражданского общества, установление понятия о котором, по словам Чичерина, является важнейшей заслугой Гегеля¹.

Русский мыслитель рассматривает гражданское общество как совокупность частных отношений между лицами, управляемыми гражданским, или частным, правом. В гражданское общество входит семья, но она не поглощается им, хотя и состоит у него в подчинении. Гражданское общество находится в государстве, но не как часть его, а как совершенно самостоятельная область отношений. Оно также не растворяется в государстве, как и семья. «Для человеческой личности, для её свободы и прав, – отмечает Чичерин, – это признание самостоятельности гражданского общества имеет в высшей степени важное значение, ибо этим оно ограждается от поглощения целым»². Таким образом, сущность гражданского общества характеризуется главенством индивидуализма, свободой личности, тогда как государства – централизмом, выдвижением на первый план монархического начала. Вот почему, согласно Чичерину, без широкой свободы гражданской не может быть и свободы политической.

Другая отличительная особенность гражданского общества – примат нравственных отношений над экономическими. Речь не идёт об их полном противопоставлении. Чичерин признаёт, что «между экономическими отношениями и нравственными требованиями есть та общая черта, что те и другие суть явления свободы, вследствие чего эти две области остаются самостоятельными,

¹ См.: Чичерин Б.Н. Философия права. – СПб., 1998. С. 202.

² Там же. С. 203.

а соглашение их предоставляется свободной воле лиц»¹. Однако экономические отношения преследуют цель накопления капитала, чреватого развитием неравенства, а следовательно, приводящего к разделению гражданского общества на сословия или классы. Тем самым открывается новое поприще для вмешательства государства, расширения правомочий власти. Экономические явления оказываются двойственными по своей природе, равно входя и в структуру гражданского общества, и государства. Оттого при одних обстоятельствах они усиливают централизм, при других – индивидуализм. непонимание этого может легко привести к тому, что интересы власти возобладают над интересами личности.

По мнению Чичерина, обеспечение прав личности может гарантировать представительный порядок. Во всяком случае, отмечает он, общий ход истории состоит в переходе от самодержавия к конституционализму. Этого не может избежать и Россия: её также ждёт либо ограниченная монархия, либо республика. Сам Чичерин выступает за развитие конституционной монархии, ссылаясь на историческую традицию: монархия была в течение столетий символом единства России, «знаменем для народа». Поэтому, на его взгляд, при любых политических трансформациях монархическое начало в России «ещё долго сохранит первенствующее значение в государственных учреждениях»².

Если оценивать эти взгляды Чичерина с учётом тех политических тенденций, которые сложились в России в эпоху советской «сталинокрапии», то придётся признать безусловную правоту это умного и прозорливого политика³.

¹ Там же. С. 207.

² Там же. С. 508.

³ В постсоветский период с новой силой обострились споры о гражданском обществе. Можно выделить три подхода к данной проблеме. Один из них является, по сути, радикалистским. В соответствии с этим подходом, гражданское общество есть система самоорганизации людей, которая «для своего поддержания не нуждается в государстве» (*Дарендорф Р.* После 1989 года. Мораль, революция и гражданское общество. – М., 1999. С. 89). Исходя из этого, делается вывод, что «гражданское общество заявляет о себе как естественная форма оппозиции авторитету власти», а следовательно, оно и возникает, «там и только тогда, где и когда институт государства уже не в состоянии оптимально выполнять функции регламента общественных отношений» (*Гражданское общество: истоки и современность.* – СПб., 2000. С. 22). Стало быть, с этой точки зрения, гражданское общество будет заменой государства: как первобытнообщинный строй упраздняется государством, так государство упраздняется гражданским обществом. Второй подход к осмыслению перспектив развития гражданского общества в России можно назвать соборным. Для сторонников этой позиции, «Россия – это собор

5. «*Великая Россия*». В числе последователей Градовского был П. Б. Струве (1870–1944), один из идеологов веховства, писавший о себе, что он «пылал свободомыслием, т. е. либерализмом в значении Карамзина»¹ и относивший себя к либеральным консерваторам. В эту категорию, кроме Градовского, он причислял также Пушкина. Исходный тезис Струве – нерасторжимость национального и государственного. Государство, с его точки зрения, по своей природе «сверхразумно и неразумно». Это значит, что оно не может быть ни объяснено «разумом или, напротив, неразумием», ни сведено к простой сумме индивидов. «Государ-

земли, державы и церкви, т. е. единство Духа, церкви и гражданского общества». Другими словами, единство Духа – это церковь, держава – это царство, монархия, а гражданское общество – собор русской земли, т. е. некая высшая правовая инстанция, действующая от имени народа. Понятно, что такое «гражданское общество» во всём руководствуется исключительно «православной этикой святости и жертвы», решительно противодействуя «этике протестантской реформации, идейно подготовившей капитализм (власть денег)» (Казин Л.А. *Идея соборности в русской социальной философии // Общество и человек: пути самоуправления.* – СПб., 1994. С. 147). Само собой разумеется, в таком гражданском обществе не может быть ни частной собственности, ни индивидуальной свободы. Не менее экзотичен третий подход – этнобежный (по аналогии с центробежным). Смысл его выражается в идее «открытости русского народа», т. е. в его денационализированности. По признанию сторонников данного тезиса, «для сегодняшних российских... реалий... совершенно невозможно выделить репрезентативные признаки нации», а потому приоритет общечеловеческой идеи над национальной имеет для России «поистине императивный характер» (Киносьян В.Я. *Национальная идея: презумпция универсализма // Общество и человек: пути самоуправления.* – С. 152–153). Русский народ, по этой теории, лишён всякой этнической целостности; это и не народ вовсе, а просто сообщество разноэтничного люда, скреплённого денационализированной культурой. «Русский народ, – читаем у одного автора, – не этническое понятие, а культурное. Поэтому русские и хохол Гоголь, и эфиоп Пушкин, и немец Фонвизин, и турок Жуковский, и евреи Левитан, Мусоргский и Пастернак, и татарин Куприн, и грузин Багратион, и армяне Вахтангов и Хачатурян, и поляк Достоевский» (Тульчинский Г.Л. *Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы.* – СПб., 1996. С. 276). Из идеи «открытости русского народа» выводятся два следствия: первое – о невозможности построения национальной государственности в России; второе – о безусловной приверженности русского (в культурном смысле!) народа к идеалам демократии и гражданского общества. Как видим, здесь гражданское общество выступает как антипод национального государства. Это фактически совпадает с радикалистским подходом. Понятно, что ни один из указанных подходов не может быть принят в качестве серьёзной политологической посылки для решения проблем гражданского общества.

¹ Струве П.Б. Кн. Вяземский и А. Д. Градовский о либеральном консерватизме // *Русское зарубежье.* Вып. 1. – М., 1993. С. 83.

ство есть существо мистическое», провозглашает Струве, объявляя это «в высшей степени позитивным фактом»¹. Мистическое начало государства проявляется в стремлении к могуществу, в особой сосредоточенности воли «непререкаемо на войне»². Его сущность соответствует идее «империализма», которой, как полагает Струве, проникнуто «всякое живое государство»³. Чем более «империализма» в политике государства, тем оно прочней и величественней.

Обращая взор на Россию, Струве пытается разобраться в причинах, мешающих стать ей «Великой». Одна из таких причин видится ему в существовании «открытой вражды между властью и наиболее культурными элементами общества»⁴. Это вызвано отсутствием развитого «конституционного правосознания» в интеллигентской среде. Отсюда – «её отчуждение от государства и враждебность к нему»⁵. «Отрицая государство, – поясняет Струве, – борясь с ним, интеллигенция отвергает его мистику не во имя какого-нибудь другого мистического или религиозного начала, а во имя начала революционного и эмпирического»⁶. Это – феномен «отщепенства», дающий ключ к пониманию сущности русской революции. Задача состоит в том, чтобы переменить мировоззрение русской интеллигенции, дать иное направление её «политике». В основе этой политики должна лежать «идея не внешнего устройства общественной жизни, а внутреннего совершенствования человека»⁷. Только при таком «перерождении», по мнению Струве, она сможет войти в соприкосновение с властью и стать посредницей между монархией и народом.

Принципиально важным представляется Струве и «иностранческий вопрос», прежде всего еврейский и польский. Решение еврейского вопроса, осложнившегося в пореформенный период, он ставит в зависимость от внешнеполитических акций «в бассейне Чёрного моря», призванных обеспечить «экономическое господство России... на всём так называемом Ближнем Востоке»⁸.

¹ Струве П.Б. *Patriotica*. Политика, культура, религия, социализм. – М., 1997. С. 64.

² Там же. С. 65. – Исходя из этого, Струве объявляет утопической кантовскую идею «вечного мира». – Там же. С. 64.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же. С. 55.

⁵ Струве П.Б. *Интеллигенция и революция // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910*. – М., 1991. С. 139.

⁶ Там же. С. 140.

⁷ Там же. С. 149.

⁸ Струве П.Б. *Patriotica*. – С. 53–54.

Струве полагает, что именно здесь евреи могут представлять «элемент весьма ценный» как возможные «пионеры и посредники» в деле осуществления идеала Великой России. Но они должны быть прежде как можно крепче «привязаны» к русской культуре, к атмосфере «общего хозяйственного подъёма страны»¹. Это и позволит осуществить эмансипацию еврейства.

Польский вопрос совсем иного рода. Он из разряда политических, а не экономических: «русским экономически почти нечего делать в Польше». Принадлежность Польши к России – это проблема политического могущества России. Поэтому не может быть и речи о предоставлении Польше государственной самостоятельности. Однако для «внутреннего спокойствия» России необходимо, чтобы польское население «было довольно своей судьбой и дорожило связью с Россией, было морально к ней прикреплено». При этом недопустима русификация Польши, денационализация её народа. Обращаясь к истории отношений России и Польши, Струве отмечает: верить в осуществимость такой политики – «совершенно несбыточная утопия»². Следовательно, России придётся мириться с тем, что Польша сохранит свою культурную самобытность, но при этом она должна помнить о своём «империалистическом» призвании и делать всё, чтобы сохранить целостность империи. Перефразируя Пушкина, Струве заявляет: лицо России, «как лик Петра Великого», должно быть «прекрасно и ужасно»³.

Глава X

ПОЛИТИЧЕСКИЙ РАДИКАЛИЗМ

1. *Этапы русского освободительного движения.* Русский радикализм развивается под флагом освободительного движения и проходит через три основных этапа: дворянский, народнический и марксистский.

Дворянский этап ознаменовывается выступлением декабристов на Сенатской площади Петербурга. Дворянские революционеры ещё не имеют единой политической программы: одни из них выступают за конституционное ограничение монархии и федерализм, другие – за установление республиканской системы и унитаризм.

¹ Там же. С. 56.

² Там же. С. 57, 58.

³ Там же. С. 63.

Идеологией народничества становится социализм, который они связывают с крестьянской поземельной общиной. Народники искренне верят в стихийный революционаризм «угнетённых масс» и спешат воспользоваться «благоприятной» ситуацией. Этим объясняется их отрицательное отношение к крестьянской реформе 1861 г., сбившей, на их взгляд, накал народного протеста и заставившей радикальную интеллигенцию добиваться власти путем террора и насилия.

Трагедии и неудачи приводят к разложению народничества: одни отходят от борьбы и примираются с монархией, другие начинают пристально всматриваться в потенциальные возможности зарождающегося русского пролетариата, принимая к руководству идеологию марксизма. Так возникает широкое «партийно-организационное движение» – большевизм, свершивший «октябрьский переворот» 1917 г. и учредивший советскую систему политической «сталинокрации».

2. *Революция и государство в идеологии декабристов.* Дворянские революционеры менее всего рассчитывали на поддержку народа и ориентировались исключительно на «военную революцию». Они считали «опасным» призывать к революции народ, находящийся в «рабстве»; с их точки зрения, он может обратиться к свободе «в своеволие, худшее самого крайнего произвола»¹. Зато обращение к истории России давало им множество примеров удачных «революций... при полном безучастии народа и совершаемых большею частью военной силой, как было при возведении на престол Екатерины I, при свержении Бирона, регентши и Петра III. Все примеры показывали, что Россия повиновалась тому, что совершала военная сила в Петербурге, и признавала это законным»².

Но декабристы по-разному представляли себе цели и задачи «ограниченной» революции. Так, руководитель Северного общества *Н. М. Муравьев (1795–1843)* выступал за конституционную монархию. Ссылаясь на «опыт всех народов и времён», он утверждал, что «власть самодержавная равно гибельна для правителей и для общества», ибо «она не согласна ни с правилами святой веры нашей, ни с началами здравого рассудка»³.

Муравьев ратовал за «федеральное, или союзное правление», опирающееся на верховную власть народа. Россия должна была быть разделена на 14 держав со своими особыми столицами. Ка-

¹ Бестужев М.А. Записки // Воспоминания Бестужевых. – М.;Л., 1951. С. 289.

² Завалишин Д.И. Записки декабриста. В 2 т. Т. 1. – Мюнхен, 1904. С. 213.

³ Конституция Н. Муравьева // Дружинин Н.М. Избр. труды: Революционное движение в России в XIX в. – М., 1985. С. 213.

ждая держава самостоятельно решала свои правительственные дела, оказывая в то же время «совершенное доверие и уважение к постановлениям и определениям другой державы». Общим «наддержавным» законодательным органом выступало Народное вече, которое избирало Верховную думу и назначало императора. Император являлся только «верховным чиновником российского правительства». Хотя его власть была «наследственной», т. е. переходила по прямой линии от отца к сыну (либо от тестя к зятю), он не имел законодательных полномочий и осуществлял исключительно исполнительские функции. Его главной обязанностью было сохранение и защита «конституционного устава России»¹.

Против провозглашения «федеративного образа правления» решительно выступает *П. И. Пестель* (1793–1826), глава Северного общества декабристов, казнённый Николаем I. В своей «Русской правде» он доказывал, что Россия не просто государство, возникшее в результате «добровольного соглашения людей», но государство многонациональное, состоящее из множества разных племён и народов. Это превращает политический вопрос прежде всего в вопрос национальный, в вопрос о пределах прав русского народа и народов, ему «подвластных и к его государству присоединенных».

В данной связи Пестель различает «право народности» и «право благоудобства». Правом народности, на его взгляд, могут пользоваться только те народы, которые обладают «самостоятельной политической независимостью»; народы же, лишённые этого, могут претендовать лишь на право благоудобства, гарантирующего им сохранение их «безопасности». Отсюда следовало, что правом народности в России может «ограждаться» только русский народ; для остальных же её народов оно совершенно «мнимое и несуществующее». Поэтому нельзя соблазнять их федеративными обещаниями.

Пестеля не устраивала федеративная система по следующим причинам. Во-первых, в федеративном государстве верховная власть «не законы даёт, но только советы: ибо не может иначе привести свои законы в исполнение, как посредством областных властей, не имея особенных других принудительных средств». Если оно прибегнет к насилию, развяжутся «междоусобные войны», как это и было в допетровской Руси. Во-вторых, каждая область в федеративном государстве (а в России это, как правило, национальные регионы) будет представлять, «так сказать, маленькое государство», в силу чего «частное благо области, хотя и

¹ Там же. С. 281.

временное, однако же всё-таки сильнее действовать будет на ображение её правительства и народа, нежели общее благо всего государства, не приносящее, может быть, в то время очевидной пользы самой области»¹. При таком устройстве, заключает Пестель, не может сложиться единое и неделимое государство; оно всегда будет содержать в себе семя к разрушению.

Столь же бескомпромиссным был подход Пестеля к конституционной монархии. Он настойчиво проводит курс на революционное учреждение республиканского правления в форме представительной демократии. В древности, по его мнению, когда государства были ещё малы и народы немногочисленны, все граждане могли свободно собираться в одном месте «для общих совещаний», «тогда каждый имел голос на вече». Но с ростом народонаселения этот демократический порядок исчезает и на смену ему приходит «феодалная система со всеми её ужасами и злодеяниями». Власть сосредоточивается в руках «аристократов и богатых». Народы, желая избавиться от их «нестерпимого ига», начинают добиваться восстановления своих исконных прав. Однако вследствие своей многочисленности они уже не в состоянии вернуться к прежней демократической системе. Тогда учреждается представительное правление, дающее им право на участие в важнейших государственных делах. Но и оно скоро захватывается «аристократией богатств», которая оказывается «гораздо вреднейшей аристократии феодальной», ибо, «владея богатствами, находит в них орудия для своих видов», т. е. закабаления народа. Последний лишается остатков своей земельной собственности и превращается в голодного и нищего пролетария. И народам снова приходится бороться за свои поправленные права.

Эта перспектива, по мнению Пестеля, полностью выпадает из конституционной прогностики Муравьёва. Поэтому он требует «в полной мере всякую даже тень аристократического порядка, хоть феодального, хоть на богатстве основанного, совершенно устранить и навсегда удалить, дабы граждане ничем не были стеснены в своих выборах и не были принуждаемы взирать ни на сословие, ни на имущество, а единственно на одни способности и достоинства и руководствоваться одним только доверием своим к избираемым им гражданам»². Более того, говорится в «Русской правде», «само звание дворянства должно быть уничтожено: члены ононого поступают в общий состав российского гражданства»³.

¹ Пестель П.И. Русская правда // Избр. соц.-полит. и филос. произв. декабристов. В 3 т. Т. 2. – М., 1951. С. 88.

² Там же. С. 143.

³ Там же. С. 98.

Не оставляет без внимания Пестель и аграрную специфику России, будучи убеждён, что общественное богатство создаётся не в промышленности, а в земледелии. Таково было общее воззрение всей тогдашней просветительской философии. В своём аграрном проекте он исходит из разделения государственной земли на два сектора – общественный и частный. Нельзя, чтобы существовал только один из них – либо частный, либо общественный. Если концентрация земли в частной собственности приводит к появлению феодальной «аристократии», то при господстве одного общественного землевладения рождается «неуверенность в сей собственности, сопряжённая с частым переходом земли из рук в руки», что «никогда не допустит земледелия к совершенствованию»¹.

Необходимо объединить эти два начала: мнение о земле как общей собственности всего рода человеческого и право на обладание и неприкосновенность частной собственности. Это и достигается путём выделения общественных и частных земель. Общественная земля должна составлять неприкосновенную собственность волостного общества и передаваться отдельными участками членам волости, но не в полное владение, а для обработки и удовлетворения своих нужд. Частные земли будут принадлежать казне или отдельным лицам, владеющим ими «с полной свободой». Эти земли послужат «к доставлению изобилия», необходимого для устройства мануфактур, фабрик, заводов и «разного рода коммерческих оборотов и торговых действий»². Приобретать частную землю может любой состоятельный член волости; точно так же любой владелец частной земли имеет право на получение общественного участка. Пестель считает, что такой смешанный тип землевладения не встретит в России никакого противодействия, так как «понятия народные весьма к оному склонны»³. Характеризуя эти идеи революционера-декабриста, Герцен справедливо называл его «социалистом до социализма».

3. *«Русский социализм»*. Термин «социализм» впервые появился в западноевропейской политической мысли в 30-х годах XIX в. и первоначально выражал идею «сложной ассоциации» социальных групп и индивидов, сплочённых общими усилиями борьбы и выживания. Позже под социализмом стали подразумевать всякое стремление переделать общественный строй с целью устранения неравенства классов и подъёма благосостояния народных масс. В этом значении социализм сливается с идеей ком-

¹ Там же. С. 145.

² Там же. С. 105.

³ Там же. С. 134.

мунизма и преобразуется в идеологию анархии, или панархии, т. е. безгосударственности, народоправства. Возникший тогда же марксизм вносит в понимание социализма существенную поправку, рассматривая его как этап «ослабленной» государственности, перехода к коммунистической системе. Прежние формы социализма он объявляет утопическими.

Идеологи народничества, за исключением Ткачёва, в основном придерживались первой позиции. Её обоснование принадлежит *А. И. Герцену* (1812–1870), создателю теории русского социализма. Для него совершенно неприемлем просветительский подход к государству. В государстве он видит не продукт общественного договора, соглашения, а орган насилия, призванный удерживать людей в покорности и послушании. Везде, где только появляется власть, там, по его словам, «вооружают целые толпы тунеядцев, строят суды и стращают виселицей». Меняются лишь формы государства, но сущность их остаётся неизменной: обман и угнетение народа, защита сословных, кастовых интересов.

Так, абсолютная монархия выражает меру народного несовершенности, неспособности трудящихся масс к самоуправлению. Опираясь на «божественное право», она выставляет себя «добрым пастырем», а людей – «послушным стадом». Ничуть не лучше и конституционная монархия с её «всеобщей подачей голосов» и «нелепым разделением властей», но при полной «полицейской централизации всего государства в руках министерства»: это такой же «оптический» обман, как равенство, которое проповедовало христианство.

Столь же строг Герцен к республиканской системе. Хотя ей «присущ элемент движения, перемены и, следовательно, – надежды», тем не менее она никогда не бывает прочной и всегда может сделаться монархией или, ещё лучше, подпасть под деспотическую власть «самодержавного собрания, под гнёт продажного министерства и его агентов». Ведь республика есть гражданское устройство, защищающее только собственность, ради которого оно готово «спустить курок» по первой команде. Однако само движение народов от монархии к республике доказывает, что «государство как рабство идёт к самоуничтожению», что это – «форма преходящая», зависящая от «известного возраста», «совершенности большинства». А что оно не за горами, что «совершенство» народа всё более проявляется в истории – об этом свидетельствуют общественные перевороты и революции Запада. На очереди – пробуждение русских «хлеборобов», крестьянства, движение которых, не сомневается Герцен, «будет иметь характер резко коммунистический». На его взгляд, в на-

стоящее время коммунизм и социализм находятся в том же положении, в каком было первоначально христианство: «они предтечи нового мира общественного»¹. Опорой же русского социализма должна была стать крестьянская община.

Впервые идею русского социализма Герцен формулирует в статье «Россия» (1849). Народы Западной Европы, рассуждает он, в процессе своего исторического развития «доработались» до положительных социальных идеалов. Однако практически они отстают от них дальше, чем Россия, ибо общественный быт русского народа сходен с этими идеалами. «То, что является для Запада, – пишет Герцен, – только надеждой, к которой устремлены его усилия, – для нас уже действительный факт, с которого мы начинаем»². Таким фактом, по его мнению, является сельская община, нуждающаяся, правда, в определённом изменении и совершенствовании, но даже в своём настоящем виде представляющая собой непосредственное воплощение идеальных принципов западноевропейских социалистических теорий.

Развивая далее свои мысли, Герцен акцентирует внимание на следующих моментах: во-первых, русская сельская община существует с незапамятных времен и схожие с ней формы встречаются у всех славянских народов; там же, «где её нет, она пала под германским влиянием»; во-вторых, земля, принадлежащая общине, распределяется между её членами, и каждый из них обладает неотъемлемым правом иметь столько земли, сколько её имеет любой другой член той же общины; «эта земля предоставлена ему в пожизненное владение, он не может да и не имеет надобности передавать её по наследству»; в-третьих, вследствие такой формы землевладения, «сельский пролетариат – вещь невозможная», и если принять во внимание ещё, с одной стороны, обязанность всякого русского, за исключением горожанина и дворянина, быть приписанным к общине, а с другой – чрезвычайно ограниченное число городских жителей в России, то «невозможность многочисленного пролетариата становится очевидностью»³.

«Итак, – резюмирует Герцен, – элементы, вносимые русским крестьянским миром, – элементы стародавние, но теперь приходящие к сознанию и встречающиеся с западным стремлением экономического переворота, – состоят из трёх начал, из: 1) *права*

¹ Герцен А.И. Дневник. 1842–1845 // Герцен А.И. Соч. В 9 т. Т. 9. – М., 1958. С. 160.

² Герцен А.И. Россия // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 6. – М., 1956. С. 204.

³ Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Соч. В 9 т. Т. 3. – М., 1956. С. 508–509.

каждого на землю, 2) общинного владения ею, 3) мирского управления. На этих началах, и только на них, может развиваться будущая Русь»¹. Герцену кажется, что если Запад, разочаровавшись в своей капиталистической действительности, начинает мечтать о социалистических преобразованиях, то России больше нет никакой надобности думать о повторении пройденного им пути. Он замыкает её существование пределами *крестьянского быта*, отказываясь от состояния урбанизированной цивилизации.

4. *Теория минования капиталистической формации*. Из герценовской теории русского социализма следовало, что для определённых стран возможно минование капиталистической стадии развития. Эту идею принимает *Н. Г. Чернышевский* (1828–1889), также считавший наличие общины достаточным основанием для пропуска «вторичного», т. е. буржуазного состояния.

В отличие от славянофилов, признававших общинный быт «прирождённой особенностью русского или славянского племени», Чернышевский доказывал, что общинное владение землей «было и у немцев, и у французов, и у предков англичан, и у предков итальянцев, словом сказать, у всех европейских народов». Однако по мере усложнения общественных отношений, оно мало-помалу выходило из обычая, уступая место частной поземельной собственности. Стало быть, по большому счёту, отмечает Чернышевский, гордиться сохранением этого «остатка» первобытной древности нечего, ибо оно «свидетельствует только о медленности и вялости исторического развития», «доказывает только, что мы жили гораздо меньше, чем другие народы»². Но эта замедленность, вялость русской истории имеет и своё преимущество. В то время как Запад, опередивший Россию в экономическом развитии, переживает сложнейшие социальные потрясения и в поисках выхода вновь обращается к прошлому, Россия продолжает стабильное существование благодаря неизменности общинной системы. В этом Чернышевский находит подтверждение истинности гегелевской диалектики, согласно которой высшая стадия развития по своей форме сходна с его началом. Тем самым обретает смысл и возвышение общинного владения. Развёртывая далее свою аргументацию, он строит следующую триадическую схему. «Первобытное состояние (начало развития). Общинное владение землею». На этом этапе человеческий труд связан с определённым участком земли и не требует затрат никаких особых

¹ Герцен А.И. Русские немцы и немецкие русские // Там же. Т. 7. – М., 1958. С. 300.

² Чернышевский Н.Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 2. – М., 1950. С. 456.

капиталов. «Вторичное состояние (усиление развития)». Теперь земледелие преобразуется в землевладение, земля становится частной собственностью. Вначале такая хозяйственная форма была вполне прогрессивной и служила источником правильного дохода. Но усиление промышленно-торговой деятельности, порождая «спекуляцию», приводит постепенно к сосредоточению земель и капиталов в немногих руках. А это сводит на нет и позитивную роль частной поземельной собственности. В обществе растёт нищета, углубляется «язва пролетариата». Из недр «вторичного состояния» вырабатывается новое, высшее состояние, совпадающее по форме с начальным, первобытно-общинным. Общинное землевладение не только возвращает земледельческому классу благосостояние, но и упрочивает успех самого земледелия, оказываясь едва ли не единственным разумным и полным средством соединить выгоду земледельца с улучшением земли и методы производства с добросовестным исполнением работы. Это и будет реальное воплощение социалистического идеала.

Такой представлялась Чернышевскому перспектива развития западноевропейских стран, находящихся во «вторичном состоянии». Страны же с сохранившейся общиной могут непосредственно перейти в высшее состояние, т. е. социалистическое¹. В первую очередь это касается России, и её проблема лишь в том, чтобы избавить крестьянство от гнёта помещиков и деспотизма власти. Следовательно, на первом плане стоит задача политическая, а не экономическая. Мысль эта позднее была подхвачена Лениным.

¹ Примечательно, что идеи Чернышевского о миновании общинными странами капиталистического пути были восприняты классиками марксизма, внимательно изучавшими его политические и экономические сочинения. Община, по их мнению, могла бы действительно стать «исходным пунктом коммунистического развития», перехода к высшему типу социальных отношений, если бы в Западной Европе победила пролетарская революция, которая могла бы «предоставить русскому крестьянину необходимые условия для такого перехода, – в частности материальные средства, которые потребуются ему, чтобы произвести необходимо связанный с этим переворот во всей его системе земледелия» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 18. – С. 546). В 1881 г. Маркс, снова обращаясь к русской общине, пишет, что она «является точкой опоры социального возрождения России, однако для того чтобы она могла функционировать как таковая, нужно было бы прежде всего устранить тлетворные влияния, которым она подвергается со всех сторон, а затем обеспечить ей нормальные условия свободного развития» (Там же. Т. 19. – С. 251). Отсюда правомерно заключение, что классики марксизма благодаря Чернышевскому склонились к признанию теории общинного социализма для стран, ещё не ставших на путь капиталистического развития.

5. *Анархизм*. Сомнение в действенности крестьянской общины одним из первых выказал *М. А. Бакунин* (1814–1876), идеолог русского анархизма. В ней он выделяет как положительные, так и отрицательные стороны. К первым относятся принадлежность земли миру и общинное самоуправление. Но и они, на его взгляд, «омрачены» такими негативными чертами, как патриархальность, поглощение лица миром и вера в царя. Сюда же он причисляет «христианскую веру, официально-православную или сектантскую», признавая её, как и всякую религию, порождением «невыносимой жизненной тесноты». «Церковь, – пишет Бакунин, – представляет для народа род небесного кабака, точно так же как кабак представляет нечто вроде церкви небесной на земле; в церкви, так и в кабаке он забывает хоть на одну минуту свой голод, свой гнёт, своё унижение, старается успокоить память о своей ежедневной беде – один раз в безумной вере, а другой раз в вине. Одно опьянение стоит другого»¹.

Однако корень всего «народного зла» – патриархальность. С ней связаны и деспотизм общины, и вера в царя. Общинное устройство жизни не позволяет народу понять, что царь – это и есть государство, заставляя его видеть сущность последнего только в режиме военно-полицейской и судебной администрации, которая постоянно довлеет над его жизнью. Отделяя от неё власть царя, «народ наш, – заявляет Бакунин, – глубоко и страстно ненавидит государство»², и всегда готов на всеобщий бунт, революцию. Единственное препятствие – это «замкнутость общин, уединение и разъединение крестьянских миров»³. Помочь делу может «социально-революционная молодежь», призванная стать «приготовителем, т. е. организатором народной революции»⁴. Она сможет связать между собой разрозненные общины, сплотить их живым током свободной мысли и равенства. Но ей категорически возбраняется действовать вопреки анархическим инстинктам народа; в противном случае, это означало бы «хотеть поработить его новому государству»⁵.

В лице организаторов народной революции Бакунин не хочет видеть даже «временный или переходный» тип власти, какой бы «распререволюционной» она не была. Народ должен «самоопределиваться на основании полнейшего равенства и полнейшей и все-

¹ Бакунин М.А. Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. – М., 1989. С. 512.

² Там же. С. 518.

³ Там же. С. 522.

⁴ Там же. С. 523.

⁵ Бакунин М.А. Письмо к С. Г. Нечаеву // Там же. С. 546.

сторонней свободы... без всякого государственного посредничества»¹. В этом он был едва ли не самым последовательным сторонником анархической идеи.

Чтобы избежать возможного «огосударствления» действий революционеров-заговорщиков, Бакунин в уставе «тайной организации» предусматривает ряд превентивных мер. Во-первых, они не создают никакой политической идеологии и опираются исключительно на принцип «взаимной братской веры». Далее, вступая в революционное общество, каждый член обрекает себя «навсегда на общественную неизвестность и незначительность»; «личный разум каждого теряется, как река в море, в разуме коллективном, и все члены повинуются безусловно решениям последнего»². Общество из своей среды избирает исполнительный комитет из трёх или пяти членов, который, руководствуясь единой программой и общим планом действий, направляет деятельность всех разветвлений общества, разбросанных «посреди... всенародной анархии»³. Этот комитет избирается бессрочно (хотя общество может в случае неудовлетворительной работы сменить его) и называется «народным братством». Нижестоящие комитеты образуют соответственно областные и уездные братства. Члены областных и уездных братств знают друг друга, но «не знают существования *народного братства*»⁴. Таким образом, тайное общество не сможет превратиться в орган «официально признанной власти» и будет только «силою мысли» воздействовать на сознание тёмных масс. Такую «*коллективную диктатуру тайной организации*» Бакунин находит вполне приемлемой и не противоречащей «свободному развитию и самоопределению народа»⁵, т. е. идеалу анархии.

Идеи анархии отстаивает и такой убеждённый последователь бакунизма, как П. А. Кропоткин (1842–1921). О характере его политических воззрений можно судить по следующим высказываниям. Первым делом революции будет разрушение. «Инстинкт разрушения... найдёт себе широкое приложение». Прежде всего будет низвергнуто правительство. «Нечего бояться его силы. Эти правительства, кажущиеся такими страшными, падают при первом натиске восставшего народа». Затем народ насильственно отменяет частную собственность, превращая в общественное достояние имения помещиков и богатства промышленников. Экс-

¹ Там же. С. 547.

² Там же. С. 553.

³ Там же. С. 549.

⁴ Там же. С. 554.

⁵ Там же. С. 549.

проприация будет всеобщей, но не без определённых «границ». Бедняк, купивший ценою ряда лишений дом, может не беспокоиться о своём жилище. «За разрушительной работой начнётся созидание». Кропоткин критикует «маленьких Робеспьеров», предлагающих либо «созвать народ» и «выбрать правительство», либо провозгласить «революционную диктатуру» той партии, которая низложила существующую власть. На его взгляд, и в том, и в другом случае неминуемо наступила бы гибель революции. Идеолог анархизма рассуждает иначе: «Раз государство начнёт разрушаться, а притесняющая машина ослабевать, свободные союзы образуются сами собой... Уничтожьте государство, и на его развалинах возникнет вольная федерация, действительно единая, неделимая, но свободная и солидарная»¹. Словом, государство – враг народа, свобода – анархия, резюмирует свои соображения Кропоткин.

6. С позиций религиозного анархизма выступает и *Л. Н. Толстой* (1828–1910), который видит в государстве только сообщество «злодеев, ограбивших народ». Писатель различает три способа порабощения людей в истории: 1) «личным насилием и угрозой убийства мечём», 2) «отнятием у них земли и потому запасов их пищи» и 3) «данью и податью». «В наше время, – пишет он, – порабощение большинства людей держится на денежных податях государственных и поземельных, собираемых правительствами с их подданных, – податей, собираемых посредством управления и войска, того самого войска и управления, которые содержатся податями»².

Именно на почве порабощения возникает собственность, порождающая социальное неравенство. Собственность есть зло, ибо она позволяет одним пользоваться трудом других, в то время как труд не может быть чьей-либо принадлежностью. Очевидность данного факта заставляет людей, «уволивших себя от труда», т. е. всех тех, кто составляет правительства и их окружение, защищаться придумыванием разных «оправданий» своего бездельного существования: «Это было целью деятельности богословских, это было целью и юридических наук, это было целью так называемой философии и это стало в последнее время (как это ни кажется странным для нас, пользующихся этим оправданием) целью деятельности современной опытной науки»³. Словом, вся

¹ Цит. по: *Эльцбахер П.* Сущность анархизма. – Минск, 2001. С. 154–158.

² *Толстой Л.Н.* Так что же нам делать? // *Толстой Л.Н.* Собр. соч. В 22 т. Т. 16. – М., 1983. С. 263–265.

³ Там же. С. 301.

сфера интеллектуально-духовной деятельности обуславливается запросом правительства и неотделима от него.

Однако стоит лишь задаться вопросом: «Признаётся ли работами людьми, на которых непосредственно направлена деятельность государственных людей, польза, получаемая от этой деятельности?», – как тотчас станет ясно, что у большинства людей она «встречает... не только отрицание приносимой пользы, но и утверждение того, что деятельность эта вредна и пагубна»¹. «Что же делать?», – спрашивает Толстой. Как противодействовать этому правительственному насилию? Что надо предпринять для достижения общего блага?

Пока что, согласно Толстому, испробовано только два способа: один – «Стеньки Разина, Пугачёва, декабристов, революционеров 60-х годов, деятелей 1 марта»; другой – «постепеновцев», состоящий в том, чтобы «бороться на законной почве, без насилия, отвоёвывая понемногу себе права». Ни один из этих способов не принёс, да и не мог принести положительных результатов. Первый – по причине своей «безнравственности»: если бы даже и удалось установление нового порядка вещей посредством насилия, то его поддержание потребовало бы того же насилия.

Ещё менее действенен второй способ: никогда никакое правительство не пойдёт на такие реформы, которые расширяли бы права подданных за счёт самого правительства. Оно, разумеется, может разрешить всякого рода «мнимо-просветительские учреждения», вроде школ, университетов, изданий и т. д., пока они служат его целям, но при первой попытке этих учреждений пошатнуть то, на чём зиждется власть правительства, они будут преспокойно закрыты. Поэтому идея постепенного завоевания прав есть самообман, очень выгодный правительству и даже поощряемый им. Так что ни один из способов борьбы с государственной властью, употреблявшийся до сих пор, не достигает своей цели, констатирует Толстой.

Необходимо новое, ещё не испытанное средство, способное сделать человечество свободным. И такое средство есть, оно возвещено Евангелием: непротивление злу насилием, неучастие в делах государства. Писатель призывает отказываться от участия в каких бы то ни было правительственных делах, служить в армии и т. д., и каждый день и всегда делать только добро. А это возможно лишь при условии полного отчуждения от государства, самоизоляции всех «честных людей» в ненасильственные сообщества, основанные на принципах любви к ближнему. Это и

¹ Там же. С. 305.

будет разрушением государства, составляющим цель христианства. Не того «ложного религиозного учения», которое под видом христианства исповедует церковь, а истинного, евангельского, совпадающего с тем, чему учили все мудрецы и святые люди мира – от браминов, Будды, Лао-цзы, Конфуция и Магомета до Сократа, Марка Аврелия, Руссо и Канта.

Таким образом, толстовство оказывалось в непримиримом противоречии с церковным вероучением, с догматами официального православия. Своей анархической сущностью оно привлекало умы низовой, протонародной оппозиции, всё более и более разрастающейся в широкое сектантско-политизированное движение. Большевики находили его созвучным собственным устремлениям и активно использовали учение великого писателя в пропаганде социалистических идей.

7. *От общины к коммуне.* Не все революционеры-народники были столь щепетильны в отношении идеи «огосударствления» революционной партии, как это было свойственно Бакунину. Совсем иначе смотрел на проблему П. Н. Ткачёв (1844–1895), выступавший за сохранение государственности в условиях борьбы за построение социалистического и коммунистического общества. Это толкало его на решительную конфронтацию с идеологическими установками как анархизма, так и лавризма.

Так, разбирая теоретические положения видного идеолога народничества П. Л. Лаврова (1823–1900), изложенные им в статье «Наша программа» (1873), Ткачёв с резким осуждением выделяет в них два момента. Первый касается вопроса о так называемом «навязывании» народу революционных идей. «Будущий строй русского общества, – говорилось в статье Лаврова, – осуществлению которого мы решились содействовать, должен воплотить в дело потребности большинства, им самим созданные и поняты»¹. Ткачёва «удивляет» непонимание «человеком другого поколения» той очевидной истины, что если большинство сознаёт свои потребности, то оно найдёт и мирные способы для их удовлетворения. Ему тогда вовсе не нужно будет прибегать к насильственному перевороту. «Значит, *ваша* революция, – возражает он Лаврову, – есть не иное что, как утопический путь *мирного прогресса*. Вы обманываете себя и читателей, заменяя слово *прогресс* словом *революция*. Ведь это шулерство, ведь это подтасовка»².

¹ Лавров П.Л. Вперед! Наша программа // Лавров П.Л. Избр. соч. на соц.-полит. темы. В 8 т. Т. 2. – М., 1934. С. 31.

² Ткачев П.Н. Задачи революционной пропаганды в России (письмо к редактору журнала «Вперед!») // Ткачев П.Н. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1976. С. 17.

Еще большее раздражение у него вызывает второй пункт лавровской программы: «Революций искусственно вызвать нельзя, потому что они суть продукты не личной воли, не деятельности небольшой группы, но целого ряда сложных исторических процессов»¹. Ткачёв отстаивает тезис о «революционизирующей» роли «меньшинства», т. е. воинствующей партии, группировки. Революция, на его взгляд, тем и отличается от мирного прогресса, что делается меньшинством, особой когортой героев. «Насильственная революция, – заявляет он, – тогда только и может иметь место, когда меньшинство не хочет ждать, чтобы большинство само сознало свои потребности, но когда оно решается, так сказать, *навязать* ему это сознание, когда оно старается довести глухое и постоянно присущее народу чувство недовольства своим положением до взрыва»². Ждать же, пока народ сам почувствует потребность перемен, значит обрекать его на страдания и муки, которые и мешают ему возвыситься до понимания необходимости борьбы. Такой подход как раз и «служит... интересам III Отделения», т. е. царской охранки, язвительно иронизирует Ткачёв. Революционер не может, видя деспотизм и произвол самодержавия, внушать народу: «Потерпите, не бросайтесь в борьбу, сначала научитесь, перевоспитайте себя»³. Он обязан всегда, в любой момент, «призвать народ к восстанию», не ждать, подобно «философу-филистеру», «пока течение исторических событий само укажет минуту», а самому выбрать и установить момент, когда народ должен быть «готовым к революции»⁴.

Таким образом, революция, в представлении Ткачёва, оказывалась результатом волюнтаристских действий «революционной партии», «меньшинства», которое и принимает на себя общее руководство всеми пореволюционными процессами.

Данный вывод прямо направлен против бакунистской абсолютизации анархии. Ткачёв полагает, что анархия, т. е. безвластие, – это «желательный идеал» отдалённого будущего. Но осуществление этого идеала невозможно без установления общественного равенства. Поэтому пока «существует неравенство хотя в какой-нибудь сфере человеческих отношений, до тех пор будет существовать власть»⁵. Общественное же равенство не достигается одним свержением деспотического режима. Это лишь первая

¹ Лавров П.Л. Вперед! Наша программа. – С. 34.

² Ткачев П.Н. Задачи революционной пропаганды в России. – С. 17.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 19.

⁵ Ткачев П.Н. «Набат» (Программа журнала) // Ткачев П.Н. Соч. В 2 т. Т. 2. – С. 93.

часть революционного акта, который меньшинство совершает с помощью народного бунта, причём «участие народа в революции должно быть тем больше, чем большее количество революционных элементов он в себе содержит»¹.

Вторая часть, более сложная, заключается в изменении наличных условий общественного быта, в преобразовании природы человека, перевоспитании его. Столь сложную задачу могут осуществить только люди, «воплощающие в себе лучшие умственные и нравственные силы общества», т. е. всё то же меньшинство, революционеры. Но теперь их власть не может быть «чисто нравственной»; они должны «овладеть правительственной властью и превратить данное, *консервативное* государство в государство *революционное*»². Собственно, с этого момента и начинается подлинная революция, ведущая к установлению общественного равенства и братства, на которых утвердится будущая анархия.

Ткачёв разделяет деятельность революционного государства на два этапа: *революционно-разрушительный* и *революционно-устроительный*. На первом этапе главное – это борьба, насилие. Успех борьбы зависит от строгой централизации власти и от бескомпромиссности её политики. Опираясь на материальную силу, власть уничтожает консервативные и реакционные элементы общества и все те учреждения, которые препятствуют развитию нового общественного строя. Одновременно революционное государство «окружает себя органами народного представительства, *Народной Думы*», и санкционирует «их волей свою реформаторскую деятельность»³, которая выдвигается на первый план во втором периоде.

Реформы должны характеризоваться постепенностью и охватывать все экономические, политические и юридические отношения. Во-первых, они обязаны содействовать преобразованию старой крестьянской общины, «основанной на принципе временного, *частного* владения», в общину-коммуны с общим, совместным трудом и общими, экспропрированными у частных лиц орудиями производства. Во-вторых, осуществление реформ позволит привести к установлению прямого обмена и распределения продуктов на уравнивательных началах. В-третьих, реформы предполагают налаживание системы «одинакового, интегрального воспитания» с целью «устранения физического, умственного и нравственного неравенства». В-четвёртых, они должны способст-

¹ Ткачев П.Н. Народ и революция // Там же. С. 163.

² Ткачев П.Н. «Набат» (Программа журнала). – С. 95.

³ Там же. С. 96.

водить уничтожению существующей семьи, закрепляющей принцип «подчинённости женщины, рабства детей и эгоистического произвола мужчин». Наконец, в-пятых, их назначение состоит «в развитии общинного самоуправления и в постепенном ослаблении и упразднении центральных функций государственной власти»¹.

Из программы Ткачёва видно, что «отмирание» государства он относит к отдалённой перспективе, связывая это исключительно с политической волей революционного меньшинства. Теперь, по прошествии времени, когда в России существовала социалистическая система, легко видеть, как сильно повлияла ткачёвская мысль на формирование идеологических установок Ленина, большевистской партии.

Глава XI

РУССКИЙ МАРКСИЗМ И ИДЕОЛОГИЯ СТАЛИНОКРАТИИ

1. *Специфика марксистского революционаризма.* Разочарование в народничестве, достигшее предельного накала в 80-е годы XIX в., открыло путь проникновению марксизма на русскую почву. Сущность этого учения кратко сформулирована его основателем так: «Что касается меня, то мне не принадлежит ни та заслуга, что я открыл существование классов в современном обществе, ни та, что я открыл их борьбу между собой. Буржуазные историки задолго до меня изложили историческое развитие этой борьбы классов, а буржуазные экономисты – экономическую анатомию классов. То, что я сделал нового, состояло в доказательстве следующего: 1) что *существование классов* связано лишь с *определёнными фазами развития производства*, 2) что классовая борьба необходимо ведёт к *диктатуре пролетариата*, 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к *уничтожению всяких классов и к обществу без классов*»².

При этом исключалась возможность победы социалистической революции в одной отдельно взятой стране: освобождение пролетариата может быть только международным делом. Одна страна может лишь подать «сигнал», который должны подхватить другие страны; например, «если Франция – *может быть* –

¹ Там же. С. 97.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. письма. – М., 1948. С. 63.

подаёт сигнал, то в Германии, стране, наиболее глубоко затронутой социализмом... будет решен исход борьбы, и всё же ещё ни Франция, ни Германия не обеспечат окончательной победы, пока Англия будет оставаться в руках буржуазии»¹. Таким образом, для победы социализма необходим интернациональный «европейский ураган»².

«Сигнал» может подать и Россия, где, с одной стороны, в избытке «накопились революционные элементы», а с другой – сохранилась крестьянская община, которая может стать «исходным пунктом коммунистического развития»³. Но без поддержки пролетарской революции на Западе, без опоры на диктатуру международного пролетариата русская революция не сможет самостоятельно решить задачу социального возрождения России. Такова революционная азбука марксизма.

2. Ортодоксальный марксизм. В числе первых русских марксистов значится *Г. В. Плеханов (1856–1918)*, бывший активный народник, бежавший от преследований царизма в эмиграцию. Восприняв новое учение, он решительно отбрасывает свои прежние политические идеалы, в первую очередь веру в социалистические перспективы крестьянской общины. Теперь она кажется ему слишком узкой и односторонней, чтобы стать основой для социалистической организации производства. На его взгляд, материальные условия жизни разобцают крестьянство, раздробляют его на мелкие хозяйственные единицы, препятствуя осознанию и пониманию необходимости «экономического переворота». На это способен только «развитой рабочий класс, обладающий политическим опытом и воспитанием, освободившийся от буржуазных предрассудков и умеющий самостоятельно обсуждать своё положение»⁴. В России он может появиться не ранее, чем рухнет старая общинная система. А до того времени бессмысленно верить «в близкую возможность социалистического правительства в России»⁵. Реальность социализма неотделима от диктатуры пролетариата.

В данной связи Плеханов подвергает критике ткачёвскую идею захвата власти революционной партией. С его точки зрения, это было бы лишь подтверждением неразвитости пролетариата как класса, отсутствия в нём осознанного стремления к соб-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 211–212.

² Там же. Т. 36. С. 320.

³ Там же. Т. 19. С. 305.

⁴ Плеханов Г.В. Социализм и политическая борьба // Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 1. – М., 1956. С. 101.

⁵ Там же. С. 102.

ственному освобождению. Зрелый пролетариат не позволит захватить власть даже самым искренним своим «благожелателям». Он сам возьмёт инициативу в свои руки, с тем чтобы, покончив со своими врагами, устроить общественную жизнь на началах «пананархии», т. е. всевластия. Анархия, по мнению Плеханова, неприемлема для рабочего класса, поскольку она принесла бы ему новые бедствия, заново подчинив его деспотической власти.

Но допустим, рассуждает Плеханов, революционная партия благодаря стечению обстоятельств приходит к власти и создаёт собственное правительство. Что же может получиться из этого? Одно из двух: либо данное правительство «вынуждено будет *организовать* национальное производство», чему, естественно, «помешают как его собственная непрактичность, так и современная степень развития национального труда и привычки самих трудящихся», либо оно начнёт искать спасения в идеалах «патриархального и авторитарного коммунизма», с тем лишь нововведением, что вместо племенных вождей и их чиновников «национальным производством будет заведовать социалистическая каста». «При такой опеке, – резюмирует Плеханов, – народ не только не воспитался бы для социализма, но или окончательно утратил бы всякую способность к дальнейшему прогрессу, или сохранил бы эту способность лишь благодаря возникновению того самого экономического *неравенства*, устранение которого было бы непосредственной целью революционного правительства»¹.

Впрочем, Плеханов не допускал и мысли, что русские марксисты дадут повод упрекать их в желании партийного «захвата власти нашими революционерами»; он считал это дело «очень и очень мало вероятным», а потому и не заслуживающим специального обсуждения. Тем неожиданней оказался для него «октябрьский переворот» 1917 г., который он воспринял как «обман» российского пролетариата. «*Нет*, – писал Плеханов на третий день революции, – *наш рабочий класс ещё далеко не может, с пользой для себя и для страны, взять в свои руки всю полноту политической власти*. Навязать ему такую власть, значит толкать его на путь величайшего исторического несчастья, которое было бы в то же время величайшим несчастьем и для всей России»².

Должна была пройти целая историческая эпоха, чтобы подтвердилась правота первого русского марксиста!

¹ Там же. С. 105.

² Цит. по: *Тютюкин С. В.* Г. В. Плеханов: Судьба русского марксиста. – М., 1997. С. 351.

3. *Идеология большевизма.* На лондонском съезде 1903 г. русская социал-демократия раскололась на две части: *большевиков* – по факту поддержки большинством членов партии идеологической линии *В. И. Ленина (1870–1924)* и *меньшевиков*, сохранивших верность Плеханову. Ленина не устраивало ни «постепенство» последнего, т. е. его призыв исподволь, путём просвещения и воспитания готовить рабочий класс к самостоятельным политическим действиям, ни тем более его настойчивость в отстаивании идеи о том, что социалистическая революция невозможна без превращения пролетариата в большинство населения страны. А тогда это была действительно проблема, поскольку численность российского пролетариата на тот момент едва достигала девяти процентов. Плеханов со своей «ортодоксальностью» явно начинал мешать Ленину в деле «теоретического развития марксизма» применительно к «новой стадии развития капитализма» – империализму.

Согласно взглядам Ленина, империализм – это эпоха «загнивания» капитализма, разрушения его целостности и единства. В результате появляются «слабые звенья» в системе империализма, что позволяет осуществить социалистическую революцию первоначально в одной или нескольких странах. Поэтому вопрос о демографическом доминировании пролетариата утрачивает своё прежнее значение и на первый план выступает роль революционной партии как «авангарда пролетариата»¹. Партии вовсе не

¹ Эта идея носилась в русских социал-демократических кругах ещё до появления большевизма. С её критикой выступила в 1898 г. *Е. Д. Кускова (1869–1958)*, бывшая тогда заметной фигурой в движении революционного марксизма. В опубликованном ею знаменитом «Credo» говорилось, что на Западе, с эпохи средневековья, сложился рабочий класс, вобравший в себя «ремесленно-городской элемент», т. е. «мещанскую демократию», привыкшую «участвовать в организациях и кассах взаимопомощи, религиозных обществах и проч.». Она-то и составила ядро социал-демократических партий, из которых выделился «теоретический и практический марксизм». В России всё иначе. Русский пролетариат не только далёк от организованного рабочего класса Запада, но к тому же ещё малочислен и слаб и его трудно склонить к «политической деятельности». А значит, совершенно преждевременны и всякие «мечтания» о создании в России революционной партии по марксистскому образцу, и все разговоры о ней «суть не что иное, как продукт переноса чужих задач, чужих результатов на нашу почву». Автор декларации признаёт, что подобная практика попросту вредна, ибо отвлекает от реальных дел, мешает «сосредоточить внимание на общественных проявлениях либерально-политического свойства», т. е. защите прав личности, собственности, общественного самоуправления. Это и следует русским марксистам поставить во главу угла, по крайней мере, «до того момента, пока сам пролетариат не

обязательно ждать, пока пролетариат достигнет «определённого уровня культуры», чтобы подняться до социализма; достаточно будет того, что она сама внесёт идеи социализма в рабочее движение. Начинать же надо «революционным путём», т. е. с захвата власти. Тогда партия «диктатуры пролетариата», не ограничивая себя «никакими законами, никакими абсолютными правилами» и опираясь только на насилие, «освободит эксплуатируемых от их рабского положения, улучшит их условия жизни немедленно на счёт экспроприированных капиталистов». А уже после, «в ходе острой классовой борьбы», станут возможными «просвещение, воспитание, организация самых широких трудящихся и эксплуатируемых масс вокруг пролетариата, под его влиянием и руководством, избавление от их эгоизма, раздробленности, пороков, слабости, порождаемых частной собственностью, превращение их в свободный союз свободных работников»¹. Таким образом, ткачёвские мотивы отчётливо проступают в ленинском плане социалистической революции, возводящем насилие на степень главного рычага освобождения трудящихся масс от буржуазной эксплуатации.

В соответствии со схемой Ленина выходило, что наиболее слабым звеном в империалистической цепи является Россия. На Западе капитализм развивается с опорой «на все завоевания современной культуры и техники», поэтому «там подняться труднее, там рабочая революция растёт несравненно медленнее»². В России ситуация другая. Страна всецело подавлена империалистическими монополиями, что усиливает гнёт русского пролетариата, ввергая его в состояние «возбуждения и вспышек» и укрепляя в нём «революционное положение». Это, с одной стороны, позволяет ему занять положение «бесконечно более высокое, чем его доля в населении», а с другой – перемещает центр мировой революции из Европы в Россию, ставит Россию «впереди любой Англии и любой Германии»³. Поэтому «революция может быть начата и весьма малой партией и доведена до победного конца»⁴. Под победным же концом разумеется будущее, и притом весьма

выдвинет собственных политических задач» (*Кускова Е.Д. Credo // Ленин В.И. Соч. В 25 т. Т. 2. – М.:Л., 1926. С. 477–480*).

¹ *Ленин В.И. Тезисы об основных задачах второго Конгресса Коммунистического Интернационала // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 41. – М., 1974. С. 186.*

² *Ленин В.И. Речь на совещании председателей исполкомов // Там же. С. 355.*

³ *Ленин В.И. О продовольственном налоге // Там же. Т. 43. – М., 1963. С. 216.*

⁴ *Ленин В.И. III Конгресс Коммунистического Интернационала // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 44. – М., 1964. С. 32.*

отдалённое, «уничтожение государства, т. е. всякого организованного и систематического насилия, всякого насилия над людьми»¹. Произойдёт это тогда, когда социализм перерастёт в коммунизм, т. е. в такой общественный строй, в котором не будет больше надобности «в подчинении одного человека другому», и люди сами, без всякого принуждения, «привыкнут к соблюдению элементарных условий общественности»². Другими словами, Ленин соглашается признать правомерность и осуществимость идеалов анархизма.

Идеолог большевизма забывает только добавить, что для выработки «коммунистических привычек» вовсе не обязательна насильственная революция, а достаточно обычного *правового* развития народа в *буржуазном* состоянии. Впрочем, после «октябрьского переворота» он довольно скоро убеждается, что одного захвата власти для построения социализма недостаточно; необходимо ещё и предварительное «развитие капитализма», хотя бы «под контролем и регулированием пролетарского государства»³. Тем самым был окончательно развеян радикалистский тезис о миновании капиталистической стадии, возвещённый «русским социалистом» Чернышевским. Жаль только, что это осталось личным разочарованием Ленина и никак не затронуло умы советских продолжателей его дела.

4. *Идеология сталинокрапии*. Разработка идеологии сталинокрапии сопряжена с глубоким и качественным переосмыслением сущности ленинизма. После смерти «вождя пролетариата» выявились три подхода к трактовке его учения.

Первый подход намечается в трудах *Л. Д. Троцкого* (1879–1940). Он исходит из того, что основное в идейном наследии Ленина – это рассмотрение русской революции как начального этапа в развитии общеевропейской революции. По мнению Троцкого, победа российского пролетариата вызывает организованную вражду со стороны мировой реакции. Подавить её можно не иначе, как ускоряя революции на Западе. Социалистические революции должны принять *перманентный* характер. Советская Россия должна всячески разрушать социальное равновесие в европейских капиталистических странах, чтобы там не заглохла революционная энергия. В противном случае, на Западе не замедлит восстановиться «новое капиталистическое равновесие с Америкой во главе, в качестве руководящей державы мира». А это поставит под вопрос и существование социализма в самой

¹ Ленин В.И. Государство и революция. – Л., 1931. С. 102.

² Там же.

³ Ленин В.И. III Конгресс Коммунистического Интернационала. – С. 8.

России. «Социализму в отсталой стране пришлось бы очень туго, если бы капитализм имел шансы не только прозябания, но и долголетнего развития производительных сил в передовых странах»¹, – признавал Троцкий.

В другом контексте осмысливает ленинизм *Н. И. Бухарин* (1888–1838). Для него решающее значение имел вопрос о советской власти, сущность которой, на его взгляд, выражается в господстве массовых организаций пролетариата и деревенской бедноты. Ссылаясь на слова Ленина о том, что пролетарская диктатура должна привлечь к управлению государством даже каждую кухарку, Бухарин отмечает: «Советская республика в сущности есть громадная организация самих масс»², т. е. народное самоуправление. Соответственно он допускает различные типы социализма, явно ослабляя при этом не только роль партии, но и диктатуры пролетариата вообще.

Обе эти трактовки ленинизма отвергает *И. В. Сталин* (1879–1853). Ошибку «русских перманентников» он видит в том, что, настаивая на непрерывности революции, выражают недоверие к пролетариату капиталистических стран, к его способности сплотить вокруг себя трудящиеся массы и привести их к победе над буржуазией. Это для него принципиальное отступление от ленинского учения. Во взглядах же «группы Бухарина» он усматривает проповедь идеи уничтожения классов «путем потухания классовой борьбы и вранствия капиталистов в социализм»³.

Сам Сталин, напротив, считал основным в ленинизме тезис о нарастании и обострении классовой борьбы по мере построения социализма. Отсюда им выводилась триединая задача «использования власти пролетариата»: 1) для подавления эксплуататоров и осуществления обороны страны, для укрепления связей с международным пролетариатом и содействия победе революции во всех странах; 2) для окончательного отрыва трудящихся и эксплуатируемых масс от буржуазии с целью вовлечения их в дело социалистического строительства при установлении государственного руководства ими; 3) для организации социализма и уничтожения классов, «для перехода в общество без классов, в общество без государства»⁴. Непосредственно же диктатуру про-

¹ Троцкий Л.Д. К социализму или к капитализму? Анализ советского хозяйства и тенденции его развития. 2-е изд. – М.;Л., 1926. С. 66–67.

² Бухарин Н.И. Теория пролетарской диктатуры // Бухарин Н.И. Избр. произв. – М., 1988. С. 20, 21.

³ Сталин И.В. О правом уклоне в ВКП(б). Из речи на пленуме ЦК ВКП(б) 6 апреля 1929 г. // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. – М., 1945. С. 229.

⁴ Сталин И.В. К вопросам ленинизма // Там же. С. 117.

летариата будет представлять «“диктатура” его авангарда, “диктатура” его партии, как основной руководящей силы пролетариата»¹.

На деле это означало установление режима партократии, получившего позднее название сталинокрации. По формуле Сталина, в социальной жизни всё происходит не в результате преднамеренной, сознательной деятельности людей, а стихийно, бессознательно, независимо от воли людей. Ключ к изучению законов истории – «не в головах людей, не во взглядах и идеях общества», а в способе производства, в экономике. Способ производства охватывает производительные силы, т. е. орудия производства и людей, занятых в производстве, и производственные отношения, т. е. отношения людей в процессе производства материальных благ.

Направление общественных процессов зависит от состояния способа производства: «Каков способ производства у общества – таково в основном и само общество, таковы его идеи и теории, политические взгляды и учреждения»². Изменение данного способа производства приводит к изменению всего общественного строя, без всякого наследования элементов прежней общественной системы. Для каждого нового экономического базиса создаётся новая экономическая и идеологическая надстройка. Это затрудняет предвидение массами общественных результатов, и они, улучшая или создавая новые орудия производства, «не сознают, не понимают и не задумываются» над тем, к каким последствиям это может привести в будущем. В обыденной жизни люди добиваются всего лишь «какой-либо непосредственной, осязаемой выгоды для себя»³.

Но постепенно стихийный процесс развития производительных сил обостряет производственные отношения, конфликт порождает новые общественные идеи, новые идеи организуют и мобилизуют массы, массы сплачиваются в новую политическую армию, создают новую революционную власть, которая и берёт на себя инициативу сознательной борьбы за новые порядки, за обновление условий жизни и труда. Чтобы исключить разговоры о возможной демократии при социализме, Сталин прямо заявляет: в условиях диктатуры пролетариата, а следовательно, и диктатуры партии «демократии развёрнутой, полной демократии,

¹ Там же. С. 121.

² *Сталин И.В.* О диалектическом и историческом материализме // Там же. С. 551.

³ Там же. С. 560.

очевидно, не будет»¹. Государственную форму диктатуры пролетариата должна представлять советская власть, т. е. такой тип государства, который, в отличие от буржуазно-демократического, парламентарного государства, приурочен «не к задачам эксплуатации и угнетения трудящихся масс, а к задачам диктатуры пролетариата»². Сталина при этом вовсе не смущало то, что в России помимо малочисленного пролетариата существовали и другие социальные группы, сословия, классы, которые не желали надевать на себя ярмо новой деспотической власти, предпочитая оставаться в прежних формах и условиях существования. Для него данное обстоятельство лишь подтверждало правильность того положения, что по мере построения социализма будут нарастать социальные противоречия, и их преодоление станет важнейшей партийной задачей.

5. *Разложение советской системы.* Негативные последствия сталинокрапии общеизвестны: жертвами «партократического тоталитаризма», или культа личности «вождя народов», стали многие и многие тысячи людей самых разных национальностей, мужчин и женщин, безвинно, в рабском труде загубленных в бесчисленных лагерях «гулага». Великая отечественная война 1941–1945 гг. на время ослабила репрессивную деятельность партийно-административного аппарата, но после победы над гитлеризмом «красное колесо» (А. И. Солженицын) тоталитаризма завертелось в прежнем направлении, убивая инстинкт государственности и патриотизма у советских людей. Им было отказано не только в национальной истории, но даже в простом желании принадлежать к своей нации: партия объявила о возникновении в СССР новой исторической общности людей – «советского народа». Параллельно раскручивается очередной виток русификации «иностранцев», исподволь ожесточавшей население окраин и ставившей его в оппозицию к «центру»³.

«Политическая оттепель» 60-х годов возродила надежды на развитие социализма «с человеческим лицом», однако дело свелось лишь к разоблачению «культа личности» Сталина, чей образ перестал удовлетворять официальную партократию. Робость и половинчатость политических реформ в изобилии компенсировались «схоластическим теоретизированием» партийных лидеров. Так, 70-е годы XX в. были объявлены периодом «развитого социализма», в котором классовая борьба сменилась «неанто-

¹ Сталин И.В. Доклад об очередных задачах партийного строительства // Сталин И.В. Соч. В 13 т. Т. 6. – М., 1953. С. 7.

² Сталин И.В. Об основах ленинизма // Там же. С. 120.

³ См.: Солженицын А.И. «Русский вопрос» к концу XX века. – М., 1995.

нистическими противоречиями»; советским людям было даже обещано построение коммунизма в перспективе жизни одного ближайшего поколения. Эта нацеленность партии на воплощение утопии, с одной стороны, ослабляло саму её власть, отвлекало от решения реальных проблем, а с другой – радикализировало общественное сознание, усиливая движение интеллигентского диссидентства.

Вместе с тем, массовый характер принимает криминализация экономических отношений в форме скрытого развития частно-собственнических тенденций, фактической «десоветизации» хозяйственных и управленческих структур. Система партократии всё более увязает в застое, теряя поддержку и веру со стороны народных масс. Необходим был лишь удобный момент, чтобы всё рухнуло в одночасье. И когда произошли известные события в 1991 г., народ остался безучастным зрителем крушения опостылевшего советского режима.

Глава XII

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

1. *Неомонархизм.* Русская пореволюционная эмиграция в большей своей части демонстрировала приверженность монархическим принципам. Иначе не могло и быть, ведь состав её определялся главным образом выходцами из высших сословий царской России – дворянством, чиновничеством, офицерством. Свою миссию они видели в том, чтобы «спасти больное отечество», вернуть его «в прежнее состояние». Но вместе с тем их монархизм претерпел определённое изменение, с учётом тех «несообразностей», которые «исказили» историческую русскую монархию.

Такой именно была позиция философа и правоведа *И. А. Ильина* (1883–1954), ярого апологета «Белого движения». Сущность государства, по мнению Ильина, определяется стремлением нации к «единой разумной жизни». Она создается не внешним только образом, в виде некоей системы власти, опирающейся на принуждение, но, прежде всего, исходя из «духовного мира человека», выражающегося в развитии правосознания. Формально правосознание может принять как монархический, так и республиканский характер. В первом случае упрочивается народное правосознание, воплощающееся в идее «духовно-правовой общины», во втором – правосознание индивидуальное, вытекающее из

сознания автономности и свободы личности. Ильин считает, что для России подходит только монархическая форма государственного устройства, поскольку она сродни духу православно-церковной солидарности народа; республиканская же система ведёт к нивелировке или даже прямому отрицанию религиозно-органических основ русской жизни.

Народное правосознание, сочетающее «истинный патриотизм» с «аристократической природой» монархической власти, утверждает «незыблемость ранга», иерархии. В правовом монархическом государстве, отмечает Ильин, нельзя мириться «со всяким восхождением к власти»; это фактически означало бы, что власть может «осуществляться всем народом сообща или в одинаковой степени». Даже борьба за власть, которая вполне допустима, должна сохранять свою «политическую сущность», т. е. способствовать укреплению иерархии, а не разрушению её. Исходя из этого, Ильин формулирует «аксиомы власти»: 1) «государственная власть не может принадлежать никому помимо правового полномочия»; 2) она должна быть «едина» в пределах каждого политического союза и осуществляться «лучшими людьми, удовлетворяющими этическому и политическому цензу»¹; 3) её деятельность должна характеризоваться преимущественно «распределяющей справедливостью», т. е. поддержанием нерушимости социального ранга в интересах «национально-духовного и государственного бытия народа»². Воплощение этих аксиом признаётся делом «сильной власти», с которой Ильин связывает «грядущую судьбу» посткоммунистической России.

«Сильная власть», или «новая монархия», не сводится к жёсткой централизации: она самодержавна, но не деспотична. Её отличительной чертой является то, что она децентрализует «всё, что возможно децентрализовать без опаски для единства России»³. Это приведёт к разделению государственных дел на две категории: центрально-всероссийские, верховные и местно-автономные, низовые. Тем самым будет достигнуто совмещение монархии с местным самоуправлением, если, конечно, при этом не появятся разные демократические, парламентарные перегородки. Желать же демократии России значит добиваться её «разло-

¹ Ильин начисто отвергает право «черни» на подобный «ценз», полагая, что ей совершенно неведомо ни назначение государства, ни чувство солидарной ответственности за «общее дело».

² Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. – М., 1993. С. 298–305.

³ Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. В 2 т. Т. 1. – Париж; М., 1992. С. 321.

жения и погубления»¹. Демократическое правление, отмечает Ильин, «таит в себе величайшие опасности; оно не блюдет органическую природу государства; оно отрывает публичное право человека от его качества и способности; оно не единит граждан в общем, а утрясает в компромисс их своекорыстные голоса». «Поэтому такая форма “государственности” и “демократии” не обещает России ничего доброго и не подлежит ни заимствованию, ни воспроизведению»², – заключает русский мыслитель.

Следует отметить, что и в СССР находились мыслители, представлявшие будущее большевизма в монархической перспективе. Об этом свидетельствует гулаговский трактат *П. А. Флоренского* (1882–1937), названный им «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933). Объявляя себя противником демократии, автор восхваляет деспотический режим большевиков за то, что он «отучает массы от демократического образа мышления, от партийных, парламентарных и подобных предрассудков»³.

Государство, по мнению Флоренского, не обязано заботиться о равенстве граждан; его задача – определить им сферу «полезной деятельности. Причём сюда не входит область политики, которая столь же недоступна массам, как медицина или математика. Политика – дело избранных, и, прежде всего, одного лица – монарха. Фигура монарха имеет сакральное значение. Самодержавие царя, согласно Флоренскому, относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне-религиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу. Монарх действует на основании интуиции, «прозревая» то, что «чего ещё нет». Это лицо «пророческого склада», «ему нет необходимости быть ни гениально умным, ни нравственно возвышаться над всеми»; для него достаточно сознания своего права творить новый строй. Это право – сила гения, следовательно, оно «нечеловеческого происхождения и потому заслуживает названия божественного»⁴.

Роль монархической власти особенно возрастает в переломные моменты истории, о чем свидетельствует трансформация большинства политических систем XX столетия в сторону единоличного правления. Флоренский ссылается на примеры Гитлера и Муссолини. Вероятно, в этом же ряду подразумевался и Ста-

¹ Там же. Т. 2. С. 271.

² Там же. Т. 1. С. 296.

³ *Флоренский П.А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем // *Флоренский П.А.* Соч. В 4 т. Т. 2. – М., 1995. С. 651.

⁴ Там же. С. 652.

лин; во всяком случае, рассуждая о попытках «человечества породить героя», он недвусмысленно намекает: «Будущий строй нашей страны ждёт того, кто, обладая интуицией и волей, не побоялся бы открыто порвать с путами представительства, партийности, избирательных прав и прочего и отдался бы влекущей его цели»¹. Тогда СССР превратится в «самозамкнутое государство», достигшее ясности в понимании своего исторического предназначения.

Таким образом, Флоренский давал понять, что сила большевизма – в его авторитаризме², и это должно привести его к избранию новой правящей династии. Вряд ли Сталин так уж был чужд подобных амбиций; не зря же в церковных кругах того времени витала идея «СССР – третий Рим».

2. *Антисоветизм.* С неомонархизмом смыкается и антисоветизм, пронизывающий раннеэмигрантское творчество *Н. А. Бердяева* (1874–1948) и *С. Л. Франка* (1877–1950). Оба они считали социализм подавлением человеческой свободы и без колебаний отвергали «пролетарско-революционное миросозерцание». Всякая революция, с их точки зрения, несёт в себе лишь «хаос, разрушение культуры», развращая людей обещанием земного благополучия и всеобщего равенства.

Согласно Франку, общественная жизнь по самому своему существу духовна, а не материальна. Это духовное начало выступает в форме онтологического единства Я и Ты, или соборности. В соборности воплощается богоустановленный миропорядок, который держится на иерархии и послушании. Без «водительства» одних и подчинения других не бывает никакого общества. Следовательно, признаёт Франк, социальное неравенство оправдано религиозно, и всякое «гуманистическое заступничество» за человека, всякое стремление освободить его от страданий равносильно неверию в Бога, атеизму. Эта богословская установка пронизывает все его философские идеи.

Бердяев идёт ещё дальше. По его мнению, социализм, упраздняя общественную иерархию, теряет из виду действительно-го, конкретного человека. Он сводит личность к «социальной оболочке», беря её как совокупность производственных отношений. Это обусловлено тем, что социализм в качестве человека

¹ Там же. С. 651–652.

² Имея в виду будущего советского «монарха», Флоренский пишет: «И как бы ни назывался подобный творец культуры – диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что перед нами чудо и живое явление творческой мощи человечества». – Там же. С. 652.

знает только пролетария, которого он выставляет образцом для всех остальных социальных групп. Между тем у пролетария «нет ничего оригинального», он принижен нуждой, отравлен «завистью, злобой, местью», лишён «творческой избыточности». Оттого он не может развиваться в высший человеческий тип, и тем более развить из себя высший тип общественной жизни. Если за пролетариатом будущее, то исчезнет и социальная иерархия, приводящая к становлению личности, понизится «психический тип человека». «Что делать вам, – обращаясь к большевикам, вопрошает Бердяев, – с проблемами Ницше и Достоевского, и что делать проблемам Ницше и Достоевского с вами?»¹.

Идея личности для Бердяева неизмеримо выше и важнее всякого социального идеала, детерминированного политическими и экономическими факторами. Личность способна полностью раскрыться только в «церкви Христовой», дарующей человеку истинную свободу. С этой свободой не сравнимы никакие другие права и свободы, обретаемые на поприще политической деятельности, такие, например, как всеобщее избирательное право, парламентарный строй и т. д. Духовная свобода имеет «священную основу» и не зависит от «притязаний мира». Бердяев ополчается против философии естественного права, называя её «поверхностной и жалкой». Особенно его не устраивает самоопределение наций, которое он признаёт «антиисторической абстракцией», выдуманной разными радикалами и революционерами-интеллигентами.

С его точки зрения, «существует сложная иерархия национальностей», поэтому «бессмысленно и нелепо уравнивать права на самоопределение русской национальности и национальности армянской, грузинской или татарской». «Вопрос о правах самоопределения национальностей, – заявляет Бердяев, – не есть вопрос абстрактно-юридический, это, прежде всего, вопрос биологический, в конце концов мистико-биологический вопрос. Он упирается в иррациональную жизненную основу, которая не подлежит никакой юридической и моральной рационализации»².

Адресуя эти наставления своим «недругам» – большевикам, идеолог антисоветизма выступает за самую строгую и последовательную иерархизацию политических правомочий разных народов, входящих в состав СССР. В существующем неравенстве национальностей, в преобладании в разные времена то одних наро-

¹ Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. – Л., 1991. С. 227.

² Там же. С. 76.

дов, то других он усматривает «исполнение нравственного закона исторической действительности, столь непохожего на закон действительности индивидуальной»¹.

Подхватывая данную тему, Франк распространяет «закон неравенства» и на социальные группы: их «права могут быть только разнородными, т. е. неравными»². В обществе отношения столь же иерархичны, как и между нациями. Надеяться с помощью революции утвердить общее равенство и солидарность, по меньшей мере, наивно, ибо всякая революция, устраняя одну форму «олигократии» – господства меньшинства, тут же насаждает другую. Власть абсолютна и неискоренима, ибо она «не есть имманентное выражение чисто человеческой воли, человеческого произвола, эмпирической человеческой потребности, а есть выражение подчинения этой воли высшему началу, носящему характер абсолютно авторитетной для человека и потому *обязывающей* его инстанции»³.

Естественно, что Франк, как и Бердяев, был далёк от какого бы то ни было признания большевистской революции. Позднее они во многом переменили свои взгляды на «большевизанство», однако неизменным оставалось само ядро их антисоветизма, а именно отрицание коммунистической утопии всеобщего равенства и благоденствия. В этом сказывалось влияние «пророчеств» Константина Леонтьева, который всегда находился перед их мысленным взором.

Значительную лепту в развитие эмигрантского антисоветизма вносит и П. А. Сорокин (1889–1968), известный русский социолог, высланный из России вместе с остальной оппозиционной интеллигенцией в 1922 г. Он рассматривает общество как совокупность коллективных единств, связанных между собой разнообразными функциональными отношениями. Положение индивидов определяется их принадлежностью к соответствующим «численно организованным группам», которые разделяются «на привилегированных и обделённых, на правителей и управляемых». «Против этой фатальности, – поясняет Сорокин, – не спасает ни социализм, ни синдикализм, ни демократия, ни коммунизм. Все революции, пытавшиеся водворить равенство, только меняли актёров, но трагедию неравенства всё равно не уничтожали»⁴.

¹ Там же.

² Франк С.Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. – С. 399.

³ Там же. С. 393–394.

⁴ Сорокин П.А. Система социологии. В 2 т. Т. 2. – М., 1993. С. 239.

Более того, полагает он, везде, где предпринимались попытки радикального сокрушения социальной дифференциации, совершалось лишь принижение общественных форм, количественное и качественное разложение демографической структуры общества. В подтверждение этого Сорокин ссылается на состояние России военных и революционных лет 1914–1920 гг. Согласно его расчётам, Россия за эти шесть лет потеряла более 47 миллионов человек, включая население выведенных из её состава областей, ставших самостоятельными государствами (Финляндия, Польша). Однако дело не ограничивается только количественной стороной; гораздо трагичней качественный момент. Сорокин утверждает, что войны и революции «всегда были орудием отрицательной селекции»; в такие периоды отбор производится «шпигель-навыворот»: убывают «лучшие элементы населения» и остаются жить и плодиться «худшие», «люди второго и третьего сорта»¹.

Последнее и произошло в России: социальные катаклизмы унесли главным образом те элементы, которые строили Россию, составляли её ядро и по своим свойствам были «выше азиатских инородцев»². Вследствие этого России начала реально угрожать этническая перегруппировка, вызванная ослаблением русского народа. Опасную черту перешёл и «процент гибели лиц выдающихся, одарённых и умственно квалифицированных». Если к этому прибавить, что «лучшая кровь нации» ещё и растворилась в эмиграции, то станет очевидным, насколько глубоко и до некоторой степени необратимо деградировала Россия в «биологически-расовом отношении». Своими примерами Сорокин старался показать, насколько несовместимы судьбы человечества с революциями и войнами.

3. *Христианский социализм*. В общем русле диаспорного антисоветизма развивается также христианский социализм, пытавшийся отделить «советизм» как систему сталинокрации от социализма как религиозной идеи. Главными представителями этого течения были *С. Н. Булгаков* (1871–1944) и *Г. П. Федотов* (1886–1951).

Булгаков проделал путь «от марксизма к идеализму», завершив свою духовную эволюцию принятием сана православного священника. Отказ от марксизма он мотивировал тем, что это учение, помимо «атеистического гуманизма, религии человечества, но без Бога и против Бога», абсолютизирует значение «ма-

¹ Сорокин П.А. Современное состояние России // Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. – М., 1994. С. 423.

² Там же. С. 424.

териального фактора», т. е. экономики, хозяйства, что обернулось «идиотизацией и варваризацией» социализма в политике победившего большевизма. Одновременно Булгаков критикует и православных богословов за их «антисоциальность и антиобщественность», настаивая на необходимости взаимодействия христианства с «социологией, политической экономией и политикой». Он призывает церковь к «религиозному преодолению» социализма, т. е. отвержению его негативных черт и удержанию всех тех элементов, которые «целиком укладываются» в христианство или, по крайней мере, не противоречат ему. По сути, это означало превращение социализма в «необходимую форму христианской политики», направленной на исполнение евангельской заповеди любви.

По мнению Булгакова, социализм сближает с христианством, во-первых, отрицание системы эксплуатации, спекуляции, корысти, т. е. «коренной неправды» капиталистического строя, во-вторых, чётко выраженное стремление к ограничению роли государства, к упразднению насилия, деспотизма, бюрократической опеки со стороны «государственного Левиафана», в-третьих, признание всеобщей обязательности труда и объявление беспощадной войны «праздности и тунеядству»¹. Социалистическое переустройство общества должно вести к эмансипации личности, что достигается «посредством сложной социальной техники – социального законодательства, рабочих организаций, стачек, кооперативного движения». Без овладения этой техникой немислима христианская политика, которая должна «стать на сторону труда»².

Тем самым христианская политика оказывается «классовой политикой», устремлённой не просто к облегчению труда народа, но к подлинному освобождению его от цепей хозяйства как следствия греховности человеческой природы. Бердяев справедливо считал, что в учении Булгакова «христианство принимает утилитарный оттенок, религия превращается в общественную мораль, делается орудием полезных реформ»³.

Утопия христианского социализма вдохновляла и Федотова, ставившего своей целью раскрытие «смысла» пореволюционной России, разоблачение большевистского режима. Он исходит из

¹ Булгаков С.Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Булгаков С.Н. Христианский социализм: Споры о судьбах России. – Новосибирск, 1991. С. 33, 35.

² Там же. С. 34–39.

³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – СПб., 1907. С. 51.

отрицания всякой преемственности между движением русской дореволюционной интеллигенции и большевизмом. «Октябрьский переворот» представлялся ему «преодолением интеллигенции на путях революции», «искажением» образа России. «Железная партия» Ленина обескровила душу русского народа, лишила его способности «защищать свою волю и своё право». Он был превращен в «пассивную массу», которую «энергичное меньшинство» могло мять, как глину, вить, как веревки. Всё это привело к тому, что в советской России утвердилась большевистская диктатура, гораздо более тягостная и жестокая, нежели диктатура царской власти. В старой России правительственный деспотизм встречал противодействие со стороны влиятельной прослойки интеллигенции, которая держала в своих руках прессу, самоуправление, общественное мнение; держала под угрозой саму власть. Она была воодушевлена почти религиозным пафосом свободы. Ничего этого не осталось при большевиках: «От Радищева до Керенского три или четыре поколения политической борьбы – всё пошло насмарку»¹. У свободы в России теперь нет никаких заступников, и это открывает путь к образованию новой деспотической системы, нового тоталитаризма.

Таков неутешительный вывод Федотова. Для большей убедительности он приводит сравнительный перечень большевистских «благодетелей» (*Б*) и большевистских «преступлений» (*П*). Вот некоторые пункты из этого перечня: «*Б*. Большевистская диктатура в гражданской войне разбила контрреволюционные армии и спасла революцию. *П*. Разбиты были силы не только реакции, но и демократии, едва рождавшейся к политической жизни»; «*Б*. Большевизм уничтожил капитализм в России и в эпоху пятилетки насадил мощное государственное хозяйство. *П*. Большевизм во много раз подорвал производительность народного труда. Государственная промышленность существует паразитарно за счет эксплуатации деревни». Кроме того, отмечает Федотов, большевизм в своей культурной политике «отравляет все истоки здорового русского национального чувства» и, «ведя макиавеллистическую политику союзов с капиталистическими странами, он предаёт дело социализма»².

Таким образом, феномен сталинокрации приобретал не только антидемократический, но и антисоциалистический характер. Сам русский мыслитель мечтал именно «правдой социализма по-

¹ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1994. С. 302–306.

² Федотов Г.П. Правда побежденных // Федотов Г.П. О святости, интеллигенции и большевизме: Избр. статьи. – СПб., 1994. С. 108–111.

править мир». Он не отделяет социализм от христианства, евангельской истины. И его уклонение от неё представлялось ему следствием «ослабления социальной работы церкви», срастания её с деспотическими формами власти. Сталинокрратия же явилась откатом не только от христианства, но и от социализма. Это позволяет вновь вернуть «социализм... по крайней мере, отчасти – в дом отчий»¹, т. е. в лоно христианства. Христианский социализм и должен стать основой «проекта будущего». В нём найдёт место идея управляемого, или планового, хозяйства. «Эта сторона социализма, – отмечает Федотов, – созвучна современной технике. Техника из себя самой порождает идею организации, урегулирования, технократии»². Но она не чужда и христианству: надо лишь, чтобы совершилось «возрождение церкви в очистительном горниле революции»³. Вместе с церковью возродится и подлинный социализм, который станет спасительным «ковчегом» для пострадавшего человечества.

4. *Теории конвергентной политологии.* Политическая мысль русского зарубежья отнюдь не замыкалась в пределах чисто монархических или советологических конструкций; среди эмигрантов было немало и таких деятелей, которые выступали за «конвергирование» идейных позиций диаспоры и большевизма. Особенно резко стало меняться отношение к советской власти после введения Лениным «новой экономической политики» (1921), закреплявшей тактику «достройки капитализма», хотя и под контролем государства диктатуры пролетариата.

Сторонники «реалистических программ» предлагали «тщательно изучить советский государственный организм, посмотреть, что в нём действительно никуда не годится и в чём чувствуется дыхание жизни»⁴. Им импонировало то, что пришедший к власти большевизм, вопреки своим жёстким декларациям о сдаче государства в архив, не только не исполнил своего обещания, но даже ещё больше укрепил его значение, в соответствии с русскими представлениями о «правде» и «справедливости». Это, по их мнению, открывает перспективу возрождения России не на почве «политической архаики», а в форме «свободного творчества идей, которые вовсе не призваны безусловно подражать Запа-

¹ Федотов Г.П. Тяжба о России: Сб. статей (1933–1936). Т. 3. – Париж, 1983. С. 131.

² Федотов Г.П. Письма о социализме // Федотов Г.П. О святости, интеллигенции и большевизме. – С. 98.

³ Федотов Г.П. Церковь // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избр. статьи по философии русской истории и культуры. В 2 т. Т. 1. – СПб., 1991. С. 221.

⁴ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М., 1998. С. 290.

ду»¹. К числу таких «реалистических» теорий принадлежали, с одной стороны, «сменовеховство», а с другой – «евразийство», пытавшиеся каждый на свой манер создать новую идеологию по-революционной России.

а) *Сменовеховство*. Уже своим названием сменовеховство демонстрировало свой отказ от идеологии «Вех» (1909) – сборника статей бывших «легальных марксистов»², оставивших своё прежнее «народолюбие» и «пролетаролюбие» ради идеализма и мистики. Отмежевываясь от трагического исхода русской революции 1905–1907 гг., веховцы призывали интеллигенцию «покаяться», т. е. «пересмотреть, передумать и осудить свою прежнюю душевную жизнь», проникнуться «новым религиозным сознанием»³. Они пытались даже вывести некий социологический закон, по которому всякая революция с неизбежностью приводит к реакции. По их мнению, русская радикальная интеллигенция есть порождение западного социализма: «До рецепции социализма в России русской интеллигенции не существовало, был только “образованный класс” и разные в нём направления»⁴. Себя веховцы причисляли к «образованному классу», т. е. к «традиции Новикова, Радищева и Чаадаева», противопоставляя их «школе» Чернышевского и Бакунина. Именно в социалистической ориентации они усматривали причину того, что русская интеллигенция так и «не продумала национальной проблемы», растворив её без остатка «в классовой борьбе»⁵. Отсюда выводилась ими «притуплённость правосознания русской интеллигенции»⁶, которая, на их взгляд, с наибольшей силой проявилась в социал-демократическом движении, в большевизме.

¹ Там же. С. 299.

² Авторами «Вех» были Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. Б. Струве, Б. А. Кистяковский, А. С. Изгоев, С. Л. Франк и М. О. Гершензон. Появление этого сборника вызвало самый широкий отклик в русском обществе. С резкой критикой веховства неоднократно выступал В. И. Ленин. «Речь идет о ненужном» – так характеризовал «Вехи» Л. Н. Толстой. Появилось и несколько антивеховских сборников: «В защиту интеллигенции» (1909), «По вехам. Сборник об интеллигенции и “национальном лице”» (1909), «Интеллигенция в России» (1910), «“Вехи” как знамение времени» (1910). Зато составители «Вех» встретили полное понимание и сочувствие со стороны церковных кругов (арх. Антоний Волынский).

³ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. – М., 1991. С. 74.

⁴ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Там же. С. 151.

⁵ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Там же. С. 76.

⁶ Кистяковский Б.А. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) // Там же. С. 113.

Новые веяния из «Совдепии», вызванные неповскими изменениями, способствовали возникновению сменовеховского движения, которое быстро находит поддержку в самых разных регионах русского «рассеяния» – от Франции до Китая. Оно развивается под знаком «правдивой оценки русской революции». Сменовеховцы убеждены, что «перед нами не тупик истории и не случайный её эпизод, а большая, торная, светлая дорога, по которой идёт исторический процесс, и на этот раз направляемый сознательными усилиями прозорливых деятелей, ведёт нас к величайшему перелому во всей человеческой истории»¹.

В 1921 г. в Праге выходит сборник «Смена веков», давший название и самому этому движению. Особенный интерес представляют помещённые в нём статьи главных теоретиков сменовеховства Ю. В. Ключникова (1886–1938), Н. В. Устрялова (1890–1937) и С. С. Чахотина (1883–1974)².

Последний из них, настаивая на полном «перерождении» большевизма, его «разложении», призывает эмиграцию «отказаться от вооружённой борьбы» с советской властью. В её «новом облике» он видит две «положительные стороны»: 1) стремление к «собираанию распавшейся было России»; 2) гарантию невозможности «возврата к прошлому, тому тёмному скорбному прошлому, которое послужило первоисточником нужды, темноты и озлобленности народных масс, неподготовленности и вялости нашей интеллигенции, всего того зла, которое обрушилось на Россию за последние годы»³. По мнению Чахотина, настало время «идти в Каноссу», т. е. признать свои ошибки и приняться за сотрудничество с коммунистическим режимом, по крайней мере, в области просвещения и экономики. В «архив истории» должны отойти и «все партийные группировки дореволюционного времени»; «ничто не должно мешать укреплению и развитию благополучия страны»⁴.

В этой же тональности рассуждает Устрялов, констатируя безусловное совпадение интересов «русских патриотов» и нэповских большевиков. Поскольку, на его взгляд, «немедленный коммунизм не удался», то и упования на мировую революцию теряют всякую силу. Это сознают и сами «экспериментаторы» –

¹ Цит. по: Геллер М., Некрич А. Утопия власти. История Советского Союза с 1917 года до наших дней. – Лондон, 1986. С. 152.

² Авторами «Смены веков» были также А. В. Бобрищев-Пушкин, Ю. Н. Потехин и С. С. Лукьянов.

³ Чахотин С. С. В Каноссу // В поисках пути. Русская интеллигенция и судьбы России. – М., 1992. С. 351.

⁴ Там же. С. 353–356.

большевики. Отсюда их «спуск на тормозах от великой утопии к трезвому учёту обновлённой действительности и служению ей»¹. Ленин и его окружение, полагает Устрялов, приходят к осознанию необходимости национальной идеи, и это залог того, что они восстановят «русское великодержавие». Поэтому всякое противодействие им может привести к тому, что «Великая Россия» превратится «в месиво “освободившихся народностей” с “независимой Сибирью” на востоке, “самостийной Украиной” и “свободным Кавказом” на юге, “Великой Польшей” и десятком “меньших” народностей на западе»². Надо всячески использовать «отлив революции» во имя сохранения и укрепления «единой России», не смущаясь даже возможностью союза с «красной Москвой», настаивает Устрялов.

Идеология политической конвергенции близка и Ключникову, который также считает, что «творящая себя ныне революция» готовит России «великое мировое место»³. Это он обуславливает действием такого исторического фактора, как «уплотнение международных связей» на рубеже XIX–XX вв. Результатом такого уплотнения явилась специфическая интернационализация человеческих сообществ, нашедшее своё выражение в трёх разных политических программах мирового устройства. Одна из них – *консервативная* – была выдвинута Германией. В основе её лежала «жажда принудительного мирового владычества». Осуществление подобной программы предполагало чрезвычайное развитие национализма и милитаризма, с тем чтобы вести «войны, войны, войны» – до тех пор, пока не останется «одно единственное мировое государство»⁴. Другая, *либеральная*, программа была выдвинута Америкой, в качестве реакции на усиление Германии в войне 1914 г. Её лозунгами были полное юридическое равенство всех государств, отказ от всякого милитаризма и добровольное объединение суверенных стран в единую всемирную конфедерацию или, если это возможно, даже в федерацию.

Однако обе эти программы «рухнули» по завершении первой мировой войны: одна оттого, что Германия так и не смогла стать «выше и сильнее всех остальных стран, взятых вместе»; другая – «оттого, что солидарность известного числа наций, вспыхнувшая в момент общей опасности, оказалась весьма хрупкой, искусственной и полностью разрядилась в военной победе над времен-

¹ Устрялов Н.В. Patriotica // Там же. С. 269.

² Устрялов Н.В. В борьбе за Россию. – Харбин, 1921. С. 69.

³ Ключников Ю.В. Смена вех // В поисках пути. Русская интеллигенция и судьбы России. – С. 210, 235.

⁴ Ключников Ю.В. На великом историческом переломе. – М., 2001. С. 33–34.

ным врагом»¹. Но мир больше не вернулся в прежнее состояние. Сложившееся в ходе войны интернациональное сознание народов нашло выход в третьей – *пролетарской* – программе, призванной объединить все народы в единое мировое братство. Воплощение её стало делом России, делом Ленина. Так или иначе, утверждает Ключников, но «очередное мировое господство» сейчас за Россией, и это понимание всё более утверждается в общественном сознании Европы и Америки. Таким образом, сменовеховство, возвышая большевизм, невольно скатывалось на позиции старого русского мессианизма, закрепляя за Россией историческую роль «первой освободительницы мира»².

б) *Евразийство*. В 20-е годы русское зарубежье выдвинуло из своей среды ещё одно идейное движение – евразийство. В нём приняли участие многие видные учёные – философы, лингвисты, этнографы, историки, богословы, правоведы. Всех их объединяла глубокая антипатия к Западу, к европеизму. Своим непосредственным предшественником они считали Константина Леонтьева.

Общая формулировка евразийской теории принадлежит *Н. С. Трубецкому* (1890–1938), видному лингвисту, автору трактата «Европа и человечество» (1920).

Он рассматривает европеизацию как «вандалистическое культуртрегерство» романо-германских народов Запада. Европеизация вызывает расчленение «национального тела» государства, разрыв его «национального единства». Европеизированный народ, по его мнению, отбрасывает своё прошлое, заклеив его эпитетом варварства. Всё своё самобытное, национальное начинает ему казаться пустым и ничтожным, он не испытывает больше психологического комфорта в собственной культуре. Патриотизм и национальная гордость в таком народе – удел лишь отдельных единиц, и национальное самоутверждение большей частью сводится к амбициям правителей и политиков. Россия многократно подтверждала это своим примером.

Европеизация представляет «существенное зло» ещё и в другом отношении. Дело в том, что сама европейская культура находится в состоянии исторически последовательных изменений; а потому приобщение к ней разных поколений неевропейских народов порождает конфликт «отцов и детей». Ведь то, что для западных народов составляет органический процесс культурного творчества, к неوفитам романо-германства приходит в виде готовых результатов, не связанных между собой духовным преемст-

¹ Там же. С. 36.

² Там же. С. 166.

вом. Оттого в европеизированном обществе всякое развитие принимает форму «скачущей революции», т. е. резкого перехода от «застоя» к «взлету», и наоборот. Каждый «скачок» ознаменовывается новым заимствованием, а застой приходится на период согласования заимствованного с остальными элементами национальной культуры. За время застоя происходит очередное отставание от Запада, на преодоление которого растрачиваются новые свежие силы.

«История европеизированных народов, – пишет Трубецкой, – и состоит из этой постоянной смены коротких периодов быстрого “прогресса” и более или менее длительных периодов “застоя”. Исторические прыжки, нарушая единство и непрерывную постепенность исторического развития, разрушают и традицию, и без того уже слабо развитую у европеизированного народа. А между тем непрерывная традиция есть одно из непреходящих условий нормальной эволюции. Совершенно ясно, что прыжки и скачки, давая временную иллюзию достижения “общеевропейского уровня цивилизации”, в силу всех указанных выше причин не могут вести народ вперёд в истинном смысле этого слова»¹. И здесь совсем не важно, каков именно социально-политический строй романо-германских государств: отрицательные последствия европеизации сохраняются независимо от того, будет ли он капиталистическим или социалистическим.

Применительно к России европеизация означает, прежде всего, разрушение её евразийской сущности. Московская Русь, по мнению Трубецкого, не имея ничего общего с древнекиевской державой, возникла в составе империи Чингизхана. После падения Золотой Орды она взяла инициативу в свои руки и продолжила её евразийскую политику, найдя в традиционном византизме «материал для оправославления и обрусения государственности монгольской». Так «сотворилось чудо» рождения российской монархии, ставшей «новой объединительницей евразийского мира»².

Но всё это порушил Пётр I, повернувший Россию в сторону Запада. Начатая им европеизация привела не только к «помутнению национального самосознания», но и к насаждению «чистого империализма и правительственного культуртрегерства». Одним из следствий этой политики явилась «русификация» инородцев, что было «полной изменой историческим традициям Рос-

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995. С. 97.

² Трубецкой Н.С. Наследие Чингизхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Там же. С. 227.

сии», ибо «русское племя» создавалось не путём насильственной русификации инородцев, а путём братания с ними. Так до болезненности разросся национальный вопрос, дотоле совершенно неизвестный в России. Не менее тяжкие последствия вызвала европеизация и в области внешней политики. Россия, войдя в круг европейских государств, вынуждена была принимать участие в бесчисленных войнах, борясь, как правило, не за свои национальные интересы, а за интересы иноземных держав.

«Воевала Россия, – отмечает Трубецкой, – при Александре I и Николае I за укрепление в Европе принципа легитимизма и феодальной монархии, потом – за освобождение и самоопределение малых народов и за создание маленьких “самостоятельных” государств, а в последней войне – “за свержение милитаризма и империализма”. Все эти идеи и лозунги, в действительности придуманные только для того, чтобы прикрыть корыстные и хищнические замыслы той или иной европейской державы, Россия неизменно принимала за чистую монету и таким образом всегда оказывалась в глупом положении»¹. Расплатой за двухвековой режим антинациональной политики, восстановившей против себя все слои населения, все большие и малые народы, стала большевистская революция.

Однако Трубецкому претило идущее от веховцев, вроде Бердяева и Франка, изображение «октябрьского переворота» как «прорыва природной стихийности» русского народа, как новой разинщины или пугачёвщины. Он вообще не особенно тяготел к историческим аналогиям, беря проблему в главное ключе, в контексте собственной теории: русская революция 1917 г. есть симптом «саморазложения» всемирного европеизма, а следовательно, евразийского возрождения России. Это убеждение лежало в основе его отношения к реалиям и перспективам развития советской власти.

Кроме Трубецкого, основной костяк идеологов евразийства составили философ *Л. П. Карсавин* (1882–1952), экономист *П. Н. Савицкий* (1895–1968), историк *Г. В. Вернадский* (1887–1973), правовед *Н. Н. Алексеев* (1879–1964), музыковед и литературный критик *П. П. Сувчинский* (1892–1985). В своих многочисленных сочинениях и программных документах они последовательно отстаивали принципы идеократии и этатизма. Хотя они полагали, что «коммунистическая идеология не привьётся к православной России и встретит отпор со стороны самих масс»²,

¹ Там же. С. 246.

² «Из опыта коммунистической революции, – утверждает Савицкий, – вытекает для сознания евразийцев некоторая истина, одновременно старая и новая: здо-

тем не менее положительно оценивали тот «опыт зла», который принесли с собой большевики. По их мнению, благодаря этому «большевистский континент» оказался в мировой изоляции, что толкает Россию снова («помимо воли новых правителей») на путь евразийского развития¹.

Следовательно, открывается перспектива её возрождения, но уже как «надклассового государства», построенного по идеократическому принципу. «Порядок» в нём будет осуществляться не в интересах отдельных классов или социальных групп, а общества в целом. Здесь евразийцы сознательно противопоставляли себя большевикам. Новая Россия-Евразия мыслилась ими как государство чистой идеократии. К такому государству не могут быть примешаны ни аристократические, ни демократические начала. Всё в нём решает «правлящий слой», принадлежность к которому определяется не классовыми или политическими критериями, а исключительно «последованием евразийской идее», «идеократическим отбором». «Правящий слой не такой же субъект, как субъекты хозяйства и духовной культуры; он как бы порождается ими для того, чтобы они через него и над собою властвовали»². Это делает евразийское государство, с одной стороны, *децентрализованным*, поскольку оно выражает не свою эгоистическую, а соборную волю, а с другой, вследствие сохраняющейся иерархии, – содействует в сильнейшей степени его *централизации*, т. е. превращению в иерархически-сильную организацию. Благодаря этому оно может, при недостатке «сознания долга» у граждан, осуществлять свою «положительную миссию» не только методом убеждения, но и с помощью «властного принуждения».

Евразийцам хотелось видеть Россию государством «гарантийным», т. е. «стабильно-сохраняющимся», а не «релятивистическим», каковыми являются все существующие современные

ровое социальное общежитие может быть основано только на неразрывной связи человека с Богом, религией; безрелигиозное общежитие, безрелигиозная государственность должны быть отвергнуты». По его мнению, атеистическое правление – это «владычество звероподобных, ибо «основной определяющей силой социального бытия в условиях идейного господства материализма и атеизма оказывается ненависть, и она приносит плоды, её достойные: *мучение всем*; а рано или поздно не может не принести и последнего плода – *мученья мучителям*». – *Савицкий П.Н.* Евразийство // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. – М., 1997. С. 90.

¹ См.: *Сувчинский П.Н.* К преодолению революции // Наш современник. 1992. № 2. С. 155.

² *Карсавин Л.П.* Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. – М., 1993. С. 197.

государства¹. Бердяев не без основания называл политическую теорию евразийцев «утопическим этатизмом»².

«Последним евразийцем», по его собственному признанию, был *Л. Н. Гумилёв (1908–1992)*, историк и географ, автор фундаментального труда «Этногенез и биосфера Земли» (1989).

В концепции Гумилёва ключевую роль играют два понятия: «этнос» и «пассионарность». Этнос – это вообще всякая совокупность людей, характеризующаяся определенным стереотипом поведения. Сюда относятся и народ, и нация, и племя, и родовой союз и т. д. Все этносы разнятся между собой по языку, по происхождению, по исторической судьбе. У каждого из них своё начало и свой конец; они рождаются, мужают, стареют и умирают. Но в то же время ни один этнос не изолирован друг от друга, «не живет одиноко». Между ними существуют многообразные контакты и отношения, обусловленные наличием соответствующей «комплиментарности», т. е. взаимной подсознательной симпатии³.

У русских такая комплиментарность всегда легко устанавливалась с «монголоидами», но была чрезвычайно затруднена с европейцами, в особенности с католиками. «Наши предки великорусы, – замечает Гумилёв, – в XV–XVI–XVII веках смешались легко и довольно быстро с татарами Волги, Дона, Оби и с бурятами, которые восприняли русскую культуру. Сами великорусы легко растворялись среди якутов, обьякутивались и постоянно по-товарищески контактировали с казаками и калмыками. Женились, безболезненно уживались с монголами в Центральной Азии, равно как и монголы и тюрки в XIV–XVI веках легко сливались с русскими в Центральной России»⁴. Без этого азиатского компонента невозможно представить историю Российского государства.

Таким образом, Гумилев целиком принимает все основные историко-методологические выводы евразийцев. Однако он не находит у них ответа на принципиальный вопрос, отчего зависит положительная или отрицательная комплиментарность между этносами. Выйти из затруднения помогает Гумилёву «космическая философия» В. И. Вернадского⁵. Опираясь на неё, он прихо-

¹ См.: *Алексеев Н.Н.* О гарантийном государстве // *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. – С. 372–621.

² *Бердяев Н.А.* Утопический этатизм евразийцев // *Бердяев Н.А.* О русской философии. В 2 ч. Ч. 2. – Свердловск, 1991. С. 198–204.

³ *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Изд. 2-е. – Л., 1989. С. 224.

⁴ *Гумилев Л., Панченко А.* Чтобы свеча не погасла: Диалог. – Л., 1990. С. 7.

⁵ См.: *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. – С. 451.

дит к заключению, что этносы, как природные образования, подвержены воздействию неких «энергетических импульсов», исходящих из космоса и вызывающих «эффект пассионарности», т. е. высшей активности, сверхнапряжённости. В таких случаях этносы претерпевают «генетические мутации», приводящие к зарождению «пассионариев» – людей особого темперамента и дарований. Они-то и становятся создателями новых этнических систем, новых государственных образований.

Восточные славяне, согласно теории Гумилева, подвергались «пассионарному толчку» дважды: в VIII–IX и XIII вв. Первый толчок ознаменовался возникновением Киевской Руси, в которой перевес взяла установка на сближение с западноевропейским, польско-католическим миром. Второй толчок послужил импульсом к образованию Московской державы, «зона этических контактов» которой способствовала «интенсивной метисации» русско-азиатских народов. Поэтому история Киевской Руси и России – это разные истории; между ними нет ни этнической общности, ни исторического наследования¹. Разумеется, это всего лишь этнологическая фантазия, однако надо заметить, что у неё немало сторонников среди русских и украинских националистов.

Пример Гумилёва примечателен тем, что он наиболее ярко высветил основной недостаток евразийства, отразившийся в учениях всех его представителей; этот недостаток состоит в том, что евразийство идею государства подменяет идеей «месторазвития», а идею нации – аморфной, слабо артикулированной формулой исторических этносов, ослабляя тем самым *политический* фактор самоутверждения и консолидации народов².

¹ См.: Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. – М., 1989; Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., 1990; Гумилев Л.Н., Панченко А.М. Чтобы свеча не погасла: Диалог. – Л., 1990.

² В современном российском консерватизме существует течение «неоевразийства», которое объявляет себя прямым наследником «основных пунктов эпистем прежних евразийцев», согласованных «с реалиями второй половины XX – начала XI века» (Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. – СПб., 2009. С. 99). К моментам «новизны» неоевразийства относятся, во-первых, «эротический патриотизм» («Совокупность всех существ, порождённых актом любви, и образует народ»), во-вторых, «живое отношение к пространству», т. е. признание наличия «голоса духа родной земли», и в-третьих, возведение в Абсолют вечности («Евразийство утверждает, что вечность есть, а времени нет»). Сказанное резюмируется в ортодоксальном тезисе: «Всё, о чём говорит евразийство, есть абсолютная истина, и это надо принимать без всяких критических размышлений» (Там же. С. 255). Вряд ли «прежнее евразийство» согласилось бы с подобными установками.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы проследили исторический путь развития русской политической мысли. Общий вывод, к которому подводит наше исследование, очевиден: в политике не существует однозначных критериев прогресса и совершенства. Каждый народ стремится жить в соответствии со своими идеалами, свято чтя собственные обычаи и традиции. И, безусловно, это трагедия, если народ вдруг начинает связывать «нарастание нового» с «отрицанием старого». В истории России это повторялось неоднократно, отсюда и все неудачи, обусловившие наше отставание на поприще развития цивилизации.

Россия за свою тысячелетнюю историю пережила разные периоды: великокняжеский, удельный, царский, имперский и советский. Мыслители находили оправдание каждому из этих периодов, обосновывая право власти на «преобразования» и «эксперименты». Народ при этом оставался в тени, с мнением его мало кто считался. Только в крайние моменты он возвышал свой голос, заставлявший трепетать правителей. Однако власть прибегала к «уступкам», и снова всё входило в «прежние берега», до очередного «раскаления страстей».

Конечно, бунты и революции не оставались без последствий: так или иначе, но правящие классы перестраивали свои ряды, выводя на «линию обороны» более свежие, более «прогрессивные» элементы. Но и они со временем «очерствевали» под бременем обрушившихся на них льгот и привилегий, поэтому начиналась новая перегруппировка властных элит. Так продолжалось до того момента, когда стало нечем более ограждать от масс, и народ сам взял себя на «собственное попечение». Пример показали французы в 1789 г., русские повторили его в 1917-ом. Французы сполна воспользовались результатами своих побед, русские же, по «добродушию» своему и политической неопытности, передали власть сердобольной «партии», не желая самим «государствовать». Всего удивительнее, что такое уже однажды было: подкупленные запорожцы заставили московский люд в 1613 г. избрать на царство мало знакомого ими Михаила Романова. «Октябрьский переворот» совершился по тому же сценарию.

Однако как бы не была сильна власть, но если она направлена только на удовлетворение «несытства» правителей, время полагает ей жёсткий предел. Причём этот предел тем ближе, чем насильственной стихией самой власти. Так, господство «советского коммунизма» оказалось намного короче господства «самодержавного деспотизма». И вот мы снова на перепутье. Опять перед на-

ми всё тот же «проклятый вопрос»: «Как обустроить Россию?» Ответы, как всегда, разные, теорий множество. Но ясно одно: у нас нет собственного видения перспектив развития страны, нет ясного представления о том, какой должна быть *самобытная* Россия. Как не вспомнить в этой связи слова М. Н. Каткова: «Наше общественное сознание, наше разумение, наши идеи не вытекли прямо из жизни, а сложились особо из разнородных элементов, собравшихся отовсюду, – и всё это носится над нашей жизнью, для того чтобы сбивать её с пути, затруднять её ход и помрачать тот внутренний свет, который инстинктивно управляет её движениями»¹.

Это действительно так. Политическая идеология большинства существующих у нас партий не выходит за рамки привычных стереотипов, привнесённых к нам исторической жизнью «передовых стран». Первое постсоветское десятилетие прошло для нас под знаком борьбы за «либеральные ценности», хотя изначально было ясно, что привить их к России невозможно, поскольку русский народ никогда не доверял вполне Западу, считая его своим антиподом во всех сферах государственного и духовно-нравственного бытия². Нельзя забывать, что в основе противостояния России и Запада лежит религиозный фактор, который веками формировал национальный характер европейца и русского и который не мог быть затушёван никаким секуляризмом петровского и советского времени. Принятие же «либеральных ценностей» подчиняло Россию логике «догоняющего развития», что было и нелепо и бесперспективно. Никакой прогресс не достигается путём простого перенесения и усвоения чужого опыта; любая нация всегда должна помнить, что заимствование подобно «троянскому коню»: сонне восхитительно, обло; внутри – поражение, гарь.

В последнее время выдвигается лозунг «сохранения и приумножения» национальных традиций, реанимирующий схемы старого российского консерватизма. Определённый резон в этом есть; по крайней мере, это способно привести к возвышению и стабилизации социально-политической жизни постсоветской России. Сейчас трудно судить, насколько эффективной окажется эта политика, но одно несомненно: «Россия не спасётся никакими видами западничества – ни старыми, ни новыми. Все полити-

¹ Катков М.Н. Наши понятия, наши воззрения – злейшие наши враги // Катков М.Н. Имперское слово. – С. 131.

² Хорошо известно, что западнические идеологические комплексы обладают весьма небольшой притягательной силой для русского народа, поскольку они не имеют опоры в его исторических и духовных архетипах (См.: Касьянова К. О русском национальном характере. – М., 1994. С. 78).

ческие формы и средства полезно знать и верно разуметь. Но творческая комбинация из них и из других, ещё неизвестных, должна быть избрана и создана самою Россией, должна быть под-сказана её собственными задачами, помимо всяких чужих пред-писаний или своих предрассудков и доктрин»¹.

У каждого народа есть высокое, внутренне-интимное чувство, связанное с прошлым и настоящим; это чувство, даже если оно обременено грузом тяжких воспоминаний, способно вести вперёд, крепя его исторические самосознание и волю.

¹ Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Т. 2. – С. 66.

III

ОЧЕРК РАЗВИТИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Культурный уклад России менялся, с одной стороны, кардинально, а с другой – оставлял целостные системы старого...

Русская культура благодаря совмещению в ней различных наследий полна внутренней свободы... И не случайно столько внимания уделяется проблеме внутренней свободы в русской философии...

Перед нами стоит задача восстановить полноту русской культуры. Прошлая Россия в наше время не может быть сброшена со счетов даже тех, кто искренне стремится к её будущему утверждению в веках.

Д. С. Лихачёв

ВВЕДЕНИЕ

1. *Культура как духовность.* Определений культуры множество, и их невозможно свести к одному знаменателю. Однако несомненно, что главное её свойство – это выражение духовности и свободы человека. Культура противостоит материальному производству, поэтому не существует какой-то особой материальной культуры. Хотя они тесно взаимосвязаны и неотделимы друг от друга, тем не менее это разные способы проявления человеческой жизнедеятельности, приспособления к окружающей среде. Производство вырастает из естественного навыка живых существ к самосохранению. Человек сочетает этот навык с собственным трудом, отделяющим его от остальных особей. Созданное трудом материальное благо доставляет ему необходимую свободу, открывающую путь к созиданию и творчеству. Здесь и кроется предпосылка возникновения духовного мира, воплощением которого является культура¹.

2. *Методологические подходы.* В новоевропейской науке выделяются три основных позиции в трактовке истории культуры: во-первых, это концепция *линейного прогресса* как общей закономерности развития культуры; во-вторых, противостоящий ей *фактографический эмпиризм*, сводящий изучение культуры к простой хронологии; наконец, в-третьих, теория *«локальных цивилизаций»*, достигшая расцвета на рубеже XIX–XX вв. Степень

¹ Неслучайно древние рассматривали духовность в контексте религиозного культа, наделяя её печатью высших таинственных сил, божественной благодатью. Апостол Павел говорит о «дарах духовных»: «Каждому даётся проявление Духа на пользу: одному даётся Духом слово мудрости; другому слово знания, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Всё же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:7–11). Следовательно, духовность, вмещающая в себя всю совокупность человеческих талантов и умений, уникализировала каждую личность, делает её самобытной и неповторимой.

их влияния неоднозначна и определяется скорее региональными пристрастиями. Так, американская культурология отдаёт предпочтение эмпирико-хронологическому приёму, усматривая в нём возможность обосновать право «последних» стать «первыми». В Германии традиционно господствует линейно-прогрессистская методология, замешанная на принципах политизированного культуртрегерства. Англия, напротив, склоняется к локально-цивилизационной парадигме, демонстрируя тем самым исключительность своего культурно-исторического процесса.

3. *Теория культурно-исторических типов.* Россия в этом отношении близка к Англии. Она также в большей мере тяготеет к теории локальных цивилизаций, или культурно-исторических типов. Разработка этой теории принадлежит *Н. Я. Данилевскому* (1822–1885), автору знаменитого трактата «Россия и Европа», вышедшему в 1871 г. В нём развивается тезис о том, что человечество не может вечно двигаться в одном и том же направлении – в надежде достичь уравнительного прогресса. У каждого народа – свой путь, своё призвание в мировой истории, но лишь некоторые из них приходят к созданию самобытных культур, воплощающих одно из четырех духовных начал – религиозное, философское, научное или политическое. Такими народами в разное время выступали китайцы, индусы, евреи, греки и т. д. Всего Данилевский насчитывает десять существовавших в истории цивилизаций. Последняя цивилизация – европейская – находится в стадии своего заката. На очереди – возникновение славянского культурно-исторического типа, который, по мнению русского мыслителя, сможет сразу воплотить в себе все четыре духовных начала, объединив их под эгидой православия. Возглавит же славянское культуротворчество Россия, являющаяся историческим «противовесом Европе во всей её общности и целостности»¹.

4. *Идеократические формы культуротворчества.* Всякая культура, как следует из теории Данилевского, этнонациональна и идеократична. *Этнонациональна* – потому что «культурно-исторические типы соответствуют великим лингвистико-этнографическим семействам или племенам человеческого рода»². *Идеократична* – потому что воплощает определённую идею, которая пронизывает дух и самосознание нации, формирует её мировоззрение и нравственные ориентации. В то же время вовсе не обя-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Изд. 6-е. – СПб, 1995. С. 341.

² Там же. С. 104.

зательно, чтобы эта идея всегда оставалась одной и той же. Отдельные нации переживают несколько идеократических стадий в развитии собственной культуры, сохраняя при этом способность к однозначной самоидентификации и оценке. Смена господствующей идеи обычно сопровождается кризисом сложившейся культурной традиции, обусловленным как внутренними, так и внешними причинами. Взять, к примеру, античный мир I в. н. э., когда монотеистическое христианство пришло на смену старому язычеству. В основе этого процесса лежала внутренняя эволюция духовной жизни эллинов и римлян. Однако чаще всего переход от одной идеократической парадигмы к другой совершается вследствие заимствования: таково именно культуротворчество новоевропейских народов. Немцы, англичане, французы, испанцы, а вслед за ними и другие европейские нации в качестве начального культурного капитала перенимали духовное достояние арабов и греков. Благодаря этому они быстро выходили из «тьмы веков» и становились участниками общечеловеческого культурного движения.

«Заимствование определяет и содержание русской культуры, которая за свою тысячелетнюю историю пережила три идеократических «переворота», по существу всякий раз начиная заново своё культуротворческое развитие. В X в. Русь отвергает верования и культы собственного автохтонного язычества, заменяя их византийским христианством, православием. На целые столетия в русской культуре утверждается *идеократия святости* как духовной противоположности секуляризованного знания. Весь образ жизни древнерусского общества регламентируется канонами и уставом православия. Борьба с католицизмом и протестантизмом способствует укоренению глубокой неприязни к Западу и его культуре. Эта неприязнь в основном сохраняется в православии и в наши дни¹.

С середины XVII в. Россия выбирает путь европеизации и просвещения. Толчком к этому послужило присоединение Украины (1654). Долгое время находившаяся в зависимости от католической Польши, Украина прониклась более светскими, толерантными началами. Царь Алексей Михайлович, опираясь на

¹ Известный православный богослов XX в. протоиерей Иоанн Мейендорф, признавая неправомерным всякое упование христиан «на силы политические, внешние, культурные», относительно папства пишет: оно «есть догматическое отождествление с политической силой, и в этом его ересь». – *Иоанн Мейендорф, протоиер.* Православие и современный мир. Лекции и статьи. – Минск, 1995. С. 17, 18.

«киевских нехаев» – выучеников Киево-Могилянской академии, резко изменяет положение церкви: отныне и патриарх, и духовенство судятся по общему государственному закону, а не по особому, церковному, как это было раньше. Пётр I и вовсе упраздняет патриаршество (1721), не желая больше терпеть двоевластие. В его глазах окончательно меркнет старая мифология византизма (тем более что самой Византийской империи не существовало уже с 1453 г.). Мечтая о могуществе России, он устремляется в сторону реального европеизма с его *идеями просвещения и блага*. Претворение заветов монарха-преобразователя легло на плечи интеллигенции – новой социальной силы, сменившей у власти духовенство. Она произвела революцию в русской культуре. Её усилиями в течение XVIII и XIX вв. создаются новая литература, новое искусство, новое законодательство. И хотя церковь сохраняет политико-идеологическое значение, православное культуротворчество отходит на второй план, подвергаясь маргинализации и опрощению.

Однако союз монархии и интеллигенции оказался менее прочным, чем союз монархии и духовенства. Раскол между интеллигенцией и властью явственно обозначился после Отечественной войны 1812–1814 гг. Победоносное шествие русских войск по Западной Европе, завоевание Берлина и Парижа вовлекли в процесс европеизации рядовые массы русского народа, изменили его самосознание. Со всей остротой стал вопрос об уничтожении крепостного права. Интеллигенция не могла, да и не желала больше заниматься апологией чистого просветительства: от идеи блага как знания она быстро переходит к идее *блага как равенства*. На горизонте социальной жизни России забрезжила политическая революция. Первый шаг к ней сделали декабристы (1825). Царизм пытался исправить ситуацию, ослабив влияние интеллигенции. Церкви вновь была возвращена монополия духовной власти. В университетах запрещается преподавание философии, естествознание подводится под схему библейского шестоднева. Но это лишь разжигает активность интеллигенции: начинается «хождение в народ», создаются политические партии и группировки. В конце XIX – начале XX вв. доминирующее положение в обществе занимает марксистская идеология, проводниками которой выступают большевики. Они доводят борьбу с самодержавием до победного конца, преобразуя Россию в соответствии с идеалом *уравнительного коммунизма*. Развитие русской культуры принимает атеизированные формы, происходит её омассовление и идеологизация. На это уходит почти всё двадцатое столетие.

5. *Примеры из историографии.* Падение коммунистического режима вновь завело русскую культуру в трагический тупик. Теперь ей предстоит либо очередная идеократическая «ломка», овладение новой «национальной идеей», либо освоение и развитие культурно-исторических традиций прошлого. Попытки постсоветской системы продвинуться в первом направлении пока что ни к чему не привели, да и вряд ли способны в ближайшей перспективе дать нечто положительное. Остаётся один путь – путь синтезирования и освоения духовного достояния предков. Необходимо освободиться от конфронтационной риторики, от тех идеологизированных филиппик, которыми исполнена наша историография.

Сошлёмся на некоторые примеры. Так, известный историк-эмигрант П. Н. Милюков, придерживавшийся либерально-западнических ориентаций, касаясь вопроса о роли церкви в русском культурно-историческом процессе, отмечал, что православное духовенство всегда было и остаётся носителем архаического сознания, чуждого науке и прогрессу. Церковь никак не ознаменовала себя в качестве культуuroобразующей силы. Даже в допетровский период, утверждал он, занимая преобладающее положение в духовной жизни страны, она «оказалась не в состоянии устроить школу не только для распространения знаний в обществе, но даже для поддержания знаний в собственной среде»¹.

Точка зрения Милюкова характерна и для многих современных мыслителей и историков западнической ориентации, упорно удерживающих в своём сознании идею о безусловной «ослабленности» русской культурно-исторической традиции вследствие слабого влияния православия на реальные процессы жизни.

В ответ на подобные суждения из православно-консервативного лагеря раздаются не менее жёсткие обвинения в адрес русской интеллигенции. Она объявляется носителем «ассоциированного (т. е. нерусского. – А. З.) сознания и ассоциированной психологии», которые, с одной стороны, нацелены «не на духовное совершенствование личности и общества, а на захват власти и последующее её удержание», а с другой – обусловлены интернациональной природой капитала, всепланетарным характером транспорта, связи, средств информации, особенностями современного развития производства, торговли, науки. Ассоциированное сознание, по мнению критиков интеллигенции, лишено «духовной опоры и нравственного ориентира», оно развёрнуто «в сторону

¹ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 2 ч. Ч. 1. – СПб, 1896. С. 363.

материальных ценностей и полностью секуляризовано», а потому «не способно противостоять искушению и сознательно или бессознательно принимает сторону дьявола»¹.

Едва ли можно согласиться с какой-либо из этих позиций. Обе они, по сути дела, утверждают собственное право на монопольное видение России, понимание её исторических судеб. Но против этого восстаёт русская культура, объединившая в себе разнородные идеократические тенденции. Все они имели *жизненное* значение для России, и их нельзя рассматривать в парадигме борьбы и отрицаний. Культура народа – не поле для ристалищ, а место встречи и единения поколений. Уяснение этого составляет базис целостности и развития русской нации.

¹ I Всемирный русский собор. – М., 1993. С. 8–9. – Как бы в подтверждение этой мысли известный историк русской культуры православной ориентации Н. С. Арсеньев, сравнивая большевиков с «бесами» и выводя их происхождение от поколений старой радикальной интеллигенции, с нескрываемым озлоблением пишет: «И вот большевизм, это живое и величайшее в мире воплощение начала лжи и злобы, использовал в роковую минуту злые страсти и элементы разложения, поднявшиеся в душе русского народа, чтобы ворваться в неё. Говоря словами Достоевского, это – “бесы”, это – злое наваждение, использовавшее слабые стороны русской души» (Арсеньев Н.С. Из русской культурной и творческой традиции. – London, 1992. С. 281).

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
КУЛЬТУРА РУССКОГО ВИЗАНТИНИЗМА

Глава I

ИДЕОЛОГИЯ ВИЗАНТИНИЗМА И ПРАВОСЛАВИЕ

1. *Языческие верования древней Руси.* В ряду внешних заимствований, давших импульс развитию русской культуры, первое место занимает византизм. Идеология византизма проникает на Русь вместе с принятием христианства в 988 г. До этого восточные славяне исповедовали язычество. Они жили отдельными племенами, имея «обычаи свои, и закон отец своих, и преданья, кождо свой нрав»¹. По их верованиям, мир был населён таинственными духами – упырями и берегинями, олицетворявшими злое и доброе начала в природе. Верховным богом у них считался Род – покровитель вселенной и человечества, которому они приносили жертвы, в том числе человеческие. Славяне верили, что из крови Рода происходят и все остальные их божества – Хорс, Мокошь, Велес и т. д.

С «призванием варягов» совершается перестройка восточнославянского языческого пантеона: Рюриковичи начинают насаждать культ собственного дружинного бога войны Перуна. Это ярко проявилось в первой религиозной реформе киевского князя Владимира Святославича – будущего крестителя Руси. В летописи под 980 г. сказано: «И нача княжити Володимер в Киеве един, и постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симаргла, и Мокошь. И жряху им, наричуще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими»².

¹ Повесть временных лет. В 2 ч. Ч. 1. – М.;Л., 1950. С. 14.

² Там же. С. 56. – О славянском язычестве см.: *Ловмянский Г.* Религия славян и её упадок (VI–XII вв.). – СПб., 2003; *Нидерле Л.* Славянские древности. – М., 2000; *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. – М., 1981; *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. – М., 1987.

Но очень скоро Владимир Святославич убедился, что простое возвышение Перуна над славянскими божествами лишь углубляет пропасть между пришлой властью и покорённым населением. Желая добиться укрепления своего «самовластия», он приступает к «испытанию вер», обращаясь к опыту соседних государств – Волжской Булгарии, принявшей незадолго до этого ислам, Хазарского каганата, государственной религией которого был иудаизм, а также Византии и Рима, исповедовавших христианство. Свой выбор Владимир останавливает на христианстве, причём восточном, византийском, так как оно более соответствовало его пониманию роли и места религии в системе политического единодержавства.

2. *Особенности идеологии византизма.* Различия между восточным и западным христианством выявились ещё в эпоху Вселенских соборов (IV–VIII вв.). Яблоком раздора стал провозглашённый папством догмат *filioque*, утверждавший исхождение Святого Духа не только от Бога-Отца, но и от Бога-Сына, что категорически отвергалось Константинополем. В соответствии с этим догматом папа римский обретал право первенства во всей христианской церкви; более того, от него зависело и получение власти светскими правителями – императорами, князьями, графами и т. д. Папа признавался также высшим авторитетом в делах веры и богопознания¹.

В Византии существовал совсем другой порядок. Император считался «епископом дел внешних», т. е. особой священной, занимавшей высший ранг в церковной иерархии. Константинопольский патриарх правил церковью, руководствуясь волей и желанием басилевса, который в любой момент мог сместить его и

¹ Католицизм, обосновывая первенство папы в христианской церкви, исходит из следующих посылок. 1) Христос сказал своим ученикам: «Я посылаю вас... примите Духа Святого» (Ин. 20:21–22). 2) Из всех двенадцати апостолов Христос только Симону, и ему одному, дал личное имя: «Поставил Симона, нареки ему имя Пётр» (Мк. 3:16). 3) Спаситель обещал апостолу Петру сделать его объединителем вселенской церкви: «И Я говорю тебе: ты – Пётр (камень), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16:18–19). Отсюда проистекают два важных умозаключения: 1) раз Христос просветил Святым Духом апостолов, значит Святой Дух исходит равно и от Отца, и от Сына («*filioque*»); 2) а поскольку из всех апостолов он выделил только Петра, основателя римской церкви, то и наместник его – папа – занимает особое положение среди христианских первосвященников. – См.: *Тышкевич С.* Церковь Богочеловека. – Нью-Йорк; Рим, 1958. С. 415–532.

поставить другого. Императору принадлежала прерогатива решения догматических, вероисповедных вопросов. Он созывал церковные соборы и определял программу их деятельности. Это обусловило изменение первоначального христианства, появление в нём обрядов и установлений, противоречащих доникейской традиции.

Так, ранние христиане связывали своё спасение только с верой в Христа и крещением: «Кто будет веровать и креститься, спасён будет; а кто не будет веровать, осуждён будет. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк. 16:16–18). Единственной молитвой их был «Отче наш», сохранивший следы иудейского влияния – прежде всего, ветхозаветное понимание Бога и отсутствие догмата о троичности. Восприятие Христа было символическим: его изображали в виде агнца на кресте. Лишь на Трулльском соборе 685 г. устанавливается, «чтобы Спаситель был изображаем в своём человеческом образе, а не под символическим образом агнца»¹. Не существовало в первоначальном христианстве и культа Богородицы; он был принят только на Константинопольском соборе 381 г. Отвергалось также иконопочитание, ввиду библейского запрета сотворять кумиры (Исх. 20:4). Даже много позднее, когда оно уже открыто насаждалось монашеством, в массе верующих сохранялось резкое неприятие этого языческого обычая. В VII–VIII вв. Византию охватило широкое иконоборческое движение, которое удалось подавить лишь при поддержке императорской власти. Окончательно иконопочитание закрепляется на седьмом Вселенском соборе 787 г.²

Византийские басилевсы на свой лад перестраивали догматику и обрядность христианства, занимая по отношению к духовной

¹ Робертсон Дж.С. История христианской церкви от апостольского века до наших дней. Т. 1. – СПб., 1890. С. 577.

² Отцы собора, проходившего в Никее, где состоялся и первый вселенский собор 325 г., почитание икон приравнивали к почитанию креста: и то, и другое было признано напоминанием о «первообразах» – Иисусе Христе, Богородице, ангелах, святых и преподобных мужах. А потому верующие обязывались «чествовати их лобзанием и почитательным поклонением, не истинным, по вере нашей, богопоклонением, еже подобает Божескому естеству, но почитанием по тому образу, якоже изображению честнаго и животворящаго Креста и Святому Евангелию и прочим святыням, фимиамом и поставлением свещей честь воздаётся» (Каноны, или Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. – Монреаль, 1974. С. 16).

власти то же положение, какое занимал по отношению к светской власти римский папа.

3. *Мерило «правой веры»*. Конечно, из этого не следует, что константинопольские патриархи безропотно мирились со сложившейся ситуацией. Время от времени они также выказывали стремление к церковной автономии. Достаточно вспомнить патриарха Фотия (IX в.), воспретившего какие-либо изменения или расширения христианских законоположений. Хотя это установление стоило ему святительской кафедры, тем не менее оно закрепляется в церковной практике и становится нормой восточнохристианской духовности. Следствием этого явились, по крайней мере, два важнейших события в византийской церкви. Одно – это разрыв с Римом при патриархе Керуларии в 1054 г., вызвавший раскол христианства на две самостоятельные и непримиримые конфессии – православие и католицизм. Их конфронтация сохраняется и по сей день. Другое – анафематствование Иоанна Итала, византийского учёного XI в. Оно придало византийскому благочестию охранительный характер, поставив его во враждебное отношение к светским наукам и философии¹.

На Руси анафематствование Итала было внесено во все церковные синодики и служило мерилom «правой веры» для киевских и московских ортодоксов. От него идёт традиция противопоставления святости и знания в русском православии.

4. *Идеал святости*. Крестившись по византийскому обряду, Русь принимает и православие с центральной для него идеей святости. Это понятие сводится в принципе к трём основным моментам: во-первых, оно выражает установку на сакрализацию («оцерковление») бытия, изъятие его из-под власти злого начала и возвращение к перводанной целостности и чистоте; во-вторых, в нём сконцентрировано представление о жизни как богоуподоблении, подражании жертвенному подвигу Христа; наконец, в-третьих, святость означает твёрдость духа и «стояние в вере» вплоть до принятия мученичества, очищение ума от страстных

¹ В нём, в частности, возглашалось: «Тем, которые выдают себя за православных, а между тем бесстыдно, или паче нечестиво, привносят в учение православной католической церкви нечестивые мнения греческих философов о душах человеческих, о небе, о земле и прочих тварях, – анафема!.. Тем, которые слишком высоко ценят так называемую мудрость языческих философов и вслед за ними принимают переселение душ человеческих или думают, что они, подобно душам бессловесных животных, разрушаются и обращаются в ничто, а за сим уже отмечают воскресение мертвых и суд и последнее решительное воздаяние за дела настоящей жизни, – анафема!» (Цит. по: Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Еретики и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности. – Л., 1991. С. 195).

помыслов и мысленных прегрешений. В целом, святость может быть определена как «жизнь в Боге», и этот идеал равно приложим как к отдельному человеку, так и к целому народу, государству.

5. *Русские святые*. Почитание святых составляет важнейшую особенность русского православия. Значительная их часть была перенесена из Византии вместе с христианством. Среди святых едва ли не первое место занимает Николай Мирликийский (Никола Чудотворец), культ которого в народе ставился на один уровень с почитанием самого Христа. Но на Руси очень рано началась и канонизация местных святых. Уже в первое десятилетие существования христианства к лику святых были причислены княгиня Ольга и митрополит Михаил. В XI в. к ним были добавлены ещё 35 святых, в XII в. – 55, в XIII в. – 47, в XIV в. – 65, в XV в. – 106, в XVI в. – 75, в XVII в. – 37. Все они прославились в основном «доброделием», подвижничеством: «ови бо бяху постници крепци, ови же на бденье, ови на кланянье коленьное, ови на пощенье чрес день и чрес два дни, ини же ядуще хлеб с водою, ини зелье варено, друзии сыро»¹. «Украшением» святых были «божественная любовь», покорность и послушание. Никто из них не обременялся познанием наук и философии. Об основателе древнерусского монашества Феодосии Печерском говорилось: «И благодать Божия с ним и Дух Святыи из млада въселися в нь. Къто исповесть милосердие Божие, се бо не избъра от премудрых философ ни от властелин град пастуха и учителя иноким, но да о семь прославиться имя Господне, яко груб сы и невежа премудреи философ яви ся»². Словом, святой отвращался от Афин, делая выбор в пользу Иерусалима, т. е. оставлял дальнее ради достижения горнего. Канонизация святых продолжалась и в последующие века. Полный их список включает 2418 подвижников, из них мучеников – 1514, остальные – преподобные, святители, блаженные, равноапостольные³.

Молитвенное обращение к святым неотъемлемо от сущности православной веры. Можно даже без преувеличения утверждать, что именно почитание святых сделало христианство националь-

¹ Повесть временных лет. – С. 125.

² Успенский сборник XII–XIII вв. – М., 1971. С. 73.

³ См.: Книга глаголемая. Описание о русских святых с прибавлением полного списка русских святых. – М., 1995. С. 291–314. – Эти данные были опубликованы ещё до прославления российских новомучеников советского периода. С учётом же того, что в XX в. уже к началу 1922 г. было расстреляно 2691 человек из белого духовенства, 1962 монаха, 3447 монахинь и послушниц, число русских святых-подвижников увеличивается в десятки раз.

ной религией русского народа, дав ему образцы и критерии воплощения истин богооткровения.

6. *Идеологема «Москва – третий Рим»*. В понятие святости входит и представление о Святой Руси. Оно складывается преимущественно в московский период, отражая реалии поствизантийской эпохи. В 1453 г. Константинополь пал под ударами турок-сельджуков. Событие это воспринимается в мире как крах восточного христианства. Казалось, католицизм отныне не будет иметь никаких соперников и сможет беспрепятственно расширять «лен Петра». Однако усилению папской экспансии воспрепятствовала Москва, провозгласившая себя наследницей «второго Рима» – «третьим Римом». Создателем теории «Москва – третий Рим» был псковский старец Филофей. В своём послании к великому московскому князю Василию III он писал: «Стараго убо Рима церкви падеся неверием аполинариевы ереси, втораго Рима, Константинова града церкви, агаряне внуцы секирами и оскордъми разсекоша двери. Сиа же ныне третиаго, новаго Рима, дръжавнаго твоего царствия святая соборная апостольскаа церкви, иж в концых вселенныа в православной христианьстей вере во всей поднебесной паче солнца светится»¹.

Как следует из высказывания Филофея, Москва после падения Византии остаётся единственной хранительницей православия в мире. Более того, на его взгляд, ей подчиняются и все остальные «царства православныа христианьския веры», так что теперь московский царь «един... во всей поднебесней христианом царь». И так пребудет до скончания века: «два Рима падоша, а третей стоит, а четвёртому не быти»².

Теория «Москва – третий Рим» органично вошла в сознание древнерусского человека, питая его представления о святости и величии Руси. Внушённое этой теорией «византийское поклонение идолу государственности»³ не осталось без последствий и позднее. От псковского старца тянется целый ряд идеологов рус-

¹ Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конек XV – первая половина XVI века. – М., 1984. С. 436

² Там же. С. 440.

³ Соловьёв В.С. Владимир Святой и христианское государство // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1989. С. 261. – Впрочем, из поклонения идее государственности Соловьёв выводил «первородный грех национального партикуляризма» русского человека. На его взгляд, Россия как «ответственная преемница Византии» являет «наиболее полное развитие, наиболее чистое и наиболее могущественное выражение абсолютного национального государства, отвергающего единство церкви и исключаящего религиозную свободу» (Соловьёв В.С. Русская идея // Там же. С. 244, 245).

ского византизма – от старообрядца-протопопа Аввакума и князя Щербатова до московских славянофилов и Константина Леонтьева.

Поэт Фёдор Тютчев, обращаясь к «малoverным», каковыми он считал западников, писал:

Не верь в Святую Русь кто хочет,
Лишь верь она себе самой...
Венца и скиптра Византии
Вам не удастся нас лишить!
Всемирную судьбу России –
Нет! вам её не запрудить!..¹

Отзвуки теории «Москва – третий Рим» заметно проступают и в большевистской идее советского социализма как «третьего Интернационала». Во всяком случае, Сталин был не прочь именоваться «Новым Константином» коммунистического царства².

7. *Обобщение.* Понятие святости в русском православии выступает как соборное триединство *личности*, одухотворённой подражанием Христу, *монарха*, утверждающего незыблемость православного царства, и *церкви*, сохраняющей во всей полноте и чистоте евангельское учение и святоотеческое предание. Воплощением этого соборного идеала явилась культура русского византизма, претворившаяся в древнерусском праве, храмоздательстве, агиографии и летописании.

Глава II

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО: ЭВОЛЮЦИЯ ПРАВООТНОШЕНИЙ

1. *Христианское истолкование власти.* Понятие церкви имеет двойное значение: во-первых, это собрание верующих, «тело Христово»; во-вторых, храм, архитектурное сооружение.

Обратимся прежде к рассмотрению первого аспекта церковности. Деятельность церкви как религиозной организации регламентируется «градскими законами», т. е. государственным правом. В основе градских законов лежат принципы, сформулированные в посланиях апостола Павла. Один из них гласит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти

¹ Тютчев Ф. И. Стихотворения. – М., 1986. С. 242.

² См.: Якунин Глеб, священник. В служении культу (Московская патриархия и культ личности Сталина) // На пути к свободе совести. – М., 1989. С. 172–205.

не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (Рим. 13:1–2). Далее ещё говорится: «Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13:7). В соответствии с этими принципами церковь должна была благословлять всякую власть; именно поэтому в России православие поддерживало и монархическое, и коммунистическое правление. В настоящее время церковные иерархи молятся за сохранение и упрочение президентской системы.

2. *Становление церковного права.* В Византии первый свод градских законов издаётся при императоре Юстиниане («Кодекс Юстиниана») в 529 г. В нём были систематизированы и объединены в 12 книгах распоряжения императоров (начиная со II в.), касающиеся церковного, уголовного, финансового, гражданского права и других вопросов. Церковная часть кодекса Юстиниана со временем расширяется за счёт включения в него новых статей и новелл византийских монархов и получает самостоятельное значение под названием *Номоканона*, или *Кормчей книги*. Особое место в церковном праве занимают *Типиконы* – монастырские уставы. Они имеют ограниченное применение и регулируют лишь жизнь монашеских общин. Причём каждый крупный монастырь, как правило, обзаводился собственным уставом, стараясь закрепить присущие ему особенности в сфере имущественных и вероисповедных отношений. В Византии наибольшей известностью пользовался устав Студийского монастыря, который в XI в. был принят и киево-печерским монашеством.

3. *Церковные уставы киевских князей.* Само собой разумеется, византийский Номоканон не мог быть сразу перенесён на древнерусскую почву. Прежде должна была сложиться церковная организация. А это во многом зависело от светской власти, её благоволения и устремлений. Первоначально положение церкви определялось уставами князей Владимира Святославича и Ярослава Мудрого. Общая их тенденция заключалась, во-первых, в расширении источников материального обеспечения духовенства и, во-вторых, в автономизации церковного суда. По Уставу князя Владимира Святославича, церкви предоставлялась «десятина», т. е. десятая часть от всех княжеских доходов. Такая практика отсутствовала в Византии, но зато существовала в римской церкви. Помимо этого, в ведение духовенства передавались все семейные и вероисповедные дела: брачные соглашения, разводы, измены, «умыкания» невест, семейные раздоры, споры супругов о собственности, ведовство, еретичество, тяжбы детей о наследст-

ве и т. д. Определялась и так называемая категория «митрополичьих людей»: это игумен и игуменья, чернец и черница, дьякон и дьяконица, поп со всей своей семьей, вдовица, калика, увечный человек, дьяк и все причётники церковные. В отношении их непосредственно применялась норма византийского Номоканона: «Не подобает сих... судити князю, ни боярам, ни судиям его». Они подлежали суду только митрополита и епископов. Ещё более укрепляет правовой статус церкви Устав князя Ярослава, предусматривавший, помимо прочего, возможность пополнения митрополичьих людей. Так, если женщина незаконно рожала ребенка, её должны были передать «в дом церковный». Или если «жидовин или бисерменин будет с рускою, на иноязычницех 6 гривен, а рускую поняти в дом церковный». Точно также, если «два брата будут с единою женою», то «митрополиту 8 гривен, а женку поняти в дом церковный»¹.

В то же время княжеские уставы киевского периода никак не определяли задачи церкви в области образования и просвещения народа. Светская власть оставляла это в своей компетенции. Ещё Владимир Святославич сразу по принятии крещения «послав, нача поимати у нарочитые чади дети и даяти нача на ученье книжное»². При Ярославе Мудром центром наук, своеобразной академией становится созданная им София Киевская, где древнерусские грамотники занимались переводами и перепиской книг. Там же находилась первая русская библиотека, содержащая сотни наименований церковных и мирских сочинений.

Таким образом, княжеские уставы, с одной стороны, ограничивали функции церкви исключительно богослужебной, литургической деятельностью, а с другой – наделяли её правами самостоятельного юридического субъекта, полностью независимого от светской власти в пределах своей компетенции. Это приводит к тому, что древнерусское общество подвергается правовой дуализации, способствовавшей развитию опасного двоевластия.

4. *Соперничество церкви и государства.* В обстановке удельного раздробления Руси церковь начинает постепенно возвышаться над государством. Убедительное подтверждение этого – печати киевских митрополитов. Ранние их варианты ещё отражали зависимость главы древнерусской иерархии от византийского патриарха. Крепнущая самостоятельность митрополитов ознаменовывается появлением на печатях их личных патрональных изображений. Позднее эти изображения заменяются обще-

¹ Древнерусские княжеские уставы. XI–XV вв. – М., 1976. С. 16, 87, 88.

² Повесть временных лет. – С. 81.

церковным символом – изображением Богородицы. А со второй половины XI в. на печатях и в титуле митрополита закрепляется важное новшество, ставшее с тех пор обычным, – понятие «всая Руси», обозначающее границы митрополичьей власти. Иначе обстояло дело с печатями киевских князей: в них не фиксировалось иерархическое превосходство их владельцев над остальными русскими князьями, и эпитет «великий» равно усваивался князьями разных территорий, если эти князья были склонны к «пышному самотитулованию»¹.

Монголо-татарское иго на время сдерживает противостояние церкви и государства. Но с началом московской централизации вновь пробуждается соперничество светской и духовной власти. Набирает силу боярско-церковная оппозиция, добивающаяся сохранения удельной системы. Чтобы укрепить расшатанную власть, Иван IV в 1547 г. «венчается на царство», т. е. объявляет себя не только законным наследником своих предков, но и «поставлением от Бога» самодержцем. Однако это не привело к стабилизации отношений между боярами, церковниками и царем. Тогда он учреждает опричнину и начинает планомерно уничтожать своих противников. В их числе был и митрополит Филипп Колычев². Одновременно московским царём был предпринят ряд мер по ограничению экономического роста церкви. Прежде всего он категорически запретил «без государева ведома» дарить или продавать монастырям недвижимую собственность. Под контроль ставился и сбор церковной десятины. Если раньше этим занимались представители духовной власти – десятники и заёмщики, то теперь «святительский дар» переходил в попечение земских старост и целовальников, назначавшихся «по государеву великого князя указу». Новым моментом было и приобщение церкви к обучению детей грамоте. Созванный Иваном IV церковный собор 1551 г. констатировал удручающее положение с образованностью не только среди мирян, но и среди священников. Причину своего невежества последние объясняли просто: на Руси

¹ Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси. X–XV вв. В 3 т. Т. 1. – М., 1970. С. 22.

² Друг детства царя, митрополит Филипп Колычев пытался воспротивиться политике Ивана Грозного. Однажды он не дал ему поцеловать крест в конце службы в Кремлевском Успенском соборе, куда царь прибыл в опричном монашеском одеянии. «Государь, – сказал Филипп во всеуслышание, – убойся суда Божия... У татар и язычников есть правда – на одной Руси нет её... Мы здесь приносим бескровную жертву за спасение мира, а за алтарем без вины проливается кровь христианская». – Цит. по: *Поспеловский Дмитрий*. Православная церковь в истории Руси, России и СССР. – М., 1996. С. 81.

совсем нет училищ, и им приходится учиться «у своих отцов и у своих матерев», которые и «сами мало умеют, и силы в божественном писании не знают». «По царскому совету» духовная власть обязывалась в Москве и во всех других русских городах «учинити... училища, чтобы священники и дьяконы и все православные христиане в коюмуждо граде предавали им своих детей в научение грамоте, и на научение книжного писания и церковного пения»¹.

5. *Соборное Уложение 1649 г.* Однако реформы Ивана Грозного не могли пустить глубоких корней в обществе: они продвигались «страхом» и держались «грозою». После смерти царя снова оживилась боярско-церковная фронда. В правление его сына Фёдора Иоанновича, последнего Рюриковича на московском престоле, церковь добилась учреждения патриаршества (1589), что ещё более обострило отношения между светской и духовной властью. Начало царствования династии Романовых вообще проходит под знаком своеобразного папоцезаризма: при Михаиле Романове вся полнота власти – духовной и светской – оказывается в руках его отца – патриарха Филарета. Но уже внук патриарха, царь Алексей Михайлович, придал делу совсем иной оборот. В 1649 г. вышло его Соборное Уложение, значительно ограничившее юрисдикцию церкви. Во-первых, устанавливалась одинаковая подсудность как духовенства, так и светских лиц по недуховным делам. Всё церковное судопроизводство сосредоточивалось в Монастырском приказе, подведомственном государственной власти. Высшее духовенство (за исключением патриарха) теряло свои прежние административные и судебные привилегии. Во-вторых, наказание за любое прегрешение в церкви (бесчинство, оскорбление священнослужителей, подача начальственным лицам челобитных и т. д.) совершалось «с ведома государя» и как «государь укажет»². В-третьих, за бесчестие патриарха и других церковных иерархов назначалось либо «битье батогами», либо кратковременное содержание в тюрьме; между тем как за бесчестие светских властей взыскивался денежный штраф (например, за «нанесение обиды именитым людям Строгановым» взималось 100 рублей). Отмена денежной компенсации лишала духовенство важного источника дохода.

6. *Церковный раскол.* Следующим шагом царя Алексея Михайловича явилась церковная реформа, проведение которой было возложено на патриарха Никона. Весьма честолюбивый и к тому

¹ Стоглав. – СПб., 1997. С. 259, 184, 74, 75.

² Соборное Уложение 1649 года. Текст. Комментарии. – Л., 1987. С. 19.

же инородец (по матери он был русский, по отцу – мордвин), Никон повёл дело решительно и без оглядки на сложившиеся церковные традиции. Под предлогом приведения их в соответствие с греческим образцом он круто переменял обряды и богослужение московского православия. В 1652 г. по всем московским церквам был разослан указ патриарха, отменявший старое двуперстие и обязывавший отныне исповедовать Троицу и креститься тремя перстами. Двуперстие было основано на почитании Христа и признании его двойственной сущности – божественной и человеческой. Троеперстие же символизировало триипостасное божество – Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа. Одновременно вместо сугубой аллилуйи вводилась трегубая, а написание имени Христа *Исус* заменялось на новую форму – *Иисус*. Строгой правке подвергались также богослужебные книги, существовавшие только в рукописном виде и действительно содержавшие многочисленные ошибки и уклонения. И что всего примечательней, при Никоне впервые на Руси был издан византийский Номоканон с исправлениями и предисловием самого патриарха.

Церковные нововведения привели к расколу церкви. Против Никона выступили старообрядцы во главе с протопопом Аввакумом, бесстрашно ратовавшим за сохранение «древлеотеческих преданий». Опасность была столь велика, что патриарху пришлось даже оставить святительскую кафедру. Царь Алексей Михайлович принял это как должное и не настаивал на возвращении Никона обратно. Тем не менее на церковном соборе 1666–1667 гг. старообрядчество было предано проклятию как ересь. Соборное решение гласило: «Аще же кто не послушает повелеваемых от нас, не покорится святой восточной церкви и сему освященному собору, или начнет прекословить и противиться нам, и мы такового противника данною нам властью... проклятию и анафеме предаем, яко еретика и непокорника, и от православного всесочленения и стада и от церкви Божия отсекаем, дондеже уразумится и возвратится в правду покаянием. А кто не уразумится и не возвратится в правду покаянием и пребудет в упорстве своем до скончания своего, тот да будет и до смерти отлучен, и часть его и душа его со Иудею предателем и с распятыми Христа жидовы и со Арием и с прочими проклятыми еретиками. Железо, камени и дресеса да разрушатся и да растлятся, а той да пребудет не разрешен и яко тимпан во веки веков. Аминь»¹. Собор предусматривал также, что если старообрядцы «духовное на-

¹ Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 2. – М., 1876. С. 219–220.

казание» церкви «начнут презирати», то к ним будут приложены и «телесные озлобления», т. е. мучения и казни. Число пострадавших исчислялось сотнями. Это своё анафематствование церковь отменила только на Поместном соборе в 1971 г.

7. *Подчинение церкви государству.* Реформы Алексея Михайловича привели к тому, что церковь уже не могла больше соперничать с государством. Для полного торжества светской власти оставалось лишь упразднить патриаршество. Это и осуществил Пётр I в 1721 г. Вместо патриаршества он учреждает Духовную Коллегию, или Синод, которому вручается управление церковными делами. Синод действовал на основании «Духовного регламента», составленного Феофаном Прокоповичем и отредактированного самим царем. В первую очередь от Синода требовалось пресекать всякие «нестроения» в церкви, «еже есть желание Апостола или паче самого Бога благоволение». В числе таких «нестроений» выступало и «единоличное правительство» патриарха, которое объявлялось нетерпимым «в государстве монархическом, яковое есть наше Российское». В пользу «коллегиального правления» выставлялись следующие «вины», или доводы: во-первых, «известнее взыскуется истинна соборным сословием, нежели единым лицом»; во-вторых, «вясще ко уверению и повиновению преклоняет приговор соборный, нежели единоличный указ»; в-третьих, «в коллегиуме таковом не обретается место пристрастию, коварству, лихоимному суду». Гарантом дееспособности коллегиального правления признавалось то, что оно «под державным монархом есть и от монарха уставлено». В свою очередь священнослужители обязывались: а) вести метрические книги, учитывающие рождение и смерть младенцев; б) исповедовать и соборовать больных только в присутствии родственников и церковных людей во избежание сокрытия чего-либо опасного для государства; в) не совершать богослужений нигде, кроме церкви, особенно в домах «богатых человек», ибо это лишь вносит «разнствие» между прихожанами, вызывает «раздражение убогой братии». Значительный раздел «Духовного регламента» составляли статьи, касающиеся монашества. Отныне запрещалось принимать в монахи лиц, не достигших тридцатилетнего возраста. Солдат же и крестьян разрешалось постригать лишь при условии строжайшего соблюдения необходимых формальностей, дабы не нанести вред государству «преслушанием повеления верховныя власти». Безоговорочно запрещался старинный обычай, когда «родители малых сынов своих, ещё прежде доволного их разсуждения, обещевают в монахи, а потом возрастных увещевают или и понуждают стрищися в монашество, вспоминая им обещание

своё и не попуская жениться». Монастыри же должны были заводить разного рода промыслы: «например, дело столярное, и иконное, и протчее, что не противно монашеству; а монахиням пряжу, шитье и плетения кружев и протчего». Оставлялись монастыри и без такого привлекательного для них установления, как сохранение сокровищ мирян: теперь это вменялось в обязанность самому государству¹. Таким образом, «Духовный регламент» полностью лишил церковь всякой самостоятельности, превращая её в служебный орган государственной машины. Вместе с тем синодальное православие удержало все плоды никоновских реформ, что ещё более отчуждало его от народного христианства.

7. *Восстановление патриаршества.* Патриаршество было восстановлено лишь в советский период (1918), но это мало изменило сущность современной церковной жизни: она как была, так и осталась порождением синодальной системы, учреждённой петровскими преобразованиями.

Глава III

ХРАМ И ИКОНОСТАС

1. *Культовые сооружения первых христиан.* Второе значение церкви, как было сказано, – это храм, дом Божий, в котором, по словам Гермогена, константинопольского патриарха VII в., живёт и пребывает Пренебесный Владыка. Церковь служит также напоминанием о распятии, погребении и воскресении Иисуса Христа – Предвечного Спасителя и Благодетеля человечества.

Первые христиане молились в катакомбах – тайных пещерах, где они скрывались от преследования властей. С превращением христианства в государственную религию открывается многовековой период храмоздательства – строительства церквей. Сперва за основу берётся форма римских базилик, служивших общественными зданиями, предназначавшимися для суда и торговли. Базилика представляла собой вытянутое, прямоугольное в плане сооружение, разделённое внутри продольными рядами ко-

¹ Духовный регламент // Законодательство Петра I. – М., 1997. С. 545, 543–544, 591, 595, 597, 602. – Другими законодательными актами Пётр I разрешил иноверцам, проживающим на территории России, иметь свои церкви, а также позволил старообрядцам открыто исповедовать своё православие, правда, с налогом на них двойной подати. В 1716 г. вышла инструкция, обязывающая священнослужителей никого не проклипать и не отлучать от церкви, кроме преступников, но и тех единолично, а не семейно.

лонн или столбов на несколько (обычно три или пять) частей (нефов), имевших самостоятельные перекрытия. Средний (главный) неф был всегда выше боковых; верхняя часть его стен, прорезанных окнами, выступала над крышами боковых нефов. По фронтому он также выделялся полукруглым выступом (апсидой), крытым полукуполом. Первоначально базилики имели открытое деревянное стропильное перекрытие, впоследствии применялось сводчатое. Базиличный тип христианских храмов получил широкое распространение в византийской, сирийской, романской и готической архитектуре. Позднее на место базиличного храма приходит крестово-купольный, возникший в средневековой Византии: купол на парусах опирается на четыре столба в центре здания, откуда расходятся четыре сводчатых рукава. В основе храма лежал крест. К церкви со стороны южного и северного фасада пристраивались приделы, делавшие храм многокупольным (куполов было 3, 5, 7, 13). Приделы посвящались определённому святому и имели дополнительные алтари для богослужений. В приделах прихожане хранили свои сокровища и ценные вещи.

2. *Особенности древнерусского храмоздательства.* Церковное зодчество на Руси начинается с момента утверждения христианства. По образцу византийских храмов строятся культовые сооружения в Киеве, Новгороде, Пскове, Владимире Суздальском, Москве¹. Разумеется, ни о каком полном копировании не могло быть и речи. Этому препятствовала прежде всего разнородность строительного материала: в Византии строительство церквей велось из камня и мрамора, на Руси же первоначально использовалось в основном дерево. Византийские храмы отличались обилием колонн как во внутренних, так и во внешних частях, чего, естественно, не могли позволить себе древнерусские строители. Зато очень сильным было влияние местного деревянного зодчества. Это обусловило возникновение так называемой *шатровой* архитектуры. Деревянные церкви по форме и плану

¹ В Киеве и близлежащих пригородах до XIII в. были построены Десятинная церковь в честь Рождества Богородицы, Софийский собор, Киево-Печерская лавра, Михайловский Златоверхий монастырь, церковь Спаса в Берестове, Кириллов монастырь и др. К древнейшим новгородским постройкам относятся Софийский собор, церковь Спаса на Нередице, Николы на Липне, Феодора Стратилата, Спаса Преображения на Ильине улице, Петра и Павла. В Пскове – это Спасо-Мирожский монастырь и собор Святой Троицы. А во Владимире Суздальском и его области особо выделялись Спасо-Преображенский собор в Переяславле-Залесском, Успенский собор в Звенигороде, церковь Покрова на Нерли близ Боголюбова монастыря, Успенский собор во Владимире, церковь Успения во Владимирском женском монастыре и др.

представляли собой или квадрат, или продолговатый четырёхугольник с посаженным на него башнеобразным куполом, сходным с теми, какие ставились в древнерусских крепостях. Над куполом под крестом сооружалась ещё одна главка, напоминавшая луковицу. Снаружи и внутри храмы украшались всевозможной резьбой, нередко в традициях языческого звериного стиля. Позднее эта традиция переносится и на каменное церковное зодчество. В частности, богатством барельефных украшений отличались владими́ро-суздальские храмы¹.

Отличительной чертой древнерусского архитектурного мышления было тяготение к высотной композиции. Это проявилось не только в создании башнеобразных церквей (причём, весьма ценилось отсутствовавшее в византийском храмоздательстве многоглавие и пирамидальность композиции), но и в выборе высокого места для культовых построек. Устремлённость к «высоте поднебесной» составляла незыблемый принцип эстетического сознания древнерусского человека.

Распространение шатрового типа русских церквей прекратилось в XVII в., с началом никоновских реформ. Храмоздательство подчиняется византийским канонам. Под предлогом «благолепного обновления языческих и раскольнических храмов» перестраивались многие старинные церкви. В деревянных церквях наружные и внутренние стены обшивались досками. Снаружи стены имитировались под камень, а внутри шли под штукатурку, окраску и обои. Тем самым уничтожалась удивительная горизонтальная ритмика бревна, его живописная теплая фактура. Тёсовая безгвоздевая крыша с выразительными конструктивными элементами: коньковым брусом (охлупнем), «курицами» и резными потоками (водоотводными желобами) – покрывалась железом и красилась. Точно также в каменных зданиях растёсывались узкие (напоминавшие бойницы) окна, разбирались деревянные крыльца – притворы, изменялась шлемовидная форма куполов, деревянное кровельное покрытие заменялось на железное. Всё это производилось на волне общей борьбы с «древлеправославным преданием», т. е. народным старообрядчеством². «Русско-византийский» тип храмоздательства окончательно упрочился в царствование Николая I, когда для постройки военных церквей в Петербурге был выработан архитектором К. А. Тоном

¹ См.: Вагнер Г.К. Скульптура Древней Руси. XII век. Владимир. Боголюбиво. – М., 1969.

² Старообрядчество: светское и церковное законодательство. XVII–XVIII вв. – Арзамас, 2001. С. 79–85.

однообразный стиль, получивший название «тоновского». Параллельно византинизму в архитектуре возродился и византизм в философии, знаменуя нарастание антизападнических тенденций в русской жизни второй половины XIX в.

3. *Описание храма.* Церковь делится на три части: *притвор*, *внутренний храм*, или *корабль*, и *алтарь*. Притвор есть преддверие храма и находится в западной части здания. В первые века христианства здесь стояли кающиеся и «оглащенные», т. е. лица, готовящиеся к крещению. На стенах притвора помещались соответствующие изображения, раскрывающие таинства веры. В настоящее время притвор – это просто входное помещение, не обладающее никакими специальными религиозными функциями. Самое большое место в церкви занимает внутренний храм, предназначенный для нахождения верующих, воцерковленных людей. Он отделяется от алтаря темпლოном, или алтарной преградой, дополненной в русских церквях иконостасом. Перед темпლოном находится небольшое возвышение – *солея*, предназначенная для священнослужителей. В центре солеи помещается амвон, с которого читаются ектении, Евангелие и произносятся проповеди. Правая и левая стороны солеи заняты клиросами, отведёнными для чтецов и певцов. К клиросам прикрепляются хоругви, т. е. иконы на древках, называемые церковными знамёнами. Росписи внутреннего храма отличаются определённой устойчивостью и восходят к византийской традиции. В куполе изображается Иисус Христос – глава земной церкви. Церковь предвозвещена пророками, утверждена апостолами, а потому они помещаются близ Спасителя. Четыре паруса, поддерживающие купол, украшены образами евангелистов, распространивших учение Христа по всем четырём сторонам света. На колоннах и отчасти на стенах изображаются мученики и подвижники, бывшие живыми столпами церкви Христовой. На стенах же представлены важнейшие евангельские события, преимущественно те из них, которые отмечены установлением особых церковных праздников. Завершается система росписей внутреннего храма картиной Страшного суда, которая знаменует окончание земной церкви и размещается на западной стене¹. За темпლოном, в восточной части церкви, находится алтарь – место для священнодействий. В нём располагаются престол и жертвенник. Алтарь бывает однонефным или трёхнефным. Каждый неф завершается апсидой – полукруглой, гранёной или прямоугольной в плане,

¹ См.: Покровский Н.В. Очерки памятников христианского искусства. – СПб., 1999. С. 123–152.

перекрытой полукуполом или сомкнутым полусводом. На алтарной апсиде (если алтарь трёхнефный, то на центральной апсиде) даётся изображение Богородицы с младенцем или без него; по сторонам от неё – евхаристия в виде раздаяния Спасителем апостолам хлеба и вина на Тайной вечере, а также «ангелы служащие» с рипидами, святители и диаконы. На столбах, отделяющих алтарь от средней части храма, помещается сцена Благовещения Пресвятой Богородицы; на арках – Деисус, перенесённый в русских храмах на иконостас. Деисус представлял собой изображение Христа между Богородицею и Иоанном Предтечей. Его происхождение объясняется по-разному. Православная традиция видит в Деисусе воспроизведение придворной византийской церемонии IX в., в которой особое песнопение бывало обращено к сидящему на троне императору и двум стоявшим по сторонам его чиновникам. Напротив, католическая церковь усматривает здесь развитие более древней композиции *Traditio Legis*, изображающей Христа, стоящего между апостолами Петром и Павлом и вручающего одному из них свиток, или книгу писания. Как бы то ни было, Деисус сделался одной из самых излюбленных тем русской иконографии и искусства, выразив с наибольшим совершенством идею целостности и полноты христианской веры.

4. *Иконостас*. Как было сказано, иконостас составляет принадлежность только русской церкви. В Византии алтарь отделялся от храма невысокой мраморной преградой на колоннах. С утверждением иконопочитания на неё стали выставляться в один ряд особо чтимые иконы. Открытый алтарь существовал и в западной церкви; он сохраняется до настоящего времени. Не было иконостасов и в древнерусских церквях домосковского периода. Впервые иконостас был сооружен в 1406 г. иконописцами Андреем Рублёвым, Феофаном Греком и Прохором с Городца. Вероятно, появление иконостаса отражало идею превосходства священства над царством, которая начинала входить в древнерусское церковное сознание. Однако повсеместному распространению иконостаса на Руси способствовало массовое строительство деревянных церквей, исключавшее возможность применения фресковой стенописи.

В течение XV–XVII вв. сложился классический тип русского иконостаса. Он состоит из пяти ярусов, или чинов, – *местного, деисусного, праздничного, пророческого и праотеческого*. Местный чин занимает нижний ряд иконостаса; в нём помещаются храмовый образ, иконы Христа, Богородицы и местно-чтимых святых. В этом ряду имеются три двери, ведущие в алтарь: центральные, напротив престола – царские, или святые, врата, се-

верные (слева) и южные (справа), называемые также дьяконскими. В центральные двери, предназначенные для Царя Славы – Христа, входят только лица, имеющие священнический сан. Вверху на царских воротах изображается Благовещение, на створках – четыре евангелиста (либо образы составителей божественной литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста). На боковых дверях могут быть изображены благоразумный разбойник, покаявшийся и первым попавший в рай, ангелы, святые архидиаконы, а также ветхозаветные сцены. Второй чин – деисусный – представляет Христа, восседающего на царском престоле («Спас в силах»), и предстоящих ему в молении Богоматерь и архангела Михаила (слева), а также Иоанна Предтечу и архангела Гавриила (справа). Сюда же помещаются иконы апостолов Петра и Павла и других святых. Третий, праздничный, чин состоит из 16 икон, на которых изображены главные события из земной жизни Христа и Богоматери: «Рождество Пресвятой Богородицы», «Введение Богородицы во храм», «Благовещение», «Рождество Христово», «Крещение / Богоявление», «Преображение», «Воскрешение Лазаря», «Вход в Иерусалим», «Распятие», «Воскресение Христово», «Сошествие во ад», «Вознесение Господа Иисуса Христа», «Пятидесятница / Сошествие Святого Духа на апостолов» (иногда вместо этой иконы помещают образ Троицы), «Успения Пресвятой Богородицы». В отдельных случаях в праздничный чин включаются иконы «Крестовоздвижения», «Покрова Пресвятой Богородицы» и др.¹ В четвёртом, пророческом, чине находятся пророки Ветхого завета Исайя, Иезекииль, Даниил, цари Давид, Соломон и др. Обычно их изображают со свитками, содержащими указания на пришествие Мессии. В центре пророческого чина располагается икона Богоматери как символ исполнения всех библейских пророчеств. Верхний ряд иконостаса – праотеческий – возник позднее, в XVII в. Здесь находятся иконы Авраама, Исаака, Иакова, Ноя и т. д., т. е. тех ветхозаветных отцов веры, которые жили до Моисея. В центре этого ряда стоит «Саваоф» (в других случаях «Отечество» или «Троица Новозаветная»), хотя считается, что эта икона является неканонической, поскольку Библия запрещает изображение ветхозаветного Бога. Завершает иконостас образ Голгофы – крест как символ смерти и воскресения Сына Божия – Иисуса Христа. В этом образе запечатлены чаяния и надежды человечества, его приоб-

¹ В настоящее время установилась традиция помещать праздничный чин во втором ряду, ниже деисусного, чтобы верующие могли лучше видеть более мелкие иконы этого ряда (См.: Языкова И.К. Богословие иконы. – М., 1995. С. 42).

щённость к глубоким тайнам будущего воскресения и блаженства. Иконостас раскрывает сущность христианской веры от возвещения её ветхозаветными пророками до пришествия Христа, а следовательно, и смысл существования самой России – «Святой Руси»¹. Видимо, это и предносилось внутреннему взору создателей этого необычайно важного элемента русского церковного богослужения.

5. *Принципы иконописания.* Возникновение иконостаса повлекло за собой *омассовление* иконописания, что не могло не сказаться на его качестве. Будучи не только почётным, но и доходным занятием, иконописание приобрело широкое распространение в Московской Руси. Дело требовало установления церковного надзора, и это стало предметом острого обсуждения на Стоглавом соборе 1551 г. В первую очередь был затронут вопрос о личности иконописца. Ему надлежало быть «смирену и кротку, благоговейну, непразднословцу, ни смехотворцу, ни сварливу, независтливу, ни пьянице, ни бражнику, неубийце; но паче хранить чистоту душевную и телесную со всяким спасением»². Если же он не был способен вести такой аскетический образ жизни, тогда ему разрешалось «по закону жениться и браком сочетатися», однако он должен был строго соблюдать установленные посты и обряды. За работой иконописцев устанавливалось особое «смотрение», которое возлагалось на «нарочитых мастеров», назначаемых «по всем градом и весем, и по монастырем своих пределех» архиепископами и епископами. Их главной заботой было, «чтобы гораздые иконники и их ученики писали с древних образцов, а самомышлением бы и своими догадками Божества не описывали»³. Бог невидим и непознаваем, поэтому не может быть его плотского образа. То же касается Христа: «Христос бо Бог наш описан плотию, а Божеством не описан, якоже рече Иоанн Дамаскин; не

¹ Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1999. С. 265. – В последнее время в церковных кругах наблюдается неоднозначное отношение к иконостасу. Некоторые богословы полагают, что «иконостас закрыл и совершение литургии, закрыл и роспись алтаря», в силу чего прихожане исключаются «от участия в трапезе Господней». Считается, что подобные мнения отражают влияние католицизма и протестантизма. Однако, как справедливо отмечает Л. А. Успенский, и само русское православие склонно подчас чрезмерно усиливать сакральность алтаря, разрешая доступ в него «только посвященным, прежде всего, конечно, священству». – Успенский Л.А. Вопрос иконостаса // Православная икона: канон и стиль. К богословскому рассмотрению образа. – М., 1998. С. 253.

² Стоглав. – СПб., 1997. С. 124.

³ Там же. С. 126, 127.

описуйте Божества, не лжите слепи просто не видимо, и незрительно есть, плотию же образ вообразуя, и поклоняемся, и веруем, и славим рождышую Деву»¹.

Два вопроса относительно иконных образов предложил собору и Иван IV: один – об изображении Святой Троицы, другой – об изображении на иконах людей не святых, а «живых и мертвых молящихся». Ответ на первый вопрос гласил: «Писати... како греческия живописцы пишут или писали и как писал Рублёв»². Таким образом, рублёвская «Троица» получает каноническое значение в русском православии. Положительное решение вынес собор и по второму вопросу царя: ради прославления святых на иконах могут быть помещены «не токмо цари и князи, множество бесчисленное народа... но и неверных многия различная лица от всех язык»³.

6. *«Еретическое мудрование» дьяка Висковатого.* На этом, однако, споры об иконах не прекратились; не прошло и трёх лет, как снова созывается церковный собор. Виновником этого стал дьяк Иван Висковатый, который направил митрополиту Макарию целое послание с перечнем «прибавок и убавок» в русских иконах. Больше всего его волновало несоответствие писанных образов вероучительным нормам христианства. «И яз увидел, – возмущался дьяк, – что в сотворении небеси и земли, и в сотворении Адамли, и в иных местех написаль Господа нашего Исуса Христа в ангельском образе, и того для говорил есми, чая коварства, смотря исповедь христианскую, еже так мудровати не велено. А велено Господа нашего Исуса Христа, превечное Слово Божие, описовати по плотскому смотрению». Не оставил дьяк без внимания и такой факт: на иконе распятия Сын Божий изображается со сжатыми руками. Между тем, рассуждал он, в первой стихире шестой песни Октоиха сказано: «Длани на кресте распротёр, изцеляя неудержанно простертую во Едеме руку первозданного». Сжатая же рука, на его взгляд, может означать, что «не очистил Господь наш Исус Христос Адамова грехопадения, мняху его быти проста человека». На «еретическое мудрование» указывало и другое изображение, отмеченное Висковатым, – «пляшущая жонка»: «в палате в средней государя нашего написан образ Сынов, да тутю же близко него написана жонка, спустя рукова, кобы пляшет... то кроме божественнаго писания». Столь рыаное усердие «не по чину» дьяка Висковатого вызвало проти-

¹ Там же. С. 127.

² Там же. С. 105.

³ Там же. С. 108.

водействие церковного собора. Митрополит Макарий прекрасно сознавал, что стоит начать исправлять одно, как сразу придёт в разрушение и всё остальное. Не желая усугублять положение, он пригрозил Висковатому обвинением в еретичестве и посоветовал не тягаться с духовенством: «Не попадися и сам в еретики, знал бы ты свои дела, которые на тебе положены, не розняй списков»¹.

7. *Иконописный подлинник*. Церковные соборы 1551 и 1554 гг. стимулировали появление так называемого Иконописного подлинника – иллюстрированного руководства, содержавшего сведения как по образам икон, так и по их техническому исполнению. Иконописный подлинник создавался лучшими московскими мастерами на основе Прологов, Миней, житий святых и святцев, т. е. всего того, что составляло обиходную сторону православности и святости. Он постоянно корректировался и дополнялся на протяжении XVI–XVII вв., став неременной принадлежностью каждой древнерусской иконописной мастерской. Исследователи Иконописного подлинника выделяют в нём следующие черты: во-первых, превалирование богословских интересов над художественными, эстетическими, следствием чего явилось «коснение» иконописного искусства; во-вторых, это слабая связь иконописи с прочими видами художественного творчества, прежде всего со скульптурой, что привело к возобладанию в иконописи «развития к миниатюрным формам»; наконец, в-третьих, общий пиетет в отношении к «священной старине», в особенности к византизму, который «во всей чистоте стремится сохранить это руководство в назидание русским мастерам»². Канонизация Иконописного подлинника превратила иконописание в подражательное ремесло, чуждое личности и творчества.

8. *Сближение иконы с живописью*. Понятно, что иконописание не могло долго удерживаться в пределах формальной техники, и с середины XVII в. оно всё более начинает проникаться влиянием западноевропейского искусства. Самым ярким представителем нового («фряжского») направления в русской иконописи этого периода был *Симон Ушаков (1629–1686)*. В своих лучших иконах, таких как «Спас Нерукотворный», «Богоматерь

¹ Розыск, или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062 (1554) // *Макарий (Веретенников), архим.* Московский митрополит Макарий и его время. – М., 1996. С. 234–235, 245–246, 253, 256. – См. о нём: *Граля И.* Иван Михайлов Висковатый. Карьера государственного деятеля в России XVI века. – М., 1994.

² *Буслаев Ф.И.* Русский иконописный подлинник // *Буслаев Ф.И.* О литературе. Статьи и исследования. – М., 1989. С. 395–399.

Владимирская», «Древо Московского государства», «Троица», он сознательно опирался на традиции итальянской живописи, стремясь придать изображениям святых портретные черты. Творчество Симона Ушакова – как двуликий Янус: одним лицом было обращено в прошлое, другим – в будущее.

9. *Эволюция иконостаса.* С петровского времени изготовление иконостасов всё чаще поручалось светским художникам. Естественно, это усиливало в них моменты новизны и реалистичности. Наглядным примером может служить иконостас Петропавловского собора в Санкт-Петербурге, созданный московским зодчим *И. П. Зарудным* (ум. 1727). Вопреки старым правилам, он состоит из четырёх киотов равной высоты. В каждом из них помещена крупная икона: в центре – «Христос в чине архиерея», справа – икона апостола Петра, а слева – иконы Богородицы с младенцем и апостола Павла. По сторонам каждой иконы, в простенках киота, находятся по два образа меньших размеров: в правой части – мужские (они посвящены Петру I и его небесному покровителю – апостолу Петру), в левой – женские, соимённые или соотносимые с Екатериной I. Киоты соединены триумфальной аркой, под которой находятся царские врата, выполненные средствами круглой скульптуры. Благодаря этому необычно открытым оказывается алтарь, скрывавшийся прежними иконостасами. Отсутствуют в иконостасе Петропавловского собора и привычные для взора молящихся ряды икон (пророческий, праточеский, деисусный, местный); имеется лишь неполный праздничный, состоящий из четырёх икон в верхней части киотов: «Рождество Христово» и «Сретение» – справа; «Рождество Богородицы» и «Благовещение» – слева. Над ними расположены по вертикали иконы Апокалипсиса, Вознесения и Спаса Нерукотворного. Венчает иконостас скульптурная группа «Преображение Господне». Иконостас Петропавловского собора отражает новые идеологические реалии, сложившиеся в эпоху петровских преобразований. С этим вынуждена была считаться церковь и позднее, признавая право «новых иконописцев», таких как А. А. Врубель, В. М. Васнецов, М. В. Нестеров и др., на создание «первоначальных икон», т. е. на художественное творчество¹.

¹ В замечательной повести И. С. Шмелева «Неупиваемая чаша» хорошо показано отношение современного духовенства к светскому художнику-иконописцу: «Принял монастырь Ильину икону – Неупиваемая Чаша – дар посмертный. Дивились настоятельница и старые: знал хорошо Илья уставное ликописание, а живописал Пречистую с чашей, как мученицу, и без Младенца. И смущение было в душах их. Но иеромонах Сергей сказал: “Чаша сия и есть Младенец. Писали древние христиане знаком: писали Рыбу, и Дверь, и Лозу Виноградную – знаме-

Глава IV

ДРЕВНЕКИЕВСКАЯ АГИОГРАФИЯ

1. *Житие как жанр литературы.* Святость как сакральный принцип византийско-православной культуры наиболее рельефно отражается в агиографии, т. е. в житиях святых, которые всегда пользовались особым почтением в средневековой Руси. В древнекиевский период, когда ещё только устанавливалась церковная жизнь, их состав определялся переводными житиями. В основном это были *мартирологи* – повествования о первохристианских мучениках, сведённые в сборники типа прологов, патериков, миней¹. Большое количество их сохранилось в составе Успенского сборника XII–XIII вв. Вот лишь названия некоторых из них: «Мучение Ирины», «Мучение Христофора», «Житие и мучение Эразма», «Житие и мучение Вита, Модеста и Крискентии», «Житие и мучение Февронии», «Житие и мучение Феодосии». Пафос этих житий был направлен на утверждение торжества зарождающегося христианства над миром отживающего язычества, что делало их созвучными эпохе крещения Руси.

2. *Переводные жития.* В центре почти всех переводных житий – поединок императора-язычника (излюбленными типами императоров-гонителей были прежде всего Диоклетиан и Максимиан) и святого, являвшегося по «гласу с небес» обратившим в новую веру как можно больше язычников. Если святой «светел лицом» и «мудр зело», «верьи съмыслѣм поучаяся словесѣм Божием», то император, напротив, «беззаконныи», «зълъоверьныи». Он отличается непомерной жестокостью и не останавливается даже перед казнями, чтобы заставить святого принести жертвы

ние, сокровенное от злых». Тогда порешили соборне освятить ту икону, но не ставить в церкви, а в обительскую трапезную палату. И когда трапезовали сестры, радостно смотрели на чашу и не могли насмотреться» (*Шмелев И.С.* Неупиваемая чаша // Роман-газета. № 16. М., 1999. С. 22). Таким образом, современное церковное иконописание не склонно ограничиваться рамками и формами Иконописного подлинника даже в тех случаях, когда речь идёт о традиционных образах.

¹ *Прологом* (или *синаксаром*) называется сборник, заключающий в себе чтения по дням из житий святых и творений отцов церкви. *Минеи* – сборники житий святых в порядке дней празднования их памяти; распределённые по месяцам, эти жития образуют так называемые *минеи четии*, т. е. ежемесячные чтения. *Патерик* – это вообще сборник житий святых; на Руси получили распространение Синайский, Иерусалимский, Азбучный и др. патерики.

своим кумирам. Однако святой неустрашим: его оберегают ангелы самого Христа¹. Поэтому он остаётся невредим в огне, горячей смоле; палачи гибнут, когда пытаются заживо перепилить святого и т. д. «Избранник Божий» постоянно напоминает: «Аз делу сему несмь виньн», т. е. всё происходящее – результат божественного провидения. Любопытен также факт бездействия языческих богов: они «не могут противиться Христу». В конечном счёте святой приводит к крещению «множество от елин» или иных «слепых от невьдния» людей². Конец жития – это всегда описание чудес святого (воскрешение мертвых, исцеление недужных и т. д.), аналогичных чудесам, совершаемым Христом в Евангелиях. Святой – всегда символ, как символична сама действительность, которую изображает агиограф. В мученических житиях не показано формирование личности; вместо этого даётся готовый образец праведника, ревнителя христианской веры. Его «прозрение» всегда внезапно, внушено действием божественной благодати, так что человек неожиданно, как-то вдруг начинает мыслить готовыми формулами. Его ум закрыт для всего мирского, ибо оно – от дьявола. Святой, как маяк, указывает путь к спасительной истине. Этим объясняется громадное влияние житийной литературы на средневековое сознание.

3. *Подвижнические жития*. Наряду с мученическими житиями на Руси во множестве обращались и жития подвижнические, прославлявшие «подвиги» личного смирения и самоуничтожения. Святой сам избирал себе образ жизни в соответствии с евангельскими представлениями о добродетельности и чистоте.

Таково, например, «Житие Алексея человека Божия», переведённое ещё в древнекиевский период. У неких благочестивых жителей града Рима Ефимьяна и его жены Аглаиды, рассказывается в житии, долго не было детей, и вот, по их усердным молитвам и многим милостыням, наконец, у них родился сын, которого они нарекли именем Алексей. Когда отроку исполнилось шесть лет, «даша и (его. – А.З.) в первое учение и научися всеи грамоте и церковному устроению, якоже и мало время поучивъся и премудр бысть». А там настал черёд «оженити» Алексея. Родители нашли ему «невесту отроковицу рода царскаго», сотворили пышную свадьбу и оставили сына своего с молодой же-

¹ Св. Еразм перед очередным «испытанием», которое уготовал ему царь Максимиан, молит Христа: «Господи Иисусе Христе Сыне Божии, послушаи мене в се время и посьли святаго ангела своего, да поможеть ми и укрепить мя в брани сеи неприязнине». – Успенский сборник XII–XIII вв. – М., 1971. С. 218.

² Там же. С. 184, 187, 246.

ной одних в чертоге, дабы он «познал подружье своё». Но Алексей поступил иначе: он передал «обрученице» своей венчальный перстень и «отаи» скрылся из дома, уплыв ночью на корабле в Сирию, в город Лаодикию. Там он продал все имевшиеся у него вещи, а деньги раздал нищим. Сам же облачился в худую ризу и приютился на паперти церкви св. Богородицы, «постясь прилежно от неделя до недели; причащашеся святых тайн и ядаше мало хлеба и мало воды пияше и во всё житие своём не спаше всю ночь, и аще ему даяху людие, то всё даяше нищим милостыню». Родители долго искали его, но так и не нашли. Прошло 17 лет. Однажды пономарю церкви, где пребывал Алексей, явилась во сне Богородица и сказала: «Введи человека Божия в церковь мою, яко достоин есть Царствию Небесному». Пономарь долго искал такого человека, но не нашёл его. Тогда Богородица во второй раз явилась ему во сне и прямо указала на нищего Алексея: «Убоги, седяи пред дверми церковными, то есть человек Божии». Пономарь сделал, как велела Богородица, и слава об Алексее человеке Божиим быстро распространилась по всему городу. Тот же, не терпя воздаваемых ему почестей, снова тайно бежал, оставив Лаодикию, чтобы перебраться в испанскую Каталонию. Однако корабль, на который он сел, попал в бурю и вынужден был направиться в Рим. Алексей принял это как знак свыше и, никем не uznанный, стал жить в доме своего отца на правах богомольца-странника. Родители были рады иметь у себя такого человека и всячески заботились о его содержании. Досаждали лишь слуги: «Овии пхахуть его ногами, а друзии заушахуть его, инии же опаница мыюще и помыями нань възливахуть. Видев же человек Божии, яко сие наученьем бысть дьяволимь, он же с радостью приимаше и с весельем терпяше». Так прошло ещё 17 лет. Почувствовав приближение смерти, Алексей попросил прислуживавшего ему отрока принести бумаги и чернил «и всё житие своё написа, яко да познають и...». После этого он вскоре умер. Родители и жена его в это время были в церкви. По окончании литургии, в присутствии двух царей и архиепископа, из алтаря вдруг раздался глас: «Придете ко мне вси труждающиеся, обременении, и аз покою вы». Все исполнились страха и пали ниц. Затем из алтаря донеслось снова: «Поищите человека Божия, да помолится за мир». Никто не знал, где найти такого человека, и снова глас возвестил: «В дому Ефимьяне ту есть тело его». Не только всех присутствующих, но и самого Ефимьяна это известие застало врасплох. В сопровождении целой толпы он вместе с двумя царями и архиепископом направился в свой дом, однако ни жена, ни сноха, ни слуги Ефимьяна ничего не слышали

про человека Божия. Лишь отрок, приставленный к Алексею, высказал предположение, что, возможно, это тот убогий, который уже много лет живёт у них в нижней клети. Все бросились туда, но застали Алексея мёртвым: он лежал на своей постели, держа в руках «харатию» – написанное им самим собственное житие. Когда Ефимьян попытался взять его, то пальцы рук усопшего ещё крепче сжали листы. Он поведал о том царям и архиепископу, пришедшим с ним в дом. Те, не менее Ефимьяна поражённые случившимся, сошли вместе со своими боярами вниз и «глаголаста... к телу святого: “Рабе Божий, аще и грешна есве обаче, но царя есве, а се отец всеи вселенеи. Подаи же нам харатию свою, да видим, кто еси и что есть написано в харатеи сеи”». Умерший святой тотчас исполнил их желание, и вскоре всем открылась тайна Алексея человека Божия. К мощам его стали стекаться отовсюду люди, получая исцеление от всяких болезней и недугов. Вскоре был установлен и день поминовения святого – 17 марта¹.

Из содержания жития видно, что перед нами – святой *тихой* жизни, отрекшийся от обычаев своей среды, от родительской воли и семейного счастья. Он несёт на себе крест евангельского послушания, следуя завету Христа оставить мир и всё в мире. Его главная задача – по возможности *не жить*, т. е. не входить ни в какие интересы реальной жизни, не обременять себя размышлениями и заботами о настоящем. Он с покорностью и смирением принимает всякое зло, видя в нём средство испытания, проверки усердия человека в деле богоугождения. Хотя зло исходит от дьявола, но попускается оно Богом: отсюда следует идея непротивления злу как залог праведной веры. Влияние переводных подвижнических житий сказалось на всей традиции древнерусской агиографии.

4. *Агиографические сочинения Нестора*. Первые оригинальные жития на Руси появились уже в XI в. Наиболее древние произведения этого жанра связаны с творчеством киево-печерского монаха *Нестора* (сер. XI – нач. XII в.), составителя «Повести временных лет». Им были написаны «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» и «Житие Феодосия Печерского». Несмотря на зависимость этих житий от византийских канонов, они отразили присущие автору историософское мышление и психологизм. Так, история гибели сыновей киевского князя Владимира Святославича в 1015 г. от руки их

¹ Житие святого человека Божия Алексия // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. К. Гудзий. Изд. 8-е. – М., 1973. С. 99–104.

сводного брата Святополка предварялась изображением событий от сотворения мира и грехопадения Адама и Евы до воплощения и распятия Христа. Далее повествовалось о том, как Слово Божие дошло до русской земли, пребывавшей «в прелести идольстей». Отец богомудрых братьев, как некогда язычник Плакида, уверовал в Христа и привёл свой народ к крещению. И вот «посреде тёмных» явились «две звезды светлее» – святые Борис и Глеб. Они с детства прилежали ко всему божественному и проводили время в молитвах. Старший из них – Борис – получил княжение во Владимире, а младший жил с отцом, который любил их больше, чем остальных своих сыновей. Святополк, думая, что князь Владимир прочит в преемники себе Бориса, решает убить своего брата. Этой же участи он обрекает и Глеба. В изображении братьев Нестор следует принципам евангельского смирения: они не оказывают сопротивления, а лишь со слезами молятся, торопясь умереть и принять мученические венцы. Житие насыщено библейско-церковными реминисценциями, свидетельствующими о большой начитанности и литературной изобретательности древнерусского агиографа.

После написания «Жития Бориса и Глеба» Нестор, по его собственному признанию, «понудихся и на другое исповедание прийти», т. е. к составлению «Жития Феодосия Печерского». Он не знал лично этого подвижника, умершего в 1074 г., однако прославление имени основателя монастыря считал своим иноческим обетом. Житие Феодосия по форме также соответствует «правильным», классическим образцам и содержит все необходимые части: вступление, полную биографию от рождения до смерти, рассказ о чудесах и заключение. Однако житие столь богато реальной, исторической конкретикой, что воспринимается скорее не как агиографическое сочинение, а как документально-публицистическое повествование, отмеченное тонкостью наблюдений и живостью языка. Ключом к пониманию смысла жития служит евангельская максима: «Аще кто не оставит отца или матери и вслед мене не идет, то несть мене достоин»¹. Её значение обуславливалось актуальными для того времени задачами формирования церковно-монастырской жизни на Руси, создания духовной иерархии. Феодосий, ещё в отрочестве усвоивший это наставление Христа, только и помышлял о том, как бы уйти из родительского дома и принять постриг. Осуществлению этого замысла всячески препятствовала его мать – женщина верующая, но далеко не богомольная. Ей решительно не нравилось, что её

¹ Успенский сборник. – С. 79.

единственное дитя хочет стать монахом: «Молю ти ся, чадо, остани ся такового дела, хулу бо наносиши на род свой и не тръплю бо слышати от въсех укаряему ти суццю о таком деле»¹. Из слов матери Феодосия видно, что отношение к монашеству тогда отнюдь не отличалось особой благосклонностью. Тем не менее отроку удалось тайно уйти в Киев, где он надеялся обрести «ангельский чин». Он ходил по разным монастырям, но везде требовали денежного вклада. Тогда, узнав, что за городом в «пещере» спасается некий Антоний, Феодосий попросил у него пристанища и пострижения. Так юноша стал монахом, и впоследствии своим аскетизмом он удивил даже выдавшего виды духовного наставника². Между тем мать Феодосия не оставляла попыток найти сына. В конце концов она узнала, что беглец укрылся в пещере Антония. Явившись туда, она просит сына о встрече, но тот отказывается, дав себе зарок не видеть никого. По переданному ей от него совету, мать Феодосия остаётся в Киеве и, чтобы хоть иногда видеть сына, принимает иноческий постриг в монастыре св. Николая, где и пребывает до конца своей жизни.

Основное место в житии отводится описанию деятельности Феодосия в качестве игумена Печерской обители. При нём были построены церковь и кельи, количество монахов возросло до ста человек, был введён Студийский устав, запрещавший частную собственность монахов, установились обширные связи среди киевской знати, щедро поддерживавшей монастырь своими вкладами и подношениями. Феодосию покровительствовал сам князь Изяслав Ярославич. Когда брат князя захватил киевский престол, печерский игумен «начат того обличати, яко неправдѣно сътворивъша и не по закону седъша на столе томъ»³. Таким образом, Феодосий – умелый организатор и политик, чьё слово весомо, авторитет непререкаем. Именно поэтому Нестор вводит в житие множество поучений Феодосия на темы моральности и культа. Преобладающее место в них занимали аскетические мотивы. Так, в одном из его поучений говорилось: «Молю вы убо, братие, подвигнемся постъмъ и молитвою и попыцемся о спасении душъ наших, и възвратимся от злѣб наших, и от пути лукавых, яже суть сии: любодѣяния, татьбы и клеветы, празднословия, коте-

¹ Там же. С. 77.

² О самом Антонии известно, что родом он был из города Любеча, посетил паломником Афон – центр византийского православия и там же постригся в монахи. Обрато он вернулса на родину по настоянию афонских старцев, желавших, чтобы и на Руси укоренились их монастырские традиции.

³ Успенский сборник. – С. 121.

ры, пьянство, обиедание, братоненавидение. Сих, братие, уклонимъся, не осквърнавимиси душа своя, нъ поидем по пути Господню, ведущимъ ны в породу. И възыщем Бога рыданиемъ, слъзами, пощениемъ и бѣдениемъ, и покорениемъ же и послушаниемъ, да тако обрящем милость от Него»¹. Совершенно новый мотив жития – это «обещание» Феодосия. Агиограф вкладывает в уста умирающего игумена слова о том, что он и после смерти своей будет благодетельствовать Печерскому монастырю и его инокам: «Се обещаюся вам, братия и отци, аще и телемъ отхожю от вас, нъ духомъ присно буду с вами. И се елико же вас в манастири семь умреть, или игуменъмъ кѣде отсълан, аще и грехы будетъ кѣто сътворил, аз имам о томъ пред Богом отвещати»². Знаком же своего пребывания «близь Владыкы Небеснаго» Феодосий предлагал считать процветание и благополучие устроенной им обители.

5. *«Киево-Печерский патерик»*. С монастырём Феодосия связан ещё один замечательный памятник древнерусской агиографии – «Киево-Печерский патерик». Его составителями были владимиристо-суздальский епископ Симон и монах Поликарп, жившие в конце XII – первой половине XIII в. Все началось с того, что Поликарп, недовольный своим положением рядового инока, попросил своего учителя Симона посодействовать ему в получении епископской кафедры. В этом желании его поддерживала княгиня Верхуслава, дочь владимиристо-суздальского князя Всеволода Юрьевича Большое Гнездо. Как она писала Симону, ей «и 1000 сребра» не жалко «истеряти... Поликарпа дела»³. Симону не понравились интриги Поликарпа, и он решил напомнить ему о монашеской добродетели: «Дело не богоугодно хочещи сътворити. Аще бы пребыл в манастири неисходно, с чистою совестью, в послушании игумени и всея братии, трезвяся о всем, то не токмо бы во святительскую одежду оболчен, но и вышняго царства достоин бы был»⁴. По словам Симона, он и сам с радостью оставил бы епископство и вернулся обратно в родную обитель, ибо вся его «слава» и всё богатство, собранное им для устройства «суждалския церкви», ничто по сравнению с тем, что даёт для спасения души пребывание в Печерском монастыре. «Пред Богом ти млѣвлю, – писал Симон, – всю сию славу и власть яко кал мнел бых, аще бы ми трескою торчати за ворота, или смети-

¹ Там же. С. 92.

² Там же. С. 129.

³ Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. – М., 1999. С. 21.

⁴ Там же.

ем валятися в Печерском монастыри и попираему быти челове-
кы, – лутче есть чести временныа. День един в дому Божиа мате-
ре паче тысяща лет, в нём же волил бых пребывати паче, нежели
жити ми в селех грешничих»¹.

К своему посланию он прилагает несколько рассказов о пе-
черских иноках, достойных, на его взгляд, почитания и подра-
жания. Среди них особенно выделяется рассказ о Николае Свя-
тоше – бывшем черниговском князе Святославе Давыдовиче (ум.
в 1142 г.), правнуке Ярослава Мудрого. Он оставил «княжение и
славу, честь и богатство, и рабы, и весь двор ни во что же вмени,
и бысть мних»². Так он пробыл в монастыре тридцать лет, нико-
гда не покидая его. Всегда старался услужить братии, не гнуша-
ясь никакой работой. Колол дрова, перебирал горох для трапезы,
несколько лет был привратником – словом, «не виде его никтоже
николиже сеядща праздна». Все этому удивлялись, а он отвечал:
«Благодарю же Господа, яко свободил мя от мирския работы и
створил мя есть слугу рабом своим, блаженным сим чернориз-
цем»³. Нетрудно видеть, что идеология писаний Симона отража-
ет начавшееся возвышение церкви в период удельно-княжеского
раздробления древнерусского государства.

Вторая, и притом большая, часть «Киево-Печерского патери-
ка» написана иноком Поликарпом, которому, судя по всему, это
было вменено Симоном в качестве послушания. Принадлежащие
Поликарпу тексты характеризуются чёткой фабулой и исполне-
ны своеобразного драматизма. В каком-то отношении они близки
традиции западноевропейской средневековой новеллистики, со-
прягавшей высокую набожность с пристальным интересом к жи-
вому человеку.

Вот, к примеру, «Слово о Никите Затворнике». Некий брат
именем Никита, рассказывается в нём, «желаа славим быти от
человек», захотел уйти в затвор. Было это во дни игуменства Ни-
кона, когда в монастыре жил ещё Нестор Летописец. Никон стал
отговаривать Никиту, ссылаясь на его юный возраст, но тот «ни-
какоже внят глаголемых старцем, но, егоже восхоте, то и сътво-
ри: заздав о себе двери и пробысть не исходя»⁴. Однажды во вре-
мя молитвы он услышал вдруг чей-то неведомый голос и сразу
почувствовал «благоухание неизреченно». Решив, что это ангел,
Никита со слезами стал просить его явиться ему, «да разумно

¹ Там же. С. 22.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 29.

⁴ Там же.

вижу тя». Голос ответил: «Невозможно человеку во плоти видети мене, и се посылаю аггел мой, да будет с тобою, и ты буди, волю его творя»¹. На самом же деле это был не ангел, а бес; он-то и посоветовал Никите: «Ты убо не молись, но буди почитаа книги, и сим обрящешися с Богом беседуя, да от них подаси слово полезно приходящим к тебе». Книги, о которых шла речь, были книги Ветхого завета, и Никита их выучил наизусть. За это бес стал помогать ему пророчествовать, да так, что «велми послушаху его князи и бояре»². Но тайна скоро открылась: оказалось, Никита не только не почитал Евангелия и Апостол, но даже не хотел беседовать о них с другими. «И бысть разумно всем от сего, яко прелщен есть от врага»³. Тогда игумен Никон и другие печерские старцы, в том числе Нестор Летописец, пришли к нему в затвор и, помолившись Богу, изгнали из Никиты беса. После спросили его, знал ли он «книгы жидовския». Никита страшно удивился и стал клясться, что он не то что читать, но даже азбуки еврейской не знает и лишь едва обучился русской грамоте. С того времени он строго соблюдал обет монашеского смирения и послушания, во всём стараясь угодить своей братии. После за «послушное житие» Никита был поставлен епископом Великого Новгорода.

Можно предположить, что рассказ о Никите Затворнике запечатлел один из эпизодов той полемики о «Законе» и «Благодати», которая развернулась ещё во времена митрополита Илариона и Феодосия Печерского⁴.

Интерес к судьбе неординарной личности выказался и в другой житийной новелле Поликарпа – «Слове о преподобном Моисее Угрине». Моисей вместе со своим родным братом Георгием состоял в дружине князя Бориса. Георгий разделил мученическую участь своего сюзерена, а Моисею удалось избежать «горкаго заколениа». Но его постигло другое несчастье: он оказался в плену у польского короля Болеслава. Король привёз его в столицу и оставил у себя для услужения. А был Моисей «добр телом и красен лицом». Однажды увидела его «некая жена от великих, красна сущи и уна (юна. – А. З.), имуще богатство много и власть велию». И так возлюбила она Моисея, что готова была сделать его своим мужем. Но Моисей тоже был не прост, он знал из Библии, к чему может привести покорение женщине: за это Адам был изгнан из рая, Самсон был продан иноплеменникам, Соло-

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 37.

⁴ См.: *Иларион, митроп.* Слово о Законе и Благодати. – М., 1994.

мон поклонился идолам, Ирод, «жене ся поработив, Предтечу усекну». Поэтому Моисей говорит полячке: «Добре вежь, яко не створю воля твоя, ни власти же, ни богатства не хоцю, сего всего душевнаа чистота паче телесна». Та, однако, полна решимости сломить упрямство Моисея. Она и уговаривает, и улещает строптивца, обряжает его в цветные одежды и окружает слугами. Но всё напрасно. Наконец, она даже «повеле его положити с собою, лобызаящи и обнимаючи», только и это не помогло ей «привлечи» его «на свою похоть». Моисей даже подтрунил над ней: не думай, «яко не имуща сего дела створити», – просто «гнушаюся тебе» страха ради Божия. Такое стерпеть красавица-полячка не могла: «Си слышав, жена повеле ему по 100 ран давати на всяк день, последиже и тайныя уды отрезати ему повеле»¹. Моисей после этого едва не умер, но, как только оправился от болезни, он сразу возвратился в Киев и постригся в Печерском монастыре. Вряд ли Поликарп, описывая злострадания своего героя, надеялся сделать из него образец для подражания; скорее, его увлекала необычность самой ситуации, в которой оказался Моисей Угрин. Так и видится хитрая усмешка всё ещё не угомонившегося монаха, который живёт воспоминаниями о своих былых мирских похождениях.

Начатая Поликарпом «беллетризация» жития не осталась без последствий в дальнейшем развитии это жанра, ознаменовавшись усилением психологизма и занимательности в московской агиографии.

Глава V

МОСКОВСКАЯ АГИОГРАФИЯ

1. *Творчество Епифания Премудрого*. У истоков московской агиографии стоял *Епифаний Премудрый* (ум. ок. 1420), современник Андрея Рублёва. Ему принадлежат два жития – Сергия Радонежского и Стефана Пермского². Их своеобразие состоит в том, что они написаны в стиле «плетения словес» – особого приё-

¹ Киево-Печерский патерик. – С. 49, 52.

² «Житие Сергия Радонежского» неоднократно переделывалось позднее, в том числе Пахомием Сербом, который по просьбе монахов Троице-Сергиева монастыря упростил стилистику произведения, приблизив её к канонам византийской агиографии. Древнейшая и самая пространная редакция «Жития», написанная самим Епифанием в 1417–1418 гг., сохранилась в составе Великих Миней Четых митрополита Макария (XVI в.).

ма нанизывания библейских цитат или фактов с целью придания богоугодных черт христианскому подвижнику. Святой должен был восхваляться только святыми словами, почерпнутыми из священных писаний. Таково было незыблительное правило Епифания Премудрого.

Вот, к примеру, о Сергии Радонежском сказано: он ещё «в утробе матерне носим, трикраты в церкви провъзгласи», т. е. трижды во всеуслышание подал свой голос во время церковного богослужения. Тем самым было прознаменовано, что родится «троичный ученик» – почитатель Святой Троицы. В «Житии» запечатлелась тринитаристская реформа, проведённая византийской церковью в середине XIV в. Сергей Радонежский одним из первых на Руси принял богословские новации Константинополя, став провозвестником «огречивания» русского православия, которое окончательно свершилось лишь в XVII в. Поддерживая провизантийские ориентации радонежского игумена, Епифаний старался всеми силами убедить читателя, что именно «тричисленное число» соответствует сущности православия. В подтверждение этого он приводит все «третицы» Ветхого и Нового заветов: трижды взывал Бог к пророку Самуилу, третьим камнем из пращи поразил Давид Голиафа, три дня и три ночи пробыл пророк Иона в чреве кита, на третий день Христос воскрес из мёртвых и т. д. «Что же извещаю по три числа, – восклицает Епифаний, – а что ради не помяну большего и страшного, еже есть тричисленное Божество: тремя святынями, тремя образы, тремя событвы, в три лица едино Божество пресвятых Троица, и Отца, и Сына, и Святаго Духа, триипостаснаго Божества едина сила, едина власть, едино господство»¹. Отсюда следовало, что и Сергей Радонежский, трижды подавший голос ещё в утробе матери, причастен великой троичной тайне, которая доступна только богоизбранным провидцам. Таким образом, «плетение словес» отнюдь не являлось чем-то вроде языковой казуистики, речевого изошрения, но имело вполне богословское значение и преследовало задачу освящения житийного чуда.

Образцовым воплощением этого стиля стало «Житие Стефана Пермского», обильно насыщенное библейскими выражениями. Всего в нём около 340 цитат, из которых 158 – из Псалтыри. Иногда Епифаний вообще создаёт очень длинные цепи из одних цитат, не сковывая себя точностью их воспроизведения. Он не боится изменять грамматическое лицо, если это необходимо для ритмики текста, расширяет смысл приводимых фраз, желая пол-

¹ Жизнь и житие Сергия Радонежского. – М., 1991. С. 19.

нее выявить их сокровенное содержание. «Слово плетуци и слово плодя, и словом почитати мняши, и от словес похваление собирая, и приобретаая, и приплетаая», – так выражает своё писательское кредо Епифаний Премудрый.

Всё творчество московского книжника было пронизано идеей «скончания века», т. е. трагической развязки всемирной истории и наступления Судного дня¹. Символом последних времён служила для него евангельская притча об одиннадцатом часе. В ней говорилось, что царство небесное подобно хозяину виноградника, который в течение дня пять раз выходил из дома нанимать работников: рано поутру, в три, шесть и девять часов, наконец, поздно вечером – в одиннадцать часов. И всем им он назначил одну и ту же плату – один динарий. Когда же кто-то из числа нанявшихся первыми счёл это несправедливым, хозяин ответил: «Возьми своё и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своём делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр?» (Мф. 20:14–15). Смысл притчи заключался в том, что ожидание второго пришествия Христа не должно ослаблять человеческого усердия к достижению спасения.

С этих позиций и освещает Епифаний жизненный подвиг Стефана Пермского, миссионера-просветителя. Епифаний создал образ решительного и волевого человека, пожелавшего «в последняя дни, в скончанье лет, в остаточная времена, на исход числа седмыя тысяща лет» привести в христианство языческое племя зырян, обитавшее в Пермском крае. С этой целью он много и основательно учится, постигая Библию и творения отцов церкви, изучает греческий и «пермский» языки, обретает серьёзные навыки в философии и риторике. Затем Стефан составляет пермскую азбуку и переводит на зырянское наречие божественные книги – Псалтырь, Октоих, Часослов и т. д. После этого он направляется к пермякам обращать их в православную веру. В «Житии» подробно описывается «прение» христианского подвижника с языческим волхвом Паном. Тот говорил Стефану: у вас, у христиан, один Бог, а у нас много богов, а значит, много и помощников, много защитников. Они дают нам всякую дичь и меха, которыми полны зырянские леса, болота и дубравы. Много выгоды имеет от этого и Москва: «нашею ловлею и ваши князи, и бояре, и велможи обогащаются суть». А разве не наши меха посы-

¹ Согласно православным пасхалиям, конец света ожидался в 1492 г., когда исполнялись те самые семь тысяч лет, которые отводились церковью существованию мира.

лаются в Орду и другие страны – «и во Царьград, и в Немци, и в Литву, и в прочая грады, и страны, и в дальняя языки?»¹ На это Стефан отвечает, что мирские блага ничто по сравнению с тем, что обещает христианский Бог. В подтверждение своих слов он обильно цитирует Священное писание, вовсе не беря в расчёт то, что для зырянского кудесника оно не представляло никакой убедительности. И действительно Пан, выслушав своего соперника, говорит ему: «Аз в вере, в нейже родихся, и воспитахся, и възрастох, и изъжих, и сстарехся, в нейже пребых вся дни живота моего, в той да умру... Се бо отци наши, деды, прадеды и пращюры тако пожиша. Аз ли добрейши их обрящуся? Ни убо, да не будет»². Тогда Стефан предлагает Пану испытать силу своих вер, войдя вместе в огонь. Пан, разумеется, устранился, из чего стало ясно, что вера зырянская никак не может соперничать с евангельским учением. Многие язычники тотчас приняли крещение. Стефан вышел полным победителем – пусть не логикой, не аргументами, а хитростью, но ведь и Бог действует «прехищрением», когда надо поразить дьявола. Всё произведение Епифания пронизано ощущением реальности, причём оно явственней и чётче в изображении противника и легендарней, символичней в изображении святого.

2. «*Великие Минеи Четвы*». Житийный стиль «плетения словес» приобретает нормативный характер в «*Великих Минеях Четвых*», созданных митрополитом Макарием в 1529–1554 гг. Этот огромный труд, состоящий из 12 фолиантов, включал в себя все «чтомые» на Руси «жития святых отец и мучения святых мученик». В него были помещены и различные патерики – Азбучный, Иерусалимский, Синайский, Скитский и Киево-Печерский. К работе над «Минеями» Макарий привлёк самых талантливых авторов, таких как государев дьяк Дмитрий Герасимов, боярский сын Василий Тучков, иеромонах Илья, старец Фотий и др., которые создали более шестидесяти новых житий. Известны три списка макарьевских «Миней». Старший из них был положен в Софийский собор Великого Новгорода в 1541 г.; через год подготавливается другой, более полный список для московского Успенского собора; третий список «Миней» был сделан для царя Ивана Грозного в 1554 г. В отличие от житийных произведений киевского периода, минейные сочинения отражали тенденцию московского расцвета. Это придавало им общерусское значение.

¹ Житие Стефана Пермского // Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления. – СПб., 1995. С. 138.

² Там же. С. 142.

3. *«Житие Аввакума» и кризис агиографии.* Нарастание реалистичности достигает высшей точки в «Житии Аввакума», написанном им самим. В каком-то отношении это было уже не житие, а художественное повествование, посвящённое изображению личности религиозного подвижника. Оно и по жанру не являлось единым произведением, представляя собой скорее сборник разнородных рассказов, объединённых лишь тематической общностью, иногда местом действия или хронологическими рамками. Однако есть одна тема, которая пронизывает все «житие», – это тема смерти. Аввакум вспоминал, как он ещё в детстве увидел у соседа умершую скотину. Это настолько поразило его, что он, «в той нощи воставше, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть»¹. С тех пор он уверовал в Христа, признав его своей единственной «надёжой». Спасение, обещанное Сыном Божьим, утвердило в нём необычайную стойкость перед любыми жизненными невзгодами. А их идеолог старообрядчества, обличая никониан, претерпел немало, страдая и бедствуя в течение всей своей мученической жизни.

«Житие» целиком состоит из описания бесчисленных «наказаний», принятых Аввакумом от властей. Он рассказывает о них спокойно, с какой-то даже умиротворённостью, находя оправданной свою участь «страдальца Христа ради». Вот умерла у некоего начальника дочь, за здоровье которой молился Аввакум. «И он, презрев моление наше, – пишет протопоп, – воздвиг на меня бурю, и у церкви, пришед сонмом, до смерти меня задавили». В другой раз тот же начальник, «прибежав ко мне в дом, бив меня, и у руки, яко пес, огрыз перьсты»². Но и этим дело не кончилось: начальник ещё дважды стрелял в Аввакума из пистоля, и его спасло только то, что оружие оба раза дало осечку. Или схватили Аввакума за его выступления против патриарха Никона и отвели в тюрьму Андроньева монастыря. «И тут на чеши кинули в тёмную полатку; ушла вся в землю. И сидел три дни, ни ел, ни пил; во тьме сидя, кланялся, не знаю – на восток, не знаю – на запад. Никто ко мне не приходил, токмо мыши, и тараканы, и сверчки кричат, и блох довольно»³. Все перенёс строптивый протопоп, но обличать никониан не перестал. Отправили его в наказание вместе с женой и детьми в сибирскую ссылку. Сперва оставили в Тобольске, потом решили «вести» на Лену, а оттуда и вовсе на край

¹ Житие Аввакума // Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. – Л., 1975. С. 17.

² Там же. С. 19.

³ Там же. С. 24.

света – в далёкую Даурию. Столь опасным, видимо, представлялся Аввакум властям претерпящим. В дороге над ним начальствовал воевода Афанасий Пашков, который то и дело «зашибал» бедного страдальца. Один раз так избили протопопа, что он невольно возроптал на Господа: «За что ты, Сыне Божий, попустил таково больно убить-тово меня?.. Кто даст судию между мною и тобою?»¹ Но тут же опаматовался: «Со Владыкою судитца захотел!» Аввакум вдруг постигает, что Бог наказывает тех, кого любит. «Аще наказание терпите, – так формулирует он свою философию страдания, – тогда яко сыном обретается вам Бог. Аще ли без наказания приобщаетесь ему, то выблядки, а не сынове есте»². Настрадавшись с Аввакумом и жена его, Анастасия Марковна. Но её поддерживала любовь к мужу и вера в истинность его борьбы. Только однажды она как-то спросила: «Долго ль-де, протопоп, сего мучения будет?» Аввакум ответил: «Марковна, до самыя смерти». И тотчас воспрянула протопопица: «Добро, Петрович. И мы ещё побредём вперёд»³. Этот быстрый разговор двух любящих сердец со всей яркостью выражает нравственное кредо их подвижнической жизни. Через десять лет вернули Аввакума из ссылки. Поначалу было небольшое искушение – стать как все люди. К нему благоволил царь Алексей Михайлович, оставивший к тому времени Никона от патриаршества. И денег ему давали, и корма «полну клеть наволокли». А там и «на Печатной двор хотели посадить», т. е. сделать типографским начальником. Видит Аввакум: «неладно колесница течет»⁴. Так и от Христа отступить недолго. Всё бросил в один миг – и в омут: стал самого царя обличать в неправде. Опять начались суды, наказания. И так продолжалось до его «огненной казни» в Пустозерске 14 апреля 1682 г.

«Житие Аввакума» – особая форма повествования, переключаясь с агиографическим жанром, но и сильно отличающаяся от него. В нём есть целый комплекс признаков, свидетельствующих о сходстве с возникавшим тогда на Руси жанром романа. Их объединяет тяготение к повседневному, обыденному, сочетание возвышенной поэзии и житейской прозы. «Житие Аввакума» сходится с романом и в понимании человека как сгустка социальных и духовных противоречий. Оно представляет собой попытку показать через призму частной жизни и личной психоло-

¹ Там же. С. 30.

² Там же. С. 31.

³ Там же. С. 36.

⁴ Там же. С. 45.

гии события большого общественного значения, судьбу и психологию народа.

Аввакум прекрасно знал каноны классической агиографии и не игнорировал их, но избрал другой путь повествования, творчески объединив книжную житийную схему, полную вероисповедных и философских рассуждений, с художественной структурой устного рассказа. Его стиль напоминает то сказание, то былинку, то проповедь. Вероятно, рассчитывая на простонародного читателя, Аввакум написал своё произведение очень простым, незамысловатым слогом, употребляя просторечия и даже ругательства. Это было вызвано, прежде всего, желанием автора оградиться от официальной церковности, её традиций и книжности. Для него истинное православие неотделимо от веры народа и его языка. Поэтому Аввакум очень трепетно относился к русскому языку, призывая гордиться им и не унижать «ево и в церкви, и в дому, и в пословицах». «Как нас Христос научил, – писал он в своём обращении к царю Алексею Михайловичу, – так подобает говорить. Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его. Чего же нам ещё хочется лутче тово? Разве языка ангельскова? Да нет, ныне не дадут, до общаго воскресения»¹.

«Житие Аввакума» пресекает *агиографическую* линию развития русской литературы и открывает новые формы художественно-поэтического творчества. Этим сочинением искренне восхищался Лев Толстой. У Аввакума учились писательскому мастерству Тургенев, Достоевский, Лесков, Пришвин. Тем самым подтверждается старая истина: национальная культура всегда едина, даже если она подвергается идеократическим разрывам.

Глава VI

ЛЕТОПИСАНИЕ

1. *Особенности летописания.* Древнерусское летописание по праву считается величайшим достижением отечественной культуры, которому нет ничего равного во всей западноевропейской анналистике. Оно представлено огромным количеством исторических памятников, охватывающих период с XI по XVIII вв. В настоящее время в составе «Полного собрания русских летописей» опубликовано более 40 томов, и дело ещё далеко до завер-

¹ *Аввакум Петров.* Послания и челобитные. – СПб., 1995. С. 71.

шения. Летопись, т. е., собственно, *погодная* запись событий, является сложносоставным сборником, *сводом*, содержащим самые разнородные материалы – от отметки о явлении кометы или нашествия саранчи до пространных повествований о деятельности князей или церковных иерархов. Однако за кажущейся случайностью подбора событий стоит совершенно определённая провиденциальная идея: летописец учитывает только то, что значимо в контексте «богоявления», действия высшей силы на жизнь государства, народа. Над всем и вся висит «батог Бога», никто не может уклониться от «Божьего блюдения». Особенно строго карает Бог прегрешения князей: ведь они несут ответственность не только за себя, но и за своих подданных. Если князь хорош, то и страна его благоденствует; если же плох, то тогда Бог насыляет на неё всякие казни и лишения. Так провиденциализм дополняется *прецедентным* мышлением: всё, что случилось прежде, берётся за мерило оценки настоящего. Скажем, после невиданного «труса» (землетрясения) в таком-то году сразу началось «нашествие поганых». Для летописца это знак того, что природные и социальные явления связаны между собой общей закономерностью, и их соотношение даёт ему нить к угадыванию будущего. Летопись кипит «политическими страстями и мирскими интересами»¹, закрепляя угодные государству или церкви стереотипы общественного сознания и поведения.

2. «*Повесть временных лет*». На начальной стадии своего развития древнерусское летописание опиралось на традиции византийской хронографии, прежде всего на труды Иоанна Малалы и Георгия Амартола (Мниха). В этих работах восточно-римская империя была представлена на фоне всемирной истории как завершение её провиденциального призвания, осуществления конечного назначения человечества².

По их образцу была создана и первая русская летопись – «*Повесть временных лет*», составителем которой считается печерский агиограф Нестор. Вероятно, к работе над этой летописью привлекался и Сильвестр, монах Киевского Выдубицкого монастыря. «*Повесть временных лет*» сохранилась в составе Лаврентьевской летописи, названной так по имени монаха Лаврентия, составителя летописного свода 1305 г. «*Повесть временных лет*»

¹ Шахматов А.А. Повесть временных лет. – Пг., 1916. С. XVI.

² См.: Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Одесса, 1913; Истрин В.М. Книги временные и образные Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследования и словарь. В 3 т. Т. 1. – Пг., 1922; Т. 3. – М., 1930.

пытается дать ответ на два главных вопроса: как произошло русское государство и «кто в Киеве нача первее княжити». Начинается она с пространного повествования о том, как после потопа сыновья Ноя разделили между собой землю: Симу достались восточные страны (Персия, Бактрия, Сирия, Индия, Вавилон, Финикия и т. д.), Хаму – южные (Египет, Эфиопия, Ливия, Мавритания, острова Сардиния, Крит, Кипр и т. д.), а Иафету – страны северные и западные (Мидия, Армения, Каппадокия, Сарматия, Скифия, Македония, а также места обитания варягов, шведов, норманнов, англов, галлов, римлян, немцев и т. д.). От племени Иафетова произошли и так называемые норрики, «еже суть словене». Спустя много времени они заселили земли по Дунаю, где теперь находятся Венгрия и Болгария. Оттуда славяне разошлись по разным землям и прозвались новыми именами по местам своих обитаний: одни – моравами, другие – чехами, третьи – ляхами и т. д. Те же племена, которые пришли и сели по Днепру, стали называться полянами, другие – древлянами, потому что нашли прибежище в лесах, третьи, расположившиеся по речке Полото, впадающей в Двину, стали именоваться полочанами, четвёртые, переселившиеся на север, – северянами и т. д.

Переходя к описанию образа жизни восточных славян, «Повесть временных лет» отмечает разобщённость их нравов, законов и обычаев. Не было между ними согласия и мира, а потому «не бе в них правды», и они часто пребывали в усобицах и воевали друг с другом. Этим пользовались внешние враги – хазары, обры и др. Тогда решили славяне поискать себе князя на стороне, чтобы он «володел» ими и «судил по праву». Выбор пал на варягов, прозывавшихся русами. Сказали им посланцы славян: «Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нет. Да поидете княжить и володети нами»¹. И пришёл тогда к ним Рюрик с братьями своими Синеусом и Трувором, и объединил под своим началом все славянские племена. Так возникло Древнерусское государство. Стол великого князя находился в Киеве и передавался по старшинству от отца к сыну. На первых порах всё обстояло благополучно, но по мере разрастания княжеского рода начинает запутываться система очерёдности, и между князьями многочисленных уделов («отчин») разгорается непримиримая борьба. «Повесть временных лет» предлагала выход из этой ситуации, обосновывая идеологию удельно-династического княжения. В пример правящей династии приводились сыновья Ноя: «Сим же и Хам и Афет, разделивше землю, жребьи метавше, не

¹ Повесть временных лет. – С. 18.

преступати никому же в жребий братень, а живяху кождо в своей части». Во всём этом усматривалось «Божье блюдо», уклонение от которого грозило «казнями Божьими». Так, рассказывая о бесславной гибели Святополка, убийством братьев своих завладевшего киевским княжением, летописец пояснял: «Се же Бог показа на наказанье князем русьским, да аще сии ещё сие же створят, се слышавше, ту же казнь примуть; но и больше сее, понеже ведая се, сътворять такоже зло убийство»¹. Таким образом, «Повесть временных лет» признаёт удельно-династическую систему единственной богоустановленной формой мирского правления.

Древнекиевская летопись включает в себя большое число разнообразных текстов, многие из которых являются самостоятельными произведениями – подлинными шедеврами русской средневековой книжности. Это и договоры Руси с Византией, и повесть о мести княгини Ольги древлянам за убийство ими её мужа князя Игоря, и «Речь философа», содержащая изложение основ христианской веры, и рассказ о крещении Руси, и повествование о Печерской обители, и т. д.

3. *Наставления киевского князя*. Особый интерес представляет «Поучение Владимира Мономаха», сохранившееся только в составе «Повести временных лет». Это сочинение посвящено вопросу о христианских обязанностях мирского человека, в том числе князя. По мнению Мономаха, самое большое чудо из всего, что сотворил Бог, – это человек. «И сему чуду дивуемъся, – писал он, – како от персти создав человека, како образи розноличнии в человеческих лицах, аще и весь мир совокупить, не вси в един образ, но кый же своим лицем образом, по Божии мудрости»². Главная черта человека – любовь к ближнему, а это значит: а) «Убогих не забывайте, но елико могуще по силе кормите»; б) «Не вдавайте сильным погубити человека»; в) «Ни права, ни крива не убивайте, ни повелевайте убити его»³. Каждый должен помнить, что он смертен («днесе живы, и заутра в гроб») и не позволять себе величаться перед другими. Старого надо чтить как отца, молодого как брата. Жену свою любить, но не давать ей власти над собой. И не проходить мимо человека, не приветив его и не сказав ему доброго слова. Так укрепится душа и избегнет согрешений. Мономах убеждён, что Бог требует от человека простых дел: покаяния, слез и милостыни. Их исполнение «не тяж-

¹ Там же. С. 98.

² Поучение Владимира Мономаха // Там же. С. 156.

³ Там же. С. 157.

ко», во всяком случае по сравнению с тем, что «инии добрии терпять», постригаясь в монашество либо проводя время в постах и одиночестве. Зато «теми делы трети» можно «избыти грехов своих и царствия не лишитися»¹. И ещё Мономах советовал перед сном, «аще можете, поклонитися до земли; а ли вы ся начнеть не мочи, а трижды». Такими ночными поклонами, на его взгляд, «человек побеждает дьявола, и что в день согрешить, а темь человек избывает»². Значение и достоинство человека определяется его знаниями и трудом. Надо учиться всему доброму, чтобы уметь делать добро. И не ленитесь, наставлял Мономах, «леность бо всему мати: еже умеет, то забудеть, а его же не уметь, а тому ся не учить»³. «Поучение» возвещало светское понимание мира и назначения человека. В сочинении Мономаха церковная тема намечена лишь отчасти, из чего явствует, что отношения между светской и духовной властью уже тогда принимали конфронтационный характер. Правомерность такого предположения подтверждается «Посланием» митрополита-грека Никифора, который упрекал киевского князя за принижение им роли христианских обрядов, в частности, поста⁴.

4. *Дальнейшее развитие летописания.* «Повесть временных лет» имела двойное значение в истории русского летописания: с одной стороны, она стимулировала развитие областного летописания, достигшего расцвета в период удельной раздробленности и монголо-татарского ига в XIII–XIV вв., а с другой – стала исходным принципом для летописания московского, использовавшего её для изложения отеческой истории до начала XII в. Ведущими центрами областного летописания были Ростов, Рязань, Тверь, Смоленск, Владимир, Нижний Новгород. Областное летописание нацелено на идеологическое обоснование попыток удельных князей обособиться, воспрепятствовать процессу централизации Руси. Основная линия противостояния приходилась на московское и тверское летописания, поскольку князья именно этих территорий выступали главными претендентами на обладание ханскими ярлыками, дававшими старшинство над остальными русскими князьями. В памятниках областного летописания красной нитью проходит старый призыв: «Седем кождо на своих отчинах»; причём «пуще... татарской рати» воспринималось собирание Руси

¹ Там же. С. 155.

² Там же. С. 157.

³ Там же. С. 158.

⁴ См.: Никифор, митр. Послание Владимиру Мономаху о посте // Никифор, митр. Творения. – М., 2006. С. 113–117.

«сильными князьями»¹. Торжество московской объединительной политики ознаменовалось составлением первого общерусского митрополичьего свода 1408 г. Работа эта была инициирована митрополитом Киприаном, который в обстановке удельной раздробленности Руси принял сторону Москвы и поддержал княжеский дом Ивана Калиты. Следующим шагом на пути создания общерусского летописания стал Московский великокняжеский свод 1479 г., впервые запечатлевший идею переноса центра православия после падения Константинополя из Византии на Русь². В начале XVI в. эта идея получила окончательное оформление в теории «Москва – третий Рим» псковского старца Филофея.

5. «*Степенная книга царского родословия*». Её по праву считают вершиной русского летописания. Она была составлена в 1563 г. царским духовником священником Андреем, в монашестве Афанасием, преемником митрополита Макария на святительской кафедре. «Степенная книга» построена в виде ступеней («степеней») родословной лестницы великих князей (отец, сын, внук и т. д.), начиная от Владимира I и кончая царем Иваном IV. Всего в ней 17 ступеней. Несмотря на постоянство элемента святости, биографии князей всё же отличаются от житий святых стремлением удержать акцент историчности. Это легко заметить, если сравнить жития одних и тех же святых в «Степенной книге» и «Минеях Четых». Так, например, житие Александра Невского, составленное для макарьевского собрания, выдержано в духе традиционных канонов агиографии: в нём много символичности и условности, большой раздел отводится чудесам. Напротив, в житии Александра Невского в «Степенной книге» отдаётся предпочтение историческим фактам, извлекаемым из летописей, и почти ничего не говорится о посмертных чудотворениях князя-святого. Безусловно, здесь просматривается секуляристская тенденция, характерная для взаимоотношений церкви и государства в правление Ивана IV. Московская власть исходила из того, что она является наследницей «в Рустей земли в благочестии просиявших богоутверждённых скипетродержателей, иже бяху от Бога, яко райская дрeвеса, насаждении», и не видела необходимости специально подкреплять свой статус церковной номинацией.

¹ См.: Муравьёва Л.Л. Летописание Северо-Восточной Руси конца XIII – начала XV века. – М., 1983. С. 280.

² Это видно из того, какое значение в Московском своде 1479 г. придаётся постройке Успенского собора в Кремле. Судя по всему, он воспринимался как замещение цареградской Софии, превращённой турками в оплот ислама. – См.: Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. – СПб., 1996. С. 255.

Весьма красноречиво это отражается в родословных титулованиях. Например, степень, посвящённая Ивану Калите, начинается так: «Сии благородныи богоизбранныи приемник и благословенныи наследник благочестивыя дръжавы боголюбиваго царствия Русьския земля великий князь Иван Данилович, рекомыи Калита, внук блаженнаго Александра, десятыи же степень от святаго и равноапостолнаго Владимира прьваго, от Рюрика же третии на десять»¹. А семнадцатая степень, отведённая Ивану IV, начинается со слов о «благородном царском рождении», которое произошло по усердной молитве родителей «боговенчанного» царя: «Сице и zde молитвеная доброта разверъзе царское неплодие самодеръжьца Василия, и родися ему сын и наследник царствию, сий святопомазаный царь и великий князь, сладчайшее имя Иоанн, государь и самодеръжец всея Русии и иным многим языком и царьством одолетель, иже бысть от святаго перваго Владимира седьмыи на десять степень, от Рюрика же двадесятый»². Таким образом, «Степенная книга» закладывает основы той политической риторики, которая служила целям прославления и возвеличения московских государей.

7. *Возникновение историографии.* Со «Степенной книги» начинается унификация русского летописания второй половины XVI–XVII вв., которое отныне всё больше приобретает компилятивный характер, превращаясь в сокращение более поздних редакций. Это означало не только утрату им самостоятельной культурно-исторической ценности, но и упадок, вырождение летописного жанра. На смену летописанию приходит историография, пронизанная психологизмом и исканием причинности. Самый ранний памятник этого жанра – «История о великом князе Московском» А. М. Курбского, написанная им в эмиграции в 1573 г. с целью дискредитировать Ивана IV как претендента на польский престол во время бескоролья в Речи Посполитой. Сюда же примыкают «Временник» Ивана Тимофеева, «Летописная книга» С. И. Шаховского, анонимный «Новый летописец», посвящённые описанию эпохи Смуты начала XVII в., а также сочинение Г. К. Котошихина «О России в царствование царя Алексея Михайловича», появившееся первоначально в переводе на шведский язык в 1669 г.

В этих работах прослеживается идея закономерной связи событий, их обусловленности действиями конкретных групп или

¹ Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. В 3 т. Т. 1. – М., 2007. С. 560.

² Там же. Т. 2. – М., 2008. С. 345.

лиц. Их авторы обнаруживают тяготение к изображению противоречивых персонажей, которым свойственны как добрые, так и злые поступки. Кроме провидения, определённую роль в истории они отводят нравственным качествам людей, и в первую очередь свободе воли индивида. Тем самым понимание жизни наполняется элементами объективизма в духе западноевропейской историографии Нового времени. Эта традиция составила фундамент русской исторической науки XVIII – начала XIX вв., созданной усилиями таких её корифеев, как Татищев, Ломоносов, Щербатов, Карамзин¹.

¹ См.: *Алпатов М.А.* Русская историческая мысль и западная Европа (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1985; *Рубинштейн Н.Л.* Русская историография. М., 1941 (переизд.: СПб., 2008).

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ЕВРОПЕИЗАЦИЯ РОССИИ
И СВЕТСКАЯ КУЛЬТУРА

Глава I

ПЕТРОВСКИЙ СЕКУЛЯРИЗМ

1. *Понятие секуляризма.* Царь Алексей Михайлович, говоря словами летописца, «землю взора и умягчи» для нового просвещения, а насадил семена и пожал плоды его Пётр I – великий преобразователь России. При Алексее Михайловиче начинается секуляризм, легализовавший культурный поворот в сторону Запада; Пётр I доводит это осторожное западничество до полного принятия идеологии европеизма.

Идеократической константой европеизма выступает культ знания, просвещения, свободного от догм и регламентаций религии. Просвещение понималось как «выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине». А для этого, как писал И. Кант, «не требуется ничего, кроме свободы, причём самой безобидной из всего, что может называться свободой, а именно свободы во всех случаях *публично пользоваться своим разумом*»¹.

2. *Программа Петра I.* Пётр I делает всё, чтобы отделиться от прошлого, разорвать путы старомосковских отношений и утвердить новые формы жизни, новое светское культуротворчество. Его программа созрела в основных чертах ещё во время Великого посольства на Запад (1697–1698), когда он побывал в Германии, Голландии, Англии, встречался с видными европейскими учёными и философами, в числе которых были Лейбниц и Ньютон. Позднее, в 1712 г., Лейбниц в письме к царю изложил свою концепцию культурного круговорота, решительно повлиявшую на мировоззрение и политику российского самодержца. Суть концепции заключалась в следующем: всемирная цивилизация,

¹ Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. В 4 т. Т. 1. – М., 1994. С. 131.

распространяясь по планете из одной страны в другую, приходит, наконец, в Россию, с тем чтобы, достигнув всей полноты развития, снова устремиться к своему исходному пункту – в Грецию. «По-видимому, – писал немецкий мыслитель, – согласно божественной судьбе, наука должна обойти кругом весь земной шар и ныне перейти также в Скифию (так он по укоренившемуся на Западе предрассудку называл Россию. – А. З.), и потому избрала Ваше Величество орудием, так как Вы можете... взять лучшее и усовершенствовать надлежащими мерами то, что сделано в обеих частях света; ибо в Вашем государстве всё, что касается до науки, ещё ново и подобно листу белой бумаги, а потому можно избежать многих ошибок, которые вкрались в Европе постепенно и незаметно»¹. Лейбниц вряд ли так уж верил в исключительность России на поприще развития наук, но он умел льстить, и это нравилось его высоким покровителям.

3. *Секуляристские реформы.* Однако сам Пётр I не сомневался в великом предназначении России и всячески заботился о её возвышении. В первую очередь он взялся за *расцерковление* гражданской жизни. Хотя Пётр I понимал, насколько важна религия в общении с массами, его бесконечно возмущало засилье духовенства в общественной и государственной жизни. Секуляризаторская деятельность Петра I разворачивалась в разных направлениях. Первой открытой демонстрацией разрыва со старинной явился перенос по указу от 20 декабря 1699 г. начала года с 1 сентября на 1 января. Светский характер данной реформы подчёркивался и введением в календарь новых отправных пунктов исчисления лет («эр»): «от вымышления порохового дела», «от вымышления книг печатания», «от зачатия флота» и т.п., которые призваны были если и не заменить, то во всяком случае ослабить значение церковных «эр» – от сотворения мира, от Рождества Христова и т. д. Объективно тот же секуляристский смысл имела и книгоиздательская реформа. До Петра I существовала только церковная печать, возникшая ещё во времена Ивана Грозного. Все выходившие тогда издания предназначались исключительно для религиозного употребления – от первой «Псалтыри» Ивана Фёдорова до «Кормчей» и «Скрижалей» патриарха Никона. Пётр I своим указом от 1 января 1708 г. вводит новую азбуку и новый шрифт для печатания «разного звания гражданских книг», т. е. литературы светского, прежде всего научного, содержания. За короткое время создаётся обширная учебная литература – от астрономии и истории до фортификации и корабле-

¹ Цит. по: Чучмарёв В.И. Лейбниц и русская культура. – М., 1968. С. 19–20.

строения. Самой первой в этом ряду стоит «Геометрия, словенски землемерие». Изыскивались и переводились на русский язык все сколько-нибудь значительные книги по техническим направлениям.

Зная несколько европейских языков, царь сам следил за качеством переводов. «Книгу о фортификации, которую вы перевели, – пишет он своим типографщикам, – мы прочли: разговоры зело хорошо и внятно переведены; но как фортификацию делать, то зело тёмно и непонятно переведено, также в табели мера не именована, который лист, переправя, вклеили в книгу, а старый, вырезав, при том же посылаем, где сами увидите погрешение или невнятность. И того ради надлежит вам в той книжке, которую ныне переводите, остеречься в том, дабы внятнее перевести, а особливо те места, которые учат, как делать, и не надлежит речь от речи хранить в переводе, но, точию выразумев, на свой язык уже так писать, как внятнее быть может»¹. Здесь фактически изложена целая теория перевода, ставшая руководством к действию для литераторов петровской эпохи. Её основная мысль сводилась к тому, что без выработки научного языка и терминологии не может развиваться русская наука, русское просвещение.

Нарождавшаяся наука в России целиком ориентировалась на удовлетворение реальных запросов, прежде всего – подготовку деятелей-профессионалов, учёных-практиков. Недаром самой почитаемой фигурой в обществе становится инженер. Специалистов по инженерной части на выгодных условиях приглашают из разных городов Европы. Молодым дворянам разрешается ездить за границу для обучения артиллерии и инженерству. В Москве и Петербурге учреждаются инженерные школы; их выпускники получают оклад «больше противу армии»². Инженерному делу обучали не только в Морской академии, в полковых школах, но и в духовных семинариях. Таким образом, формировалось новое сословие интеллигенции, верно служившее власти вплоть до трагического разрыва с ней на Сенатской площади Петербурга в 1825 г. Этим и объясняются её нравственные и идейные метания, демонстрирующие двойственный характер того положения, которое она заняла в русском обществе³.

¹ Цит. по: *Соловьёв С.М.* История России с древнейших времен. В 15 кн. Кн. 8. – М., 1962. С. 334.

² *Савельев А.* Исторический очерк инженерного управления в России. – СПб., 1879. С. 39.

³ См.: *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1992. С. 285–287.

4. *Изменение образа дворянства.* Для облегчения хода европеизации, доведения плодов научного знания и опыта до уровня обыденной жизни, социальности устанавливается беспошлинный ввоз в Россию товаров промышленного назначения – цемента, клея, жернового и точильного камня, шерсти и т. д. Без пошлины допускаются и предметы нового европеизированного обихода дворянства: виноград, померанцы, лимоны, «устерцы» и т. д., с ничтожной пошлиной – по 1–2 коп. с бутылки – многочисленные сорта «дворянских» вин (шампанское, бургонское, ренское, «флеренское» и т. д.), а также дворянская галантерея – часы золотые и серебряные, табакерки, эфесы шпажные, перстни, кольца, запонки, пряжки, галстуки, веера, «перьяные мячики и решетки, которыми мячики играют», кружева, ковры и другие всякого рода «безделицы» и украшения. Не облагаются пошлиной и произведения искусства, книги, бумага, математические, аптекарские и прочие инструменты. Зато высокой пошлиной обкладываются те товары, которые могут конкурировать с отечественными, а именно: сукна, полотна, металлические изделия, зерновая продукция – рожь, пшеница, горох и т. д.

Всё это приводит к быстрой перемене образа жизни дворянства, отходу его от традиций православия и церковности. Тогдашний кодекс моральных предписаний – «Юности честное зеркало» – лишь мимоходом касается религиозного воспитания дворянских детей («Охотно ходи в церкви и в школы, а не мимо их»). В нём нет и слова от старомосковского «Домостроя», обязывавшего учить «страху Божию» и «покорению господину». На первом плане – хорошие манеры, учтивость, непохожесть на «деревенского мужика». Этому особенно способствует знание иностранных языков¹. Успех гарантирует только прилежная служба, «ибо как кто служит, так ему и платят»². Служба открывала путь к карьере, возводила на вершины социальной лестницы «новых людей», вроде «безродного» Меншикова и «случайного» Шафирова. «Табель о рангах» (1722) давал служилым людям «чины» не по родовому старшинству, а по «заслугам»; данной же категории лиц присваивалось дворянство за выслугу лет. Среди тех, кто удостоился этого звания, было много иностранцев –

¹ С петровского времени, как писал славянофил И. С. Аксаков, «дворянство совершенно оторвалось от народа, присвоив своей жалкой цивилизации право: не верить, когда он верит; не соблюдать уставы церкви, им соблюдаемые; не знать языка, которым он говорит; забыть свою историю и предания и глядеть на них как на удобный материал к извлечению из него доходов». – Аксаков И.С. Письма к родным. – М., 1988. С. 501.

² См.: Юности честное зеркало. – СПб., 1717.

шотландцев, французов, поляков, шведов, англичан, голландцев. Их присутствие в армии, на флоте, в государственной администрации размывало монополию православия на «хранение истины» и делало более гибкими, толерантными моральные, вероисповедные отношения. Российское дворянство всё же начинало проникаться «светскостью и политесом», придававшими ему видимые европейские формы.

5. *Табельные праздники.* С неменьшим усердием Пётр I занимался устройством разного рода ассамблей, балов, театральных представлений, в том числе «табельных дней» – праздников, знаменующих торжество государственности. До него на Руси отмечались исключительно церковные праздники. Их насчитывалось почти столько же, сколько было русских святых. Число последних резко возросло в XV–XVII вв., так что редкий день обходился без того, чтобы в городах не раздавался непрерывный колокольный звон. Пётр I отменил прежде всего празднование дней местных святых, оставив в календаре только «двунадесятые», т. е. общецерковные, праздники¹. Вместо них вводятся табельные праздники, закреплявшие «памятование» важнейших государственных событий, с которыми связывалось величие России. Это было для него важнее всяких духовных «отправлений».

Вот, к примеру, их перечень только на 1724 г.: 1 января – новый год, 3 февраля – тезоименитство цесаревны Анны Петровны, 19 февраля – «воспоминание брака императорского величества», 30 мая – рождение Петра, 25 июня – коронование Петра, 27 июня – «преславная виктория под Полтавою», 29 июня – тезоименитство Петра, 29 июля – «взятие фрегатов, первое – при Ангуте, потом – при Грингаме», 5 сентября – тезоименитство Елизаветы Петровны, 28 сентября – «виктория над генералом Левенгауптом», 11 октября – взятие крепости Нотебург, 23 ноября – день Александра Невского, 24 ноября – тезоименитство Екатерины, 30 ноября – день «святого апостола Андрея Первозванного, тор-

¹ «Двунадесятые» праздники состоят из господских, посвященных Иисусу Христу, и богородичных, посвященных Божьей Матери. По времени празднования они разделяются на неподвижные (непереходящие) и подвижные (переходящие). Первые, постоянно отмечающиеся в одни и те же числа месяца, таковы: Рождество Пресвятой Богородицы – 8 сентября, Воздвижение Креста Господня – 14 сентября, Введение во храм Пресвятой Богородицы – 21 ноября, Рождество Христово – 7 января, Крещение Господне (Богоявление) – 6 марта, Благовещение Пресвятой Богородицы – 25 марта, Преображение Господне – 6 августа, Успение Пресвятой Богородицы – 15 августа. К подвижным двунадесятым праздникам относятся: Пасха – с 22 марта по 25 апреля, Вознесение Господне – 40-й день после Пасхи, Троица (Пятидесятница) – 50-й день после Пасхи.

жество кавалеров российских»¹. «Табельные дни» отмечались торжественными церковными богослужениями, приучавшими русское общество к мысли о превосходстве монархии.

6. *Российская Европа*. Венец секуляризационной политики Петра I – упразднение патриаршества. Манифестом 1721 г. об утверждении регламента Духовной Коллегии (Святейшего Синода) царь провозглашался главой православной церкви. Как и в других делах, Пётр I дотошно вникает в богословские вопросы, редактирует религиозные книги, проповеди, беря целиком на себя толкование христианских догматов и заповедей². В его глазах вера – это не просто путь к спасению, но нечто совершенно «полезное для государства, как воспитывающее и сдерживающее начало, очень удачное для достижения “общего блага”»³. Хорошо то, что хорошо для государства, – такова политическая философия преобразователя России. Все эти меры приобщали Россию к «людскости», открывали путь для светского культуротворчества. Пётр I, по словам Екатерины II, переменял «нравы» русского народа, очистил их от тех «грубостей», которые «принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чуждых областей». Вместо старого идеологического клише «Святая Русь» родилось новое понятие – «Российская Европа». Русское общество быстро проникалось сознанием, что «Россия есть европейская держава»⁴, и с этим лозунгом устремлялось в будущее. И хотя «над творчеством, мыслью и совестью русского человека ещё господствовала культура Византии и соперника её, Востока, который передавал ему несколькими путями (через половцев, татар, кавказских горцев) богатство своей фантазии, – а уже стали заметны одновременные отголоски далёкой европейской жизни»⁵.

¹ Анисимов Е.В. Время петровских реформ. – Л., 1989. С. 338.

² 13 июля 1722 г. царь пишет Синоду: «Книгу *О блаженствах* я всю чёл, которая зело изрядна и прямой путь христианской, только надлежит предисловие сделать, в котором розные наши толковани неправые, хонжеские все и выяснить, дабы читающие перво свой порок узнали и потом пользу и прямую истинную... И, сочиня сие, не печатать до возвращения нашего, також и того, что хотели, исправить в исповедях» (Законодательные акты Петра I. – М.; Л., 1945. С. 110).

³ Верховский П.В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права. В 2 т. Т. 1. – Ростов-на-Дону, 1916. С. 631–632.

⁴ Екатерина II. Из «Наказа комиссии о сочинении проекта нового Уложения» // Екатерина II. Соч. – М., 1990. С. 23.

⁵ Веселовский А. Западное влияние в новой русской литературе. 3-е изд. – М., 1906. С. 10.

Глава II

ОТ ПРОСВЕЩЕНИЯ
К «ДУХОВНОМУ РЕНЕССАНСУ»

1. *Разработка проблем метафизики.* С началом европеизации в России развивается просветительская философия. Первое, что характеризует её, – это разработка проблем метафизики. Выделение метафизики в качестве самостоятельной теоретической дисциплины связано с именем *Софрония Лихуда* (1653–1730), прибывшего в Москву из Италии для преподавания в Славяно-греко-латинской академии. Он отвергает существовавшее в западноевропейской схоластической традиции отождествление философии и метафизики и даёт своё новое понимание их предметной специфики. Философия, на его взгляд, решает вопросы морального плана – о происхождении и природе зла. Напротив, метафизика есть постижение сущности вещественного и неведущего мира, их взаимного соотношения друг с другом. Таким образом, метафизика обретала статус онтологии, позволявший ей занять средоточное положение в философии. Много места отводилось метафизике в трактатах *Д. С. Аничкова* (1733–1788) и *Я. П. Козельского* (ок. 1728 – ок. 1794).

2. *Структура философии.* К середине XVIII в. сложилась окончательная структура философского знания. Она сохраняла аристотелевское различие теоретической и практической философии, но включала в них новые компоненты. Так, теоретическая философия разделялась на метафизику, или онтологию, которая «даёт общее понятие всех вещей, описывает существо и главные их свойства», физику – «науку всех естественных и материальных вещей» и пневматологию – «науку о невидимых или бесплотных вещах, яко о Боге, о душе нашей и о прочем». Практическая философия также содержала три раздела: науку о естественном законе («показывает, каким образом жить справедливо»), политику, которая «предписует правила, каким образом поступать, живучи в обществе экономическом и гражданском», и мораль, или нравоучение, – «науку к приобретению благополучия, посредством добродетели»¹.

¹ См.: Краткое руководство к философии эклектической // Историко-философский ежегодник. М., 1991. С. 70–74. – Конечно, были и другие попытки структурализации философии. В частности, *И. С. Рижский* включал в теоретическую философию только две дисциплины – физику и метафизику; зато метафи-

3. *Сциентизм*. Другой яркой чертой русской просветительской философии являлся своеобразный «сциентизм», с наибольшей определённой выразившийся в творчестве *М. В. Ломоносова* (1711–1765). В этом сциентизме во всей полноте оживала общая настроенность на освоение западноевропейской мысли, стимулированная влиянием знаменитого немецкого учёного и философа Христиана Вольфа.

Сущность ломоносовского учения заключалась в стремлении основывать «правила жизни» на законах «окружного мира», природы. Всё мировоззрение отечественного мыслителя может быть сведено к четырём важнейшим пунктам. Во-первых, он последовательно отстаивал принцип двойственной истины, противопоставляя божественное и мирское. Для него равно неприемлемы как те, кто хотел бы «божескую волю вымерять циркулем», так и те, кто «думает, что по псалтыре научиться может астрономии или химии». Ломоносов отделял «правду» от «веры», чтобы смешением их никто больше не всевал «между ими плевели и раздоры»¹. Во-вторых, это идея неуничтожимости бытия, которую он понимал так: бытие есть, небытия нет. Это в каком-то смысле позволяет причислить Ломоносова к парменидовской, а не гераклитовской линии, чем, собственно, и обусловлено позднейшее расхождение русской и западноевропейской философии, склонившейся преимущественно на гераклитовские позиции. В-третьих, Ломоносов считал, что природа всегда строго держится своих неизменных законов, а потому даже малейшее в ней не может быть причислено к чудесам. Разум сам способен познать тайны бытия, и надо лишь правильно соотносить его с опытом. «Один опыт, – писал он, – я ставлю выше, чем тысячу мнений, рождённых только воображением»². Наконец, четвёртым элементом натурфилософских воззрений Ломоносова была идея «всеобщего движения». Согласно мнению учёного, неуничтожимость бытия вовсе не означает его неизменности. Все тела, состоящие из атомов, постоянно обновляются в своём составе или вообще принимают вид других тел. Это происходит потому, что они

зика охватывала у него не только онтологию, но и «умословие», т. е. логику, космологию, психологию и естественное богословие. По ведомству метафизики относил теологию и *В. К. Тредиаковский*, автор знаменитой «Тилемахиды». Однако это были скорее исключения, и в общем понимании метафизики главенствовала секуляристская тенденция.

¹ *Ломоносов М.В.* Явление Венеры на Солнце // *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 4. – М.;Л., 1955. С. 375.

² *Ломоносов М.В.* 276 заметок по физике и корпускулярной философии // Там же. Т. 1. – М.;Л., 1950. № 109.

обладают порами, которые заполняются «посторонней материей». В результате неуничтожимость мира легко совмещается с изменением отдельных вещей и явлений. Таков «закон природы»: «Сколько материи прибавляется к какому-либо телу, столько же теряется у другого»¹.

4. *Философская антропология*. Ломоносов повернул сознание русского человека к реальному миру, сделал надёжной и действенной перспективу его земного существования. Этого как раз не давало старое московское православие, обременённое эсхатологизмом и мироотрицанием. Тем самым оказывалась возможной философская антропология, которая получает своё концептуальное воплощение в трактатах *А. Н. Радищева* (1749–1802) и *А. И. Галича* (1783–1848), в равной мере причастных к развитию новых представлений о сущности и назначении человека. Этим определяется их значение в русской философии.

Основная идея этих мыслителей состояла в том, что человек есть, прежде всего, представитель Вселенной. Согласно Радищеву, «человек преджил до зачатия своего», «семя, содержащее будущего человека, существовало». Следовательно, жизнь – это лишь момент бытия и «смерть не существует в природе, но... токмо преобразование»². И как по разрушению тел каждая частица отходит к своей стихии, или началу, точно так же, по предположению мыслителя, и «сила жизни» со смертью человека возвращается в своё прежнее, «предрождественное» состояние. Очевидно, что Радищев пытался решить вопрос о человеке на путях ломоносовской натурфилософии.

Для Галича, в целом разделявшего антропологические идеи Радищева, на первый план выдвигалась проблема души. Душа, на его взгляд, не творится Богом, но возникает через «рождение», сочетаясь изначально с «животворящими силами природы»³. Сущность её определяется действием трёх сил: смысла, разума и ума. Смысл порождается непосредственно чувствованием и образует внешнюю, или объективную, сторону души. Это самая низшая познавательная способность. Разум служит средоточием внутренних, или субъективных, движений души, в которых проявляется человеческое понимание вещей. Преимущества разума

¹ *Ломоносов М.В.* Письмо к Леонарду Эйлеру от 5 июля 1748 г. // Там же. Т. 2. – М.:Л., 1951. С. 185.

² *Радищев А.И.* О человеке, о его смертности и бессмертии // *Радищев А.И.* Избр. филос. соч. – М., 1949. С. 276.

³ *Галич А.И.* Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. – СПб., 1834. С. 70.

«доказывают весьма ощутительно религия, мораль и искусство прежних и нынешних народов»¹. Однако ни смысл, ни разум сами по себе ещё не являются органами философии; таковым выступает только ум, в котором обретают «единодушную цельность» две первые силы души. Философия раскрывает место и значение человека в мире, поэтому она суть не что иное, как «человекознание», делает вывод Галич.

Очень близок к такому пониманию философии А. И. Герцен (1812–1870). В «Письмах об изучении природы» он отстаивает идею единства родового мышления. Философия, на его взгляд, должна «раскрыть во всех головах один ум». Нельзя рассматривать мышление только как «частную, отдельную, личную способность одного типического человека». В этом случае «бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом». Человек выпадает из природы и лишается, как и природа, целостности и полноты. «Природа помимо мышления – часть, а не целое», – утверждает Герцен. «В природе, рассматриваемой помимо человека, – поясняет он, – нет возможности сосредоточения и углубления в себя, нет возможности сознания, обобщения себя в логической форме, – потому нет помимо человека, что мы человеком именно называем это высшее развитие»². Следовательно, человек одновременно и завершение реального мира, и его самосознание, разум. Человек существует благодаря природе; природа познаёт себя благодаря человеку. В этой нацеленности на методологию *сциентизированного антропологизма* заключается основное отличие русской просветительской философии от западноевропейской, которая оставалась преимущественно на позициях натуралистического объективизма.

5. *Развитие философии в XIX в.* Начиная с 20-х годов XIX в. русская просветительская философия принимает всё более социальную направленность. Этому способствовала «вторая европеизация» России, вызванная победоносными походами русских войск на Запад в 1812–1814 гг. Увенчанные славой освободителей европейских народов, они возвращались на родину с сознанием необходимости перемен в собственном отечестве, с жаждой конституционных реформ, освобождения крестьянства от крепостного рабства.

¹ Цит. по: Велланский Д.М. Обозрение философии во всех её отношениях Александра Галича // Рукоп. отдел Ин-та русск. лит-ры (Пушкинский Дом) РАН. Архив А. В. Никитенко. 1958. С. XXXII. Б. 4. Л. 3.

² Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Соч. В 9 т. Т. 2. – М., 1955. С. 311, 312, 313.

В результате философия насыщалась новым содержанием, превращалась в духовное выражение «нынешнего века» – века «торжества народов» и крушения монархий. Неудивительно, что философия оказалась во вражде с властью: сперва её пытаются вновь подчинить религии, а затем и вовсе запрещают преподавание в российских университетах¹. Из студенческих аудиторий философия перекочёвывает на страницы журналов и газет, срастается с идеологией и программами формирующихся политических партий. Так, к середине XIX в. в России возникают две линии развития философии: одна непосредственно продолжает просветительские традиции, доводя их до крайнего радикализма; другая ищет выход на путях контрпросвещения, возрождения святоотеческого наследия и церковности – это движение славянофильства, или «московского православия».

5. *Просветительский радикализм.* История русского радикализма охватывает период с 1825 по 1917 гг., разделяясь на четыре основных этапа – декабризм, разночинство, народничество и большевизм. Их объединяла идея «нарастания прогресса», который они понимали как «усовершенствование» законов и учреждений.

Развернутое изложение теории прогресса содержится в трудах *Н. Г. Чернышевского* (1828–1889). На его взгляд, двигателем прогресса выступает наука, ибо её «трудами... живет всё: и государство, и семейство, и политика, и промышленность». Но наука движется вперед «медленно... скачок за скачком», и эти скачки совершаются с выходом на историческую арену каждого нового поколения, т. е. в среднем через каждые 15–16 лет. Одновременно с ростом влияния науки увеличивается круг образованных деятелей, способных сознательно участвовать в общественном преобразовании. Их задача – «вытеснить аристократию» и поднять постепенно до своего уровня трудовой народ – ту «рутинную» и «апатичную» массу, которая пока ещё «ни в одной стране не принимала деятельного, самостоятельного участия в исто-

¹ Николай I, ещё не будучи царем, говорил своим подчиненным: «Господа офицеры, займитесь службою, а не философией: я философов терпеть не могу, я всех философов в чухотку вгоню!» (Цит. по: *Розен А.Е.* Записки декабриста. – Иркутск, 1984. С. 114). В его царствование и в самом деле не было ни одного не пострадавшего от властей философа. Торжествовали только Магницкие, Рунич, Уваровы – апологеты официальной народности. «Польза философии не доказана, а вред от неё возможен», – говорил министр народного просвещения С. А. Ширинский-Шихматов, оправдывая запрет философии в высших учебных заведениях в 1850 г. (См.: *Никитенко А.В.* Записки и дневник. В 3 т. Т. 1. – М., 1955. С. 334).

рии»¹. Но Чернышевский категорически выступал против попыток «ускорить» общественное развитие, толкая на выступление угнетённое крестьянство. От восстания народа, предупреждал он, прежде всего пострадал бы «единственный предмет наших желаний» – «интерес просвещения»: восставший народ «не пощадит ни нашей науки, ни нашей поэзии, ни наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию»². Поэтому освобождение народа должно стать делом «передовых людей», интеллигенции, единственно способной к самоотвержению и подвигу.

Идеи Чернышевского нашли преломление в теориях «критически мыслящих личностей» П. Л. Лаврова (1823–1900) и «революционного меньшинства» П. Н. Ткачёва (1844–1885). К ним примыкает и большевистское учение о партии как «передовом отряде» рабочего класса, пролетариата. Разумеется, речь не может идти о буквальном следовании предначертаниям автора «Писем без адреса» и «Что делать?», однако заданный им стереотип политического мышления неизменно сохранялся на всех этапах русского «освободительного» движения, выступая знаменем «передовых» людей.

7. *Идеология славянофильства.* В славянофильстве, напротив, перевес берёт антипросветительская тенденция. Сторонники «московской партии» связывают именно с «научнообразным просвещением» все «революционные потрясения» Запада³. С их точ-

¹ Чернышевский Н.Г. Апология сумасшедшего // Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 3. – М., 1951. С. 310. – Интересно сравнить это рассуждение Чернышевского с мнением Л. Н. Толстого относительно того, кто в России «верует» в прогресс. «Верующие в прогресс, – писал Толстой, – суть: правительство, образованное дворянство, образованное купечество и чиновничество – классы незанятые, по выражению Бокля. Неверующие в прогресс и враги его: мастеровые, фабричные, крестьяне – земледельцы и промышленники, люди, занятые прямой физической работой, – классы занятые. Вдумываясь в это различие, находим, что чем больше работает человек, тем более он консерватор, чем менее работает, тем более он прогрессист». – Толстой Л.Н. Прогресс и определение образования // Толстой Л.Н. Пед. соч. – М., 1953. С. 300.

² Чернышевский Н.Г. Письма без адреса // Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. Т. 3. – С. 494.

³ Естественно, что антипросветительство славянофилов сочеталось с антизападничеством. В письме одного из идеологов этого движения революционные события 1848 г. характеризуются следующим образом: «Запад разрушается, обличается ложь Запада, ясно, к какой болезни приводит его избранная им дорога. Я радуюсь обличению лжи. Ужели и теперь Россия захочет сохранять свои связи с Западом? Нет – все связи нашей публики с Западом должны быть прерваны... Вы знаете, как постоянно я был против западного направления; я теперь ещё более против него. Отделиться от запада Европы – вот всё, чего нам надо». – Акса-

ки зрения, это было обусловлено разрывом просвещения с христианским вероучением. Западный мир уклонился в «раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук» – словом, разобщился в дуализме общественного и частного бытия. Оттого и возникшая там философия оказалась оторванной от своего источника – «умозрения отцов церкви», став односторонним выражением секуляризованного ума. В России всё шло иначе, и она никогда не порывала с духом православного предания. Однако в этом была не только её сила, но и слабость, поскольку обладание «истиной» развило в ней со временем «общее стремление к боязливому сохранению всей, даже наружной и буквальной, целостности в коренной русской православной образованности»¹. Чтобы исправить положение, полагали славянофилы, необходимо вернуться к истокам христианской церковности («соборности») и возродить подлинное святоотеческое сознание. Лишь после этого можно приняться за обработку результатов «научнообразного просвещения», сведя их в единую систему «цельного верующего разума»². Намеченный путь и приведёт к созданию «самобытно-русской» философии, считали «московские мыслители». Как видно, славянофильство избрало чисто *схоластический* путь развития отечественного любомудрия, который позднее удержала и философия «русского духовного ренессанса» конца XIX – начала XX вв.

8. *Философия «духовного ренессанса»*. Своеобразие русской «ренессансной философии» проистекало из установки на «осуществление универсального синтеза науки, философии и религии»³. Под этим углом зрения *В. С. Соловьёв* (1853–1900) обосновал необходимость «нового религиозного сознания». Он исходил из апофатической трактовки понятия сущего. Сущее, согласно Соловьёву, – это субстанция бытия, но не само бытие. Последнее есть лишь внешнее проявление сущего, его предикат. Сущее абсолютно, бытие относительно. Хотя абсолютно-сущее непознаваемо, тем не менее со всей «достоверностью» известно, что оно, во-первых, представляет собой «всеединное первоначало» всего существующего, во-вторых, имеет чисто духовный характер и, в-третьих, пребывает независимо от нашего сознания и «первее

ков *К.С.* Письмо к А.Н. Попову // Рукоп. отдел Ин-та русск. лит-ры (Пушкинский Дом). Фонд Аксаковых. Оп. 8. Ед. хр. 15.

¹ *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. – М., 1979. С. 291.

² *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. С. 332.

³ *Соловьёв В.С.* Кризис западной философии (Против позитивистов) // *Соловьёв В.С.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1990. С. 122.

его». Таким образом, абсолютно-сущее, или сверхсущее, есть Бог, обладающий безусловным единством и всей полнотой бытия. Однако единство это универсально, а бытие потенциально. Потенциальное состояние бытия воплощается в реальности «первой материи». Но это ещё не вещество, даже не понятие вещества. Первая материя – это просто влечение, «жажда бытия» сверхсущего, Бога. По отношению к миру она выступает как некая «действующая творческая сила». Соловьёв называет её также «душой мира», или «вторым абсолютным». Первая материя несёт в себе начало природное, телесное, достигая конечного *овнешнения* в человеке. Именно в нём душа мира «получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознаёт себя»¹. Это и означает достижение целостности бытия, осуществляющейся как Богочеловечество, или София. Созданное Соловьёвым «новое религиозное сознание», несомненно, было обременено пантеистической тенденцией; во всяком случае, в нём нет установки на сохранение абсолютного монотеизма. Оттого оно выявило самые разнородные устремления, придавшие философии русского «духовного ренессанса» самобытное, новаторское звучание. Сознание этого было присуще и представителям данного движения, претендовавшим на особое положение в западноевропейской философии.

В известной мере последователи Соловьёва стремились возродить традиции святоотеческого богословия, опираясь на современное «научнообразное просвещение» Запада. Можно выделить три основных направления «ренессансной философии»: *религиозный экзистенциализм, интуитивизм и софиологию*.

Для религиозного экзистенциализма, представленного в трудах *Н. А. Бердяева* (1874–1948) и *Л. И. Шестова* (1866–1938), первостепенное значение имела проблема неизбежности зла, страдания в жизни. Бердяев связывал это с той *свободой*, которая онтологически присуща бытию. Напротив, Шестов объяснял трагедию мира *подавленностью* человека разумом. Поэтому он призывал отказаться от «эллинского» пути, чтобы снова вернуться к «забытому Богу». Разум разочаровывал Шестова прежде всего тем, что не допускал примирения с действительностью, в которой жизнь – «бессмысленный, отчаянный крик или безумное рыдание». Ему неведома «тайна вечного» – смерть, это самое непонятное, самое «неестественное» из всего, что мы наблюдаем в мире. И, пытаясь успокоить человека, разум лишь обманывает его, усугубляя тем самым трагедию человеческого существования. Исти-

¹ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Там же. Т. 1. – М., 1988. С. 713.

на же, как утверждал Шестов, лежит по ту сторону разума и мышления. Следовательно, только загасив свет разума, можно обрести божественное откровение, пресекающее наши страдания.

В иной плоскости ставилась проблема человеческой субъективности в русском *интуитивизме*, главным представителем которого был *Н. О. Лосский* (1870–1965). Разрабатывая теорию «органического миропонимания», он исходил из того, что мир есть целостный универсум, в котором «всё существует во всём». Этим уясняется и специфика человеческого познания. Согласно учению Лосского, всякий познаваемый объект непосредственно включается сознанием субъекта в структуру личности и существует в ней независимо от акта познания. Познаваемый объект как бы дифференцируется, удваивается, выступая одновременно в реальном и психологическом плане. Их соединение осуществляется благодаря гносеологической координации, которая ещё не тождественна познанию, но без которой не бывает и самого познания. Субъектом гносеологической координации является сама личность. Поскольку возможности отдельных личностей в образовании гносеологической координации не одинаковы, то они обладают и различным духовным потенциалом. Отсюда проистекает склонность большинства подчиняться «одному деятелю». Лосский называл данный социально-психологический феномен *иерархическим персонализмом*, соответствующим общемировому, космическому иерархизму.

Что касается *софиологии*, то это направление русской «ренессансной» философии вызвало наибольшие споры в светской и богословской литературе¹. О Софии много рассуждал *П. А. Флоренский* (1882–1937), считавший её некой «метафизической пылью». «Она, – писал философ-богослов, – не есть самый свет Божества, не есть самоё Божество, но она и не то, что мы обычно называем тварью, не грубая инертность вещества, не грубая его светонепроницаемость. София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергией и тварной пассивностью, она – столь же Бог, как и не Бог, столь же тварь, как и не тварь»². Здесь явно видна апофатическая закваска, идущая от Соловьёва.

В том же ключе рассматривал Софию *С. Н. Булгаков* (1871–1944). Он представлял её как органическое единство мира, «организм идей», в котором содержатся идеальные предпосылки

¹ См.: *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. – София, 1935; *Лосский В.Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. – М., 1996.

² *Флоренский П.А.* Небесные знамения: размышления о символике цветов // *Маковец: Журнал искусств М. 1922. № 2. С. 16.*

всех вещей. София, Премудрость Божия, присутствует в мире как основа бытия, оставаясь в то же время трансцендентной миру. Это свойство Софии Булгаков признавал «ипостасным», хотя вовсе не думал при этом пересматривать христианский догмат Троицы, превращать трёхипостасность в четвероипостасность, троицу в «четверицу». София – это начало новой, тварной многоипостасности: «Сама она находится вне божественного мира и не входит в его абсолютную полноту. Вместе с тем она есть цельный умопостигаемый мир». София есть символ истины, добра и красоты¹. Хотя софиология расходилась с традиционной церковной догматикой, она тем не менее осталась в арсенале современного богословия, открывая перед ним перспективы обновления и сближения с жизнью.

Традиции «ренессансной» философии продолжали сохраняться и в советский период, несмотря на жёсткий диктат официальной идеологии марксизма-ленинизма.

9. *Выводы.* Просветительская философия была господствующим, но не единственным элементом духовно-интеллектуального пространства России XVIII–XIX вв. Наряду с ней продолжала существовать и консервативно-религиозная идеология, отражавшая интересы традиционных общественных групп и сословий, прежде всего крестьянства и духовенства. Борьба с европеизмом нашла адептов не только в лице служителей церкви, но и в лице писателей, художников, философов. Это лишний раз свидетельствует о том, что развитие культуры не бывает дискретным: различные стадии культуры не сменяют друг друга, но сосуществуют, в той или иной мере определяя состояние культуры в целом.

Глава III

ОБРАЗОВАНИЕ И УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

1. *Проблема светского образования.* Создание государственной системы образования в России начинается только с петровской эпохи. В Московской Руси по существу не было государственных образовательных учреждений. Обучение (преимущественно письму и чтению) проводилось частным образом духовными лицами и не выходило за рамки знания Псалтыри и житий святых. На Стоглавом соборе 1551 г. вопрос о создании училищ

¹ Булгаков С.Н. Купина неопалимая. – Париж, 1927. С. 175.

«в царствующем граде Москве и по всем градом» рассматривался исключительно под углом зрения подготовки церковнослужителей. Назначенные «по благословению своего святительства», т. е. епископа, «долблие» попы, дьяконы и дьяки должны были учить «своих учеников страху Божию и грамоте, и честь и петь, со всяким духовным наказанием», блюдя «их от всякаго растления, наипаче же от всякаго содомскаго греха и рукоблудия и ото всякия нечистоты, чтобы им... пришед в возраст, быть достойными священническому чину»¹. Само государство ещё не сознавало потребности в учёных людях: объём его прерогатив был относительно невелик и целиком удовлетворялся теми же «грамотниками», прошедшими поповскую выучку.

Положение начинает меняться с середины XVII в., когда Россия порывает с самоизоляцией и выходит на арену международной жизни. В делах государства важнейшее значение приобретает *светский* фактор, изменивший представление о содержании образованности и просвещения. Понимание учёности больше не замыкается на знании человеком Священного писания и творений отцов церкви. Ценными стали знания мирские, позволявшие создавать материальные блага. Укрепление государственности требовало большого числа чиновников, подготовленных к службе в центральных и местных органах управления.

Снятию остроты проблемы на первых порах способствует присоединение Украины к России. В Москву устремились целые когорты западнорусских «нехаев», получивших высшее образование в Киево-Могилянской академии. Они-то и составили первый костяк русской интеллигенции. Белорус Симеон Полоцкий создаёт Заиконоспасское училище, где готовят кадры для посольского дела. В конце XVII в. учреждается Славяно-греко-латинская академия, профессорами которой в основном были украинцы. Однако их деятельность не могла быть вполне свободной, поскольку им приходилось считаться с господствующим положением духовной власти. Церковь же была неумолима и настойчиво требовала запрещения всего «иностранныго». Становилось ясно: без подавления церковной оппозиции невозможно осуществить успешное развитие светского образования. При поддержке питомцев Киево-Могилянской академии Пётр I и принимается за решение этой трудной задачи, доведя дело до упразднения патриаршества².

¹ Стоглав. – С. 75–76.

² Из «учёных киевлян» составила постепенно вся структура российской церковной иерархии. Из 127 архиереев, занимавших в 1700–1762 гг. русские ка-

2. *Светское образование при Петре I.* Первым светским учебным заведением в России была открытая по указу Петра I от 14 января 1701 г. «Школа математицких и навигацких наук» в Москве. В неё принимали не только дворянских недорослей, но также детей приказных и других служилых людей. Их обучали морскому делу, артиллерии и инженерству. На базе Навигацкой школы в 1715 г. в Петербурге была создана Морская академия, а несколько ранее – Артиллерийская школа в Москве. Таким образом, общая направленность светского образования в петровское время преимущественно определялась диктатом военных интересов. Это же верно и в отношении медицинского образования. В условиях Северной войны армия и флот остро нуждались в медиках, поэтому в 1707 г. при Московском военном госпитале организуется Медицинская школа. Поскольку для обучения медицине необходимо было знание латинского языка, то по указу Петра I школа была укомплектована учащимися Славяно-греко-латинской академии, владевшими этим «еретическим речением». Тогда же в Петербурге при Сухопутном и Морском госпиталях открылась Хирургическая школа, преобразованная в 1797 г. в Медико-хирургическую академию. Статус Военно-хирургической академии приобрела и Медицинская школа в Москве. Если прибавить к этому многочисленные «цифирные», солдатские и прочие школы, то можно говорить о формировании светской системы профессионального образования в петровскую эпоху.

3. *Учреждение Академии наук.* В намерение царя-преобразователя входило и создание Академии наук, которая на манер Синода могла бы осуществлять руководство всем научно-образовательным процессом в России. В соответствии с подготовленным регламентом «самолутчие учёные люди» должны были: «1) науки производить и совершать, однакожде так, чтоб оне тем наукам 2) младых людей... публично обучали и что оне 3) некоторых людей при себе обучили, которые бы младых людей первым рудиментам (основательствам) всех наук паки обучать могли». Словом, предполагалось учредить «такое здание», т. е. ведомство, которое «с малыми убытками тое ж бы с великою пользою чини-

федры, было 70 украинцев и белорусов и 47 русских (остальные 10 – греки, румыны, сербы, грузины). Украинцы же стали настоятелями важнейших монастырей и некоторых соборов Москвы и Петербурга; в основном из них формировался штат придворного духовенства; они составляли большинство в военном, морском и посольском духовенстве. Наконец, в их руках сосредоточилась вся система духовного образования, преобразованная во многом по латинскому образцу. – См.: *Харламович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. В 2 т. Т. 1. – Казань, 1914. С. 459.

ло, что в других государствах три разных собрания (академия, университет и гимназия) чинят». Пётр I хотел немедленным перенесением на русскую почву плодов европейской учёности сразу добиться «размножения наук» и заведения «вольных художеств и мануфактур»¹. Академия была открыта 28 января 1724 г.

Отсутствие «русских, кто учён и к тому склонность имеет», заставило на первых порах обратиться к иностранным учёным. По поручению Петра I их вербовкой занимались библиотекарь царской библиотеки И. Д. Шумахер и лейб-медик Л. Л. Блюментрост, обладавшие широкими связями и знакомствами в научном и дипломатическом мире. Их усилия увенчались успехом, и с июня 1725 г. в северную столицу стали съезжаться первые приглашенные академики, в их числе: профессора математики Я. Герман, Х. Гольдбах и И. Бернулли, профессор физиологии (затем математики) Д. Бернулли, профессор физики Г. Б. Бильфингер, профессор астрономии Ж. Н. Делиль, профессор ботаники И. Х. Буксбаум, профессор медицины, анатомии, хирургии и зоологии И. Г. Дювернуа, профессор химии и практической медицины М. Бюргер, профессор греческих и римских древностей Г. З. Байер, профессор юриспруденции И. С. Бекенштейн, профессор элоквенции и церковной истории И. Х. Коль, профессор логики и метафизики Х. Мартини, профессор нравоучительной философии Х. Ф. Гросс. 20 ноября 1725 г. первым президентом Академии назначается Блюментрост.

4. *Деятельность Академии наук.* Засилье иностранцев не могло способствовать быстрому «обрусению» Академии. Будь жив Пётр I (он неожиданно умер 28 января 1725 г.), возможно, всё повернулось бы иначе. Но ни Екатерина I, ни сменивший её на престоле Петр II, а тем более Анна Иоанновна не обладали даже приблизительным пониманием того, чем должна заниматься наука. Начавший было функционировать университет зачах на самом корню: не было русских студентов. Попытка выписывать их из-за границы оказалась бесперспективной. Кризис Академии усугубился после перевода Блюментроста в январе 1728 г. в Москву. В течение последующих 35 лет Академией безраздельно распоряжались Шумахер, ставший к тому времени советником Академической канцелярии, и его зять И. И. Тауберт. Основным их занятием было угождение власти. Академики превращаются в своего рода «потешных людей», тратя время и силы на организацию фейерверков для придворных торжеств, сочинение поздравительных од царским персонам и их фаворитам.

¹ Полное собрание законов Российской империи. Т. VII. – СПб., 1830. № 4443.

Неудивительно, что в обществе появлялись серьёзные сомнения в пользу этого учреждения. Все думали, что «учения будут тамо главны», а вышли только одни «палаты славны», – сокрушался Антиох Кантемир. Он резко высмеивал парадность официальных академических собраний:

Иной бедный, кто сердцем учиться желает,
Всеми силами к тому скоро поспешает,
А пришед, комплиментов увидит немало,
Высоких же наук там тени не бывало!¹

Ко всему этому добавился общий упадок дворянского образования. Смерть Петра I в широких дворянских кругах была воспринята как освобождение от всех стеснительных обязанностей, наложенных на них царём, в том числе и от обязанности овладения школьной наукой. Снять с себя заботу о просвещении «благородного сословия» не прочь были и сами его ближайшие преемники. По закону 1737 г. дворянским сыновьям предоставлялось право получать образование на дому, не связывая себя какой бы то ни было официальной программой. К чему это привело – видно на примере фонвизинского Митрофанушки.

5. *Образовательная политика Елизаветы Петровны.* Некоторое оживление в области образовательной политики намечается в 50–60-е годы XVIII в., когда на престол восходит императрица Елизавета Петровна. При ней был открыт Московский университет (1755), в котором разрешалось «всем желающим изучать бесплатно любые науки». Этой демократической мерой он обязан прежде всего Ломоносову. При университете были созданы две гимназии – для дворян и для разночинцев. Из их выпускников составлялся основной контингент студентов. Не менее значительным событием елизаветинской эпохи стало учреждение в Петербурге Академии художеств, открытие которой состоялось 17 ноября 1757 г. Первым её «главным директором» был назначен И. И. Шувалов, приобретший к тому времени известность своими хлопотами об основании Московского университета.

6. *Реформы Екатерины II.* Большое внимание развитию школьной системы уделяется в царствование Екатерины II. Признавая Россию европейской державой, императрица желала насадить в своём новом отечестве и европейское просвещение. Она постоянно сносилась с видными иностранными писателями, учёными и философами, испрашивая у них совета о школьных делах, предлагая им составлять записки и проекты о распространении народного образования. В 1762 г. Екатерина II предложила

¹ Цит. по: История русской литературы. В 10 т. Т. 3. – М.:Л., 1941. С. 205.

Ж. Даламберу занять должность воспитателя великого князя Павла Петровича, с тем чтобы провести одновременно подготовку общей учебной реформы, но тот отказался. От имени императрицы обращались и к известному берлинскому педагогу Георгу Зульцеру, однако и он не решился на переезд в Россию, ограничившись составлением для Екатерины II «Мнения об учреждении народных школ» (1773). Не откликнулись на призыв также Д. Дидро и Ф. Гримм, с которыми российская монархия состояла в длительной переписке. Екатерине II не оставалось ничего другого, как довольствоваться более скромными персонами, возложив проведение школьной реформы на одного из своих сподвижников И. И. Бецкого и приглашённого австрийского серба Ф. И. Янковича де Мириево.

Бецкой был последователем педагогической теории Дж. Локка и вслед за ним отдавал приоритет воспитанию над образованием. Добросердечие и нравственность он ставил выше всяких знаний. Поэтому начинать надо с воспитания добродетели, которая только и «делает... доброго и прямого гражданина». «Держась сего неоспоримого правила, – писал Бецкой, – единое токмо средство остаётся, то есть произвести сперва способом воспитания, так сказать, новую породу, или новых отцов и матерей, которые бы детям своим те же прямые и основательные воспитания правила в сердце вселить могли, какие получили они сами, и от них дети передали бы паки своим детям, и так следует из родов в роды в будущие веки». Для исполнения «великого сего намерения» Бецкой предлагал завести закрытые воспитательные училища, где могли бы содержаться дети обоего пола с 5–6 до 18–20 лет безвыходно, не имея «ни малейшего с другими сообщения», кроме ближайших родственников, да и то в присутствии начальников. «Ибо неоспоримо, – доказывал он, – что частое с людьми без разбору обхождение вне и внутрь одного весьма вредительно, а наипаче во время воспитания такого юношества, которое долженствует непрестанно взирать на подаваемые ему примеры и образцы добродетелей»¹. Таким образом, Бецкой высказывал сомнение не только в эффективности существующей системы образования, но и всего традиционного русского семейного воспитания. По планам екатерининского реформатора возникли воспитательные училища при Академии художеств и Академии наук, коммерческие училища в Петербурге и Москве, был преобразован Сухопутный шляхетский корпус, учреждённый ещё в 1731 г.

¹ Бецкой И.И. Генеральное учреждение о воспитании обоего пола юношества // Титков Е.П. Образовательная политика Екатерины II. – М., 1999. С. 351.

Бецкой организовал особые школы для разночинцев, детей купцов, мещан и т. д. Не было забыто и женское образование: сперва создаётся Смольный институт в Петербурге, а затем по его образцу и «институты благородных девиц» в других городах, преобразованные позднее в женские гимназии.

Однако Екатерину II не устраивает в полной мере эта система «сердечного» воспитания. В её представлении «гражданин» – не просто добросовестный человек, но подданный, слуга Отечества. Поэтому она останавливается на австрийской системе воспитания, творцом которой был монах-августинец И. И. Фельбигер, автор широко известного трактата «О должностях человека и гражданина». Суть его педагогических рецептов сводилась к четырем основным «заповедям»: 1) «не говорить, ниже делать что-либо предосудительное в рассуждении правительства»; 2) «повиноваться властям»; 3) «иметь упование на прозорливость и праводушие правительства»; 4) «во всём выказывать рвение и исполнительность»¹. Именно из этих принципов складывается любовь к Отечеству, причём независимо от того, является ли оно «вольной республикой» или монархией, подчёркивал Фельбигер.

Осуществлять данную программу было поручено Янковичу де Мириево, служившему до того директором народных училищ в сербской провинции Австрии. В соответствии с представленным им Екатерине II проектом, в Российской империи повсеместно предполагалось учредить четырёхклассные губернские («главные») и двухклассные уездные («малые») народные училища. Они должны были быть бессловными и содержаться за счёт государства. Екатерина II одобрила этот проект, увеличив лишь срок обучения в губернских училищах до пяти лет ввиду возможности по их окончании поступать в университет. В 1786 г. она утвердила «Устав народных училищ». Янкович де Мириево был назначен начальником Главного училищного правления. Всего в царствование Екатерины II было открыто 223 учебных заведения. Конечно, этого для столь обширной империи с более чем 25-миллионным населением было мало, однако здесь важна общая тенденция, заданная реформой, а именно упор на начальное обучение как «единственно верное средство для всеобщего образования народа»².

¹ Фельбигер И.И. О должностях человека и гражданина. Изд. 8-е. – СПб., 1805. С. 170–173. – Книга австрийского педагога переиздавалась в России одиннадцать раз.

² Толстой Д.А. Взгляд на учебную часть в России в XVIII столетии до 1782 г. – СПб., 1883. С. 74.

7. *Реформа образования.* Развитие народного образования после Екатерины II характеризуется, с одной стороны, увеличением количества учебных заведений и усложнением их структуры, а с другой – последовательным уклонением от системы бессловности школы. В 1802 г. на базе Главного училищного правления было создано Министерство народного просвещения, сразу приступившее к очередной образовательной реформе. В соответствии «с обязанностями и пользами каждого состояния» вводятся четыре разряда училищ – приходские, уездные, губернские и университеты. Приходские училища вверялись управлению приходского священника и одного из «почётнейших жителей». В помещичьих же селениях всё предоставлялось «просвещённой и благонамеренной попечительности самих помещиков». В приходских училищах обучали детей самым элементарным вещам – «чтению, письму и первым действиям арифметики», а также наставляли «в главных началах закона Божия, в благонравии, в обязанностях к государю, начальству и ближнему». Приходское обучение было одногодичным и продолжалось от окончания полевых работ до их начала в следующем году. Отсюда был возможен переход в уездные училища. Уездные и губернские училища подлежали контролю со стороны университетов, которые назначали туда своих смотрителей. В уездных училищах преподавались «грамматика языка российского и местного, как-то: польского, немецкого и проч.; сокращённая география и история; первоначальные основания геометрии и естественных наук; также наставления о должностях человека и гражданина, и практические занятия, полезные местной промышленности и потребностей края». Срок обучения в уездных училищах равнялся двум годам и предполагал подготовку к переходу в губернское училище, или гимназию. Программа гимназий определялась возможностью поступления в университет. В них преподавались «изящные науки, языки латинский, французский и немецкий; логика; основание чистой математики, также механики, гидравлики и других частей физики, наиболее в общежитии нужных, сокращённая естественная история; всеобщая география и история, основания политической экономии и коммерции»¹. Не было забыто и «образование сердца», т. е. закон Божий, а также «укрепление тела» – гимнастика. Обучение в гимназии было четырёхгодичным. Университеты венчали пирамиду учебных округов, на которые была поделена Российская империя. На момент прове-

¹ Начальное и среднее образование в Санкт-Петербурге. XIX – начало XX века. Сб. документов. – СПб., 2000. С. 29, 30.

дения реформы их было шесть – Московский, Дерптский, Виленский, Петербургский, Казанский и Харьковский. Позднее появились и другие учебные округа со своими университетами. Во главе учебного округа находился попечитель, назначавшийся министром народного просвещения. По университетскому уставу 1804 г. в университетах устанавливался трёхлетний срок обучения, и они пользовались автономией в избрании профессорского состава и определении предметов преподавания. В каждом университете учреждались четыре отделения: медицинское, словесных наук, физических и математических наук и нравственных и политических наук¹. Студенчество составляло внесловную корпорацию, в каком-то смысле соответствуя по своему положению германской системе.

8. *Реакционные меры Николая I.* Однако продолжалось это недолго: «политические дела», по скромному замечанию одного современника, произвели «остуду к этому предмету» уже «в уме и сердце» Александра I². Его преемник Николай I, устрешённый радикализацией интеллигентского сознания, особенно резко проявившейся в движении декабристов, вообще перестраивает систему народного образования на началах сословности и идеологизма. В рескрипте от 19 августа 1827 г. на имя министра народного образования А. С. Шишкова он высказал пожелание, чтобы «повсюду предметы учения и самые способы преподавания были, по возможности, соображаемы с будущим вероятным предназначением обучающихся, чтобы каждый, вместе с здравыми, для всех общими, понятиями о вере, законах и нравственности, приобретал познания, наиболее для него нужные, могущие служить к улучшению его участи, и не быв ниже своего состояния, также не стремился чрез меру возвыситься над тем, в коем, по обыкновенному течению, ему суждено оставаться»³. Одновременно запрещалось принимать во все учебные заведения, находящиеся в ведомстве или под надзором Министерства народного просвещения, в том числе в университеты, людей «несвободных состояний», т. е. крепостных.

С этой целью самой жёсткой ревизии подвергались даже программы частных специальных школ для детей «низших сосло-

¹ Медицинского отделения не было только в Петербургском университете, восстановленном в 1819 г., хотя именно создание медицинского факультета было в числе главных приоритетов Петра I; медицинский факультет был открыт в Петербургском университете только в 1995 г.

² *Греч Н.И.* Записки о моей жизни. – М., 1990. С. 220.

³ Начальное и среднее образование в Санкт-Петербурге. – С. 83.

вий». В каком направлении двигалась охранительная мысль, видно из следующего примера. Инспектировавший в 1837 г. школу земледелия и горнозаводских работ В. Я. Буняковский (известный математик, академик) в докладной записке на имя попечителя Петербургского учебного округа М. А. Дондукова-Корсакова предлагал изъять из программы обучения «воспитанников крепостного состояния» иностранные языки ввиду предположения, что они «по выходе из школы могут почерпнуть в сочинениях, писанных на иностранных языках, понятия или вовсе превратные, или по крайней мере такие, которые дадут их умам ложное направление и, может быть, отклонят некоторых от исполнения обязанностей, возложенных на них тем состоянием, в котором родились». Далее автор записки, «сообразив относительную пользу каждого предмета», высказывался также за «отменение общей географии и физики... для уменьшения итога познаний, приобретаемых учащимися крепостного состояния». Даже преподавание русской словесности казалось ему «вредным», и он ратовал за «усиление учеников в русской грамматике»¹. Таким образом, школьный курс должен был ограничиться исключительно практическими предметами, вроде закона Божия, церковного пения, арифметики, геометрии, алгебры, сельского хозяйства, скотоводства, пробирного искусства, минералогии, бухгалтерии, каллиграфии.

В 1828 г. последовало отстранение университетов от управления гимназиями, а гимназий – от управления уездными училищами. Университеты лишались своей автономии и всецело попадали в зависимость от попечителей. Обучение в гимназиях увеличивалось до семи лет, включая курс начального образования, так что теперь для поступления в гимназию не требовалось окончания уездного училища; окончание же последнего не давало право поступления в гимназию. В самих гимназиях открывались *благородные пансионы*, специально готовившие дворянских детей в «студентство».

Сословность образования сочеталась с идеологией триединства православия, самодержавия и народности. Её сформулировал в циркуляре от 21 марта 1833 г. С. С. Уваров, занявший министерское кресло после ухода в отставку Шишкова. Под народностью образования разумелось придание инородческим школам (например, частным еврейским) общегосударственной направленности, преподавание всюду на русском языке. Православие в просвещении означало господство православной веры над други-

¹ Там же. С. 103, 105.

ми конфессиями, возвышение роли закона Божия в школе. Эту линию продолжил министр П. А. Ширинский-Шихматов, запретивший в 1850 г. преподавание философии в российских университетах. Общее количество студентов в них ограничивалось до 300 человек. Принимать разрешалось лишь «одних самых отличных по нравственному образованию»¹.

9. *Перестройка системы образования.* Отмена крепостного права в России (1861) повлекла за собой целый ряд общественных реформ, в том числе и в сфере образования. 18 июня 1863 г. был принят новый университетский устав. Он возвращал университетам прежнюю автономию (впрочем, снова упразднённую уставом 1884 г.). Тогда же возобновляется преподавание философии в университетах. В результате земской реформы 1864 г. земствам (так назывались новые органы местного самоуправления) было разрешено открывать различные учебные заведения низшей категории для детей крестьян, купцов, мещан. При этом земства ведали преимущественно хозяйственными делами, программы же преподавания и методическое руководство принадлежали Министерству народного просвещения. Количество земских школ исчислялось тысячами, и они составляли едва ли не половину всех начальных училищ в стране. Формально окончившие земские школы могли поступать в гимназии, однако установленная правительством непомерно высокая плата за обучение закрывала доступ в них большинству простонародья.

Серьезной перестройке подверглись и гимназии. По высочайше утверждённому уставу от 19 ноября 1864 г. они разделялись на *классические* и *реальные*. Основное их отличие заключалось в том, что учебный курс классических гимназий содержал латинский и греческий языки, тогда как в реальных гимназиях они вовсе не преподавались. Между тем без знания классических языков невозможно было поступить в университеты; поэтому «реалисты» могли идти лишь в высшие специальные учебные заведения, вроде Технологического или Горного институтов. Новый университетский устав 1871 г. оставил всё это без изменения. Такое жёсткое разделение гимназий на классические и реальные вызвало бурную полемику в обществе. Реальное образование, основанное на изучении точных и естественных наук, стало лозунгом демократической интеллигенции, воспринимавшей классическое образование с «мёртвыми языками» как синоним застоя и реакции. Отчасти это подтверждалось и состоянием университетской науки, которая представлялась разночинцам «хла-

¹ Кантеев П. Ф. История русской педагогики. – Пг., 1915. С. 333.

мом», не способным дать «ни одного твердого вывода»¹. Даже вполне либеральный учёный-педагог К. Д. Ушинский связывал падение университетской науки в России с «данном нашим гимназиям классическим направлением»². Неудивительно, что русская наука в XIX в. принесла наиболее благотворные плоды прежде всего в области точных наук и естествознания.

10. *Женское образование.* Несмотря на правительственные утеснения, определённый прогресс в развитии народного образования был налицо. Не осталось в стороне и женское образование. Вплоть до семидесятых годов XIX в. русские женщины не допускались в университеты, и они уезжали за высшим образованием на Запад, преимущественно в Швейцарию, где гнездилась тогда русская революционная эмиграция. Это вызывало беспокойство властей, ибо способствовало распространению радикальных идей в России. Чтобы пресечь тягу женщин за границу, Александр II соглашается открыть женские высшие курсы университетского типа в Москве и Петербурге: первые были созданы в 1872 г. В. И. Герье, вторые – в 1878 г. К. Н. Бестужевым-Рюминым. Особенно прославились «Бестужевские курсы», выпускниками которых стали многие видные женщины-учёные.

Из воспоминаний Л. Ф. Пантелеева известно, что право посещения лекций Петербургский университет предоставил женщинам ещё в 1860 г. Защитниками женского равноправия в этом вопросе выступали такие видные профессора, как П. А. Плетнёв (ректор университета), К. Д. Кавелин, В. Д. Спасович, М. М. Стасюлевич и др. Одной из первых слушательниц была Наталья Иеронимовна Корсини, дочь известного петербургского архитектора И. Д. Корсини. «Вскоре рядом с ней, – пишет Пантелеев, – мы увидели Антонида Петровну Блюммер, затем Марью Арсеньевну Богданову. М. А. Богданова предпочтительно слушала лекции по естественному факультету. Потом встречаем в аудиториях Екат. Иер. Корсини (ныне Висковатова), Надежду Прокофьевну Суслову, Марью Александровну Бокову (ныне Сеченова). Во втором семестре стало всё более и более являться женщин; в числе их была и М. М. Коркунова, впоследствии г-жа Манассеина, известная своими писаниями по всем отраслям. Под конец второго семестра 1860–1861 г. сделалось совсем обычным явлением, что на лекциях некоторых профессоров дам бывало чуть ли не столько же,

¹ Писарев Д.И. Наша университетская наука // Писарев Д.И. Соч. В 4 т. Т. 2. – М., 1955. С. 175.

² Ушинский К.Д. Защитникам классических гимназий // Ушинский К.Д. Соч. В 10 т. Т. 3. – М.:Л., 1948. С. 304.

сколько студентов»¹. Совсем напротив, отмечает Пантелеев, в Московском университете «вопрос о допущении женщин в аудитории большинством всех голосов против двух был решён в отрицательном смысле»². Эти двое были – профессора Н. Б. Анке (медик) и Ф. Б. Мюльгаузен (экономист).

11. *Самодержавие и наука*. Несомненно, русская школа достигла бы больших успехов, не будь она скована тисками «неограниченной жандармократии»³. Царизм, словно не замечая метаний и протестов молодёжи, упорно насаждал в образовании сословный элитаризм, открывая доступ в университеты только избранной касте. Обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев рьяно доказывал, что народная школа не должна отрывать «ребенка от среды его». «Мы все, – писал он, – премираемся о курсе для народной школы, о курсе обязательном, с коим будто бы соединяется полное развитие. Иной хочет вместить в него энциклопедию знаний под диким названием *родиноведения*, иной настаивает на необходимости поселянину знать физику, химию, сельское хозяйство, медицину; иной требует энциклопедию политических наук и правоведение... Но мало кто думает, что, отрывая детей от домашнего очага на школьную скамью с такими мудрёными целями, мы лишаем родителей и семью рабочей силы, которая необходима для поддержания домашнего хозяйства, а детей развращаем, наводя на них мираж мнимого или фальшивого и отрешённого от жизни знания, подвергая их соблазну мелькающих перед глазами образов суеты и тщеславия»⁴. С целью противодействия «мирским соблазнам» Победоносцев добивается учреждения церковно-приходских школ, которые начинают действовать с 1884 г. Их задачей было воспитание крестьянских детей в духе верноподданничества и православия. Эти школы должны были противостоять земским учебным заведениям, роль которых всё более возрастала в обстановке усилившейся секуляризации политического сознания, вызванной общим подъёмом революционно-освободительных настроений в русском обществе.

Даже в начале XX в. царское правительство признавало «самым тривиальным бесплодным оппортунизмом» всякую «аккомодацию (приспособление. – А. З.) к общественному настроению в деле народного просвещения». Оно пыталось по-прежнему «по-

¹ Пантелеев Л. Ф. Воспоминания. – М., 1958. С. 214.

² Там же. С. 219.

³ Трубецкой С. Н. На рубеже // Трубецкой С. Н. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1907. С. 473.

⁴ Победоносцев К. П. Московский сборник. – М., 1896. С. 140.

вернуть школу на путь законности», изгоняя из неё оппозиционных профессоров и преподавателей¹. Политика восторжествовала над наукой, и, в конечном счёте, всё было погребено в завалах большевистской революции.

Глава IV

ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

1. *Законодательство и культура.* Законодательство есть сфера выражения официального права, приспособленного к нуждам судопроизводства. В силу этого оно определяет масштаб и условия всякого культуротворчества. До некоторой степени правомерно утверждение, что культура есть лишь обратная сторона законодательства. Каковы законы страны, такова и её культура.

2. *Кодификация русского права.* Преобразование России на европейских началах вызвало чрезвычайно интенсивное развитие русского законодательства. Только в петровское время было издано более четырёх тысяч нормативных актов, большей частью составленных либо отредактированных самим царем. Ничуть не иссяк поток новых законов и при его преемниках. Ещё при жизни Петра I началась работа над кодификацией русского права. Учреждённая им в заключительный период Северной войны законодательная комиссия должна была выработать новое сводное Уложение, которое могло бы стать основой всего государственного судопроизводства. В качестве образца было взято законодательство шведского короля Кристофера 1450 г. и «Датский закон» 1683 г. Результат этой работы вылился в четыре объёмных тома, которые, однако, остались без применения на практике. Лишь Екатерина II частично использовала их материалы в своём «Наказе», представлявшем собой своеобразное руководство для очередной комиссии «по сочинению проекта нового Уложения». Ставя своей целью вытеснение «старой подьяческой юриспруденции», императрица обращала внимание на принципы формулирования правовых норм. Статья 158 «Наказа» гласила: «Законы должны быть писаны простым языком; и Уложение, все законы в себе содержащее, должно быть книгою весьма употребительною и которую бы за малую цену достать можно было напо-

¹ Шварц А.Н. Моя переписка со Столыпиным. Мои воспоминания о Государе. – М., 1994. С. 82–83. (А. Н. Шварц был назначен министром просвещения 1 января 1908 г.).

добие букваря... Преступления не столь часты будут, чем большее число людей Уложение читать и разуметь станут. И для того предписать надлежит, чтобы во всех школах учили детей грамоте попеременно из церковных книг и из тех книг, кои законодательство содержат»¹. Хотя комиссия не исполнила своего предназначения (она была распущена самой Екатериной под предлогом начавшейся войны с Турцией), тем не менее идея кодификации русского законодательства не была забыта и получила реализацию в царствование Николая I.

Непосредственным исполнителем дела стал *М. М. Сперанский* (1772–1839), крупнейший русский государствовед, ещё в 1809 г. подготовивший своё знаменитое «Введение к Уложению государственных законов». Его гигантская кодификаторская работа увенчалась изданием в 1830 г. «Полного собрания законов Российской империи», начиная с «Соборного Уложения» царя Алексея Михайловича 1649 г. и заканчивая временем правления императора Александра I. «Собрание» содержало 30920 законодательных актов, напечатанных в хронологическом порядке в 56 томах. Из этого основного материала были выбраны и систематизированы те законодательные акты, которые имели отношение к деятельности конкретных министерств и правительственных учреждений. Они были опубликованы Николаем I в 1832 г. Кодекс содержал 42 тыс. статей в 15 томах. «Сим исполнились, – говорилось в приуроченном к этому событию Манифесте царя от 31 января 1833 г., – желания предков наших, в течение ста двадцати шести лет почти непрерывно продолжавшиеся»². Последнее официальное издание «Собрания законов» вышло в 1893 г.

3. *О монархической власти.* Сущность российского законодательства выражалась в доминировании трёх моментов: 1) утверждение монархической власти; 2) регламентация гражданской службы; 3) решение крестьянского вопроса.

До Петра I власть царя признавалась сакральной и не подлежала никакой иной легитимации, кроме как церковной. Самодержавие, по словам П. А. Флоренского, относилось «к числу понятий не правовых, а вероучительных», входило в область веры, а не выводилось «из вне-религиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу»³. Петровский секу-

¹ *Екатерина II.* Наказ Комиссии о составлении проекта нового Уложения. – СПб., 1907.

² *Корф М.* Жизнь графа Сперанского. В 2 т. Т. 2. – СПб., 1861. С. 319.

³ *Флоренский П.А.* Около Хомякова (Критические заметки). – Сергиев Посад, 1916. С. 26.

ляризм привёл к изменению статуса монархической власти. Прежний «помазанник Божий» превращался в обычного земного правителя, возвышаемого лишь «волей народа» на основании определённого договора. Так, во всяком случае, учили западно-европейские юристы XVII – начала XVIII вв. Среди них особенно выделялся Сэмюэл Пуфендорф, чей трактат «*De officio nominis et civis juxta legem naturale*» («О должности человека и гражданина по естественному праву») высоко ценил Пётр I. Согласно его теории, любая власть возникает вследствие разумного соглашения людей, добровольно ограничивающих свои права в пользу светских или религиозных учреждений. Договорное происхождение имеет и монархия, которая, по мнению Пуфендорфа, не только наиболее полно гармонирует с естественными стремлениями людей, ограждая их от насилия частных лиц и устанавливая равенство в подчинении, но и гарантирует защиту неотъемлемых прав личности, таких как право владения частной собственностью, а также получения образования и продвижения в должности и службе безотносительно к родословию и богатству. Идеи Пуфендорфа (а равно и ближайших его предшественников – Гуго Гроция и Томаса Гоббса) оказали сильное влияние на законотворческую деятельность русских правоведов петровского времени. Однако они вносили и свою лепту в толкование прерогатив монархической власти, наделяя её прежде всего законодательной функцией. Так, Феофан Прокопович в трактате «Правда воли монаршей», составленном по поручению Петра I, доказывал, что народ, передавая всю полноту власти монарху, тем самым признаёт его единственным источником закона. Поэтому он обязан «без прекословия и роптания» исполнять его указы и повеления. Долг же монарха – помнить, что «всякая власть верховная едину своего установления вину конечную имеет всенародную пользу»¹. В противном случае он не монарх, а тиран, деспот. Неограниченная власть монарха закрепляется в узаконениях Петра I. «Толкование» к артикулу 20-му Воинского устава 1716 г. гласило:

¹ *Прокопович Феофан*. Правда воли монаршей в определении наследника державы своей. – М., 1726. С. 27. – Несколько иначе, но тоже в монархическом духе решал проблему В. Н. Татищев. На его взгляд, форма власти должна определяться каждой «областью» особо, с учётом географического положения страны, размеров её владений и состояния населения. Поэтому у одних народов может быть демократия, у других – аристократия, у третьих – монархия. Что касается России, то она, обладая огромной территорией и «где народ не довольно учением просвящен и за страх, а не из благонравия или познания пользы и вреда закон хранит», может быть только монархическим государством (См.: *Татищев В.Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах. – С. 147.).

«Его величество самовластный монарх, который никому на свете в своих делах ответу дать не должен, но силу и власть имеет свои государства и земли, яко христианский государь, по своей воле и благомнению управлять»¹. Монархам, объявлялось в «Духовном регламенте» 1721 г., «повиноваться сам Бог за совесть повелевает»².

Необходимость самодержавной формы правления обосновывалась и в «Наказе» Екатерины II: «Государь есть самодержавный; ибо никакая другая, как только соединённая в его особе, власть не может действовать сходно со пространством толь великого государства» (ст. 9). Помимо этого географического фактора в соображение принималась и экономическая сторона дела: «Всякое другое правление не только было бы России вредно, но и разорительно» (ст. 11). Да и к тому же гораздо проще «повиноваться законам под одним господином, нежели угождать многим» (ст. 12). Главное состоит в том, чтобы монарх, давая законы, не отнимал у людей «естественную их вольность», но направлял «действия их... к получению самого большого ото всех добра» (ст. 13). «Самодержавных правлений намерение и конец, – заявляла Екатерина II, – есть слава граждан, государства и Государя» (ст. 15). Обсуждался в «Наказе» и вопрос о сущности «добра», доставляемого законами. Оно – в безопасности и равенстве граждан. Равенство же – это когда «все подвержены... тем же законам» (ст. 34). Нарушение данного принципа означало покушение на «общественную и государственную вольность», которая «есть право делать всё то, что законы дозволяют» (ст. 38). Соответственно, любые действия, не подкреплённые законами, попадали в разряд преступлений и преследовались властью. Контроль за исполнением законов возлагался на «малые протоки, сиречь правительства» (ст. 20), учреждаемые монархом. Таким образом, «Наказ» превращал граждан в послушных заложников монархической власти, отнимая у них ради мнимого «спокойствия» свободу и инициативу. В этом как нельзя лучше сказалось противоречие между просветительскими идеалами и реальной практикой «блистательного века» Екатерины II.

В дальнейшем развитии русское право неизменно оставалось на позициях монархизма, хотя и смягчало его абсолютистские формы. В качестве примера можно сослаться на *Б. Н. Чичерина* (1828–1904), виднейшего представителя отечественной юридической науки второй половины XIX в. Он признавал, что «само-

¹ Воинские артикулы Петра I. – М., 1950. С. 25.

² Законодательство Петра I. – М., 1997. С. 544.

державие, которое играет роль воспитателя юных народов, не соответствует уже эпохе их зрелости». На смену ему должно прийти народное самоуправление, т. е. республика. Однако Россия, на его взгляд, ещё не готова для такого перехода: самое большее, на что она может пока рассчитывать, – это конституционная монархия. «Из двух форм, – писал Чичерин, – в которых воплощается политическая свобода, ограниченная монархия и республика, выбор для нас не может быть сомнителен. Монархическая власть играла такую роль в истории России, что ещё в течение столетий она останется высшим символом её единства, знаменем для народа»¹. Эти слова были написаны в 1877 г. Тогда действительно трудно было предположить, что пройдёт всего каких-нибудь четыре десятилетия и российская монархия рухнет в акте униженного николаевского самоотречения 1917 г.

4. *«Табель о рангах» и формирование чиновничества.* Второе направление русского законодательства, как было сказано, относилось к регламентации гражданской службы, т. е. формированию правительственного аппарата самодержавной России – чиновничества. Начало этому процессу было положено указом об отмене местничества 1682 г. Отныне основной путь получения дворянства лежал через службу. С этого времени в России появляется наряду с поместным и служилое дворянство, которое с каждым годом увеличивается.

Издание в 1722 г. «Табели о рангах» окончательно узаконивает сложившуюся тенденцию. Чиновная вертикаль, разделённая на 14 должностных степеней, определяла статус всех видов государственной службы – от воинской до статской и придворной. Ранг становился мерилем человеческого достоинства, его места в социальной системе. Всякое нарушение ранга, будь то незаконное превышение или, напротив, принижение его, каралось штрафом. Наблюдение за чиновными рангами, особенно низших категорий, возлагалось на фискалов, «дабы тем охоту подать к службе и оным честь, а не нахалом и тунеядцом получать». Все замужние женщины находились «в рангах по чинам мужей их». В отношении их также, «когда они тому противно поступят», применялся штраф в том же размере, какой должны были платить их мужья «за своё преступление». Кроме того, строжайше предписывалось, чтобы никакое лицо, даже знатного происхождения, не могло возводиться в какой бы то ни было ранг, пока оно не окажет «нам и отечеству никаких услуг». Осо-

¹ Чичерин Б.Н. Конституционный вопрос в России // Чичерин Б.Н. Философия права. – СПб., 1998. С. 507, 508.

бо выделялись служители первых восьми рангов. Независимо от того, кем они были прежде (россиянами или иностранцами, людьми высокого положения или «низкой породы»), все они и их «законные дети и потомки» причислялись «в вечные времена лучшему дворянству во всяких достоинствах и аванжах». Тем не менее это не давало права дворянским детям на высокий чин. Их надлежало, как и всех прочих, «в коллегиях производить снизу, а имьянно: перво в коллегии юнкеры, ежели учёные и освидетельствованы от коллегии и в Сенате представлены и патенты получили». Коллежский юнкер относился к 14 рангу. В «Табели о рангах» выделялась статья и о низших воинских чинах. Рядовой, дослужившийся до обер-офицерства, получал дворянское звание, переходившее по наследству его детям, «которые родятца в офицерстве, а ежели не будет в то время детей, а есть прежде, и отец будет бить челом, тогда дворянство давать и тем, только одному сыну, о котором отец будет просить». Дворянское достоинство подтверждалось гербом и печатью. Поместные дворяне должны были доказывать документально, «от какого наддания» они приобрели дворянство и гербы и что «чрез предков наших или нашею милостию в оную честь приведены»¹. За тяжкие преступления дворяне лишались титула и ранга. С введением «Табели о рангах» занятие любой классной должности в системе государственных учреждений становилось невозможным, если данное лицо не являлось чиновником, т. е. не обладало соответствующим рангом. Все привилегии устанавливались по рангу, а не по должности. Это положение подтвердила в своей жалованной грамоте дворянству Екатерина II.

Со временем, однако, установление Петра I, дававшее дворянство по достижении обер-офицерства или по присвоению чина VIII класса, стало вызывать недовольство в высших слоях общества. Так, председатель Государственного совета Б. А. Васильчиков представил Николаю I записку, в которой предлагал сократить чрезмерное изменение дворянского сословия посредством чинов как на военной, так и на гражданской службе, поскольку умножение числа мелкопоместных владельцев ведёт «к великому вреду государства и к унижению дворянского звания, столь необходимого в составе самодержавного правления»². С другой стороны, министр народного просвещения С. С. Уваров, усматривая в подобном принижении дворянства опасность воз-

¹ Законодательство Петра I. – С. 397, 398, 399, 400.

² *Зайончковский П.А.* Правительственный аппарат самодержавной России в XIX в. – М., 1978. С. 41.

вышения чиновничества, предостерегал Николая I: «Таким образом, государственная служба вся перейдет в руки так называемых чиновников, составляющих у нас многочисленное сословие людей без прошедшего и будущего, имеющих своё особое направление и совершенно похожих на класс пролетариев, единственных в России представителей неизлечимой язвы нынешнего европейского образования»¹. Николай I, хотя и соглашался с мнением родовитого дворянства, однако изменить ситуацию отнюдь не решился.

Вопрос об уничтожении чинов обсуждался и при преемниках Николая I – Александре II и Александре III, но, несмотря на это, чины благополучно просуществовали вплоть до 1917 г. Надо полагать, что монархия всё же больше считала своей опорой не дворянство, а чиновничество.

5. *Крестьянский вопрос*. В этом отчасти кроется разгадка крестьянской реформы 1861 г., которая болезненно отразилась прежде всего на помещичьем сословии. «Рыдания» помещика Оболта-Оболдуева вовсе не были выдумкой Н. А. Некрасова:

Кричат писаки праздные...
Кричат: «Довольно барствовать!
Проснись, помещик заспанный!
Вставай! – учись! Трудись!..»
Трудись! Кому вы вздумали
Читать такую проповедь?
Я не крестьянин-лапотник –
Я Божию милостью
Российский дворянин!..
Помещик зарыдал...

Слушавшие Оболта-Оболдуева «крестьяне добродушные» справедливо рассудили про себя:

Порвалась цепь великая,
Порвалась – расскочилась:
Одним концом по барину,
Другим по мужику!²

Крепостное право было одним из печальнейших наследий, оставшихся от прошлого. Узаконенное Соборным Уложением 1649 г., оно тяжким грузом лежало на российской государственности, тормозя процессы европеизации и просвещения. О необходимости упразднения крепостного права задумывалась уже

¹ Там же. С. 45–46.

² Некрасов Н.А. Кому на Руси жить хорошо // Некрасов Н.А. Собр. соч. В 8 т. Т. 3. – М., 1965. С. 240–241.

Екатерина II. При Александре I и Николае I создавались специальные комиссии по крестьянскому вопросу. Одну из них, учреждённую в 1839 г., возглавлял министр государственных имуществ граф П. Д. Киселёв. Опираясь на закон о свободных хлебопашцах 1803 г., он указывал на необходимость, во-первых, устройства дворовых людей, во-вторых, наделения крестьян земельными наделами и предоставления им права на движимую собственность и, в-третьих, организации между крепостными крестьянами сельского управления, ограничивающего произвол помещиков. Кроме того, предлагалось законодательно определить права помещика в отношении его крестьян. Хотя проект Киселёва не покушался на само крепостное право, он встретил сильное сопротивление в дворянской среде и был оставлен без внимания. Но острота вопроса не исчезла, тем более что «развитие промышленности и фабрик, распространение начал политической экономии, приспособленной к местным обычаям, дали новые средства использования крестьян»¹. Европеизация несла с собой не только светскую цивилизацию, но и буржуазные, капиталистические отношения. На это указывалось в «Записке об освобождении крестьян в России» либерального историка и публициста К. Д. Кавелина (1818–1885). Крепостное право, доказывал он, давно изжило себя и таит в себе огромную политическую опасность: «Народ сильно тяготится крепостною зависимою, и при неблагоприятных обстоятельствах из этого раздражения может вспыхнуть и разгореться пожар, которого последствия трудно предвидеть». Кавелин предлагал проведение крестьянской реформы на следующих основаниях: «1) крепостных следовало бы освободить вполне совершенно из-под зависимости от их господ; 2) их надлежало бы освободить не только со всем принадлежащим им имуществом, но и непременно с землею и 3) освобождение может совершиться во всяком случае не иначе, как с вознаграждением владельцев». Выделенный же крестьянам надел должен был соответствовать их жизненным нуждам, чтобы они не впали «в крайнюю нищету» и не «обратились в бездомных и бобылей – нечто вроде сельских пролетариев, которых у нас покуда, слава Богу, очень мало»². Кавелин ясно сознавал опасность пролетаризации крепостного крестьянства, учитывая связанные с пролетариатом реалии западноевропейской действительности.

¹ Герцен А.И. Русское крепостничество // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 12. – М., 1957. С. 51.

² Кавелин К.Д. Записка об освобождении крестьян в России // Кавелин К.Д. Собр. соч. В 4 т. Т. 2. – СПб., 1898. С. 33, 43, 45.

Под давлением обстоятельств царизм пошёл на реформу, издав «Манифест от 19 февраля 1861 г. о выходе крестьян из крепостной зависимости». Составителем «Манифеста» был московский митрополит Филарет Дроздов – «Филька», как его звали в народе. Отсюда и выражение «Филькина грамота», т. е. тёмное, малодоступное сочинение. В документе констатировалось, что «государственное законодательство, деятельно благоустраивая высшия и средния сословия, определяя их обязанности, права и преимущества, не достигло равномерной деятельности в отношении к людям крепостным, так названным потому, что они, частью старыми законами, частью обычаем, потомственно укреплены под властью помещиков, на которых с тем вместе лежит обязанность устроить их благосостояние»¹. Однако, отмечалось далее, процветавшие некогда «добрыя патриархальныя отношения искренней правдивой попечительности и благотворительности помещика и добродушного повиновения крестьян» постепенно (вследствие «уменьшения простоты нравов») «ослабевали и открывался путь произволу, отяготительному для крестьян и неблагоприятному для их благосостояния, чему в крестьянах отвечала неподвижность к улучшению в собственном быте»².

Сущность «Манифеста» сводилась к немногим тезисам. Прежде всего, 23-миллионному помещичьему крестьянству обещались «в своё время полные права свободных сельских обывателей»³. Пока же дело ограничивалось предоставлением им права выкупать у помещиков усадьбную оседлость и приобретать в собственность полевые земли и другие угодья. До выплаты установленных сумм крестьяне именовались временно-обязанными и должны были либо отбывать барщину, либо платить оброк помещику. При этом помещики заключали уставные грамоты не с отдельными крестьянами, а с миром, сельской общиной, чтобы заручиться с её стороны круговой порукой. На ревизскую душу (а таковой признавался только мужской пол) отводилось 3,3 десятины; земля до её выкупа оставалась собственностью помещика. Один из пунктов «Манифеста», со ссылкой на евангельскую максиму «воздать всем должное» (Рим. 13,1), гласил, «что законно приобретённые помещиками права не могут быть взяты от них без приличного вознаграждения или добровольной уступки; что было бы противно всякой справедливости пользоваться от поме-

¹ Крестьянская реформа в России 1861 г. Сб. законодат. актов. – М., 1954. С. 31.

² Там же. С. 31–32.

³ Там же. С. 32.

щиков землёю и не нести за сие соответствующей повинности»¹. Все предыдущие годы бесплатного труда на помещика в расчёт не принимались. Временно-обязанное состояние крестьян устанавливалось до 1 января 1883 г.

Заявленная «Манифестом» забота о помещике оказалась недолгой. Правительство преследовало свои сугубо эгоистические цели и изменило порядок выплаты крестьянского «долга». Помещик немедленно получал от своих крепостных людей 20% стоимости земли, а 80% за них вносило само правительство. На возврат этого «кредита» устанавливался срок в 49 лет с ежегодной выплатой 6% выкупной суммы. Это составляло 294% от размера предоставленной ссуды. Лишь в 1906 г., в обстановке первой русской революции, уплата выкупных платежей была прекращена. К тому времени бывшие помещичьи крестьяне внесли в правительственную казну 1 млрд. 570 млн. руб. за землю, которая стоила 544 млн. руб., т. е. в три раза больше.

Реформа 1861 г., продиктованная интересами самодержавия, закрепила и усилила крестьянское малоземелье, сохранила в избытке остатки крепостничества, перенеся их из помещичьего быта в сферу правительственно-чиновных отношений. Наметившаяся тенденция нашла подкрепление в новых реформах 1862–1874 гг., особенно в земской и судебной, которые по сути дела легализовали в открытом масштабе правовой раскол русского общества, утвердив разные юридические нормы для «верхов» и «низов». Тем самым не только создавались «предпосылки для дальнейшего расширения пропасти между правосознанием крестьян и других сословий российского государства»², но и начинала складываться революционная ситуация, подготовившая новую «русскую смуту» начала XX в.

Российская монархия, вопреки заветам Петра I и Екатерины II, так и не смогла доказать свою способность возвыситься над властным эгоизмом и действовать на основе общего законодательства и правопорядка. Впрочем, к этому не было способно и само общество; слишком долгое пребывание под властным гнётом имперской системы делало его враждебным идее государственности, развивая в нём анархические инстинкты и стремления. Это особенно ярко проявилось в период так называемых «великих реформ» 60-х годов XIX в., печально увенчавшихся убийством самого инициатора дела – императора Александра II.

¹ Там же. С. 35.

² Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762–1914. – М., 1995. С. 201–202.

Глава V

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гиперболизированный натурализм*. Ключевым элементом русского культуротворчества является литература, которая задавала тон всем другим формам общественного сознания – философии, искусству, музыке. Доминирующей её тенденцией всегда было сатирическое направление. «Литература наша, – писал Н. А. Добролюбов, – началась сатирою, продолжалась сатирою и до сих пор стоит на сатире»¹. Главенство сатирической доминанты обусловило и своеобразие изобразительных форм русской литературы, отдав пальму первенства таким методам, как *гиперболизированный натурализм, утопизм, романтизм и антропологический реализм*.

Метод гиперболизированного натурализма может быть определён как приём собирания, концентрирования отрицательных фактов с целью возбуждения в человеке недовольства настоящей жизнью, желания произвести суд над существующим порядком вещей. Однако если в XVIII в. объектом обличений выступало невежество, отсутствие наук и просвещения (А. Д. Кантемир, Д. И. Фонвизин), то в XIX в. критике подвергаются «плоды просвещения», т. е. чиновно-буржуазные отношения, сложившиеся в ходе самой европеизации России.

а) *«Мёртвые души»*. Наиболее ярко метод гиперболизированного натурализма проявился в творчестве *Н. В. Гоголя* (1809–1852). В своих гениальных «Мертвых душах» он старался показать на примере «нескольких уродливых помещиков», как изменяется, деградирует личность под влиянием «обезьянства» – подражания западноевропейской «моде». Сама Россия представлялась ему чем-то вроде комнаты Плюшкина, заваленной всяким старым хламом. Со времён Петра I, отмечал Гоголь, к нам были «нанесены итоги всех веков и, как неразобранный товар, сброшены в одну беспорядочную кучу». Все герои-помещики Гоголя – это своеобразные жертвы европейских «новшеств», затмивших собой «простодушное богомольство и набожность» прежней истинно-русской жизни. Вот Манилов, который хотя и слывёт образованным человеком, но не имеет в себе никакого «задора». Предложение Чичикова о мёртвых душах чрезвычайно озадачи-

¹ Добролюбов Н.А. Русская сатира екатерининского времени // Добролюбов Н.А. Собр. соч. В 9 т. Т. 5. – М.;Л., 1962. С. 314.

ло его: он «skonфузился и смешался»¹. Несмотря на все свои «познания», он долго не мог постигнуть смысл «негоции» своего гостя. Но вдруг его словно озарило: а нет ли здесь чего противного «гражданским постановлениям и дальнейшим видам России»? Гоголь при этом даёт такой комментарий озарению Манилова: «Здесь Манилов, сделавши некоторое движение головою, посмотрел очень значительно в лицо Чичикова, показав во всех чертах лица своего и в сжатых губах такое глубокое выражение, какого, может быть, и не видано было на человеческом лице, разве только у какого-нибудь слишком умного министра, да и то в минуту самого головомного дела»². Следовательно, образованность, ум – всё это обычное «донкишотство», пустое и бессмысленное времяпрепровождение. Намёк на «умного министра» свидетельствует о том, что для Гоголя маниловщиной является и само стремление власти действовать «просвещёнными» способами, следовать тому европейскому «комильфо», которое сделало русских «ни русскими, ни иностранными» – «ни то, ни сё».

Развращены «просвещением» – правда, на уровне быта, жизненных условий – Ноздрёв и Собакевич: один – враль, хвостун, до предела окутанный «потрясающей тиной мелочей», взятых из обихода европейского буржуа, – кутежами, картами и всякими «заманками... с сумасшедшими ценами»; другой – рвач, скряга, который, подобно медведю, уже побывавшему в руках, «умеет и перевёртываться, и делать разные штуки», преимущественно по части торговли и обмана, и при этом, как и полагается «французо-кафтаннику», ходит в деревне во фраке. Для Гоголя всё это – свидетельство деградации личности, поглощённой страстью к вещам, к внешним удобствам и благам жизни. Таковы же искажения русской жизни, воплощённые в образе Коробочки, – мелочность, жадность, «дубинноголовость». В то же время Гоголь проявляет к ней явную снисходительность, ставя её несколько выше остальных «просвещённых» помещиков, поскольку она, при всех своих недостатках, «умела однако ж... сделать так, что порядок, какой он там себе ни был, на деревне всё-таки уцелел... а церковь, хотя и небогатая, была поддержана»³.

¹ Смысл мошенничества Чичикова будет понятен, если вспомнить, что оно было прямым следствием введённой Петром I податной системы, основанной на так называемых ревизских душах. Крестьяне должны были платить подати за своих умерших родственников, пока очередная ревизия не исключала их из списка живых. Тем самым становилась вполне возможной и продажа мёртвых душ.

² Гоголь Н.В. Мертвые души. – М., 1985. С. 30–31.

³ Цит. по: Виноградов И.А. Гоголь – художник и мыслитель: христианские основы мирозерцания. – М., 2000. С. 333.

Таким образом, патриархальность, церковность лежат в основе положительного идеала сатиры Гоголя. Это именно та «тайна», на которую он намекал в письме к А. И. Смирновой от 25 июля 1845 г., говоря, что «ключ от неё покамест в душе у одного только автора»¹. Но тайна стала явью с выходом в конце декабря 1846 г. «Выбранных мест из переписки с друзьями», ставших идеологическим манифестом великого писателя и вызвавших гневный протест «неистового Виссариона» – Белинского. Гоголь пытался доказать бессмысленность подражания Европе. Это подражание, на его взгляд, вызвано незнанием того, в каком действительно положении находится Запад. Все пребывают в убеждении, что там всюду процветает цивилизация, тогда как на самом деле ничего этого давно нет. «Погодите, – предупреждал он, – скоро поднимутся снизу такие крики, именно в тех с виду благоустроенных государствах, которых наружным блеском мы так восхищаемся, стремясь от них всё перенимать и приспособлять к себе... В Европе завариваются теперь повсюду такие сумятицы, что не поможет никакое человеческое средство, когда они вскроются»². В России же всё иначе, ибо ещё не забыт Христос, не погряз народ в духовном унынии – этой жалкой «дщери» безверья в Бога. Поклонники европейского «просвещения» уже «доплясывают польку и доигрывают преферанс», уступая место «истинным мудрецам жизненного дела». «Ещё пройдёт десяток лет, – пророчествовал Гоголь, – и вы увидите, что Европа придет к нам не за покупкой пеньки и сала, но за покупкой мудрости, которой не продают больше на европейских рынках»³.

б) *Щедринская сатира*. К школе Гоголя примыкал М. Е. Салтыков-Щедрин (1826–1889), крайне критически относившийся к тургеневской манере изображения «дворянских гнёзд». Для этого, иронизировал писатель-сатирик, достаточно взять «страдающего одышкой помещика, слегка пришибленную и бросающуюся из угла в угол хозяйку-помещицу и подле них молодое страстное существо, задыхающееся в тесноте житейских дрызг. Затем варенье, варенье, варенье, сливки, сливки, сливки, ночью же припустить соловья»⁴. В сочинениях Салтыкова-Щедрина, особенно в «Господах Головлевых» и «Пошехонской старине», усадебная

¹ Переписка Н. В. Гоголя. В 2 т. Т. 2. – М., 1988. С. 157.

² Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. – М., 1993. С. 152–153.

³ Там же. С. 154.

⁴ Салтыков-Щедрин М.Е. Критика и публицистика (1868–1878 гг.) // Салтыков-Щедрин М.Е. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 8. – М., 1937. С. 316–317.

жизнь показана на фоне глубокого бессердечия и эксплуатации, тягостной атмосферы дореформенного и пореформенного барства. Сатира Салтыкова-Щедрина проникнута сарказмом, негодующим презрением к своим персонажам. Писателя интересует скрытая, тайная сторона натуры человека, обычно сдерживаемая щитом «стеснений, налагаемых лицемерием и другими жизненными условностями». Но стоит человеку освободиться от них, как тотчас в нём пробуждается склонность к поступкам, о которых он прежде думал и только не смел совершить. Художник, на его взгляд, как раз и должен обладать способностью выявлять эту вторую действительность, чтобы постигнуть истинную сущность человека, дать ему точное определение и произвести «правдивый суд над ним»¹.

Неудивительно, что в произведениях Салтыкова-Щедрина луна не освещает идиллических встреч «героя» и «девы» в аллеях тенистого парка или на берегу задумчивого озера, а соловьиные трели заглушены ночными полузадушенными столами дворовых, воплями истязуемых на конюшне «неисправных» плательщиков-крестьян и барских слуг. Пореформенная эпоха рождала новые ситуации и характеры, о существовании которых, по словам Салтыкова-Щедрина, «гоголевская сатира и не подозревала»². Тем не менее он не расстаётся с её персонажами, извлекая их из прошлого времени и показывая «в жизни текущих дней»³.

Помещик Ноздрёв превращается у него в «политическую» фигуру, издателя газеты «Помои». Держиморда оказывается действительным статским советником, Хлестаков – подленьким либералом и т. д.

Аллюзиями на гоголевские типы пронизан образ Иудушки Головлева. Скопидомство сближает его с Плюшкиным и Собакевичем, пустословие, бессмысленная мечтательность – с Маниловым. Вот Иудушка, как Манилов, начал бесплодное и сложное вычисление: «На какую сумму он может продать в год молока, ежели все коровы в октябре перемрут, а у него одного, с Божьёю помощью, не только останутся невредимы, но даже будут давать молока против прежнего вдвое». Или как Собакевич, расхваливавший Чичикову достоинства проданных им «мёртвых душ», Иудушка вспоминает своих верных крепостных слуг и помощников, давно уже умерших: «Умный, верный мужик Илья!.. В по-

¹ Салтыков-Щедрин М.Е. Помпадуры и помпадурши // Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч. В 12 т. Т. 4. – М., 1951. С. 185, 186.

² Салтыков-Щедрин М.Е. Критика и публицистика (1868–1878 гг.). – С. 326.

³ Горький М. История русской литературы. – М., 1939. С. 273.

мощниках у Ильи старый Вавило служит (тоже давно на кладбище лежит) – вот, брат, так кряж! В конторщиках маменькин земский Филипп-перевезенец (из вологодских деревень его лет шестьдесят тому назад перевезли); полесовики все испытанные, неутомимые псы у амбаров – злые». А вот Иудушка один, как Плюшкин, сидит в засаленном халате, из которого местами выбивается уже вата: «Он... бледен, нечёсан, оброс какою-то щетиною вместо бороды»¹.

Однако для Салтыкова-Щедрина ясно, что новая сатира не может останавливаться на голых приёмах изображения «мерзостей жизни»; литература, будучи «воспитательницею и руководительницею общества», должна прежде всего содействовать исканию идеалов будущего, в чём, по его мнению, «потерпел такую громкую неудачу Гоголь»². Впрочем, и ему самому также не особенно удавались положительные типы, даже в знаменитых сказках, которые он неустанно сочинял в течение всей своей творческой жизни.

2. *Положительный идеал в сатире.* Второй формой сатирического отношения к действительности, причём именно с упором на создание положительного идеала, явилась литературная утопия. В ней фиксируется тот идеальный полюс миропредставления, который противостоит царству обмана и насилия, обличаемого в сатире. Будущее, как правило, прозревается во сне; таковы произведения «Сон. Счастливое общество» А. П. Сумарокова (1717–1777), «Каиб» И. А. Крылова (1769–1844), «сонные главы» в «Путешествии из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева (1749–1802) и в «Что делать?» Н. Г. Чернышевского (1828–1889). Их «мечтательные страны» благоденствуют под сенью разумных законов, и люди там «не имеют... ни благородства, ни подлордства, и преимуществуют по чинам, данным им по их достоинствам; и столько же права крестьянский имеет сын быть великим господином, сколько сын первого вельможи»³.

а) *Утопия Радищева.* В утопических «снах» нередко всплывал и образ самодержца, монарха. В радищевском «Путешествии» он восседает на троне в окружении государственных чинов, слушая их угодливые славословия. Услаждаясь ими, монарх воз-

¹ Салтыков-Щедрин М.Е. Господа Головлевы // Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч. В 12 т. Т. 7. – М., 1951. – См. подр.: Десницкий В.А. Семейная хроника Н. Щедрина «Господа Головлевы» // Десницкий В.А. Статьи и исследования. – М., 1979. С. 268–323.

² Салтыков-Щедрин М.Е. Критика и публицистика (1868–1878 гг.). – С. 58.

³ Сумароков А.П. Сон. Счастливое общество // Русская сатирическая проза XVIII века. – Л., 1986. С. 355.

вышається в душе своей «над обыкновенным кругом зрения», достигая «степеней божественной премудрости». Самое его любимое занятие – «раздавание приказаний». Вот он главному военачальнику повелевает «идти с многочисленным войском на завоевание земли, целым небесным поясом от него отделённой». Флотоводцу приказывает направить все свои корабли «по всем морям, да узрят их неведомые народы». От хранителя законов требует, чтобы в день его рождения отверзались темницы и отпускались на волю все преступники. Зодчего обязывает воздвигнуть «великолепнейшие здания для убежища мусс». Каждое его повеление встретится радостными возгласами и рукоплесканиями. Лишь одна женщина смотрит на происходящее с презрением и негодованием. Царь пожелал узнать, кто она. Ему сказали: «Сия есть странница, нам неизвестная, именуется Прямовзорой и глазным врачом. Но есть волхв опаснейший, носящий яд и отраву, радуется скорби и сокрушению; всегда нахмуренна, всех презирает и поносит; даже не щадит в ругании своём священные твои главы». Несмотря на охватившее его негодование, царь всё же решается побеседовать с ней. Прямовзора говорит ему, что она «врач» и хочет очистить его глаза от «белым», чтобы он узнал скрываемую от него «истину». И когда царь прозрел, ему представились следующие картины. Военачальник, посланный на завоевание новых земель, утопал в роскоши и веселии, даже не думая о начале похода. Флотоводец также «упоился негою и любовью в объятиях наёмной возбудительницы его сладострастия», а корабли были оставлены «плавающими при устье пристанища». В это время его подчинённые изготовляли чертежи «совершенного в мечтании плавания», в которых «уже видны были во всех частях мира новые острова, климату их свойственными плодами изобилующие». То же творилось и с другими его приказаниями: хранитель законов торговал милосердием правителя, отпуская тех преступников, которые давали больше денег, а зодчий превратил своё ремесло в «одно расточение государственных казны». «Видя во всём толикую превратность», царь «возревел... яростию гнева», но тут же пробудился¹.

Намёк Радищева был более чем понятен: не самодержавие, но закон есть «образ Божий на земли»². Стражи же закона суть истина и правосудие. Эта идея в виде «проекта будущего» развивается Радищевым в главе «Хотиллов», наиболее радикальной по

¹ Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. – Л., 1981. С. 37–47 (глава «Спасская Полесь»).

² Там же. С. 157.

своей направленности и содержанию части «Путешествия»¹. От неё идёт традиция социалистической пропаганды в русской литературной утопии XIX в.

б) «*Офирская земля*». Помимо «снов», утопия воплощалась в форме «путешествий». Одно из них – «Путешествие в землю Офирскую» М. М. Щербатова (1733–1790), историка и писателя екатерининской эпохи. Произведение Щербатова написано от имени «г-на С..., швецкаго дворянина». В сопровождении некоего Агиба он путешествует по стране, где всё так напоминает Россию, только Россию будущего, а не настоящего. В наименованиях офирских городов, рек и князей легко узнаваемы русские имена: Квамо соответствует Москве, Перегаб и пересекающая его река – Петербургу и Неве, Габиновина означает Новгород, Евки – Киев, Био – Обь, Голва – Волгу, Перега – это Пётр I, Аракитея, – Екатерина II и т. д. Щербатов упоминает в качестве соседа офирян Палис, т. е. Польшу, коротко рассказав о хаосе в этой стране. Офир разделен на 15 областей. Их названия – тоже легко соотносимые с русскими реалиями анаграммы. Кроме того, прошлое Офирского государства напоминает современную автору Россию, что позволяет ему критиковать существующие российские порядки. В особенности Щербатова не устраивало то, что Перега (Пётр I) перенёс столицу в Перегаб – город, полностью изолированный от всей страны, построенный «против природы вещей». Это противоестественное положение столицы вызвало многие беды: во-первых, отделило сановников, живущих теперь при дворе, от их поместий, вследствие чего они стали без зазрения совести грабить своих крестьян, с которыми потеряли связь; во-вторых, правители перестали обращать внимание на внутреннее положение страны, до их ушей не доходил больше глас народа; в-третьих, расположение столицы на вражеской границе довело народ до крайности, и участились бунты. Но если в России ситуация не изменилась, то в Офире «неразумное» решение было отменено «мудрым» и «великим князем» Сабаколой, снова вернувшем Квамо статус столицы. Это произошло 1700 лет назад, и с тех пор офиряне живут в мире и благоденствии, охраняемые «неизменными» законами.

Недовольство Щербатова вызывала и политика градостроения, проводившаяся Петром I и Екатериной II. Генеральный губернатор Перегаба в беседе с путешественником «с великой мудростью» заявляет, что «власть монарша не соделывает города, но физическое или политическое положение мест, или особливые

¹ Там же. С. 107–123.

обстоятельства», такие, например, как необходимость сосредоточения центров торговли или «мастерства и рукоделия». Во всех остальных случаях градостроение, утверждал он, ведёт только к повреждению нравов, ибо «переименованные земледельцы в мещане, отставая от их главного промысла, развращаясь нравами, впадая в обманчивость и оставляя земледелие, более вреда нежели пользы государству приносят». Благо же государства соделывает исключительно «сельская жизнь, воздержанность и трудолюбие»¹. Такова офирская триединая формула морали, поддерживаемая всей системой офирской власти.

Критика Щербатова затрагивала и внешнюю политику России, конкретнее – захватнические войны, которые она вела. Путешественник приводит слова легендарного героя Бомбей-Горы, который воспротивился намерению некоего офирского князя покорить соседние государства: «Не расширение областей, – говорил он, – составляет силу царств, но многонародие и доброе внутреннее управление. Ещё много у нас мест не заселённых, ещё во многих местах земля ожидает труда человеческого, чтобы столичный плод принести; ещё у нас есть подвластные народы, требующие привести их в лучшее состояние, то не лучше ли исправить сии внутренности, нежели безнужною войною подвергать народ гибели и желать покорить или страны пустыя, которые трудно будет и охранять, или народы, отличные во всём от нас, которые и чрез несколько сот лет не примут духа отечественнаго Офирской империи и будут под именем подданных тайные нам враги»². Несомненно, стрела метила в императрицу «немецких кровей» – Екатерину II, которая всегда считала своим приоритетом военную политику, интенсивное расширение российской державы. Не терпя вообще никакой критики, она незадолго до смерти писателя-утописта повелела наложить арест на рукопись Щербатова, остававшийся в силе более полутораста лет.

Чем же интересна Офирская земля? Почему она взята образцом подражания для России? По мнению Щербатова, «если чем она достойна примечания – сие есть: мудрым учреждённым правлением, в коем власть государская соображается с пользою народною, вельможи имеют право со всею приличною смелостию мысли свои монарху представлять, ласкательство прогнано от царского двора, и истина имеет в оный невозбранный вход; в коем законы соделаны общим народным согласием и ещё беспре-

¹ Щербатов М.М. Путешествие в землю Офирскую г-на С..., швецкаго дворянина // Щербатов М.М. Соч. В 2 т. Т. 1. – СПб., 1896. Стлб. 796.

² Там же. Стлб. 1005.

станным наблюдением и исправлением в лучшее состояние приходят; правительств немного и немногочисленно, но и дел мало, ибо внушённая издетства в каждого добродетель и зачатия их не допускает; в коем вельможи не пышные, не сластолюбивые, искусные, трудолюбивые, похвальное честолюбие имеют соделать счастливыми подчинённых им людей; остаток же народа, трудолюбивый и добросовестный, чтит, во-первых, добродетель, потом закон, а после царя и вельмож». Щербатовский путешественник убеждён, что офицерам вполне могли бы подражать не только россияне, но и «называющие себя просвещёнными европейские народы»¹.

в) *Видения китайского студента*. Иностранцем является и вымышленный рассказчик утопической повести В. Ф. Одоевского (1803–1869) «4338-й год» китайский студент Ипполит Цунгиев, путешествующий по России. Всюду он видит небывалые технические чудеса. Сперва он едет на электроходе, великолепно освещённом гальваническими фонарями, затем садится на гальваностат – воздушный корабль, которым управляет «особый профессор». Это вызывает у него затаённый вздох сожаления относительно технических возможностей собственной страны: «Конечно, наше правительство поступило основательно, запретив плавание по воздуху; в состоянии нашего просвещения ещё рано было нам и помышлять об этом; несчастные случаи, стоившие жизни десяткам тысяч людей, доказывают необходимость решительной меры, принятой нашим правительством»². Проходит немного времени, и путешественник оказывается «в центре русского полушария и всемирного просвещения» – громадной столице России. «Что за город, любезный товарищ! – сообщает он своему корреспонденту. – Что за великолепие! Что за огромность! Пролетая через него, я верил баснословному преданию, что здесь некогда были два города, из которых один назывался Москвою, а другой соответственно Петербургом, и они были отделены друг от друга едва ли не степью»³. Так Одоевский по-своему решает спор о двух столицах, возбуждённый Щербатовым.

Россия между тем жила ожиданием падения огромной кометы. Однако, к удивлению путешественника, нигде не видно было ни тревоги, ни волнения. Все знали, что она будет уничтожена на подходе к Земле снарядами и ждали от учёных точных вычисле-

¹ Там же. Стлб. 751–752.

² *Одоевский В. Ф.* 4338-й год. Петербургские письма // Русская фантастическая проза. Эпоха романтизма (1820–1840 гг.). – Л., 1990. С. 370.

³ Там же. С. 371.

ний, на какой пункт комета устремится. Путешественник опять «со стыдом» вспоминает о состоянии своего отечества, находя утешение лишь в том, что китайцы – «народ молодой, а здесь, в России, просвещение считается тысячелетиями». Он верит, что начатая у них лет 500 назад «великим Хун-Чином» реформа пробудит «наконец Китай от его векового усыпления или, лучше сказать, мёртвого застоя» и введёт его «в общее семейство образованных народов»¹. Не будь этого, замечает путешествующий студент, «мы, без шуток, сделали бы теперь похожими на этих одичавших американцев, которые, за недостатком других спекуляций, продают свои города с публичного торгу, потом приходят к нам грабить, и против которых мы одни в целом мире должны содержать войско»². В состоянии полного разлада и упадка находится и Европа. От великой некогда культуры «дейчеров» (т. е. немцев) сохранилось лишь несколько отрывков из сочинений «почти никому уже неизвестного» поэта Гёте. В утопии Одоевского возведена мечта о великом будущем России, её процветании и славе. Он верит, что только просвещение способно обеспечить подлинный прогресс и претворить в жизнь идеалы гармонии и счастья. Развитие ожидает также Китай. Но эта страна – в орбите культурных влияний России, её вековых достижений и опыта.

3. *Романтическое направление.* На почве сатиры складывается и идеология романтизма. Его отличает от утопии мотив мировой скорби, пессимизма. Романтизм – это всегда уход в субъективность, в мир грёз, фантазий. Гегель, характеризуя это мирозерцание, писал: «Бесконечную ценность обретает теперь действительный отдельный субъект в его внутренней жизненности, так как лишь в нём распространяются и сосредоточиваются, получая существование, вечные моменты абсолютной истины, которая действительна только как дух»³. Романтизм возрос на принципах философии Руссо и Шеллинга; зачинателями этого движения на Западе были А. Шлегель, Ф. Новалис, Ф. Шлейермахер, Л. Тик и др.

а) «Отец» русского романтизма – *В. А. Жуковский* (1783–1852), гениальный поэт, совершенно свободный в своём творчестве от всяких привязанностей к реальной событийности, эмпири-

¹ Там же. С. 372.

² Там же. С. 373. – Возможно, именно Америку также имел в виду Одоевский, изображая деградацию и падение целого государства, основанного на принципах утилитаризма, в своей блестящей новелле «Город без имени» (1844 г.).

³ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 2. – М., 1969. С. 234.

ке. Своё видение мира он сравнивал с ощущениями слепого, который восполняет отсутствие зрения воображением. Создаваемый им таким образом язык есть выражение внутренней жизни и отношений к внешнему. «Здесь торжествует душа», – подчёркивал Жуковский.

Поэзия Жуковского – вся тайна; в ней сказочность заменяет реальность. В его стихах, балладах «как бы улечена действительность»¹, и человек остаётся наедине с самим собой, со своими томлениями, страхами и печалью. Его сознание расколото, он весь погружён в стихию *двоемирия*, и земное *здесь* является лишь необходимым этапом к идеальному *там*. Но там – смерть, забвение; там – вечный, беспробудный сон. И тихая скорбь теснит сердце взволнованного романтика. Об этом Жуковский поведал в своей элегии «Сельское кладбище»:

На всех ярится смерть – царя, любимца славы,
Всех ищет грозная... и некогда найдёт;
Всемощны судьбы незыблемы уставы:
И путь величия ко гробу нас ведёт².

Именно временность, случайность пребывания в мире отчуждает человека от привязанности к реальному. Романтический герой не видит ни предметов, ни явлений, ни форм; он обращён к действительности только внутренним зрением, которое безмолвно и невыразимо. Перед ним мир «призраков», символов, и ему не остаётся ничего другого, как гадать, высказывать предположения, сомневаться. Тема эта блестяще раскрыта Жуковским в стихотворении «Таинственный посетитель»:

Кто ты, призрак, гость прекрасной?
К нам откуда прилетал?
Безответно и безгласно
Для чего от нас пропал?
Где ты? Где твоё селенье?
Что с тобой? Куда исчез?
И зачем твоё явленье
В поднебесную с небес?

Поэт пытается угадать, постичь смысл призрака, допуская самые разные ответы и толкования.

Не Надежда ль ты младая,
Приходящая порой

¹ Шевырёв С.П. О значении Жуковского в русской жизни и поэзии. – М., 1853. С. 39.

² Жуковский В.А. Соч. – М., 1954. С. 6.

Из неведомого края
 Под волшебной пеленой?..
 Не Любовь ли нам собою
 Тайно ты изобразил?..
 Не волшебница ли Дума
 Здесь в тебе явилась нам?..
 Иль в тебе сама святая
 Здесь Поэзия была?..
 Иль Предчувствие сходило
 К нам во образе твоём
 И понятно говорило
 О небесном, о святом?
 Часто в жизни так бывало:
 Кто-то светлый к нам летит,
 Подымает покрывало
 И в далёкое манит¹.

Вопрошания Жуковского вовсе не имеют в виду достижение истины. Да это и невозможно, ибо в самом разнообразии допущений кроется неотвратимость заблуждения. Самое большее, на что может рассчитывать романтическая пытливость, это самоутверждение личности в качестве некоей единичной медиумической инстанции, приемлющей токи вечности и красоты.

Жуковский дал начало целому направлению русской романтической поэзии XIX в., представленную такими именами, как Батюшков, Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Фет.

б) *Вечная Женственность поэта-философа*. Особенно близок к Жуковскому В. С. Соловьёв (1853–1900), который вообще считал творчество поэта-романтика «началом истинно человеческой поэзии в России»². В его видениях «духовные призраки» Жуковского превратились в образ Вечной Женственности, нетленное «сиянье Божества». Об этом говорится в поэме «Три свидания»:

Не трижды ль ты далась живому взгляду –
 Не мысленным движением, о нет! –
 В предвестие, иль в помощь, иль в награду
 На зов души твой образ был ответ.

Сперва «награда вечная» явилась Соловьёву в детстве, потом, через много лет, в осеннем Лондоне; и там же был ему «голос»: «В Египте будь!» Так он очутился в пустыне, один, ночью, без проводника. И вот, когда он, утомлённый, «уснул», ему привиделось, как «в пурпуре небесного блистания» явилась та, что

¹ Там же. С. 97.

² *Соловьёв С.М.* Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. – М., 1997. С. 327.

жила в его мечтах, волнуя и вдохновляя сердце, – Вечная Женственность, Небесная София.

Всё видел я, и всё одно лишь было –
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, –
Передо мной, во мне – одна лишь ты.
О лучезарная! тобой я не обманут:
Я всю тебя в пустыне увидал...
В душе моей те розы не завянут,
Куда бы не умчал житейский вал¹.

Как видно, романтическое сознание скудно и апофатично; в нём нет достоверности и полноты, которыми отмечено объективированное мирозерцание. Оно живёт саморефлексией ума, оторванного от реальности, а потому не видит для себя никакой верифицируемой перспективы. Здесь субъективность не предполагает индивидуализацию личностей, наделение их *самотными* чертами; напротив, в романтизме человеческие качества сливаются в отвлечённой духовности, приводящей к снятию реального разнообразия характеров, душ. Отсюда и глубокое противоречие романтического метода: «герой романтика – единичный человек, но он в то же время всякий любой человек в потенции, он – то – единичное, что есть в глубине души всех людей»². Вот почему поэты романтики подчас так похожи, так неразличимы друг от друга: они плавают в беспредметном хаосе воздушного океана, без руля и без ветрил, подчиняясь лишь своим внутренним импульсам, обеднённым оторванностью от мира. Их идеал – красота, очищенная от примеси «вещества»:

Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье Божества...³

г) *Символизм*. Все эти черты перенял от романтизма русский символизм рубежа XIX–XX вв. В поэзии его лучших представителей – *К. Д. Бальмонта* (1867–1942), *И. Ф. Анненского* (1855–1909), *В. Я. Брюсова* (1873–1924), *З. Н. Гиппиус* (1869–1945) – с особой силой нарастает мотив отрешённости от действительности, тяготения к религии, мистике, оккультизму.

¹ Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. – М., 1990. С., 118, 123.

² Гуковский Г.А. Пушкин и русские романтики. – М., 1995. С. 32.

³ Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». – С. 118.

Бальмонт, не умея и не желая «жить... настоящим», устремляется «за пределы предельного, к безднам светлой Безбрежности», туда, где нет больше «границ тесной», «к неизвестной Красоте». И Красота эта – Христос.

Одна есть в мире красота.
 Не красота богов Эллады,
 И не влюблённая мечта,
 Не гор тяжёлые громады,
 И не моря, не водопады,
 Не взоров женских чистота.
 Одна есть в мире красота –
 Любви, печали, отречения
 И добровольного мученья
 За нас распятого Христа¹.

У Брюсова на всём лежит печать экзальтированной «яйности»: он «желал бы рекой извиваться», «раскатиться дорогой вселой», но боится,

... что в солёном просторе –
 Только сон, только сон бытия!
 Я хочу и по смерти и в море
 Сознать своё вольное «я»!²

То же и у Зинаиды Гиппиус:

Смеётся хаос, зовёт безокий:
 Умрёшь в оковах, – порви, порви!
 Ты знаешь счастье, ты одинокий,
 В свободе счастье, – и в Нелюбви³.

Таким образом, и романтизм, и символизм устремлены к одной цели – освобождению сознания от законов необходимости, которыми управляется реальный мир, мир осязания и познания. «Но не в познании – “я” подлинное», – замечает Андрей Белый. И далее он так характеризует сущность романтически-символического искусства: «Художник не хочет видеть окружающего, потому что в душе его поёт голос вечного; но голос – без слова, он – хаос души. Для художника хаос этот – “родимый” хаос; в закономерности природы видит он свою смерть, там, в природе видимости – подстерегает его злой рок. Из глубины бессознательного закрывается он от природы завесой фантазии; создаёт причудливые образы (тени), не встречаемые в природе. Миром

¹ Бальмонт К.Д. Стихотворения. – Л., 1969. С. 81.

² Брюсов В.Я. Стихотворения. – М., 1990. С. 76.

³ Гиппиус З.Н. Живые лица. В 2 т. Т. 1. – Тбилиси, 1991. С. 95.

фантазии огораживается он от мира бытия»¹. Конечно, им движет при этом чувство вражды, неприятия реальной жизни, т. е., собственно, сатирическое мироотношение.

4. *Реализм как художественный метод*. Переходя к реализму, нельзя не видеть его сходства с романтизмом в основном моменте – пристальном интересе к человеческой субъективности. Однако для реализма эта субъективность не есть некая отчуждённая всеобщность, лишённая индивидуальных примет и очертаний. Он берёт человека в его личностном своеобразии, самости, обуславливая такой подход влиянием общественной среды, быта. Человек таков, каковы условия его существования; из них он черпает свои знания, привычки, представления. Жажда самосовершенствования толкает его на путь духовности и смыслоискания, ставя в оппозицию ко всему, что определяет содержание «настоящей действительности». Это приводит к изменению сущности сатиры, которая от простого осмеяния и обличения переходит к изображению «гуманического идеала», т. е. того, чем на самом деле живёт и движется реальный, земной человек. Тем самым сатира насыщается антропологизмом, превращается в метод антропологического реализма.

а) *«Евгений Онегин»*. Первые шаги в этом направлении делает А. С. Пушкин (1799–1837), который, работая над «Евгением Онегиным», создаёт новый способ изображения действительности, принципиально отличный от гоголевского натурализма. Суть его заключается в показе того, как личность, отчуждённая от общества, пробуждается к духовной жизни, *развивается в человека*. Вот перед нами Онегин в юности. Эта прекрасная «пора надежд» совпала у него с началом светской жизни, которая сразу подчинила его своими соблазнами, блеском, своим нескончаемым празднеством. Однако однообразие «вседневных наслаждений» вскоре прискучило ему, и «русская хандра им овладела понемногу». Онегин пробует читать, писать, «но труд упорный ему был тошен», и лишь смерть отца, а затем и дяди позволяет петербургскому Child-Harold'у «прежний путь переменить на что-нибудь». Так он оказывается в своей родовой деревне, и здесь в нём впервые пробуждается чувство сострадания к простым людям – крепостным крестьянам:

... задумал наш Евгений
Порядок новый учредить.

¹ Бельгий А. Символизм // Бельгий А. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. Т. 1. – М., 1994. С. 261, 263. – См. также: Эллис (Кобылинский Л.Л.) Русские символисты. – Томск, 1996.

В своей глуши мудрец пустынный
Ярём он барщины старинной
Оброком лёгким заменил;
И раб судьбу благословил.
За то в углу своём надулся,
Увидя в этом страшный вред,
Его расчётливый сосед.
Другой лукаво улыбнулся,
И в голос все решили так,
Что он опаснейший чужак¹.

Но так продолжалось недолго; дружба и дуэль с Ленским, любовь Татьяны, отвергнутая им, выбивают Онегина из колеи и им снова «овладело беспокойство, охота к перемене мест». Он отправляется в странствие по России, проходившее по тем же местам, где побывал сам Пушкин: Москва, Нижний Новгород с так не приглянувшейся ему Макарьевской ярмаркой («Всяк суетится, лжет за двух, / И всюду меркантильный дух»), Кавказ, Крым, наконец, Одесса, где по замыслу поэта должна была состояться его встреча со своим героем. Знакомство с жизнью России подействовало на Онегина облагораживающим образом: «его *тоска* становится теперь выражением не только прежней личной хандры, но и всенародной неустроенности и безысходности»². Возвратившись через три года в Петербург, Онегин чувствует себя уже как грибоедовский Чацкий – чужим и лишним в собственной среде. Он превращается в «странного человека», оппозиционера, которому нет больше дела ни до «видов правительства», ни до «приличий света». Об этом говорил Герцен: «Не домогаться ничего, беречь свою независимость, не искать места – всё это, при деспотическом режиме, называется быть в оппозиции. Правительство косилось на этих *праздных людей* и было ими недоброльно»³.

б) *Влияние Пушкина*. Пушкин поставил Онегина в ситуацию перерождения, обретения самого себя через осознание народной скорби, бедствий и дисгармоний жизни. Это был совершенно новый подход к проблеме личности, свидетельствующий о нарастании психологизма и реализма в русской литературе. В западной беллетристике господствовал в основном принцип *индивидуализации* героя, для которого не существует больше ни сословности,

¹ Пушкин А.С. Евгений Онегин // Пушкин А.С. Полн. собр. соч. В 6 т. Т. 3. – М., 1950. С. 32–33.

² Удодов Б.Т. Пушкин: художественная антропология. – Воронеж, 1999. С. 135.

³ Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 7. – М., 1955. С. 213.

ни класса, ни племени, ни нации – всё это признаётся тяжкими оковами, раздавливающими личность, лишаящими её внутренней красоты и свободы. Всякая типизация с учётом идеи народности, социальности выставлялась в качестве отрицательного момента, служа проявлением узости, нищеты либо грубой маски героя.

Напротив, в русской литературе *национальная типичность* является свойством возвышеннейших, прекрасных натур – Петра I, Пугачёва, Татьяны у Пушкина, Кутузова у Толстого, Базарова у Тургенева, Карамазовых у Достоевского. Особенно привлекательны, увеличивают значение героя фамильные черты: хорошо быть «одним из Ростовых», одним или «одной из Калитиных» и т. д., ибо семья тоже входит в круг прообразов народной жизни.

«Лишние люди», расплодившиеся в русской литературе 20–40-х годов XIX в., оттого и становились «легальными странниками», что, порывая со своей средой, не умели обрести «почву», не знали способа примирения с самими собой. Они действовали по рецептам европеизированной мысли, тогда как от них требовалось «вторично родиться, отойти от готового, предназначенного, за всё приняться снова от собственного сознания и чувства»¹. Этому и научил русскую литературу Пушкин, соединив сатирическое начало с антропологическим реализмом.

Через «школу Пушкина» прошли все сколько-нибудь наиболее значительные русские писатели XIX в., начиная от Тургенева до Писемского. Ему обязаны своим возвышением и две мировые величины – *Ф. М. Достоевский* (1821–1881) и *Л. Н. Толстой* (1828–1910).

в) *Психологизм Достоевского*. Достоевский сам определял свой метод как реализм. «Меня зовут психологом, – отмечал он в своей записной книжке, – неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой»². Достоевский воспроизводит *духовные* реальности, те затаённые, глубинные начала жизни, которые пребывают *там, по ту сторону* внешних проявлений человеческой деятельности. Ни Гоголю, ни Салтыкову-Щедрину это не удавалось: они не шли дальше изображения явного, «проговорённого» в речах и в поступках их героев. Только Достоевский сумел погрузиться в тёмную пучину интимных, внутренних состояний личности, выведя наружу всё

¹ Берковский Н.Я. О мировом значении русской литературы. – Л., 1975. С. 62.

² Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. – СПб., 1883. С. 373.

тайное, истериозно-маниакальное, подсознательное. Отсюда та душевная неуравновешенность, даже психопатство большинства его литературных типов, всегда озадачивавшее исследователей творчества писателя¹.

Заглянув в бездну души человеческой, Достоевский пришёл к пессимистическому выводу, что человек в своей *реальной данности* несовершенен и нуждается в «выделке», нравственном переждении. «По-моему, – писал он, – одно: осмыслить и прочувствовать можно даже и верно и разом, но сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина. Вот эту-то неустанную дисциплину над собой и отвергают иные наши современные мыслители... Мало того: мыслители провозглашают общие законы, т. е. такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, безо всякой выделки, только бы эти правила наступили. Да если б этот идеал и возможен был, то с *недоделанными* людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные. Вот в этой-то неустанной дисциплине и непрерывной работе самому над собой и мог бы проявиться наш гражданин»². Взамен того идеала, который предлагали нелюбимые им «шелудивые либералы»³, Достоевский выставлял лишь один пример, достойный, на его взгляд, подражания, – пример Христа. Сам он пришёл к нему в ссылке, после долгих и мучительных раздумий, в надежде, «как “трава иссохшая”», обрести утешение в вере. Христос представлялся Достоевскому воплощением того «всечеловека», какими должны были стать все люди. Когда против него с резкой критикой выступил К. Н. Леонтьев, осудивший его «розовое христианство»⁴, писатель отвечал: «Луч-

¹ См.: Чиж В.Ф. Достоевский как психопатолог. – СПб., 1885; Фудель С.И. Наследство Достоевского. – М., 1998.

² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. – Л., 1983. С. 47.

³ Старец Зосима из «Братьев Карамазовых», этот безусловный литературный двойник Достоевского, рассуждал: «Провозгласил мир свободу, в последнее время особенно, и что же видим в этой свободе ихней: одно лишь рабство и самоубийство! Ибо мир говорит: “Имеешь потребности, и потому насыщай их, ибо имеешь права такие же, как и у знатнейших и богатейших людей. Не бойся насыщать их, но даже преумножай – вот нынешнее учение мира”... Понимая свободу как преумножение и скорое утоление потребностей, искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок. Живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства» (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Там же. Т. 14. – Л., 1976. С. 284).

⁴ См.: Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой // Леонтьев К.Н. Собр. соч. В 9 т. Т. 8. – М., 1912.

ше я останусь с ошибкой, с Христом, чем с вами»¹. А раз с Христом, значит и с русским народом; ведь и он «сидит у ног Иисусовых»². «Заставить с этим согласиться нашу интеллигенцию»³, – в этом видел свою главную задачу Достоевский.

г) *Воскресение князя Нехлюдова*. Схожим образом представлялось духовное перерождение личности Толстому. Достаточно обратиться к его роману «Воскресение». Проведя своего героя, князя Нехлюдова, через всё то «страшное зло», которое царило на всех ступенях и во всех сферах русской жизни, начиная от высшей правительственной администрации и кончая судами и острогами, он вкладывает, наконец, в его руки Евангелие, которое князь читал неоднократно и раньше, но которое отталкивало его своей «неясностью», чтобы подвести к разрешению мучивших его вопросов. Нехлюдов прочёл первое, что ему открылось: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдёте в Царство Небесное» (Мф. 18:3). Особенно понравились князю слова о том, что для этого надо «умалиться», почувствовать себя меньше и безответнее всех. «Да, да, это так, – подумал он, вспоминая, как он испытал успокоение и радость жизни только в той мере, в которой умалял себя». Но вот он снова прочёл: «И кто примет одно такое дитя во имя Моё, тот Меня принимает» (Мф. 18:5), – и в нём вспыхнула ничем не сдерживаемая досада: «К чему тут: *кто примет* и куда примет? И что значит: *во имя Моё?* – спросил он себя, чувствуя, что слова эти ничего не говорят ему». С таким же чувством отстранённого недоверия он прочёл ещё стихи о соблазнах, о наказании посредством геенны огненной, в которую будут ввергнуты согрешившие люди, о каких-то ангелах детей, созерцающих лицо Отца Небесного. «Как жалко, что это так нескладно, – думал он, – а чувствуется, что тут что-то хорошее». А слова о заблуждающихся: «Так, нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18:4) – вызвали в нём и вовсе раздражение: «Да, не было воли Отца, чтобы они погибли, а вот они гибнут сотнями, тысячами. И нет средств спасти их». Кажется, Нехлюдов вот-вот, и отложит в сторону Евангелие, как это и делал прежде, открывая его в редкие минуты. Однако взгляд его удерживает одна фраза – о необ-

¹ Неизданный Достоевский: Записные книжки (1860–1881) // Литературное наследство. Т. 83. – М., 1971. С. 676.

² *Достоевский Ф.М.* Письмо А. Н. Майкову от 23 сентября 1870 г. // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 29. – Л., 1988. С. 145.

³ *Достоевский Ф.М.* Письмо А. Ф. Благоднарову от 19 декабря 1880 г. // Там же. Т. 30. Кн. 1. – Л., 1988. С. 236.

ходимости прощать все грехи ближнему, и не «до семи, но до седмижды семидесяти раз» (Мф. 18:22). Слова Иисуса о помиловании любого, кто преступил закон, вдруг с необыкновенной ясностью указали Нехлюдову способ «спасения от того ужасного зла, от которого страдают люди». «Да не может быть, чтобы это было так просто», – говорил себе Нехлюдов, а между тем несомненно видел, что, как ни странно это показалось ему сначала, привыкшему к обратному, – что это было несомненное и не только теоретическое, но и самое практическое разрешение вопроса». Дальнейшее чтение Евангелия, особенно Нагорной проповеди, окончательно убедило князя, что заповеди Христа, «в случае исполнения их (что было вполне возможно), устанавливали совершенно новое устройство человеческого общества, при котором не только само собой уничтожалось всё то насилие, которое так возмущало Нехлюдова, но достигалось высшее доступное человечеству благо – Царство Божие на земле»¹. Так герой Толстого приходит к «просветлению», совершенно в новом свете представляя теперь смысл жизни.

Но ясно, что это было и просветление самого Толстого. В евангельском учении автор «Воскресения» находит спасительный идеал *непротивления злу насилуем*, который для него сразу и навсегда делает ненужным всё то, что поддерживает и укрепляет это насилие, т. е. государство и церковь. Он призывает ни в чём не поддерживать правительство, отказываться служить в армии и быть всегда в оппозиции к власти. Всё общество с замиранием слушает нового пророка. Известный издатель А. С. Суворин в своём дневнике отмечал: «Два царя у нас: Николай II и Лев Толстой. Кто из них сильнее? Николай II ничего не может сделать с Толстым, не может поколебать его трон, тогда как Толстой, несомненно, колеблет трон Николая и его династии»². Особенно резко восстаёт Толстой против церкви, показывая несовместимость православной веры с потребностью человеческого смыслоискания. Церковь пытается дискредитировать его в глазах общества, и определением Синода от 20–22 февраля 1901 г. «новый лжеучитель – граф Лев Толстой» отлучается от церкви, «доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею»³.

¹ Толстой Л.Н. Воскресение // Толстой Л.Н. Собр. соч. В 22 т. Т. 13. – М., 1983. С. 453–456.

² Суворин А.С. Дневник. – М., 1992. С. 316.

³ Определение Святейшего Синода от 20–22 февраля 1901 г. №557 с посланием верным чадам Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом // Духовная трагедия Льва Толстого. – М., 1995. С. 72.

Это был скоропалительный акт, доставивший больше неприятностей самой церкви, нежели великому писателю.

Толстой же получил возможность ещё более усилить свои критические обличения, выступив с «Ответом на определение Синода». В нём он открыто провозгласил, что учение церкви «есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же – собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающего совершенно весь смысл христианского учения»¹. К последним были отнесены все христианские таинства, в том числе догмат о Троице. «Это учение, – писал он, – всё скрыто, всё переделано в грубое колдовство купанья, мазания маслом, телодвижений, заклинаний, проглатывания кусочков и т.п., так что от учения ничего не остаётся. И если когда какой человек попытается напомнить людям то, что не в этих волхованиях, не в молебнах, обеднях, свечах, иконах – учение Христа, а в том, чтобы люди любили друг друга, не платили злом за зло, не судили, не убивали друг друга, то поднимется стон негодования тех, которым выгодны эти обманы, и люди эти во всеуслышание, с непостижимой дерзостью говорят в церквях, печатают в книгах, газетах, катехизисах, что Христос никогда не запрещал клятву (присягу), никогда не запрещал убийство (казни, войны), что учение о непротивлении злу с сатанинской хитростью выдуманно врагами Христа»².

Свой «Ответ» Толстой подытоживал новым «символом веры», который он противопоставил церковному, никео-константинопольскому. Главное в нём – признание Христа не Сыном Божиим, а простым человеком, равным по значению другим великими провозвестникам высокой любви и морали – Сократу, Конфуцию, Будде и т. д. В трактате «В чём моя вера» Толстой так разъяснял своё понимание сущности христианства: «Учение Христа есть учение о сыне человеческого, общем всем людям, т. е. общем всем людям стремлении к благу, об общем всем людям разуме, освещающем человека в этом стремлении»³. Он освобождал христианство от всякой наносной обрядности и суеверий, привнесённых веками господства церкви, и делал его идеологией утопического земного «Царства Божия», т. е. *анархического* сообщества людей будущего⁴.

¹ Толстой Л.Н. Ответ на определение Синода... // Толстой Л.Н. Собр. соч. В 22 т. Т. 17. – М., 1984. С. 201.

² Там же. С. 204.

³ Толстой Л.Н. В чём моя вера // Толстой Л.Н. Собр. соч. 1-я серия. Т. 2. – М., 1911. С. 121–122.

⁴ Это по-своему оценили русские марксисты. Ленин, в частности, писал: «Учение Толстого безусловно утопично и, по своему содержанию, реакционно в

Глава VI

ИСКУССТВО

1. *Условия возникновения искусства.* Для возникновения искусства всегда необходимы два условия: во-первых, социальная группа, которая нуждается в нём, во-вторых, место, где оно может найти применение. Со времени Петра I в России такой социальной группой явилась созданная им новая знать – чиновное дворянство, проникнутое сознанием «всеизлишия», «буйства плоти»; местом же сосредоточения искусства стал дворец – роскошный особняк, среда обитания чиновной знати. Дворцами сплошь застраивается новая столица России – Петербург. Над их созданием трудятся лучшие иностранные архитекторы того времени – Д. Трезини, Ж. Леблон, Ф. Растрелли, К. Росси и др. Самые значительные из дворцов – Меншиковский, Аничков, Строгановский, Белосельских-Белозерских. Над Невой в гордом величии возвышается Зимний дворец – бывшая резиденция царствующего дома. Большое внимание уделялось петербургским пригородам. Едва только наметились очертания новой столицы, как около неё вырастают Петергоф, Ораниенбаум, Царское Село. Великолепие построенных там дворцов, необыкновенное изящество окружающих их парков, фонтанов, поражающее воображение богатство мебели, утвари – всё это подчеркивало, что на смену старой Московии идёт могущественная и сильная «Российская Европа»¹.

2. *Дворец как эмблема.* Роль дворца в светской архитектуре та же, что и роль храма в церковном зодчестве: он призван демонстрировать духовно-эстетические ценности и приоритеты просветительской идеологии. Храм и дворец отстоят друг от друга точно так же, как средневековый теоцентризм – от современного антропоцентризма. Дворец есть самоутверждение эмансипированного человека, поэтому он преисполнен земной красотой, восторгом и радостей чувственного мира.

самом точном и в самом глубоком значении этого слова. Но отсюда вовсе не следует ни того, чтобы это учение не было социалистическим, ни того, чтобы в нём не было критических элементов, способных доставлять ценный материал для просвещения передовых классов» (*Ленин В.И.* Л. Н. Толстой и его эпоха // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 20. – М., 1961. С. 103).

¹ См.: *Дубяго Т.Б.* Русские регулярные сады и парки. – Л., 1963; *Лихачёв Д.С.* Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. 2-е изд. – СПб., 1991.

Взять хотя бы любимый петергофский дворец Петра I Монплезира. Самое большое помещение дворца – Парадный зал с высоким шатровым потолком, напоминающим аналогичные формы церковного храмоздательства. Яркая живопись потолка обрамлена искуснейшей лепкой. Купол зала украшен плафоном, в центре которого помещён Аполлон с лирой в окружении комедийных персонажей. Четыре ската свода декорированы изображением стихий – огня, воды, земли и воздуха. Они представлены в образах античных богов. Стены зала облицованы деревом, пол – мраморный, в черную и белую клетку. Дополнением к Парадному залу служат две галереи, предназначавшиеся для размещения картин западноевропейских художников, в том числе собранной Петром I большой коллекции морских пейзажей голландского мастера Адама Сило. Столь же чудесен интерьер миниатюрного Китайского кабинета, отведённого для хранения тончайших изделий из китайского фарфора, ценившегося тогда дороже золота. Воплощённое в Монплезире барочное всеизлишнее составляло эквивалент земного всевластия владельца дворца.

Особой эмблематичностью обладал дворцовый интерьер. Его сюжет, как правило, имел вертикальную структуру и слагался в три иерархических уровня, отчасти напоминая систему храмовой росписи. Верхний уровень воплощал идею божественного покровительства хозяину дворца, причём обыкновенно это были мифологические существа. На среднем уровне помещались картины из «священной истории» его фамилии, которые также содержали аллегорическое уподобление её представителей персонажам всемирной истории или античного язычества. Нижний ряд, наиболее доступный лицезрению, заполнялся аллегориями власти и могущества, символизировавшими степень влияния и размеры богатства данного рода. Сюда же монтировался герб владельца дворца, подтверждавший достоверность интерьерной композиции¹. Из других особенностей дворцовой живописи выделяется тема влияния небесных звёзд на судьбы людей: их полный круг олицетворялся залами парадной анфилады. Этот «астрологиче-

¹ Вот, к примеру, описание герба Строгановского дворца, построенного Ф. Растрелли: «Щит, горизонтально разделённый, имеет две части... В нижней части белый мех, и во оном же щите означена с правого верхнего угла к левому нижнему золотая волнистая перевязь, имеющая три железа копейных, на поверхности которых видна медвежья голова... Щит держат два соболя. Сии соболя и медвежья голова... означают, что предки баронов Строгановых способствовали к приобретению Сибири и оказали важные службы и помощь к сохранению городов княжества Пермского». – Общий гербовник дворянских родов Всероссийской империи. Ч. 1. – СПб., 1797. №34.

ский интерьер» выражал секуляристские тенденции петровской эпохи. Конечно, дворец дворцу – рознь, но все они – большие и малые, пышные и скромные – выражали одну общую идею о раскрепощённости и свободе торжествующего человека.

3. *Живопись*. Как возведение церковей повлекло за собой развитие иконописного дела, так и дворцовое строительство вызвало интерес к живописи – портретной и исторической. Попытки создания портретов в России предпринимались ещё во времена царя Алексея Михайловича. Это были так называемые «парсуны», отнюдь не отличавшиеся сходством с оригиналом. Недостаток последнего компенсировался соответствующими аллегорическими мотивами и разъясняющими подписями. Однако парсуна была отвергнута европеизированным дворянством. Сам Пётр I неоднократно запрещал повторять свои парсунные изображения, создававшиеся местными иконописцами. Зато он испытал настоящую радость, когда получил в подарок свой «боковой грудной портрет», изготовленный на Монетном дворе во Франции: «Долгое время удивлялся он сей неожиданной медали, которую тщательно рассматривал, несколько раз переворачивал, наконец своим показывал, говоря по-русски: ето я, действительно я»¹. Увлечение портретным искусством становится массовым. Каждый состоятельный человек, не говоря уже о дворянском сословии, стремился запечатлеть свой образ, образы членов своей семьи на полотне. Поначалу спрос удовлетворялся в основном портретистами-иностранцами. Они же занимали влиятельное положение в новоучреждённой Академии художеств (1738 г.). Наибольшей известностью среди них пользовались Луи Каравак, братья Георг и Иоганн Гроот, Лагрене, Торелли, Эриксен и др.

Из русских художников в петровское время выделялись имена *А. М. Матвеева* (1701–1739) и *И. Н. Никитина* (ок. 1690–1742). Первый из них учился в Голландии, а затем руководил «живописной командой» при столичной канцелярии строений. Второй получил профессиональную подготовку в Италии и прославился своими портретами Петра I. Позднее на поприще портретной живописи выступили *В. Л. Боровиковский* (1757–1825), *А. Г. Венецианов* (1780–1847), *О. А. Кипренский* (1782–1836),

¹ [Штелин Я.] Любопытныя и достопамятныя сказания о императоре Петре Великом, изображающия истинное свойство сего премудрого государя и отца отечества, собранные в течение сорока лет действительным статским советником Яковом Штелином. – СПб., 1786. С. 121. – Медаль выполнена Ж. Дювивье и воспроизведена в кн.: Портрет петровского времени: Каталог выставки. – Л., 1973. С. 261.

Д. Г. Левицкий (1735–1822), *Ф. С. Рокотов* (1735–1808). Их творчество стало ярким воплощением русской академической эстетики с её установкой не просто на сходство изображения с натурой, но в первую очередь на соответствие изображения реальному «чиностоянию» лица, т. е. «Табели о рангах». В одном эстетическом трактате конца XVIII в. на этот счёт было сказано: «Живописец весьма должен стараться о том, чтобы избирать токмо выгодные лица или хорошие моменты». И далее отмечалось: «Все те недостатки, без которых познаётся осанка и сложение людей, должны быть поправляемы и выпускаемы в портретах женщин и молодых мужчин; например, нос кривоватый можно поправить, грудь гораздо сухую, плечи слишком высокие также... приноравливать к требуемой хорошей осанке». Кроме того, напоминал автор, «надобно, чтобы каждый был одет по чиностоянию своему, поелико одни только наряды могут показать в живописи различие между людьми»¹. Таким образом, под сходством изображения подразумевался не столько телесный, фактический реализм, сколько реализм социально-ранговый, табельный. Эта эстетическая норма удерживается в русском портрете вплоть до появления передвижничества в 70-х годах XIX в.

В рамках академической школы складывается и жанровая живопись, правда, с тяготением к библейским и античным сюжетам. Крупнейшими представителями этого направления были художники *К. П. Брюллов* («Последний день Помпеи», 1830–1833), *А. А. Иванов* («Явление Христа народу», 1837–1857), *Н. Н. Ге* («Тайная вечеря», 1863; «“Что есть истина?” (Понтий Пилат и Христос)», 1890).

4. *Передвижничество*. Разрыв с академической традицией был вызван начавшимся переустройством общественной жизни после реформы 1861 г. Живопись вслед за литературой поворачивается в сторону реальной действительности, ставя своей целью постижение и возрождение народности. Идеолог нового движения *В. В. Стасов* прямо заявлял: «Прошло время академистов Александровской эпохи, прошло и брюлловское мелодраматическое время; наше искусство, наконец, принялось за свои сюжеты, за своё содержание, за свои задачи»².

¹ *Иванов Архип*. Понятие о современном живописце // Цит. по: *Климов Е.Е.* Русские художники. Сб. статей. – Нью-Йорк, 1974. С. 34.

² *Стасов В.В.* По поводу выставки в Академии художеств // Русская прогрессивная художественная критика второй половины XIX – начала XX века. Хрестоматия. – М., 1977. С. 249–250. – Говоря о повороте русского искусства к «своим сюжетам», т. е. русским темам, Стасов имел в виду неприемлемость навязывания Академией художеств выпускникам обязательных конкурсных тем, таких

Первый шаг к новому искусству сделала группа молодых художников во главе с *И. Н. Крамским* (1837–1887), заявивших о своём отказе от участия в конкурсе и выходе из Академии художеств. Это произошло 9 ноября 1863 г. Они учредили Артель петербургских художников, которая просуществовала несколько лет и подготовила почву для образования знаменитого Товарищества передвижных художественных выставок (1870–1923). Входившими в это объединение художниками были созданы самые разнообразные полотна на темы крестьянской и городской жизни. Широкую известность приобрели произведения самого Крамского («Полесовщик», 1874; «Созерцатель», 1876; «Крестьянин с уздечкой», 1883), *Г. Г. Мясоедова* («Земство обедает», 1872; «Косцы», 1887), *В. Е. Маковского* («Осуждённый», 1879; «Свидание», 1883), *В. Г. Перова* («Тройка», 1866; «Охотники на привале», 1871), *И. Е. Репина* («Бурлаки на Волге», 1870–1873; «Крестный ход в Курской губернии», 1880–1883; «Не ждали», 1884), *Н. А. Касаткина* («Шахтёрка», 1894), *К. А. Савицкого* («На войну», 1888), *А. К. Саврасова* («Грачи прилетели», 1871), *Н. А. Ярошенко* («Курсистка» 1883; «Всюду жизнь», 1888). Огромное место в творчестве передвижников занимала портретная живопись.

Если попытаться одним словом охарактеризовать эти полотна, можно сказать, что это тихая, преданная любовь к Отечеству, облагороженная верой в его светлое будущее. Стасов, сравнивая искусство передвижников с академической школой, отмечал, что оно исцелилось от упоения фантазией и поклонения «всем странным капризам и выдумкам её»; «“прекрасное” не стоит для него на первом месте: на первом месте стоит для него жизнь и всё то, “что в ней для человека интересно”¹. В своей эстетике передвижники следовали заветам Чернышевского.

5. *Мирикусничество*. Насажение передвижниками «тенденционного» искусства или, как тогда говорили, «направленства» не могло быть вечным: как некогда они сами ополчились против академического формализма, ратуя за живое, целостное воспроизведение действительности, так и им пришлось столк-

как «Валгалла» – сюжет из скандинавской мифологии, «Олимпийские игры», «Харон перевозит души через Стикс» и др. В результате, замечал Стасов, «несчастные ученики» писали такие картины, над которыми «и до сих пор Петербург ещё не находотался». – Там же. С. 19.

¹ *Стасов В.В.* Двадцать пять лет русского искусства // Там же. С. 311. – Последняя, заковыченная фраза в приведенной цитате прямо взята Стасовым из трактата Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности».

нуться с горячим протестом молодой поросли художников, отвергавших «кустарные поучения Стасова» и «пытавшихся отгородить искусство от литературной проповеди»¹. Заправилами нового движения выступили *А. Н. Бенуа* (1870–1960), *Л. С. Бакст* (1866–1924), *М. В. Добужинский* (1875–1957). Организацией художественных выставок занимался *С. П. Дягилев* (1872–1929), большой знаток русской живописи и театра. С ними охотно сотрудничали *М. А. Врубель* (1856–1910), *Н. К. Перих* (1874–1947), *В. А. Серов* (1865–1911), *К. А. Сомов* (1869–1939), *Б. М. Кустодиев* (1878–1927), *М. В. Нестеров* (1862–1942). По названию издававшегося ими журнала «Мир искусства» это движение и получило своё имя – мирискусничество.

Мирискусников не устраивала больше ориентация на сюжет как таковой, в особенности реальный, взятый из жизни; подобный реализм представлялся им не более чем фотографизмом, убивающим право художника на индивидуализацию и эстетизацию формы. К тому же, в самой действительности, на их взгляд, всё меньше оставалось места красоте, подавленной «американизмом» и индустриализмом. Беречь красоту, воспитывать в людях «культ этого бережения» могло только свободное, не скованное «общественным служением», «чистое искусство». «Для нас мир, – писал Бенуа, – несмотря на торжествующий американизм, на “железные дороги, телеграфы и телефоны”, на всю современную жестокость и пошлость, для нас мир всё ещё полон прелести, а главное, полон *обещаний*. Не всё ещё – полотно железной дороги, не всё – мостовая: кое-где ещё растёт трава, сияют и пахнут цветы. И среди этих цветов – главный и самый таинственный, самый чарующий, самый божественный – искусство»².

Поиски новых форм заставили мирискусников «распахнуть настежь двери Европе», т. е. приняться за освоение той изобразительной традиции, которая сложилась во Франции с приходом художников-импрессионистов (*П. Гоген*, *Э. Мане*, *П. Сезанн*). Её своеобразие заключалось в отказе от контурного рисунка: «предмет постольку нарисован, поскольку окрашен солнцем». Важней реальности сама красота, тончайше прочувствованное видение жизни. В этой манере написаны самые известные полотна Бенуа («Прогулка короля», 1906), Бакста («Элизиум», 1906), Сомова («Дама в голубом», 1897–1900; «Зима. Каток», 1915), Серова

¹ *Маковский С.К.* На смену передвижникам // *Маковский С.К.* Силуэты русских художников. – М., 1999. С. 9.

² Письмо художника А. Б. к Д. С. Мережковскому // *Новый путь*. №2. 1903. С. 157.

(«Выезд императора Петра II и цесаревны Елизаветы Петровны на охоту», 1900), Добужинского («Омнибус в Вильно», 1907).

Нечто похожее мирискусники находили также в византийском искусстве, особенно в иконописании, которое они высоко ценили. Тот же Бенуа со всей убежденностью доказывал: «Мы теперь видим красоту византийского искусства не столько в его *содержании*, сколько в форме, в мастерстве: оно не только трогает нас вложенным в него чувством, но и поражает нас своей изощренностью»¹. Необычность византийского искусства, на его взгляд, во многом определялась вдохновляющим влиянием христианской веры.

Импрессионистическая эстетика легко сочеталась с *тайной* – библейской, сказочной, былинной. Совершенно поразительны в этом плане художественные эксперименты Врубеля. Его завораживающие картины («Царевна-Лебедь», 1900; «Демон сидящий», 1900; «Шестокрылый серафим», 1904) словно приоткрывают полог инобытия, утверждая человека в надежде на вечность и нетление. В этом же ряду стоит творчество Рериха. Участие в выставочной деятельности «Мира искусства» принесло ему европейскую известность. Среди шедевров художника – «Идолы» (1900), «Заморские гости» (1901), «Славяне на Днепре» (1904).

Почти все мирискусники отличались склонностью к театрально-декоративному искусству, в котором они выказали себя подлинными мастерами и новаторами².

6. *Театр*. Помимо дворца местом сосредоточения и развития нового секуляризованного искусства явился театр. Его значение прекрасно сознавал Пётр I, который видел в театре нечто вроде пропагандистского «шоу», удобного для возвеличения государственных дел. Царя не удовлетворяло потешное скоморошество, существовавшее на Руси с незапамятных времен³. В 1702 г. он

¹ Бенуа А.Н. Кубизм или кукишизм? // Русская прогрессивная художественная критика второй половины XIX – начала XX века. Хрестоматия. – С. 587.

² См.: Давыдова М.В. Очерки истории русского театрально-декоративного искусства XVIII – начала XX вв. – М., 1974. С. 127–143.

³ Скоморошество имело на Руси по большей части оппозиционный характер, представляя собой протест против боярского и церковного «несытства». Поэтому оно всегда осуждалось церковью. По определению «Домостроя» (XVI в.), специальностью скоморохов было «плясание и сопели, песни бесовские». Они играли на свадьбах, на похоронах, просто потешали народ в моменты досуга и отдыха. В наказной памяти патриарха Иоасафа (1648) запрещалось «скомрахам на улицах и на торжищах и распутиях сотонинские игры творити и в бубны бити и в сурны ревети и руками плескати и плясати» (*Фаминицын А.* Скоморохи на Руси. – СПб., 1899. С. 82). В то же время скоморохи нередко использовались светской властью

приглашает в Москву из Данцига немецкую труппу Иоганна Кунста, рассчитывая на её основе создать общедоступный русский театр. С этой целью к ней были приданы русские юноши в числе двадцати человек из подьячих и купеческих детей, чтобы подготовить их к сценическим выступлениям. Под спектакли была построена Комедийная хоромина на Красной площади. В том же 1702 г. состоялись первые представления. Они попеременно шли на немецком и русском языках. После смерти Кунста руководство театром переходит в руки Отто Фиршта (Фюрста), который делает его полностью русскоязычным. Тем не менее публика «ездит в комедию неохотно», и причина тому заключалась прежде всего в репертуаре – чисто немецком, мелодраматическом, далёком как от бытовых, так и политических реалий русской жизни. В итоге всё кончилось тем, что представления в конце концов прекратились, а само театральное здание было разобрано. На какой-то момент занятие театром перемещается в дворцовые сферы: спектакли ставятся то в селе Преображенском у сестры царя Натальи Алексеевны, то в селе Измайлове у вдовы Иоанна Алексеевича – Прасковьи Фёдоровны. Их при случае посещал Пётр I. Им подражала и петербургская знать, желавшая угодить неуёмному театролюбию царя. Репертуар этих спектаклей состоял преимущественно из пьес моралистического содержания, вроде «Георгия и Плакиды», «Крисанфа и Дарии», «Андриана и Наталии» и т.п. В качестве актёров выступали «княгини и благородные девицы», а также дворцовые служители, подчас награждавшиеся «батогонами» за неудачные сценические пассажи.

В царствование Анны Иоанновны возникает театр при царском дворе. Посещают его, кроме членов царской фамилии, придворная аристократия и иностранные дипломаты, и притом бесплатно, по пригласительным билетам. В театре одна за другой выступали иностранные труппы – итальянские, немецкие, французские. В репертуаре были пьесы Корнеля, Расина, Мольера, Готшеда, Вольтера, Детуша. Кроме драматических спектаклей ставились также оперы и балеты. Сама Анна Иоанновна принимала участие в постановке оперы об Иосифе Прекрасном. В марте 1735 г. она писала в Новгород к Феофану Прокоповичу: «Делаю я комедию, на которую надобны будут три человека, чтобы умели петь. Только ныне у меня певчих хороших нет, а надеюсь, что у вас из хлопцев нарочитых выбрать можно. Того ради на то время

в политической борьбе с «князьями церкви». Так поступали, в частности, цари Иван Грозный и Алексей Михайлович.

прикажете из своих певчих самых хороших голосов выбрать троих, и буде они с вами, то оттуда прислать их сюда, а буде здесь, то пришлите с сим же ездовым в дом свой указ, чтобы их привезли ко двору немедленно, чтоб они к назначенному времени могли обучиться тому, что им петь будет надобно; а по окончании комедии я, их пожаловав, назад к вам пришлю»¹. Интерес Анны Иоанновны к театру имел два важных следствия: учреждение в Петербурге 15 мая 1738 г. танцевальной школы и 15 января 1740 г. – музыкальной школы. Кроме того, в придворной капелле вводится обучение певчих итальянскому пению. При Анне Иоанновне для светской публики был открыт и театр при Шляхетском кадетском корпусе, актёрами которого выступали сами кадеты. Его возглавлял А. П. Сумароков – известный поэт, драматург, ставивший в театре русские пьесы, в том числе и свою трагедию «Хорев» (1747). Там же дважды представлялась трагедия Ломоносова «Тамара и Селим» (1750).

На сумароковских спектаклях неоднократно присутствовал молодой ярославский купец-заводчик *Ф. Г. Волков* (1729–1763). Человек увлечённый, занимавшийся живописью, музыкой, иностранными языками, он мгновенно влюбился в театр и по примеру шляхетских кадетов создал в Ярославле собственный театр, слух о котором быстро дошёл до Петербурга. Императрица Елизавета Петровна, весьма серьёзно воспринимавшая сценическое искусство, решила выписать Волкова со всей его труппой ко двору, и с февраля 1752 г. он уже начинает ставить спектакли в Царском Селе. Через четыре года, 30 августа 1756 г., указом царицы был учрежден «Русский для представления трагедий и комедий театр», директором которого стал Сумароков, а первым придворным актёром – Волков. С этого времени берёт своё начало русский национальный театр, прославившийся именами таких корифеев, как *М. С. Щепкин* (1788–1863), *П. С. Мочалов* (1800–1848), *В. А. Каратыгин* (1802–1853), *А. Е. Мартынов* (1816–1860), *П. А. Стрелетова* (1850–1903), *В. Ф. Комиссаржевская* (1864–1910) и ещё множеством других великих и замечательных актёров.

Постепенно складывается самобытный драматургический репертуар. Сперва появляются единичные произведения: «Недоросль» и «Бригадир» Фонвизина, «Горе от ума» Грибоедова, «Борис Годунов» Пушкина, «Ревизор» Гоголя, «Маскарад» Лермонтова; затем русская драматургия ознаменовывается взрывом мощного творчества *А. Н. Островского* (1823–1886), достигая

¹ Цит. по: *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. – СПб., 1868. С. 569.

высочайших вершин в гениальных творениях *А. П. Чехова* (1860–1904). Это выдвинуло русский театр на одно из первых мест в мире.

7. *Музыка*. С театром связано и развитие русской музыки. На первых порах здесь, как и в живописи, прослеживается сильная зависимость от литературы. Это во многом придаёт русской музыке «вторичный», «сопроводительный» характер, превращает её в элемент идеологического «направленства», тенденциозного аранжирования того, что «создаёт народ». Именно таковы оперы *М. И. Глинки* («Жизнь за царя», 1836; «Руслан и Людмила», 1842), *А. С. Даргомыжского* («Русалка», 1856; «Каменный гость», 1872), *П. И. Чайковского* («Евгений Онегин», 1878; «Пиковая дама», 1890) и др.

Огромным событием было открытие в 1862 г. в Петербурге первой русской консерватории. Вслед за Петербургом возникает консерватория и в Москве (1866). Эти консерватории превращаются в крупнейшие центры национальной музыкальной культуры. Тогда же появляется «Могучая кучка» – содружество выдающихся русских композиторов, представлявшее собой своеобразный аналог художественного передвижничества. В неё входили *М. А. Балакирев* (1836–1910), стоявший во главе этого кружка, *А. П. Бородин* (1833–1889), *Н. А. Римский-Корсаков* (1844–1908), *М. П. Мусоргский* (1839–1881) и *Ц. А. Кюи* (1835–1918).

«Кучкисты» были сторонниками «программной» музыки, которую они создавали либо на материале русской литературной классики – от «Слова о полку Игореве» до сказочных фантазий Гоголя, Островского, Пушкина, Мея и др., либо на материале народного творчества, фольклора. Программность, в их представлении, означала доступность, определённую музыкального произведения, близость его традициям народного песенного творчества. Классикой этого жанра стали сборники обработок народных песен Балакирева (1867) и Римского-Корсакова (1876): «Оба они составили превосходные, истинно примерные сборники народных русских песен, которые уже и до сих пор имели громадное влияние на новую русскую школу и которым суждено, конечно, играть ещё большую роль у будущих наших музыкальных поколений»¹.

Однако время распорядилось иначе, и русское музыкальное искусство пошло не по пути программного «направленства», а по пути создания новых форм музыкальной эстетики. Своего рода

¹ *Стасов В.В.* 20 лет русского искусства // Цит. по: *Хопрова Т., Крюков А., Василенко С.* Очерки по истории русской музыки XIX века. – Л., 1960. С. 126.

«мирискусническим» прорывом в русской музыке конца XIX – начала XX вв. стали симфонии *А. Н. Скрябина* (1871–1915) – «Божественная поэма», 1904; «Поэма экстаза», 1907; «Прометей», 1909–1910; балеты *И. Ф. Стравинского* (1882–1971) – «Жар-птица», 1910; «Петрушка», 1911; сонаты и камерные произведения *С. В. Рахманинова* (1873–1943) и *С. С. Прокофьева* (1891–1953). Творчество этих композиторов ознаменовало расцвет современного русского музыкального искусства.

8. *Вывод.* Общее богатство культурного наследия, созданного в эпоху европеизации, ставит Россию в ряды первых держав мира, которые существенно влияют на определение будущих судеб человеческой цивилизации. Сравнивая это наследие с тем, что принесло принятие христианства, можно с полной уверенностью констатировать, что они не только не отторгают друг друга, но находятся в неделимом органическом сплаве, образуя единое и целостное русло развития русской культуры. Поэтому их противопоставление является в значительной мере условным и относится скорей к форме и способу зарождения национального культуротворчества, нежели к его содержанию и назначению. Мы бы недалеко ушли, если бы оказались не в состоянии понять эту бесспорную истину, придав преувеличенное значение идеократическим разрывам, сопровождавшим наше историческое самоопределение. Всякое обращение к чужому опыту – это, прежде всего, поиск путей сближения с другими народами, расширения пространства «комплиментарности», делающего нацию узнаваемой и доступной положительной идентификации. Россия двух дореволюционных столетий наиболее полно выявила своё стремление к осуществлению идеалов самобытности и универсализма, вызвав к себе сочувствие и понимание как Запада, так и Востока¹.

¹ Томаш Масарик по этому поводу замечает, что «Россия есть то, чем Европа была» (*Масарик Т.Г.* Россия и Европа. – СПб., 2000. С. 10), подразумевая под этим некую «средневековость», архаичность России. Правильней было бы сказать иначе: Россия – это Европа, но с примесью восточности и византийства. Из сочетания этих разнородных стихий и родилось то особое качество России, которое и делает её притягательной как для Востока, так и для Запада. Одного узнавания «своего» было бы недостаточно, чтобы их взоры цепко удерживались в пространстве русского культуротворчества

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ
РУССКАЯ КУЛЬТУРА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Глава I

БОЛЬШЕВИЗМ И «КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ»

1. *Две России.* Россия московская, средневековая воздвигала православное царство – но оно рухнуло под напором петровских преобразований. Россия петровская, европейская создавала империю – но её смёл «октябрьский переворот» 1917 г. На развалинах бывшей империи возникли две России: одна большевистская, советская, другая – диаспорная, эмигрантская. Две России – и обе по-своему великие, и обе глубоко несчастные. Их разделяло всё – культура, идеология, отношение к прошлому. Примирение было невозможно: оставалось лишь ждать, какая из них быстрее канет в Лету. Эмиграция верила и надеялась:

Россия спасется, – знайте!
И близко её воскресенье¹.

Большевизм со своей стороны мечтал о разложении эмиграции, правдами и неправдами сбивая её на путь «возвращенства». И возвращались – А. Н. Толстой, М. И. Цветаева, А. И. Куприн, возвращались «сменовеховцы» и «евразийцы», одни из политического расчёта, другие – от усталости и разочарования в Западе. Кому-то действительно повезло, но большинство пропадало в бездонных лагерях «гулага». Развязка трагедии была ещё далеко впереди, но прозорливей всё же оказалась эмиграция...

2. *Сущность культурной революции.* В основе культурной политики большевиков лежала стратегия установления *всеобщего равенства*, коммунизма. Эта идеократическая утопия имела для них столь же универсальное значение, как *святость* для православия и *знание* для западничества. Достижение всеобщего

¹ Гиппиус З.Н. Нет // Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н. Избр. – СПб., 1996. С. 429.

равенства предполагало осуществление двух революций – политической и культурной. Целью политической революции провозглашалось установление «диктатуры пролетариата», т. е. такой формы народовластия, которая привела бы к ликвидации классового общества. Для этого же, как писал Ленин, «надо не только свергнуть эксплуататоров, помещиков и капиталистов, не только отменить *их* собственность, надо отменить ещё и *всякую* частную собственность на средства производства, надо уничтожить как различие между городом и деревней, так и различие между людьми физического и людьми умственного труда»¹. Следующей задачей объявлялось «уничтожение раздробленности человечества на мелкие государства и всякой обособленности наций»². Поскольку именно нации считались опорой государства, то «отмирание государства» ставилось в зависимость от темпов «сближения и слияния наций»³. А это предполагало устранение культурных различий между народами, построение единой социалистической культуры. Таким образом, с победой политической революции на первый план выдвигалась культурная революция.

3. *Нигилистический подход*. Специфика культурной революции определялась отношением к «старой культуре». Поначалу в большевизме выявились два подхода: *нигилистический* и *прагматический*. Нигилистическая позиция отразилась в идеологии Пролеткульта. Это была организация пролетарских писателей, возникшая в октябре 1917 г. Почти во всех городах страны существовали отделения Пролеткульта, имевшие свои печатные органы. В Петрограде и Москве они издавали ряд журналов: «Пролетарская культура», «Грядущее», «Горн», «Гудки», «Твори!», «Кузница» и др.

Уже к 1920 г. Пролеткульт охватывал более 400 тыс. участников движения, из которых 80 тыс. были активными студийцами. С поддержкой Пролеткульта выступали Владимир Маяковский, Максим Горький, Валерий Брюсов.

Идейным вдохновителем пролеткультовцев был А. А. Богданов (1874–1928). Создатель «всеобщей организационной науки» ратовал за безусловную «автономию» пролетарской культуры, её независимость от буржуазной духовно-интеллектуальной традиции, которая, на его взгляд, лишь «унижает» рабочий класс, ук-

¹ Ленин В.И. Великий почин // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 39. – М., 1963. С. 15.

² Ленин В.И. Социалистическая революция и право наций на самоопределение // Там же. Т. 27. – М., 1962. С. 256.

³ Ленин В.И. Итоги дискуссии о самоопределении // Там же. Т. 30. – М., 1980. С. 22.

реплет в нём «авторитарный дух повиновения и слепой веры». Даже наука неприемлема в её прежней форме, ибо она тоже «буржуазна – не в смысле простой защиты интересов буржуазии... а по своему миропониманию и мироотношению, по своему способу мышления»¹. Поэтому все усилия победившего пролетариата должны быть направлены на создание собственной культуры. «Социализм осуществится тогда, – заявлял Богданов, – когда старому культурному миру, с его опытом тысячелетий и вполне сложившимися методами, будут противопоставлены не только политическая сила и “хозяйственный план”, а новый мир культуры, с новыми высшими методами»².

Идеи Богданова стали знаменем лево-радикальной интеллигенции, выступившей на стороне большевиков. Пролеткультовцы выбрасывали «за борт» всё то, чему «вчера учили нас Толстые да Канты»³, восторженно приветствуя «алого всадника», дробящего «тяжелым копытом обветшалые стены веков»⁴. Маяковский в стихотворении «Радоваться рано!», повторяя лозунги дореволюционных футуристических манифестов, заявлял, что мало поставить к стенке белогвардейца: «А Рафаэля забыли?.. Время пулям по стенке музеев тренькать... А почему не атакован Пушкин?»⁵. Такие «гунновские» призывы охотно подхватывались «пролетарскими» писателями, настраивая их «не учиться, а творить», создавать собственную, невиданную доселе социалистическую культуру.

4. *Прагматический подход*. Второй подход – прагматический – заключался в признании буржуазной культуры в качестве своеобразной мастерской для подготовки пролетариата к будущему свободному культуротворчеству. На этом, в частности, настаивал А. К. Воронский (1884–1937), известный партийный критик и публицист, редактор журнала «Красная новь». По его словам, большевизм должен нести «тягчайшую ответственность за то, какую литературу даст новая Россия после Пушкина, Гоголя, Толстого». Приход к власти рабочего класса ещё не означает, что он сразу будет в состоянии создавать «подлинное художество».

¹ Богданов А.А. Завтра ли? // Богданов А.А. Вопросы социализма: работы разных лет. – М., 1990. С. 308.

² Богданов А.А. Программа культуры // Там же. – С. 334.

³ Каменский В.В. Декрет // Каменский В.В. Стихотворения и поэмы. – М.;Л., 1966. С. 111.

⁴ Брюсов В.Я. К русской революции // Брюсов В.Я. Стихотворения. – М., 1990. С. 280.

⁵ Маяковский В.В. Радоваться рано! // Цит. по: Благой Д. Д. От Кантемира до наших дней. В 2 т. Т. 1. – М., 1979. С. 233.

Для этого нужны десятилетия усиленного культурного воспитания. «Пролетарского искусства сейчас нет, – писал он, – и не может быть, пока перед нами стоит задача усвоения старой культуры и старого искусства. На деле есть вот что: есть буржуазная культура и искусство, к которому впервые получил доступ пролетариат»¹. Естественно, что Воронский отвергал пролеткультовские идеи: «Проповедь творить новое пролетарское искусство и культуру ведётся в среде, которая не имела возможности овладеть прошлым наследием и иногда инстинктивно настроена против него. Такая проповедь несвоевременна и просто вредна»². Он образно сравнивал отношение к старому искусству с тем, как рабочие во время гражданской войны «пользовались пушками, пулемётами, танками, невзирая на то, что они есть продукты буржуазного общества»³. Это прагматическое отношение к старой культуре в основном выражало умонастроение интеллигентской части большевизма, связанной своим воспитанием и образованием с дореволюционной эпохой. Она тогда была не особенно многочисленна, но задавала тон в литературе и искусстве.

5. *Позиция Ленина*. Неприемлемость позиции прагматиков Ленин продемонстрировал сразу: «с буржуазной культурой дела у нас обстоят очень слабо»⁴. Не поддержал он и идеологов Пролеткульта, признав «болтовней» все их разговоры о создании особой пролетарской культуры. Своё понимание вопроса Ленин выразил в двух тезисах: 1) буржуазная культура – это не вся национальная культура, а лишь часть её, хотя и господствующая; 2) «в каждой национальной культуре есть, хотя бы и не развитые, *элементы* демократической и социалистической культуры, ибо в *каждой* нации есть трудящаяся и эксплуатируемая масса, условия жизни которой неизбежно порождают идеологию демо-

¹ Воронский А.К. О пролетарском искусстве и о художественной политике нашей партии // Красная новь. 1923. №7. С. 265.

² Там же. С. 261.

³ Там же. С. 266. – Определённую поддержку подобный подход к буржуазной культуре находил и со стороны А. В. Луначарского (1875–1933), главы тогдашнего Наркомпроса, министра просвещения. Хотя он и признавал, что в старом искусстве немного найдется произведений, которые «могли бы быть восприняты для нас самой дорогой публикой – пролетариатом», тем не менее высказывался против того, чтобы «воспитывать в пролетариях ошибочное отношение к тому, что они не понимают: якобы это не нужно» (Луначарский А.В. Доклад о советской театральной политике и месте академических театров в общей театральной системе (1923 г.) // Вопр. литературы. 1977. №3. С. 184).

⁴ Ленин В.И. Страничка из дневника // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. – М., 1978. С. 363.

кратическую и социалистическую»¹. В России такой культурой Ленину представлялась «культура, характеризующаяся именами Чернышевского и Плеханова»², а идеологией – «солидная материалистическая традиция», идущая от Ломоносова и Герцена и подготовившая, по его мнению, почву для распространения марксизма. Следовательно, задача партии – «не *выдумка* новой пролеткультуры, а *развитие* лучших образцов, традиций, результатов *существующей* культуры с точки зрения миросозерцания марксизма и условий жизни и борьбы пролетариата в эпоху его диктатуры»³. В данном контексте решающее значение Ленин придавал борьбе с буржуазной культурой. Это и составило сущность культурной революции, которую большевизм неустанно вёл на протяжении всего периода существования советской власти.

6. *Религия*. Первой приняла на себя удар религия, рассматривавшаяся большевиками как «оплот буржуазной реакции», служивший «защите эксплуатации и одурманению рабочего класса»⁴. 23 января 1918 г. был опубликован «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви», лишивший религиозные организации права юридического лица. Из всех официальных актов устранялось всякое указание на религиозную принадлежность или непринадлежность граждан. Церковным и религиозным обществам воспрещалось владеть собственностью, все их имущества объявлялись народным достоянием. Храмы и молитвенные дома, имевшие историческое, художественное и археологическое значение, передавались в распоряжение государства. Отменялась церковная регистрация брака. Гражданам разрешалось обучать и обучаться религии только частным образом.

Наибольший урон понесло православие, бывшее государственной религией Российской империи. К 1917 г. русская православная церковь имела 1025 монастырей (550 мужских и 475 женских), 54692 церкви, 23796 часовен и молитвенных домов⁵. Вскоре после принятия Декрета было национализировано и закрыто свыше 700 монастырей, причём акция эта, как правило,

¹ Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу // Там же. Т. 24. – М., 1976. С. 120.

² Там же. С. 129.

³ Ленин В.И. набросок резолюции о пролетарской культуре // Там же. Т. 41. – М., 1974. С. 462.

⁴ Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Там же. Т. 17. – М., 1961. С. 416.

⁵ См.: Васильева О.Ю. Государство, власть, церковь в 20–30-е годы // Власть и общество в России: XX век. – М.; Тамбов, 1999. С. 111.

сопровождалась вскрытием и ликвидацией мощей православных угодников. Среди них были священные останки святителей московских в Успенском соборе – Алексея, Гермогена, Ионы, Филиппа, в Петрограде – Александра Невского, в Воронеже – Тихона Задонского, в Чернигове – Феодория и др. Всего до конца 1920 г. было совершено более 60 вскрытий мощей в различных губерниях.

Завершающим ударом стало изъятие церковных ценностей в 1922 г. Предлогом послужил голод в Поволжье, унёсший сотни тысяч жизней. И это при том, что церковь не осталась в стороне от всенародного горя. В августе 1921 г. патриархом Тихоном был основан Всероссийский церковный комитет помощи голодающим. Он обратился с воззванием «К народам мира и православному человеку», прося помощи стране, «кормившей многих и ныне умирающей от голода»¹. Отовсюду стали поступать значительные средства. Одновременно патриарх разрешил церковно-приходским советам и общинам жертвовать драгоценными церковными украшениями и предметами, не имеющими богослужебного употребления. Таким образом, у власти не было оснований прибегать к дополнительным мерам, тем более к репрессиям. Однако Ленин, санкционируя изъятие церковных ценностей, рассчитывал на сопротивление, которое могло быть использовано для расправы над духовенством. И он не ошибся в своих расчётах: во многих городах начались протесты верующих. Их подавляли силой, пролилась кровь. Со всем размахом была поставлена кампания по «компрометации попов» – тысячи их оказались в лагерях либо были расстреляны.

Смерть патриарха Тихона 7 апреля 1925 г. подтолкнула власти на новые акции. Ставший патриаршим местоблюстителем митрополит Крутицкий Пётр (Полянский) был отправлен в ссылку в Сибирь. Для руководства церковью учреждается Временный Патриарший Священный синод во главе с заместителем патриаршего местоблюстителя митрополитом Нижегородским Сергием (Страгородским). Под давлением обстоятельств митрополит Сергей подписал декларацию о признании большевистского режима. В документе содержалось утверждение, что «церковные деятели не с врагами нашего Советского государства и не с безумными орудиями их интриг, а с нашим народом и с нашим правительством». «Мы хотим быть православными, – говорилось далее, – и в то же время сознать Советский Союз нашей граж-

¹ Акты святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. – М., 1994. С. 177.

данской родиной, радости и успехи которой – наши радости и успехи, а неудачи – наши неудачи». В отношении заграничного духовенства было сказано, что оно должно «дать письменное обязательство в полной лояльности к советскому правительству во всей своей общественной деятельности»; в противном случае они исключались «из состава клира, подведомственного Московской патриархии»¹. Декларация митрополита Сергия положила начало длительному расколу между русской православной церковью в СССР и русской зарубежной церковью, возникшей в 1921 г. в эмиграции. Преодолеть этот раскол удалось лишь в постсоветское время – в 2004 г.

Право избрания патриарха возвращается православной церкви в 1943 г. – в знак её особых заслуг в организации отпора фашистским оккупантам. Однако после войны приоритеты атеистического воспитания снова выдвигаются на первый план, и религиозная жизнь обрекается на прежнее «катакомбное» существование.

Глава II

РЕЖИМ «СТАЛИНОКРАТИИ»

1. *Философия.* Не менее яростным было «наступление» большевизма на «философском фронте». Осенью 1922 г. из Советской России в Германию без суда и следствия были высланы десятки учёных, профессоров. Среди них – философы Б. П. Вышеславцев, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, И. А. Ильин, С. Л. Франк, историк А. А. Кизеветтер, социолог П. А. Сорокин и многие другие – всего, по некоторым данным, около 160 человек. Власть сочла, что их деятельность – не более чем «литературное прикрытие белогвардейской организации»². Отбором кандидатов на высылку занимался лично Ленин. В каком-то смысле это был «гуманный» шаг: всё-таки они остались живы и могли творить, хотя и на чужбине. Сталин не дал своим идейным противникам и этого шанса. В 30-х годах это были «механицисты» (И. А. Боричевский, А. И. Варьяш, В. Н. Сарабьянов

¹ Послание (Декларация) заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и Временного при нём Патриаршего Священного синода об отношении православной российской церкви к существующей гражданской власти (16 июня 1927 г.) // Там же. С. 509–513.

² Ленин В.И. Н. П. Горбунову, 5. III. 1922 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 54. – М., 1965. С. 198.

и др.) и «диалектики» во главе с А. М. Дебориным. Те и другие пытались развить марксизм применительно к идеологии большевизма. «Механицисты», склонявшиеся к позитивизму, цитировали Маркса: «Там, где прекращается спекуляция... начинается реальная положительная наука... Исчезают фразы о сознании, их место должно занять реальное знание»¹. Они полагали, что отрицание философии вполне адекватно умонастроению основателя марксизма. Их оппоненты – «диалектики», в свою очередь, находили опору для своих философских изысканий в тезисе Энгельса о том, что «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика»².

Ни один из этих подходов не устраивал Сталина. Принять позицию «механицистов» означало, что большевизм вообще отвергает философию, а следовательно, оставляет поле идеологической борьбы. По существу к такому же результату приводила и линия «диалектиков», сводивших философию к гносеологии и теории познания, т. е. отрывавших её от политики. Поэтому Сталин распорядился не только «остановить механицистов», но и «перекопать навоз» деборинской группы. Постановление ЦК ВКП(б) «О журнале “Под знаменем марксизма”» от 25 января 1931 г. официально легализовало «борьбу на два фронта»: уцелеть тогда удалось немногим участникам философской дискуссии. Чтобы пресечь всякое свободомыслие в философской сфере, Сталин в 1938 г. утвердил собственную схему диалектического и исторического материализма, которая на целые десятилетия стала краеугольным камнем партийной идеологии³.

2. *Вопрос об интеллигенции.* С целью ограждения марксизма от идейной критики в начале 20-х годов были ликвидированы также гуманитарные факультеты в советских университетах. Их открыли заново только в 1934 г. За прошедшее время сложилось прямо-таки катастрофическое положение в исторических и филологических науках: была полностью подорвана подготовка высококвалифицированных университетских кадров, закрыты специализации по лексике, фонетике, морфологии, синтаксису русского языка, по русской литературе, фольклору, не появилось ни одного фундаментального учебника по истории русской и советской литературы. Отрицательное отношение к прошлому приве-

¹ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 1. – М., 1924. С. 216.

² Энгельс Ф. Анти-Дюринг. – М., 1969. С. 21.

³ См.: Сталин И.В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. 11-е изд. – М., 1945. С. 535–563.

ло к извращению и схематизму в освещении русского исторического процесса. «В настоящем своём виде, – отмечалось даже в официальных документах, – наши государственные университеты не только не являются подлинными социалистическими очагами науки, нередко они стоят значительно ниже обычных институтов и западноевропейских и американских университетов»¹. Вместо упразднённых факультетов создаются многочисленные «комвузы» и «партшколы», которые в соответствии с программой большевистских властей начинают «вырабатывать», «штамповать как на фабрике» новые кадры «социалистической интеллигенции», чтобы они были «натренированы идеологически на определённый манер»². Интеллигенты же старой, дореволюционной формации объявляются «препятствием на пути развития по той простой причине, что они не понимали всего исторического масштаба происходивших событий»³. Конечно, власть не могла обойтись без помощи интеллигентов-специалистов. Они нужны были в армии, на производстве, в сфере управления и образования. Но даже самые лояльные из них постоянно находились под угрозой репрессий, ибо, несмотря ни на что, считалось, что интеллигенция вообще не верит ни в какое построение социализма и только мечтает о том, как бы спустить большевиков «на демократическо-капиталистические рельсы»⁴.

3. *Наука*. Недоверие к интеллигенции негативно отразилось и в подходе к науке. Идеологи большевизма, уверовав в абсолютную истинность материализма, не допускали и мысли, что наука может развиваться помимо всякой философской ориентации. Для них существовали только два критерия оценки научного знания – материалистический и идеалистический. Учёный может легко уклониться в идеализм (или в «поповщину», как говорил Ленин), если он сознательно не стоит на позициях материализма. Задача партии – помочь ему сделаться настоящим материалистом; при этом совершенно не принималась во внимание научная сторона дела.

¹ О государственных университетах. Из объяснительной записки отдела школ ЦК ВКП(б) в секретариат центрального комитета партии к проекту постановления СНК СССР // Хрестоматия по отечественной истории (1914–1945 гг.). – М., 1996. С. 759–760.

² Там же. – С. 36. – Подр. см.: Чагин Б.А., Клущин В.И. Борьба за исторический материализм в 20-е годы. – Л., 1975. С. 50–65.

³ Выступление Н. И. Бухарина // Судьбы русской интеллигенции. Материалы дискуссий. 1923–1925 гг. – Новосибирск, 1991. С. 39.

⁴ Орджоникидзе Г.К. Генеральная линия партии и правый уклон // Орджоникидзе Г.К. Избр. статьи и речи. 1918–1937. – М., 1945. С. 205.

«Партийная опека» усиливала эмиграцию русских учёных. Согласно данным Белградского научного центра, в 1930 г. за границей оказалось около 500 деятелей отечественной науки, в том числе более 150 бывших профессоров российских университетов и высших школ. Среди них были выдающиеся фигуры: микробиолог С. Н. Виноградский, с 1922 г. живший во Франции и в течение тридцати лет возглавлявший там агробактериологическую лабораторию в Пастеровском институте; В. К. Агафонов, автор работ по изучению почв и растительности Франции, Маньчжурии и Северо-Восточного Китая; К. Н. Давыдов, автор капитальных трудов по сравнительной эмбриологии. Невосполнимой потерей для России стал отъезд за границу учёных в области точных и технических наук: химиков В. Н. Ипатьева, А. Е. Чичабаина, А. А. Титова, авиаконструктора И. И. Сикорского, кораблестроителя В. И. Юркевича, астронома Н. М. Стойко, физика, одного из создателей телевидения В. К. Зворыкина, крупнейшего учёного-механика С. П. Тимошенко и др.¹

Власть периодически устраивала «чистки» научных рядов. Жертвами партийной бдительности в большинстве своём становились представители гуманитарных наук и наук о «живом» — биологи, физиологи, психологи. В массе своей невежественные, оторванные от реального процесса развития научного знания, большевики боялись любого, даже малейшего изменения в той «картине мира», которую они восприняли от Энгельса и Ленина. Им казалось, что всё нужное для сохранения их идеологии открыто и исследовано, а все новое — это только почва для антипартийных «уклонов» и заблуждений.

Характерно в этом отношении насаждение «павловщины» в физиологии и «лысенковщины» в агробиологической науке. Довоенные годы ознаменовались небывалым развитием физиологии и психологии. Наряду с павловской школой, считавшейся подлинной твердыней материализма, возникает ряд новых направлений, таких как бихевиоризм В. М. Боровского, «культурническая» психология Л. С. Выготского и А. Р. Лурии, «реактология» К. Н. Корнилова и др. Сторонники традиционной физиологии усмотрели в этом рост сопротивления идеологии марксизма-ленинизма и потребовали «разгрома буржуазно-идеалистических теорий»². Война 1941–1945 гг. на время ослабила напряжение в

¹ См.: Новиков М. Русская научная организация и работа русских естествоиспытателей за границей. — Прага, 1935.

² Это суровое требование содержалось в печально известной резолюции общего собрания партячейки Государственного института психологии, педологии и

физиологической науке, но с приходом мирных дней всё возобновилось с прежней силой. В 1948 г. была созвана специальная сессия Всесоюзной Академии сельскохозяйственных наук имени В. И. Ленина (ВАСХНИЛ), на которой учение Павлова провозглашается единственным надёжным противовесом всей западной науке, «отравленной чуждой советским людям идеологией и политикой». Кроме того, оно принципиально противопоставляется всей предшествующей истории физиологии и психологии. «Нужно признать, – отмечалось в материалах сессии, – неправильной ту точку зрения, что Павлов якобы дал только дополнение к физиологии или что он создал ещё одну главу этой науки. Правильнее будет, если мы всю физиологию разделим на два этапа – этап допавловский и этап павловский. Так же можно разделить и историю психологии. Психология допавловская построена на идеалистическом мировоззрении, психология павловская – по существу своему материалистическая. Это разделение по этапам касается и таких наук, как морфология, особенно морфология нервной системы»¹. Вряд ли сам великий физиолог согласился бы с такой оценкой своего учения. Он прекрасно понимал, что даже при самых глубоких проникновениях в природу человека всегда «остаются физиологические подробности, требующие дальнейших разъяснений их механизма»². И ещё не факт, что эти разъяснения будут в пользу именно материализма. Канонизация «павловщины» привела к стагнации русской физиологии: имевшая в начале своего развития двух лауреатов Нобелевской пре-

психотехники от 6 июня 1931 г., директором которого был К. Н. Корнилов. Высокое положение не спасло его от идеологических нападков. Ещё до революции под руководством известного психолога Г. И. Челпанова он защитил докторскую диссертацию «Учение о реакциях человека». В ней был сформулирован «закон однополюсной траты энергии», устанавливавший взаимоисключающие отношения между психическими (центральными) и моторными (периферийными) процессами как разными сферами проявления энергии. Согласно этому закону, у представителей физического труда энергия «перетекает» в область моторики, тогда как у людей, занятых интеллектуальной работой, она концентрируется в умственной сфере. Выходило, что Корнилов отвергал возможность преодоления различий между людьми умственного и физического труда, на необходимости которого настаивал Ленин. – См.: *Корнилов К.Н.* Учение о реакциях человека. – М., 1923; *Корнилов К.Н.* Современная психология и марксизм. – М., 1925; *Корнилов К.Н.* Учебник психологии, изложенной с точки зрения диалектического материализма. – М.;Л., 1926.

¹ Научная сессия, посвящённая проблемам физиологического учения академика И. П. Павлова: Стеногр. отчёт. – М., 1950. С. 14.

² *Павлов И.П.* Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. – М., 1951. С. 447.

мии – самого Павлова и Мечникова, она с тех пор не поднималась выше среднего уровня.

Негативные последствия для развития другой биологической науки в СССР – генетики – имело и утверждение «лысенковского режима» в агробиологии. Своим взлётом Т. Д. Лысенко всецело был обязан поддержке Сталина: последнему нравилось, что «яровизатор», как называл себя сам Лысенко, прежде всего мыслит в понятиях противоположности, существующей между «социалистической» и «буржуазной» наукой. Не отвергая на словах селекционную теорию наследственности, Лысенко вместе с тем выступал за «построение *нашей* генетико-селекционной теории на основе материалистических принципов развития, действительно отражающих... диалектику наследования»¹. Это приводило к отказу от главного постулата научной генетики, а именно от признания передачи свойств или признаков организма от предков к потомкам. Для Лысенко первостепенным фактором служили отношения организма с окружающей средой. Наследственность он определял как «свойство живого тела требовать определённых условий для своей жизни, своего развития и определённо реагировать на те или иные условия»². Это звучало материалистически, но не выдерживало критики с точки зрения законов творца генетики – идеалиста Грегори Менделя. И не только Менделя. Взгляды Лысенко во многом противоречили логике дарвинизма, сочетавшего естественный отбор с видовой наследственностью. Сталинский «яровизатор» останавливался лишь на первой стороне теории английского натуралиста.

Генетики, объединившиеся вокруг академика Н. И. Вавилова, бывшего тогда директором Всесоюзного Института растениеводства, пытались как-то обезопасить свою науку от «невежества» Лысенко, но тщетно. Лысенко был в силе и мог делать всё, что хотел. Будучи президентом ВАСХНИЛ, он созвал 25 мая 1939 г. заседание президиума Академии, посвящённое изобличению «генетиков-идеалистов». Вавилов решил дать бой. В докладе учёного звучала похвала генетике, подчёркивалось её родство с дарвинизмом, со всей мировой биологической наукой. Тогда один из лысенковцев недовольно спросил: «А нельзя ли вам поучиться у Маркса... Марксизм – единственная наука. Ведь дарвинизм только часть, а ведь настоящую теорию познания мира дали Маркс, Энгельс, Ленин. И вот, когда я слышу разговоры, относящиеся к дарвинизму, и ничего не слышу о марксизме, то ведь

¹ Лысенко Т. Д. Агробиология. – М., 1954. С. 58.

² Там же. С. 432.

может получиться так, что с одной стороны всё кажется правильно, а если посмотреть с другой стороны, то окажется совсем другое». Лысенковец намекал на то, что если генетика связана с дарвинизмом, то и дарвинизм следует пересмотреть идеологически. Вавилов воспротивился такому «навешиванию ярлыков», но тут последовал «оргвывод» Лысенко: «Вы мне не подчиняетесь идейно, а раз не подчиняетесь вы, не подчиняется и ВИР (вавилонский институт. – А. З.). Я говорю сейчас, что нам нужно принять какие-то меры, так нельзя, так дальше работать нельзя»¹. Вскоре великий учёный был арестован и приговорен к смертной казни. Погиб он в 1941 или 1942 г. в саратовской пересыльной тюрьме. Окончательно генетика была добита на упоминавшейся выше сессии ВАСХНИЛ 1948 г.

4. «Суды чести». Участь генетики и физиологии разделили и другие науки – политэкономия, языкознание, эргономика, теория литературы и т. д. Казалось, власть мстила им за свою необразованность, оторванность от мировой культуры, насаждая «единомыслие» и «упрощенство» среди учёных. Все они должны были быть только «марксистами-ленинцами», «партийцами»; всякая иная идеологическая позиция либо подводилась под «статью», либо подлежала «суду чести» – публичному бичеванию тех граждан, которые выказывали «несогласие» или «сомнение».

«Суды чести» появились в 1947 г. по прямому указанию Сталина и были призваны, в дополнение к официальным судам, осуществлять «общественный» контроль за умонастроением и поведением интеллигенции. Они проводились в государственных учреждениях, институтах, трудовых коллективах, «заряжая», по словам одного из тогдашних представителей власти, работников умственного труда «огромной большевистской страстью» и вызывая у них «рвение, искреннее стремление покончить со старыми приёмами, навыками в научной, публицистической и организаторской работе»². При этом никого не смущало, что «судьи» часто оказывались некомпетентными, а то и просто неинформированными в существе обсуждаемых проблем. Так насаждалась «сталинократия» – система произвола властей и рабского бессилия общества. По такой же схеме создавался и послевоенный социалистический лагерь, представлявшийся новым шагом на пути построения коммунизма – «светлого будущего всего челове-

¹ Медведев Ж. История биологической дискуссии в СССР (1929–1966 гг.) // Книжное обозрение. № 6 от 10 февраля 1989 г. С. 8–9.

² Цит. по: Зубкова Е.Ю. Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945–1953. – М., 1999. С. 193.

ства». Методы «культурной революции» в странах «народной демократии» полностью копировали советский образец.

5. *Гулаговские учёные*. Но, конечно, не одним террором держалась советская система. Большевики всячески поддерживали развитие научно-технических знаний, создавали разветвлённую систему профессионально-технической подготовки. Лозунг «овладеть техникой» был одним из главных мотивов довоенных пятилеток. Сталин часто повторял его. Первая речь на эту тему была адресована им молодежи весной 1928 г., когда началась индустриализация страны. «Пора большевикам самим стать специалистами. Техника в период реконструкции решает всё», – говорил он, выступая перед хозяйственниками 4 февраля 1931 г. Был определён и срок реализации этой задачи: «Максимум в десять лет мы должны пробежать то расстояние, на которое мы отстали от передовых стран капитализма»¹. Сперва избиение кадров², а потом война помешали осуществлению этого замысла. Победа стоила десятков миллионов жертв. Власть это восприняла как дополнительный аргумент в пользу развития новых технологий. Способ же достижения цели остался прежний – *гулаговский*. В «энкеведевских» лагерях создаются закрытые лаборатории и КБ, которые впоследствии разрастаются в мощные научные центры, обслуживающие на условиях секретности и анонимности советский ВПК – военно-промышленный комплекс. Там начинали «учёную карьеру» многие светила официальной науки – создатели атомных и водородных бомб, специалисты в области ракетостроения и космонавтики, авиаконструкторы, военные химики и биологи, т. е. все те, кто обеспечивал «конкурентоспособность» СССР в «холодной войне» с мировым капитализмом.

Таким образом, даже «выдающиеся достижения» советской науки оставались в кругу партийных интересов, фактически не оказывая влияния на преобразование и совершенствование общественных отношений, культуры. Народ как был, так и оставался беден, производство сковывалось путами устаревших технологий и управления, образование утрачивало связь с общими тенденциями развития современного знания и всё более превращалось в простое средство идеологического воспитания молодёжи.

¹ Сталин И.В. О задачах хозяйственников // Сталин И.В. Соч. В 13 т. Т. 13. – М., 1953. С. 41.

² «Наше движение к социализму и подготовка обороны страны, – вынужден был признать Н. С. Хрущев в 1956 г., – были бы более успешными, если бы кадры партии не понесли столь тяжёлых потерь в результате необоснованных и неоправданных массовых репрессий». – Цит. по: *Бюффа Дж.* История Советского Союза. В 2 т. Т. 1. – М., 1994. С. 524.

6. *Школа*. О материальном положении советской школы не приходится и говорить. В августе 1930 г. в СССР вводится обязательное начальное обучение детей в возрасте 8–10 лет. С конца 40-х и до конца 50-х годов осуществляется переход на семилетнее, или неполное среднее образование. В 1958 г. вместо семилетнего вводится всеобщее обязательное восьмилетнее образование молодежи. Наконец, в 70-х годах намечается программа перехода на полное среднее образование, которая в основном реализуется к 1985 г. В то же время финансирование школы всё более переходило на «остаточный принцип». Так, если до начала 60-х годов на школу выделялось до 20 % государственного бюджета Российской Федерации, то затем расходы на школу начинают устойчиво сокращаться и достигают 7,3 % в 1975 г. и 5,2 % в 1985 г. По сути дела, введение всеобщего среднего образования не было обеспечено соответствующими финансовыми условиями, материальной базой. Отставание средней школы сказывалось и на качестве подготовки специалистов в вузах¹.

Как это ни кажется парадоксальным, но вся политическая система СССР, ядром которой была коммунистическая партия, работала фактически на *самоуничтожение*. Несмотря на то, что русский народ, воодушевленный победой над фашизмом, оказал «доверие советскому правительству»², власть несколько не изменила своей сущности. Страхась любого проявления нелояльности к себе, она вновь раскрутила маховик репрессий и преследований. Этого народ простить больше не мог и, отвернувшись от режима, предоставил его собственной участи. В нём словно вновь пробудилось извечное толстовство, дремавшее под спудом большевистских обещаний. Время довершило падение опостылевшей коммунистической системы.

Глава III

КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕНТРЫ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

1. *В «торричеллиевой пустоте» изгнания*. Так воспринимала своё положение русская пореволюционная эмиграция. По данным Лиги Наций, опубликованным в сентябре 1926 г., после

¹ См.: Терентьев А.А. Российская школа: становление, развитие, перспективы. Социально-философские проблемы. – Н. Новгород, 1997. С. 40–42, 97, 99.

² Это слова из тоста Сталина, произнесённого им 24 мая 1945 г. на приёме в Кремле в честь командующих войсками Красной Армии. – Правда. 25 мая 1945 г.

«октябрьского переворота» 1917 г. Россию покинуло 1160 тыс. человек, а всего в 1920–1925 гг. в русском зарубежье насчитывалось около 10 млн. бывших русских подданных¹. А потом была ещё «вторая волна», третья... Кто знает, сколько россиян нашло прибежище в разных странах и континентах мира!

2. *Константинополь*. Сперва это был Константинополь. Сюда стекались остатки белых армий, потерпевших поражение в Крыму. Корабли, покинувшие в ноябре 1920 г. черноморские порты полуострова, увозили на чужбину более 150 тыс. беженцев. Их поток не ослабевал и позднее. Несмотря на тяжелейшие условия, в которых пребывали русские изгнанники, эмигрантская община Константинополя с первых шагов стремилась наладить культурные формы жизни. Прежде всего был организован выпуск двух русских газет, выходивших на двух языках – русском и французском: «Русское эхо» и «Вечерняя пресса»; издавался еженедельник «Зарницы». В них сотрудничали такие известные авторы, как А. Т. Аверченко, Н. А. Тэффи, Е. Н. Чириков и др. В Константинополе возникло и первое русское издательство «Пресса», которое только в 1920 г. опубликовало 128 книг, 15 журналов и других изданий. Заслуживает упоминания и созданный в марте 1921 г. Союз русских писателей и учёных, помогавший выживанию творческой интеллигенции. Однако общая духовная атмосфера Константинополя, пронизанная магометанством, не могла стимулировать закрепление русской диаспоры; довольно скоро он превратился в город «русской пересылки», откуда растекались по миру русские эмигранты.

3. *Харбин*. Аналогичную роль на Дальнем Востоке сыграл Харбин. Этот город был построен до революции русскими инженерами и строителями как административный центр Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД). С конца XIX в. здесь компактно проживали граждане Российской империи. Победа Красной Армии над войсками адмирала А. В. Колчака вызвала мощный поток беженцев в Харбин, который оставался под юрисдикцией китайских властей. Как и в Константинополе, здесь также быстро расцветает культурная жизнь. По воспоминаниям очевидца, в городе «функционировал русский суд, русская почта, русская полиция, городское самоуправление, сконструированное по русскому образцу»². В Харбине была чётко налажена система

¹ См.: *Доронченков А.И.* Эмиграция «первой волны» о национальных проблемах и судьбах России. – СПб., 2001. С. 5.

² *Лидин Н.* Русская эмиграция на Дальнем Востоке // Русские записки. 1927. № 1. С. 313.

высшего образования, в особенности юридического и педагогического, издавались многочисленные газеты и журналы: «Свет», «Русское слово», «Заря», «Луч Азии», «Ласточка». Центром литературных сил харбинской диаспоры был еженедельный журнал «Рубеж», выходивший с 1927 по 1945 гг. В состав его редколлегии входили многие известные публицисты и писатели, в том числе К. И. Зайцев и Н. В. Устрялов.

Из философов заметно выделялся *М. Н. Ершов* (1886–?). До эмиграции он состоял профессором Восточного института во Владивостоке, где издал несколько работ; среди них – такие известные, как «Идеология и технология в духовной жизни современной эпохи» (1921) и «Пути развития философии в России» (1922). В Харбине же он опубликовал свой знаменитый трактат «Восток и Запад. Прежде и теперь» (1935), в котором представлена его «тихоокеанская» теория культуры. Мысль учёного состояла в том, что «на наших глазах происходит глубокий переворот... в географическом мировоззрении», обусловленный всё возрастающим влиянием на мировые процессы Востока, и прежде всего азиатского. Теперь бессмысленно говорить о «мистическом» Востоке и «трезвом» Западе. Даже для среднего европейца очевиден «общий надлом европейской культуры», перемещение центра цивилизационного развития с Запада на Восток, в сторону тихоокеанского региона. Для него уже Пекин, Токио, Шанхай, Осака, Нанкин, Кантон, Харбин, Кобе – такие же легко усвояемые географические понятия, как Москва, Рим, Берлин, Лондон, Париж. Это выступление на авансцену мировой истории тихоокеанских стран способствует преодолению традиционного европоцентризма и открывает новые пути «в области культурного сближения народов Азии, Европы и Америки». Ершов предрекал наступление тихоокеанской эры. России отводилось в этом процессе одно из первостепенных мест¹. Нельзя не видеть родство его идей с воззрениями Данилевского и евразийцев.

Таким образом, Харбин во всех отношениях выглядел духовным оазисом русской эмиграции. Однако его ждала печальная участь. В 1924 г. КВЖД перешла в руки советского правительства. Вслед за тем в Харбине было ликвидировано русское городское самоуправление. В 1932 г. город заняли японские войска. Оккупация продолжалась до 1945 г., когда в результате поражения Японии Харбин вновь переходит под контроль Красной Армии. Русское население, созданное по случаю победы на патриотический митинг, в очередной раз стало жертвой большевистско-

¹ *Ершов М.Н.* Восток и Запад. Прежде и теперь. – Харбин, 1935. С. 3–15.

го произвола: все участники митинга (а их было более 13 тыс. человек) были арестованы сотрудниками НКВД, погружены в эшелоны и отправлены в гулаговские лагеря.

4. *Прага*. Иной оказалась судьба тех, кто бежал на Запад – в славянские страны, Германию, Францию. В начале 30-х годов крупные русские культурные центры возникают в Софии, Праге, Белграде. Сюда перемещается по существу вся русская гуманитарная наука, отвергнутая большевиками. После ликвидации историко-филологических факультетов в советских университетах в эмиграцию вынуждены были уйти многие высококвалифицированные работники и преподаватели в области истории, русского языка и литературы, юридических и экономических наук.

Главным местом их сосредоточения стала Прага. Благодаря поддержке президента Чехословакии Томаша Масарика, подобно многим верившему, что большевистское правительство падёт в ближайшем будущем, в чешской столице проводится так называемая «русская акция». Она включала организацию Русского университета с юридическим и гуманитарным факультетами и ряда специальных учреждений, например Экономического кабинета, призванного следить за тенденциями развития Советского Союза. В рамках «русской акции» осуществлялась и поддержка уже существующих научных сообществ, таких как *Seminarium Kondakovianum*¹, объединявший русских учёных-медиевистов, историков средневекового искусства.

Русский университет просуществовал в Праге до Мюнхенского соглашения 1938 г., подорвавшего независимость Чехословакии. Там работали историки А. А. Кизеветтер, Е. Ф. Шмурло, Г. В. Вернадский (до его переезда в Соединенные Штаты в конце 20-х годов), философы В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский. Из выпускников университета блестящую научную карьеру сделали Г. Г. Катков, С. Г. Пушкарёв, Г. В. Флоровский. Последнему принадлежат ставшие классическими исследования по восточной патристике и русскому богословию.

С чешской столицей связано и оформление такого идейного течения русской эмиграции, как *сменовеховство*. Оно получило название по сборнику «Смена вех», вышедшему в Праге в июле 1921 г. Символичность сборника заключалась в том, что почти все «сменившие вехи» авторы – Ю. В. Ключников, Н. В. Устрялов, С. С. Лукьянов, Ю. М. Потехин, С. С. Чахотин, А. В. Бобри-

¹ Византинологический семинар имени акад. Н. П. Кондакова (1844–1925), выдающегося русского историка и теоретика искусств, автора фундаментального труда «Иконография Богоматери» (т. 1–2. СПб., 1914–1915).

щев-Пушкин, разбросанные в эмиграции от Харбина до Парижа, раньше принадлежали к Белому движению. Сменовеховцы, оставаясь антикоммунистами, верили, что провозглашённая в Советской России в 1921 г. «новая экономическая политика» (нэп) является ликвидацией коммунистической революции, примирением власти с населением и постепенным переходом России к формам трудовой демократии. Так, Устрялов писал: «Немедленный коммунизм не удался... Дальнейшее продолжение этого опыта в русском масштабе не принесло бы с собой ничего, кроме подтверждения его безнадёжности при настоящих условиях, а также неминуемой гибели самих экспериментаторов... Дело в самой системе, доктринёрской и утопичной при данных условиях... Только в изживании, преодолении коммунизма – залог хозяйственного возрождения государства»¹.

Находя подтверждение своим взглядам в признании Ленина, что построить социализм невозможно без предварительного «развития капитализма»², сменовеховцы всячески призывали эмиграцию к пересмотру отношений с советской властью, к поддержке её усилий, направленных на «окончательное преодоление» коммунизма. Однако, к великому огорчению сменовеховцев, их надежды не оправдались: нэп скоро был отменён, и большевики с новой энергией взялись за укрепление «диктатуры пролетариата». Вместе с тем они постарались извлечь выгоду из «национально-российской» установки сменовеховства. Один из лидеров партии, Н. И. Бухарин, выступая 26 января 1927 г. на 24-й Ленинградской губпартконференции, откровенно признавался: «Сменовеховцы считали положительным фактором то, что большевики “собирали Россию” на манер Ивана Калиты. Мы старались сменовеховцев использовать, ими руководить, их вести за собой»³. Когда же надобность в этой «малявке – сменовеховской-российской идеологии», по выражению того же Бухарина, отпала, большевики просто уничтожили её сторонников.

5. *София*. Большой активностью отличалась также эмигрантская община в Софии. Здесь зародилось ещё одно течение русской диаспоры – *евразийство*. Его организаторами и вдохновителями были известный филолог князь Н. С. Трубецкой, юристы и праведы Н. Н. Алексеев и В. Н. Ильин, философы Л. П. Кар-

¹ Устрялов Н.В. *Patriotica* // В поисках пути. Русская интеллигенция и судьбы России. – М., 1992. С. 261.

² Ленин В.И. III Конгресс Коммунистического Интернационала // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 44. – М., 1964. С. 8.

³ Бухарин Н.И. *Путь к социализму*. – Новосибирск, 1990. С. 188.

савин, Н. О. Лосский, Б. П. Вышеславцев, богословы Г. П. Федотов, Г. В. Флоровский, В. В. Зеньковский, экономисты П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, историк Г. В. Вернадский и др. В евразийстве запечатлелось сознание кризисности западного общества, исчерпанности его исторического и духовного потенциала. Европейская история завершается капитализмом, российская – коммунизмом, и обе эти системы приводят к тоталитарным режимам. Обновление мира совершится на почве новой идеологии, и это будет «евразийская правда, одинаково отличная и от тезиса, и от антитезиса – и от капитализма, и от коммунизма»¹. Она «процветёт» на просторах России, органично объединит в себе Восток и Запад, а следовательно, будет безраздельно «укоренена и этнографически, и географически, и политически в евразийское всеединство»². В этом смысле, декларировалось в документах движения, евразийство «есть учение самобытноческое, хранящее идею исторической преемственности и противопоставляющее себя подражательному западничеству»³. Наиболее последовательное развитие этого тезиса содержалось в трактате Трубецкого «Европа и человечество» (София, 1920). Помимо этого евразийцы выпустили сборники публицистики «Исход к Востоку» (София, 1921), «На путях» (Берлин, 1922), а также двенадцать номеров журнала «Евразийская хроника» (1925–1937). Своими непосредственными предшественниками евразийцы считали славянофилов и Константина Леонтьева. «Последним евразийцем» называл себя Л. Н. Гумилев, известный создатель этно-пассионарной теории.

6. *Берлин, Париж.* Из других европейских городов самым массовым центром сосредоточения русской эмиграции стал Париж. Очень короткое время, с 1920 по 1923 гг., сохранял своё значение и «берлинский шлюз»: в столице Германии возникли русские писательские объединения, выходили журналы («Беседа», «Эпопея», «Новая русская книга»), газеты («Грядущая Россия», «Накануне», «Дни», «Руль», «Новый мир»); здесь в обход советской цензуры печатались авторы, жившие в России: М. А. Булгаков, Е. И. Замятин, М. М. Зощенко, Ф. К. Сологуб, К. А. Федин и др. С Берлином прочно связано раннеэмигрантское творчество В. В. Набокова. Германия в августе 1922 г. приняла и «философский пароход» с русскими учёными, экономистами и

¹ Евразийство и коммунизм. Б. м., б. г. С. 4.

² Ильин В.Н. О евразийском патриотизме // Евразийская хроника. Вып. 8. – Париж, 1927. С. 15.

³ Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы. Б. м., 1932. С. 8.

философами, которые были изгнаны большевиками из советской России.

Однако сходство процессов, протекавших в СССР и Германии, сделало Берлин малоудобным для закрепления русской диаспоры, основной поток которой с середины 20-х годов устремляется в Париж¹. Здесь появляются русские лицеи, гимназии, школы, открываются Коммерческий и Богословский институты, русская консерватория, женские богословские курсы, Торгово-промышленный союз, Морское собрание, Военная академия, Союз писателей и параллельно с ним Союз писателей и журналистов, Народный университет, Религиозно-философская академия и др. В Париже находят пристанище философы С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, писатели и поэты К. Д. Бальмонт, Д. С. Мережковский, И. А. Бунин, З. Н. Гиппиус, Е. И. Замятин, М. А. Осоргин, И. С. Шмелёв, А. М. Ремизов, А. И. Куприн, Б. К. Зайцев, Н. А. Оцуп, рождается и набирает силу новое поколение талантливых литераторов, публицистов, критиков.

Литературный процесс первой эмиграции поддерживался многочисленными издательствами (одно из них – ИМКА-ПРЕСС, выпускавшее книги и журналы религиозно-философского содержания, существует по настоящее время) и периодическими изданиями. Из числа последних наибольшей популярностью в эмигрантской среде пользовались газеты «Последние новости» и «Возрождение», а также журнал «Современные записки». «Последние новости» выходили под редакцией П. Н. Милюкова без перерывов с 27 апреля 1920 г. до 11 июля 1940 г., т. е. до дня вторжения немцев в Париж. Милюков – в прошлом профессор русской истории, лидер партии кадетов, яро ненавидевший большевиков, которых считал «криминальными элементами», «заведомо находящимися на службе у Германии», придерживался лево-либеральной, западной ориентации. Укрепление советской власти убедило его в том, что «военное освобождение» России «невозможно» и необходима «новая тактика». Эта тактика должна была прежде всего учитывать факт свершившейся русской революции, её бесспорное влияние на социально-политические процессы как в России, так и за рубежом. «Каково бы ни было её происхождение, – писал в одной из своих передовиц Милюков, – мы её приемлем, ибо с ней пришла развязка, ликвидация той старой России, против которой мы боролись всю жизнь и которая привела нас к катастрофе. Приобретения этой

¹ См.: Костиков В.В. Не будем проклинать изгнание... (Пути и судьбы русской эмиграции). – М., 1990. С. 203–220.

революции для нас не фраза, а реальность»¹. Однако борьба должна быть продолжена – теперь с диктатурой большевизма. Только уповать больше на «белые штыки» бессмысленно: нужны «новые формы», с учётом общей «эволюции советской системы» в сторону тоталитаризма, насилия. Уяснение этого, полагал Миллюков, поможет не только сблизить позиции эмиграции и русского народа, но и наладить планомерное разложение «коммунистического строя» изнутри. Консервативная часть эмиграции находила «новую тактику» чуть ли не просоветской и подвергала её резкому осуждению.

Органом правых сил была газета «Возрождение», учреждённая в 1925 г. на средства нефтяного магната А. О. Гукасова. Первое время её возглавлял П. Б. Струве – известный политик, ещё до революции проделавший путь от легального марксизма к идеализму, к идеологии религиозного веховства. Струве последовательно придерживался мнения, что революция в России «подготавливалась и творилась... с двух концов – исторической монархией с её ревнивым недопущением культурных и образованных элементов к властному участию в устройении государства, и интеллигенцией страны с её близорукой борьбой против государства»², т. е. фактически была результатом действия «реакции» и «крамолы». Полемизируя с Миллюковым, Струве ставил вопрос: означает ли это, что «реакция справа» и «крамола слева» несут одинаковую ответственность за разрушение России? Разумеется, нет – отвечал он: именно «слабостью сопротивления крамоле» объясняется успех большевизма³.

Но «Возрождение» отнюдь не стремилось к простой «реставрации» старой России, как о том писала советская печать. Газета проповедовала идеал нового Великодержавного Российского Государства, всецело опирающегося на волю и разум русской нации. Этот идеал был поддержан зарубежным съездом монархистов, проходившим в Париже в апреле 1926 г. В обращении съезда «К Русскому народу» было сказано: «Враги запугивают вас, что низвержение этой власти (т. е. большевистской. – А. З.) принесёт вам возвращение всего отжившего старого. Не верьте этому. Мы хотим только того, чего хотите и к чему стремитесь и вы, чтобы все прежние обиды и распри были забыты. Мы хотим, чтобы каждому труженику сыто жилось, чтобы каждый мог невоз-

¹ Последние новости. № 274. – Париж, 1921. С. 2.

² Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины. Сборник статей о русской революции. – М.;Пг., 1918. С. 241.

³ Струве П.Б. Дневник попутчика // Возрождение. 1926. 15 мая. С. 1.

бранно молиться, чтобы была здорова семья, чтобы земля не отбиралась, а принадлежала на правах собственности тому, кто в поте лица своего обрабатывает её. Мы хотим, чтобы справедливый закон и неподкупный суд охраняли покой и достояние мирного труженика»¹. Таким образом, идейная платформа «Возрождения» соответствовала принципам либерального консерватизма, сочетавшего «новые порядки со старым фундаментом», т. е. конституцию с монархией. Эта платформа должна была стать «русской идеей» эмиграции в борьбе с «большевизанством».

С 1920 по 1940 гг. в Париже, как было сказано, издавался журнал «Современные записки», названный так «в память, или в честь, “Современника” и “Отечественных записок”» – двух знаменитых русских демократических журналов XIX в.² Редакционный комитет состоял из пяти человек – Н. Д. Авксентьева, И. И. Бунакова-Фондаминского, М. В. Вишняка, А. И. Гуковского и В. В. Руднева. Все они были членами партии социалистов-революционеров (эсеров).

В заявлении «От редакции», помещённом в первой книжке «Современных записок», отмечалось, что журнал «открывает широко свои страницы, – устраняя вопрос о принадлежности авторов к той или иной политической группировке, – для всего, что в области художественного творчества, научного исследования или искания общественного идеала представляет объективную ценность с точки зрения русской культуры»³. Однако «основная точка зрения» журнала была последовательно антикоммунистической: «Воссоздание России несовместимо с существованием большевистской власти»⁴.

В «Современных записках» увидели свет произведения И. А. Бунина («Митина любовь», «Дело корнета Елагина», «Солнечный удар», «Жизнь Арсеньева») и Д. С. Мережковского («Рождение богов: Тутанхамон на Крите», «Мессия»). Постоянными авторами журнала были Б. К. Зайцев («Золотой узор» и «Дом в Пасси», «Анна») и М. А. Осоргин («Сивцев Вражек», «Повесть о сестре», «Вольный каменщик»). В нём сотрудничали также А. М. Ремизов, М. А. Алданов, В. В. Набоков, И. С. Шмелёв. Поэзия была представлена творчеством М. И. Цветаевой, З. Н. Гиппиус, Г. В. Иванова, К. Д. Бальмонта, В. Ф. Ходасевича.

¹ Возрождение. 1926. 12 апреля. С. 4

² Вишняк М.В. «Современные записки». Воспоминания редактора. – СПб., 1993. С. 70.

³ От редакции // Современные записки. № 1. – Париж, 1920. С. 3.

⁴ Там же. С. 4.

Издание «Современных записок» прекратилось с началом немецкой оккупации Франции. Всего вышло семьдесят номеров. Архивы журнала были спасены и вывезены в США, где послужили основой для создания в 1942 г. нью-йоркского «Нового журнала», издающегося и по сей день¹.

Из философско-публицистических изданий, выходивших в Париже, выделялись «Путь» Н. А. Бердяева (1925–1940; № 1–61) и «Новый град» Г. П. Федотова и Ф. А. Степуна (1931–1939; № 1–14). Их отличала приверженность к проблематике, которая разрабатывалась русской философией ещё в период «духовного ренессанса» конца XIX – начала XX в.

7. *Миссия русской эмиграции*. Несмотря на различие политических убеждений и разбросанность по миру, русские эмигранты воспринимали себя как единое общество, а диаспору – как свою страну. «Они стремились жить так, словно эмиграция в культурном и философском плане олицетворяет собой всю Россию»². Их вдохновляла вера в то, что большевизм рано или поздно падёт, и будет всё по-прежнему, вернётся на круги своя. «Будем же ждать этого дня, – призывал И. А. Бунин. – А до того, да будет нашей миссией не сдаваться ни соблазнам, ни окрикам. Это глубоко важно и вообще для несправедливого времени сего, и для будущих праведных путей самой же России»³. Это было сказано Буниным 16 февраля 1924 г.; до падения «большевизанства» оставалось 67 лет – жизнь целого поколения.

Глава IV

ЛИТЕРАТУРА СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА

1. *Предпосылки*. Если в области естествознания культурная революция свелась преимущественно к «пересмотру» научной картины мира «в свете идей диалектического материализма», то в сфере гуманитаристики на первое место выдвинулась программа партийного руководства художественным творчеством, создания нового коммунистического искусства. Эстетическим эквива-

¹ См.: Васильев В.Е., Семенова Т.О. Литература русского зарубежья // Русская литература XX века: школы, направления, методы творческой работы. – СПб., 2002. С. 271–272.

² Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции. 1919–1939. – М., 1994. С. 16.

³ Бунин И.А. Миссия русской эмиграции // Бунин И.А. Окаянные дни. – М., 1991. С. 332.

лентом этого искусства стала теория социалистического реализма. Её предпосылки сформулировали ещё классики марксизма.

К примеру, Энгельс, рассуждая о назначении «тенденциозного», или «социалистического», романа, отмечал, что пролетарский писатель достигает своей цели тогда, «когда, правдиво изображая действительные отношения, разрывает господствующие условные иллюзии о природе этих отношений, расшатывает оптимизм буржуазного мира, вселяет сомнения по поводу неизменности основ существующего». При этом вовсе не требовалось «преподносить читателю в готовом виде будущее историческое разрешение изображаемых им общественных конфликтов»¹. Подобные попытки представлялись Энгельсу уклонением в утопию, что решительно отвергалось «научной теорией» марксизма.

Ленин больше выделял организационный момент: «Литература должна быть партийной». Это означало, что она «не может быть вообще индивидуальным делом, не зависящим от общего пролетарского дела». «Долой литераторов беспартийных! – заявлял Ленин. – Долой литераторов сверхчеловеков! Литературное дело должно стать *частью* общепролетарского дела, “колесиком и винтиком” одного-единого, великого социал-демократического механизма, приводимого в движение всем сознательным авангардом всего рабочего класса. Литературное дело должно стать составной частью организованной, планомерной, объединённой социал-демократической партийной работы»². Литературе отводилась роль «пропагандиста и агитатора», выражающего в художественных образах задачи и идеалы классовой борьбы пролетариата.

2. *Теория соцреализма.* Эстетическая платформа социалистического реализма была разработана А. М. Горьким (1868–1936), выдающимся писателем, главным «буревестником» революции. Согласно этой платформе, мировоззрение пролетарского писателя должно быть пронизано пафосом воинствующего антимещанства. Мещанство многолико, но суть его – в жажде «сытости», материального благополучия, на котором зиждется вся буржуазная культура. Мещанская страсть к «бессмысленному накоплению вещей», личной собственности привита буржуазией и пролетариату. Отсюда – двойственность его сознания: эмоционально пролетариат тяготеет к прошлому, интеллектуально – к

¹ Энгельс Ф. Письмо Минне Каутской, 26 ноября 1885 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 36. – М., 1964. С. 333–334.

² Ленин В.И. Партийная организация и партийная литература // Ленин В.И. С чего начать? Партийная организация и партийная литература. – М., 1986. С. 12.

будущему. А следовательно, пролетарскому писателю необходимо, с одной стороны, со всей настойчивостью проводить «линию критического отношения к прошлому», а с другой – «развить в себе умение смотреть на него с высоты достижений настоящего, с высоты великих целей будущего». По мнению Горького, это придаст социалистической литературе новый тон, поможет ей выработать новые формы, «новое направление – *социалистический реализм*, который – само собой разумеется – может быть создан только на фактах социалистического опыта»¹.

Таким образом, метод социалистического реализма заключался в разложении повседневной действительности на «старое» и «новое», т. е., собственно, буржуазное и коммунистическое, и в показе носителей этого нового в реальной жизни. Они-то и должны стать положительными героями советской литературы. При этом Горький допускал возможность «домысливания», преувеличения элементов нового в действительности, рассматривая это как *опережающее* отражение коммунистического идеала. Соответственно, писатель категорически высказывался против критики социалистического строя. Критикующие, на его взгляд, лишь «засоряют светлый трудовой день хламом критических словечек»², подавляя волю и созидательную энергию народа. Прочитав рукопись романа А. П. Платонова «Чевенгур», Горький с нескрываемым раздражением писал автору: «При всех неоспоримых достоинствах Вашей работы, я не думаю, что её напечатают, издадут. Этому помешает анархическое Ваше умонастроение, видимо свойственное природе Вашего “духа”. Хотели Вы этого или нет, – но Вы придали освещению действительности характер лирико-сатирический, это, разумеется, неприемлемо для нашей цензуры. При всей нежности Вашего отношения к людям, они у Вас окрашены иронически, являются перед читателем не столько революционерами, как “чудаками” и “полоумными”»³. Ради прославления «социалистических достижений» Горький допускал создание легенды о Ленине⁴, возвеличивал личность Сталина.

¹ Горький А.М. О социалистическом реализме // Горький А.М. О литературе. Литературно-критические статьи. – М., 1955. С. 614–616.

² Цит. по: Перхин В.В. Русская литературная критика 1930-х годов: Критика и общественное сознание эпохи. – СПб., 1997. С. 127.

³ Горький А.М. Письмо А. П. Платонову. 1929 г. // Горький и советские писатели. Неизданная переписка / Литературное наследство. Т. 70. – М., 1963. С. 313.

⁴ Легенда нужна потому, писал он, что «большинству людей необходимо верить для того, чтобы начать действовать». – Горький А.М. Владимир Ильич Ленин // Коммунистический Интернационал. № 12. 1920. – Л., 1934.

3. Роман «Мать». Первым художественным опытом воплощения принципов социалистического реализма в советское время считался его же роман «Мать» (1906), который Ленин называл «великим художественным произведением»¹, способствующим укреплению рабочего движения в России.

Сюжетный стержень романа Горького – пробуждение в подавленном нуждой и бесправием пролетариате революционного сознания. Вот привычная и безрадостная картина слободской жизни. Каждое утро с протяжным фабричным гудком «из маленьких серых домов выбегали на улицу, точно испуганные тараканы, угрюмые люди, не успевшие освежить сном свои мускулы». Это были рабочие близлежащей фабрики. Безостановочная «каторга труда» разнообразилась по вечерам пьяными, кровавыми драками, кончавшимися нередко тяжкими увечьями, даже убийствами. Не было в людях ни доброты, ни отзывчивости. Буржуазный мир по капелькам выцедил из них чувство человеческого достоинства и самоуважения. «В отношениях людей, – мрачно живописал Горький, – всего больше было чувства подстерегающей злобы, оно было такое же застарелое, как и неизлечимая усталость мускулов. Люди рождались с этою болезнью души, наследуя её от отцов, и она чёрною тенью сопровождала их до могилы, побуждая в течение жизни к ряду поступков, отвратительных своей бесцельной жестокостью». Люди настолько привыкли к этому постоянному давлению жизни, что не ожидали никаких изменений к лучшему, считая, что они только увеличат гнёт.

Такой рисовалась воображению Горького «ядовитая, каторжная мерзость» капиталистического мира. Его совсем не заботило то, насколько изображённая им картина соответствует реальной жизни. Понимание последней он черпал из марксистской литературы, из ленинских оценок российской действительности. А это означало только одно: положение трудящихся масс при капитализме безысходно, и изменить его нельзя без революции. Горький хотел показать один из *возможных* способов пробуждения социального «дна», обретения им революционного сознания.

Решению поставленной задачи и служили созданные им образы молодого рабочего Павла Власова и его матери Пелагеи Ниловны. Павел Власов мог вполне повторить путь своего отца, в котором как бы персонифицировался трагизм положения российского пролетариата. Но встреча с «запрещёнными людьми» (Горький помнил слова Ленина о том, что социализм вносится в

¹ Ленин В.И. Басня буржуазной печати об исключении Горького // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 тт. Т. 19. – М., 1961. С. 153.

массы «со стороны») открывает ему жизненную перспективу, выводит на стезю «освободительной» борьбы. Он создаёт в слободке подпольный революционный кружок, спланирует вокруг себя наиболее энергичных рабочих, и они разворачивают политическое просвещение. Воспользовавшись историей с «болотной копейкой», Павел Власов открыто произносит патетическую речь, призывая рабочих объединиться, почувствовать себя «товарищами, семьей друзей, крепко связанных одним желанием – желанием бороться за наши права»¹.

Дело сына всем сердцем принимает Пелагея Ниловна. После ареста Павла и его товарищей на первомайской демонстрации она подхватывает обронённый кем-то красный флаг и с пламенными словами обращается к испуганной толпе: «Послушайте, ради Христа! Все вы – родные... все вы – сердечные... поглядите без боязни, – что случилось? Идут в мире дети, кровь наша, идут за правдой... для всех! Для всех вас, для младенцев ваших обрекли себя на крестный путь... ищут дней светлых. Хотят другой жизни в правде, в справедливости... добра хотят для всех!» Речь Ниловны отражает прежний образ её жизни – забитой, религиозной женщины. Она верит в Христа и необходимость страдания ради «Христового воскресения» – светлого будущего: «Господа нашего Иисуса Христа не было бы, если бы люди не погибли во славу его». Ниловна – ещё не большевик, но она уже христианский социалист. К моменту написания Горьким романа «Мать» движение христианского социализма в России было в полной силе, и оно поддерживалось большевиками².

Зато Павел Власов – бесспорный большевик. Его сознание от начала до конца пронизано лозунгами и призывами ленинской партии. В полной мере это выявляется на суде, где лицом к лицу сталкиваются два непримиримых лагеря. Изображение суда ве-

¹ По сюжету романа, директор фабрики, желая осушить болото, находившееся на её территории, распорядился вычитать с заработка рабочих «копейку с рубля». Это и подвигло Павла Власова и его товарищей на противодействие замыслам администрации.

² К примеру, Ленин с уважением отзывался об одном из идеологов русского христианского социализма архим. Михаиле (Семёнове), хотя и признавал его «наивным». – См.: Духовенство и политика // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 22. – М., 1961. С. 81. – Известная советская писательница М. С. Шагинян, вспоминая свои встречи с архим. Михаилом в Петербурге, отмечала, что среди столичной интеллигенции и в церковных кругах имя это было «громко». – *Шагинян М.С.* Человек и время: история человеческого становления. – М., 1982. С. 318. – Подр. см.: *Сидоров В.П.* Христианский социализм в России в конце XIX – начале XX века. Философско-религиозный очерк. – Череповец, 1996.

дется по принципу многопланового контраста. В удручающе мрачных тонах даётся всё, что относится к старому миру. Это во всех отношениях – больной мир. «Все судьи казались матери нездоровыми людьми. Болезненное утомление сказывалось в их позах и голосах, оно лежало на лицах у них, – болезненное утомление и надоедая, серая скука». В чём-то они похожи на рабочих слободки до их пробуждения к новой жизни, и это неудивительно, так как те и другие – порождение одного и того же «мёртвого» и «безучастного» буржуазного общества.

Совершенно иной характер носит изображение рабочих-революционеров. Одно присутствие их на суде делает зал просторней и светлее; так и чувствуется, что они здесь не преступники, а пленные, и правда на их стороне. Это и демонстрирует Павел, когда судья предоставляет ему слово. «Человек партии, – заявляет он, – я признаю только суд моей партии и буду говорить не в защиту свою, а – по желанию моих товарищей, тоже отказавшихся от защиты, – попробую объяснить вам то, чего вы не поняли». А судьи не поняли, что перед ними не просто «бунтовщики против царя», а «враги частной собственности», враги общества, которое «рассматривает человека только как орудие своего обогащения». «Мы хотим, – фразами из социалистических листовок декларирует Павел, – теперь иметь столько свободы, чтобы она дала нам возможность со временем завоевать всю власть. Наши лозунги просты – долой частную собственность, все средства производства – народу, вся власть – народу, труд – обязателен для всех. Вы видите – мы не бунтовщики!»¹ Слова Павла «стройными рядами» врезывались в памяти присутствующих, наполняя их силой и верой в светлое будущее.

Горьковский роман по своей сути *агиографичен*; для писателя партийность – та же категория святости, которая составляла принадлежность житийной литературы. Партийность оценивалась им как некая причастность к высшим идейным таинствам, идеологическим святыням: образ лица без партийности – образ врага. Можно сказать, что для Горького партийность – это своего рода *знаковое* разграничение полярных культурных категорий: «свой» и «чужой». Она обеспечивает единство идеологии, надевая её чертами новой религии, нового большевистского откровения². Тем самым совершалась своеобразная *агиографизация* со-

¹ Горький А.М. Рассказы. Пьесы. Мать. – М., 1977. С. 407–409, 448, 521, 523, 632, 633.

² Интересные соображения на эту тему см.: Романенко А.П. Образ риторика в советской словесной культуре. – М., 2003.

ветской литературы, представлявшаяся самому Горькому слиянием романтизма с реализмом. Неслучайно он призывал учиться писательскому искусству у своего средневекового земляка-нижегородца – Аввакума Петрова.

4. *Литература соцреализма.* Роман «Мать» вызвал бесконечный поток «партийных книжек», посвящённых сакрализации «советских будней». Особо следует выделить произведения Д. А. Фурманова («Чапаев», 1923), А. С. Серафимовича («Железный поток», 1924), М. А. Шолохова («Тихий Дон», 1928–1940; «Поднятая целина», 1932–1960), Н. А. Островского («Как закалялась сталь», 1932–1934), Ф. И. Панфёрова («Бруски», 1928–1937), А. Н. Толстого («Хождение по мукам», 1922–1941).

Едва ли не самым крупным, может быть, даже крупнее самого Горького, апологетом советской эпохи был *В. В. Маяковский* (1893–1930). Всемерно прославляя Ленина, партию, он сам откровенно признавался:

Поэтом не быть мне бы,
если б
не это пел –
в звездах пятиконечных небо
безмерного свода РКП¹.

Литература социалистического реализма была наглухо отгорожена от действительности стеной партийного мифотворчества. Она могла существовать лишь под «высоким покровительством»: собственных сил у неё было мало. Как агиография – с церковью, она срослась с партией, разделив взлеты и падения коммунистической идеологии.

5. *Кино.* Наряду с литературой «важнейшим из искусств» партия считала кино. Особенно возросло значение кино после того, как в 1931 г. оно стало звуковым. Одна за другой появляются экранизации произведений Горького: «Мать» (1934), «Детство Горького» (1938), «В людях» (1939), «Мои университеты» (1940), созданные режиссёром М. С. Донским. Ему же принадлежали фильмы, посвящённые матери Ленина – «Сердце матери» (1966) и «Верность матери» (1967), отразившие влияние горьковского трафарета. Широким потоком выходят картины на историко-революционные темы: трилогия о Максиме Г. М. Козинцева и Л. З. Трауберга – «Юность Максима» (1935), «Возвращение Максима» (1937), «Выборгская сторона» (1939); «Мы из Кронштадта» (Е. Л. Дзиган, 1936), «Депутат Балтики» (А. Г. Зархи и

¹ *Маяковский В.В.* Владимир Ильич! // *Маяковский В.В.* Стихотворения. – М., 1980. С. 74.

И. Е. Хейфиц, 1937), «Щорс» (А. П. Довженко, 1939), «Яков Свердлов» (С. И. Юткевич, 1940) и др. Образцовым фильмом этого ряда был признан «Чапаев» (1934), снятый Г. Н. и С. Д. Васильевыми по фурмановскому роману¹. Не сходили с экранов и фильмы, в которых воплощался образ «вождя пролетариата»: «Ленин в Октябре» (1937) и «Ленин в 1918 году» (1939) М. И. Ромма, «Человек с ружьем» (1938) С. И. Юткевича.

6. *Генсек и художник*. Советское кино всегда было продуктом официального заказа. Это считалось нормой и всячески поддерживалось как «верхами», так и «низами». Даже такой выдающийся мастер киноискусства, как *С. М. Эйзенштейн* (1898–1948), признавал «удачнейшими» в своём творчестве фильмы, которые он сделал по «заданию правительства», а именно «Броненосец “Потемкин”» (1925), «Октябрь» (1927) и «Александр Невский» (1938). По правительственному заказу он снял и фильм «Иван Грозный». Первая серия картины вышла на экраны в 1945 г. и удостоилась Сталинской премии. Вскоре режиссер завершил монтаж второй серии, и она тотчас была показана в Кремле. Сталина фильм разочаровал: ему не понравилось, что Иван Грозный показан каким-то «неврастеником», кающимся и переживающим за свои злодеяния. Для Эйзенштейна такая реакция генсека была вполне ожидаемой: он знал, что Сталин во всём брал пример с Ивана Грозного. Да и сам Эйзенштейн насыщал свои прежние картины сценами жестокости, обуславливая ими «подбор тематики, методики и кредо» своей режиссерской работы. Режиссёру казалось вполне нормальным, что в его фильмах «расстреливают толпы людей, давят детей на Одесской лестнице и сбрасывают с крыши (“Стачка”), дают их убивать своим же родителям (“Бежин луг”), бросают в пылающие костры (“Александр Невский”) и т. д.». Когда Эйзенштейн начинал работу над «Иваном Грозным», ему прежде всего хотелось воссоздать «жестокий век» московского царя, который, по его словам, долгое время оставался «властителем» его души и «любимым героем»². Так что симпатии генсека и художника вполне совпадали, и Сталин был вправе рассчитывать на соответствующее завершение фильма. Но получилось иначе: Эйзенштейн не смог выдержать постоянного накала макиавеллизированной «опеки» своего высокого покровителя. Концепция «Ивана Грозного» подверглась существенной «гуманизации», что и было воспринято

¹ Г. Н. и С. Д. Васильевы – однофамильцы; больше известны под псевдонимом «Братья Васильевы».

² *Эйзенштейн С.М.* Мемуары. В 2 т. Т. 2. – М., 1997. С. 63.

как выражение сомнения в целесообразности «кровавой» политики. Вероятно, нечто подобное действительно испытывал уставший от вечного угождения властям идеологизированный режиссёр. Такое Сталин никогда не прощал: Эйзенштейна спасла от расправы лишь преждевременная смерть. Вторая серия фильма была запрещена и увидела свет только после смерти «вождя народов», в 1958 г., когда политический климат в стране склонился к «оттепели» и началось брожение интеллигентского диссидентства.

7. *«Красное колесо» соцреализма.* Однако сущность социалистического реализма оставалась прежней. Это был метод искусства, призванный запечатлеть «жестокость угнетателей» и «безумство храбрых». Его лозунгами были коммунистическая идейность и партийность. Всякое отклонение от них подвергалось самой суровой критике. Одно из последних постановлений ЦК КПСС по вопросам литературы и искусства (1981) строго предупреждало: «Наши критики, литературные журналы, творческие союзы и в первую очередь их партийные организации должны уметь поправлять тех, кого заносит в ту или иную сторону. И, конечно, активно, принципиально выступать в тех случаях, когда появляются произведения, порочащие нашу советскую действительность. Здесь мы должны быть непримиримы. Партия не была и не может быть безразлична к идейной направленности искусства»¹. «Красное колесо» большевизма неустанно подминало под себя все действительные таланты, всё, что было как-то необычно и ново.

Глава V

КРИЗИС СОЦИАЛИЗМА И ДИССИДЕНТСТВО

1. *«Погружение во тьму».* Кризис социализма, уже проявившийся в годы нэп, тщательно вуалировался сталинократией, убиравшей со своего пути все «препоны» – «мелкобуржуазные элементы», партийных «уклонистов», «вредителей», «шпионов» и т. д. Вместо «творчества масс» социализм превратился в тягчайшую обузу, новое крепостничество для крестьянства и интеллигенции. Несколько благополучней выглядело положение рабочего класса, от имени которого действовала большевистская партия. Но он был немногочисленным и концентрировался в основ-

¹ Материалы XXVI съезда КПСС. – М., 1981. С. 63.

ном в крупных городах. Главной «пролетарской силой» на стройках социализма выступали «зэки» – заключенные гулаговских лагерей и тюрем. Общество было обезличено, запугано, лишено инициативы. Кровавый 1937 г., казалось, окончательно довершил погружение России «во тьму», как о том писал побывавший в те годы в СССР английский писатель Герберт Уэллс.

2. *Десталинизация культуры.* Непосредственно возникновение диссидентства как массовой идейной оппозиции связано с войной 1941–1945 гг. Война пробудила энергию народа, утвердила в нём сознание ответственности за судьбы Отечества. В людях рождалось чувство личной причастности к происходящим событиям. Началась стихийная *десталинизация* общественного сознания. Тогда человек ощутил себя гражданином, «до необходимости необходимым» своей стране, России. После победы домой возвращались фронтовики, репатрианты, беженцы. Многие из них прошли дорогами Западной Европы, побывали в разных капиталистических странах. Они приносили с собой новые впечатления о буржуазном мире, развенчивавшие стереотипы партийной пропаганды. Власти не замедлили забить тревогу по поводу того, что в обществе наметилось «чрезмерное преувеличение западной культуры и соответственно недооценка нашей советской культуры»¹. Партия организует серию атак против «космополитизма» и безыдейности в литературе, философии, искусстве. 14 августа 1946 г. вышло постановление ЦК ВКП(б) о журналах «Звезда» и «Ленинград». Они были обвинены в том, что предоставляют трибуну таким литераторам, как М. М. Зощенко и А. А. Ахматова, чьи произведения «наносит вред делу воспитания нашей молодежи и не могут быть терпимы в советской литературе»². В январе 1947 г. состоялась «философская дискуссия» по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», незадолго до этого, в 1946 г., отмеченной Сталинской премией. В ходе дискуссии, тон которой задавал секретарь ЦК ВКП(б) А. А. Жданов, автор учебного пособия был обвинён в «объективизме», выразившемся в том, что он связал возникновение марксизма с предшествующей философской мыслью, в том числе и «буржуазной». Это было расценено как проявление «низкопоклонства» перед Западом. Казус заключался в том, что сам Александров возглавлял главный идеологический штаб страны – Управление пропаганды и агитации ЦК ВКП(б). Новое

¹ Цит. по: Зубкова Е.Ю. Послевоенное советское общество. – С. 38.

² Из Постановления ЦК ВКП(б) о журналах «Звезда» и «Ленинград» // Хрестоматия по отечественной истории (1946–1995). – М., 1996. С. 441.

постановление партии от 10 февраля 1948 г. касалось музыкального искусства. Осуждению подверглись «формалистические тенденции в музыке, мнимое “новаторство”, уводившее искусство от народа и превращавшее его в достояние узкого круга эстетствующих гурманов»¹. Наличие таких тенденций было усмотрено в творчестве едва ли не всех крупных советских композиторов – Д. Д. Шостаковича, С. С. Прокофьева, А. И. Хачатуряна, В. Я. Шебалина, Н. Я. Мясковского и др. Заодно из массовых библиотек и книготорговой сети изымались книги и грампластинки, которые, по мнению цензуры, не представляли общественной ценности. Власти делали всё, чтобы вновь подчинить своему диктату становившееся неуправляемым советское культуротворчество. Им и в голову не приходило, что вулкан уже дымит и извержение близко.

3. *Рождение диссидентства*. Смерть Сталина (1953) и последовавшее вслед за тем разоблачение культа личности «вождя народов» (1956) круто изменили духовную атмосферу в обществе. Началась политическая «оттепель»², подтолкнувшая интеллигенцию на путь самоутверждения и протеста. Её лозунгами становятся свобода и личность. Появляются тайные общества, кружки самообразования, литературные объединения, в которых вызревает новое сознание, новое отношение к действительности. Используются не только все цензурные отдушины и недосмотры, но и возникает «самиздат», нашедший дорогу к широким массам специалистов и студенчества. Через «самиздат» приходят к читателю «недозволенные» произведения философов и богословов русского зарубежья. Интеллигенция находится чуть ли не в положении «неодекабристов»: так велика была её уверенность в близости «освобождения». Диссидентство превращалось в образ жизни и мировоззрение молодежи³.

¹ Постановление ЦК КПСС «Об исправлении ошибок в оценке опер “Великая дружба”, “Богдан Хмельницкий” и “От всего сердца”» от 28 мая 1958 г. // Там же. С. 474.

² Термин «оттепель» утвердился в литературе после появления одноименной повести И. Г. Эренбурга в журнале «Знамя» (№ 15 за 1954 г.).

³ Характерной приметой «оттепели» было молодежное «стиляжничество». Стиляги во всём демонстрировали свой *стиль жизни*, не желая сливаться с «организованным» комсомолом. У них всё было *своё* – и музыка (главным образом запрещённый как проявление «низкопоклонства» джаз), и язык, состоящий из смеси невероятных неологизмов, и литература, преимущественно переводная, американская. Даже было *своё место* – Брод (сокращение от Бродвея): в Москве – центральная часть улицы Горького (ныне Тверской), в Ленинграде – Невский проспект.

4. *Партия и интеллигенция.* Своим кровным делом диссидентство 60–70-х годов считало противодействие возрождению сталинизма. Задача эта сознавалась как долг, как призвание интеллигенции. В то же время она ещё не отделяла себя от партии, надеясь на её «перерождение». Но отрезвление пришло быстро. Вопреки чаяниям интеллигенции, партия не думала сворачивать с «ленинского курса». Она упивалась огромной властью, подчинив себе всю экономику, все материальные ресурсы страны. Инакомыслие не воспрещалось, но и не разрешалось в публичной форме. Народу внушалась мысль, что трагедия сталинизма осталась в прошлом и теперь нет никаких препятствий для построения социализма «с человеческим лицом». Обещано было даже, что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме»¹.

Незыблемость марксизма-ленинизма не подвергалась сомнению. Один влиятельный партийный идеолог «оттепельной» поры, выступая 19 октября 1962 г. на общем собрании Академии наук СССР, наставлял учёных-обществоведов: «Нельзя допускать, чтобы под флагом борьбы с последствиями культа личности атаковали самую науку (т. е. марксизм-ленинизм. – А. З.). Между тем мы уже сталкиваемся с попытками, например, пересмотреть принцип партийности философии как якобы догматический принцип, с рекомендациями побольше “заимствовать” идеи у буржуазных философов»². Даже в 80-е годы, в разгар так называемой «перестройки», которой пыталась руководить партия, «социалистический выбор» оставался неизменным. «Мы исходим из того понимания, – заявлял её генсек, – что трудности и проблемы 70–80-х годов – это не какой-то кризис социализма как общественно-политической системы, а скорее, наоборот, результат недостаточно последовательного проведения социалистических принципов, отступлений от них и даже извращений, консервативных методов и форм социального управления, возникших в определённых исторических условиях, на первоначальных этапах социалистического развития»³. Становилось ясно, что пути интеллигенции и партии расходятся навсегда, как уже прежде расходились пути интеллигенции и монархии. Больше у социализма не оставалось никакой перспективы.

¹ Программа Коммунистической партии Советского Союза. – М., 1961. С. 4.

² Ильичёв Л.Ф. О некоторых проблемах развития общественных наук // Хрестоматия по отечественной истории. – С. 493.

³ Горбачёв М.С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. – М., 1988. С. 33.

5. «*Футурология*» Сахарова. На это недвусмысленно указывалось в программном документе советского диссидентства «Мир через полвека», опубликованном в 1974 г. в американском журнале «Saturday Review». Автором этого сочинения был академик А. Д. Сахаров (1921–1989), один из создателей советской водородной бомбы, трижды Герой социалистического труда. В своей статье он выделял две группы «бесспорных» опасностей, которые, на его взгляд, нависают над современным миром: во-первых, это гонка вооружений, ведущая к гибели «цивилизации и самого человечества в огне большой термоядерной войны»; во-вторых, всё возрастающий «разрыв в экономическом развитии различных стран, когда налицо разделение мира на противостоящие друг другу группы государств». В создавшихся условиях вся тяжесть бедствий и страданий падает на беззащитного человека, который везде начинает подавляться «абстрактным и бесчеловечным по своей сущности, отчуждённым от личности авторитетом (государственным, или классовым, или партийным, или авторитетом вождя – это всё не более, чем варианты одной и той же беды)»¹. Главная вина за происходящее возлагалась на социалистические страны, прежде всего СССР. Их положение представало в негативном свете: «Партийно-государственная монополия во всех областях экономической, политической, идеологической и культурной жизни; неизжитый груз скрывааемых кровавых преступлений недавнего прошлого; перманентное подавление инакомыслия; лицемерно-самовосхваляющая, догматическая и чисто националистическая идеология; закрытость этих обществ, препятствующих свободным контактам их граждан с гражданами любых стран; формирование в них эгоистического, безнравственного, самодовольного и лицемерного правящего бюрократического класса – всё это создаёт ситуацию не только неблагоприятную для населения этих стран, но и опасную для всего человечества»². Чтобы противостоять этим «разрушительным тенденциям», необходимо, по мнению Сахарова, начать сближение («конвергенцию») социалистических и капиталистических систем, предоставив одновременно ООН, ЮНЕСКО или другим международным организациям право сформировать «зачаток мирового правительства, чуждого каких-либо целей, кроме общечеловеческих»³. Таким образом, Сахаров по существу предрекал «неизбежность перестройки» СССР в

¹ Сахаров А.Д. Мир через полвека // Вопр. филос. 1989. № 1. С. 28.

² Там же.

³ Там же. С. 29.

буржуазно-либеральном духе, т. е. распад социалистического строя. И хотя на всё отводилось полвека, «футурологические прогнозы» идеолога советского диссидентства реализовались намного раньше, в 1991 г.

Глава VI

НОВОЕ СОЗНАНИЕ

1. *Плюрализм нового сознания.* В недрах диссидентства зреет новое философское сознание, пронизанное мыслью о плюрализме, разнообразии форм познания и мышления. Время требовало новых людей, и они не замедлили явиться.

Важным звеном в этом процессе стала критика партийного *диамата*. Ещё *В. И. Вернадского* (1863–1944), создателя теории ноосферы, удивляла полная оторванность марксистской философии от современного научного знания. Просмотрев «Диалектику природы» Энгельса, он с недоумением записывает в своём дневнике: «...в XX в. класть в основу мышления, особенно научного, такую “книгу” – совершенное сумасшествие... Виден философ и гуманист – но понимания естествознания нет...»¹. Не скрывал Вернадский и своих политических убеждений. В письме к председателю Совнаркома В. М. Молотову (февраль 1932 г.) он откровенно заявлял, что равно не приемлет ни капитализма, ни коммунизма, поскольку они подавляют свободу и не защищают личность. На его взгляд, в будущем установится *ноосфера* – общество единого цивилизованного человечества. «Соотношение: человечество – ноосфера, нераздельно», – отмечал учёный-биохимик, одновременно подчёркивая, что «переход в ноосферу, вероятно, произойдёт в пароксизмах»². В полном объёме Вернадский изложил своё учение о ноосфере в работе «Научная мысль как планетное явление», опубликованной (да и то с большими купюрами) только в 70-х годах. Эта работа мгновенно вошла в идейный арсенал советского диссидентства.

2. «*Нет философии без борьбы мнений*». Значительный вклад в обличение диамата внёс профессор *А. А. Любищев* (1890–1972), крупный специалист в области агробиологии. В своих многочисленных статьях и письмах, неустанно рассылавшихся им в редакции газет и журналов и, разумеется, нигде не печат-

¹ *Вернадский В.И.* Дневник 1938 г. // Дружба народов. № 2. 1991. С. 245–246.

² Там же. С. 255, 265.

тавшихся, он категорически высказывался против контроля за наукой со стороны партийных «философских нянь». Для этой роли они не годятся просто в силу своей косности и невежества, утверждал Любичев. «Марксистской философии творческой, живой, – писал учёный, – у нас нет, она полностью разрушена Сталиным, который думал за всех. Сейчас то, что называется философией, – это департамент препон и препятствий, предвиденный Салтыковым-Щедриным, “Центроупс” Маяковского»¹. Любичев отвергал само разделение философии на материализм и идеализм («как разобраться, что материализм, что идеализм в философии?»), так как полагал это противоречащим логике познавательного процесса. На деле же имеет место обычная «неустойчивость», «расплывчатость» философских воззрений, пугающая наших новопроизведённых философов и блюстителей дум»². Причина тому – приблизительность, относительность наших знаний. Разъясняя эту мысль, Любичев отмечал: «Длинный ряд почтенных дисциплин и теорий, принёсших огромную пользу науке и казавшихся абсолютно достоверными и точными, потерял свою абсолютную достоверность и сохранил лишь приближённую точность, хотя и вполне достаточную для обычной обстановки»³. Таковы, к примеру, Евклидова геометрия, подвергнутая пересмотру Лобачевским, космологическая теория Лапласа, механика Ньютона и т. д. Все они сделались так или иначе объектом «ревизии», независимо от их давности, гениальности их создателей и «связи с тем или иным мировоззрением»⁴. Следовательно, различные философские системы не только порождаются общим ходом развития науки, но и запечатлевают в себе её достижения и недостатки. Это создаёт соперничество внутри самой философии, которое отнюдь не может рассматриваться исключительно в контексте борьбы материализма и идеализма. Споры в философии нельзя воспринимать с позиций истины и заблуждения. Тогда, в зависимости от обстоятельств, кто-то непременно окажется в «реакционерах». В России, пронизировал Любичев, таковыми объявлены все идеалисты. Но идеализм необходим науке: он делает осмысленным познание мира, задаёт новые вопросы, обнажает тайны, предлагает версии. Поэтому надо перестать «кичиться нашим превосходством в единстве нашего мировоззрения» и распространить борьбу мнений и свободу

¹ Любичев А.А. В защиту науки. Статьи и письма. 1953–1972. – Л., 1991. С. 153.

² Там же. С. 151.

³ Там же. С. 179.

⁴ Там же. С. 154.

критики «также и на философию»¹. Только так можно вывести её из той духовной трясины, в которой она оказалась по вине партийной идеологии. Диссидентство охотно подхватывало эти язвительные формулы, расширяя критику марксизма-ленинизма.

3. *Воланд и Бог*. Не меньшую озабоченность диссидентства вызывала проблема нравственного оздоровления общества, возрождения религии и духовности. Эта проблема во многом была инспирирована публикацией романа *М. А. Булгакова* (1890–1941) «Мастер и Маргарита». Написанный ещё в 30-е годы, он впервые появился в журнале «Москва» (1966. № 11; 1967. № 1). Булгаков, как и Достоевский, считал безверие проявлением дьяволического начала. В его романе Воланд (т. е. дьявол²) с первой встречи с Берлиозом и Иваном Бездомным затевает разговор о Боге. Ему не терпится поскорее убедиться, насколько устойчивы его позиции в советском обществе. Узнав, что Берлиоз – атеист, он тотчас принимается за проверку прочности его убеждений. «Как же быть, – вроде бы недоумевает Воланд, – с доказательствами бытия Божия, коих, как известно, существует пять?» Он подразумевал схоластические аргументы средневекового теолога Фомы Аквинского. Берлиоз на это отвечает, что «в области разума никакого доказательства существования Бога быть не может», и человечество все их давно сдало в архив. Воланду нравится упрямство собеседника, и он охотно продолжает хитроумную игру. Именно так, говорит он Берлиозу, в своё время думал «беспокойный старик» Иммануил Кант, да вот только и ему показалось неудобно без Бога, и он «создал собственное шестое доказательство». Многознающий «иностранец» намекал на то, что немецкий философ в интересах морали сохранил веру. И опять Воланду приятно услышать, как Берлиоз сердито парирует: «Кантовские рассуждения по этому вопросу могут удовлетворить только рабов». С ним полностью согласен и Иван Бездомный: «Взять бы этого Канта, да за такие доказательства на три года в Соловки». Воланд в полном восторге: «Именно, именно». Он теперь знает, что если люди так рьяно отрекаются от Бога, значит, управлять ими будет «кто-то совсем другой», конечно же, он сам – дьявол³. Советскому читателю, привыкшему смотреть на русскую литературу через призму «эзоповского языка», не трудно было угадать подлинное имя «иностранца» – Сталина, тоже, как и Воланд,

¹ Там же. С. 187.

² Имя *Воланд* расшифровывается как *дьявол*: последний слог прозвания сатаны вынесен на первое место, а первый – в перевернутом виде поставлен на второе (старославянское «н» читается как современное «и».)

³ *Булгаков М.А.* Мастер и Маргарита. – Киев, 1988. С. 10–12.

пришедшего из «ниоткуда». Раз Бога нет, значит есть деспот, равнодушный и жестокий диктатор, попирающий человеческое достоинство, превращающий людей в безгласных рабов, покорное и беззащитное стадо. Значит, всё дозволено – припоминалось скорбное предупреждение Достоевского¹.

4. «*Пирамида*». Обличению дьяволической сущности тоталитаризма и его стяжательско-атеистической идеологии посвятил свой последний роман «*Пирамида*» и Л. М. Леонов (1899–1994), крупнейший русский писатель XX в., автор таких значительных произведений, как «*Соть*» (1930), «*Русский лес*» (1953) и др.

Фабула «*Пирамиды*» завязана вокруг «адского профессора» Шатаницкого, «нынешнего резидента преисподней на Святой Руси». Все действия дьявола направлены на то, чтобы дискредитировать Бога в глазах людей, показать, что ему нет никакого дела до пострадавшего человечества. Одна из самых больших его каверз – это намерение удержать от возвращения на небеса «ангелоида Дымкова» – ангела, принявшего по страстной вере Дуни Лоскутовой человеческое обличье. Шатаницкий старается всячески «оплотнить» его, чтобы тем самым окончательно привязать его к земле. Так он надеется отомстить Богу за собственное падение, а заодно и дать понять его почитателям, кто действительно правит в посястороннем мире. Действует сатана в образе разных лиц, в том числе Сталина.

¹ Своеобразное преломление эта идея получает в романе Чингиза Айтматова «*Плаха*», вышедшего через двадцать лет после появления «*Мастера и Маргариты*» (1986). Осмысливая безбожие как нравственное отупение, автор изображает сцену кровавой расправы с Авдием Каллистратовым – молодым человеком, «богоискателем», глубоко уверовавшим в заветы Христа, Евангелия. Случилось это во время санкционированной начальством охоты на сайгаков – степных антилоп с целью выполнения областью плана по поставкам мяса. Авдий, случайно вовлечённый в это постыдное дело, становится на пути озверевших «добытчиков», призывая их опомниться, грозя карой Божьей. Те начинают жестоко избивать его: «Так ты нас, сволочь, Богом решил утратить, страху на нас нагнать, глаза нам Богом колоть захотел, гад ты этакий! Нас Богом не запугаешь – не на тех нарвался, сука... Думаешь, Сталина нет, так управы на тебя не найдется? Ты, тварь поповская, становись сейчас на колени. Я сейчас твоя власть – отрекись от Бога своего, а иначе конец тебе, сволочь эдакая!» Авдий не удержался на коленях, упал. Его подняли и потребовали снова: «Отрекись от Бога! Скажи, что Бога нет!» «Есть Бог», – неустрашимо возгласил Авдий. Тогда пьяная, одичавшая банда привязала Авдия к дереву и распяла. Один советский критик, разбирая достоинство «*Плахи*», резонно заметил: «Не знаю, долго ли проживёт эта книга и что именно от неё останется в памяти культуры. Но сам факт её появления – останется». – *Аннинский Л.* Скачка кентавра. Роман Чингиза Айтматова: два прочтения // Дружба народов. № 12. 1986. С. 252.

Не без «разъяснительной работы» Шатаницкого впадает в ересь и отец Матвей, священник Старо-Федосеевской кладбищенской церкви. Неожиданно для самого себя он «наткнулся вдруг на каверзный и никем дотоле не поднимавшийся вопрос – а, собственно, зачем, в утоление какой печали Верховному Существо, не знающему наших забот, потребностей и вожделений, понадобились вдруг грешные, дерзкие, скорбные люди и почему никто пока не усомнился в туманном богословском постулате об изначальной любви к своим завтрашним творениям, ибо как можно заранее полюбить ещё не родившихся?» Отец Матвей предположил одно из двух: либо «человечество было изобретено по хозяйственным соображениям, дабы не пропадала даром излучаемая свыше благодать», либо «создание людей» позволяло творцу «наградить себя своею собственной похвалой», столь вожделенной для всякого мастера¹. Как бы то ни было, но по результатам размышлений старофедосеевского священника выходило, что человечество сотворено отнюдь не в видах осуществления божественной провиденции, а чисто случайно, в акте некоей божественной игры, оставшейся без влияния на общее бытие мирового строя. Оттого оно предоставлено самому себе, и если кто и интересуется им, то только дьявол, да и то лишь с целью поругания Бога. В «Пирамиде» показано, как верой побеждается апокалиптическое возвышение дьявола над человечеством. Дуня Лоскутова смогла в самый последний момент, когда, казалось, Шатаницкий уже мог праздновать своё торжество, собрать все силы своего духа и передать их ангелоиду Дымкову, чтобы тот вознёсся обратно в «предел Отчий» – царство Добра и Света. Леонов оставлял человечеству выбор: или слепое пресмыкательство перед «резидентом преисподней» и тогда – разрушение, катастрофа, смерть; или упорное искание Бога и тогда – новое рождение, новая надежда на бессмертие. Автор «Пирамиды» был исполнен оптимизма, ибо верил, что человечество найдет единственно верное решение. России в этих исканиях отводилась особая роль. Леонов расходился с позицией тех, кто общечеловеческое ставил выше национального. Он был предан русской идее.

5. «Деревенская проза». В контексте возрождения духовности выдвигалась и проблема народности, сводившая новое сознание на почву истории и традиции. 70–80-е годы – это время возникновения идеологии национального самобытничества. Во всех союзных и автономных республиках СССР растёт протест против политики «русификации», десятилетиями насаждавшейся от

¹ Леонов Л.М. Пирамида. В 2 т. Т. 2. – М., 1995. С. 263–265.

имени «старшего брата» тоталитарной системой. Сила этого протеста всё более принимала угрожающий размах, и справиться с ней власти уже не могли. Тем более, что и сам «старший брат» – русский народ – начинал сознавать необходимость перемен, не желая больше оставаться орудием «коммуно-большевистской» интернационализации. В нём также пробуждается потребность в самоидентификации, возрождении национальной культуры.

На волне русского самобытничества поднимаются писатели-«деревенщики», такие как *Ф. А. Абрамов* (1920–1983), *В. П. Астафьев* (1924–2002), *В. М. Шукшин* (1929–1974), создавшие целое направление «антисоциалистического реализма».

Философская сторона «деревенской прозы» заключалась в идее охранения «русскости», «земляной России»*. Народность толковалась онтологически – как корневое начало вселенности, космоса. Ни один народ не приходит в мир случайно, но проходит «невидимый и строгий отбор». Оттого каждый из них абсолютно уникален и представляет собой «вклад во всеобщее развитие». Поэтому необходимо сохранение «почвы», на которой жидется национальное бытие. Для России такой почвой является деревня. Её разрушение вызвало трагедию русского народа. С этого времени началось «истаяние народной нравственности». В результате «давние черты русского характера – какие добрые потерины, а какие уязвимые развились – они и сделали нас беззащитными в испытаниях XX в.»¹.

О нравственности как первоэлементе национальной жизни напоминало творчество Шукшина. Его ценностные ориентиры окрашены в «деревенские» тона. Он не против города вообще; напротив, признаёт даже, что именно «в городе додумались до простой гениальной мысли: “Все люди – братья”». Однако город – «чужой», в нём нет той живительной «закваски», которая заставляет «бродить» национальное самосознание, животворит нравственные предания и заветы. Писатель не видит никакой «исторической необходимости» в том, чтобы из русской жизни исчезла вековая культура отцов и пращуров. Шукшину дорого всё, что создавалось трудом и умственным подвигом многих и многих поколений русских людей – и правых и левых, и верующих и атеистов². Пусть все разные, ну да ведь свои, родные!

6. Единство культуры. Не только писатели-«деревенщики», но и всё диссидентство в целом прекрасно отдавало себе отчёт в том, что сила нации, её духовная стойкость и мирозначение дер-

¹ *Солженицын А.И.* Россия в обвале. – М., 1998. С. 170, 172.

² См.: *Шукшин В.М.* Нравственность есть правда. – М., 1979. С. 62, 293–294.

жаты на одном общем стержне, хотя и разделённом на два полюса, – стержне культуры. Один полюс предназначался для нравственности, другой для просвещения; на одном утверждалась вера, на другом – знание. И пока стержень цел, им не грозит разлад и отчуждение. Лишь надломив стержень, можно направить их друг против друга. Но это будет означать крушение основ жизни. Новое сознание, идущее на смену коммунистической идеологии, выражало синтетическое видение русской культуры, соединяя в ней черты высшей самобытности и универсализма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Общий вывод настоящего исследования можно сформулировать в виде следующих основных тезисов.

1. Своеобразие русской культуры характеризуется тем, что она многослойна, т. е. состоит из разных типологических пластов, каждый из которых, во-первых, сложился на почве заимствования и, во-вторых, воплощает в себе определённое идеократическое начало: для православия это идея святости, целостности духовного сознания и бытия; для европеизма – просвещение и социальное благо; для большевизма – «единомыслие» и всеобщее равенство. Эти идейные тенденции находились в сложных переплетениях между собой, обуславливая живительную остроту и напряжённость русского культуротворчества.

2. Заимствуя разнородные источники, работая «над чужим идейным материалом» (В. О. Ключевский), русская культура не стала вторичной, подражательной. Её творения не только не уступают, но во многих отношениях превосходят оригиналы. В византийском иконописании нет ничего выше «Троицы» Андрея Рублёва. Средневековая католическая хронография не может сравниться с «Повестью временных лет» Нестора Летописца. Пределом мечтаний западноевропейской литературы навсегда останется творчество Достоевского и Толстого. И даже в радикализме Россия намного превзошла свою пламенную наставницу – Францию.

3. Способность достигать вершин, выявлять скрытый потенциал великих цивилизаций – это отличительная черта русской культуры. Она обрела общечеловеческое значение, показав другим народам, чего могла бы достичь их собственная культура, прояви они больше склонности к духовности и свободе. В этом смысле совершенно прав Чаадаев, утверждавший, что на долю России выпало «решить большую часть проблем социального по-

рядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»¹.

4. Русская культура не замыкается рамками своей национальности, но принадлежит всему миру, составляет достояние всего человечества. Во всём – хорошем и плохом, возвышенном и низменном, героическом и трагическом – всё поучительно, всё важно, всё бесконечно ценно как *опыт* бытия народа, самой судьбой назначенного быть третейским судьей, мировым посредником между Европой и Азией.

¹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Цена веков. – С. 155.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ПАРАДИГМА
В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ЛЮБОМУДРИИ

Одной из отличительных черт русской философии, помимо таких как антропологизм, онтологизм, панморализм и т. д., несомненно, является *цивилизационный уклон*, с самого начала разделивший отечественных мыслителей на два лагеря – «самобытников» (или, как их не совсем точно называют, славянофилов) и западников. Зарождение борьбы между ними относится ещё к XVII в., когда на арену общественной жизни выступили «мудроборцы» и «латинщики». К первым принадлежали старообрядцы во главе с протопопом Аввакумом Петровым, ко вторым – так называемые «киевские нехай» – выпускники Киево-Могилянской академии, приглашённые царем Алексеем Михайловичем на русскую службу. Среди них особенно выделялся Симеон Полоцкий, воспитатель юных Петра и Иоанна Алексеевичей. «Мудроборцев» и «латинщиков» размежёвывало отношение к никоновским реформам: первые видели в них покушение на «древлеотеческие предания и веру», вторые – «исправление православия», «очищение» его от «ошибок» и «заблуждений». Соответственно, центральное значение приобрёл вопрос об отношении к самой власти, к действиям царя-скипетродержателя. Именно тогда возникла коцепция царя-антихриста (плотского и мысленного), которая тяжёлым клеймом легла на династию Романовых.

Противостояние «самобытников» и западников ещё более усилилось в XVIII в. Это было обусловлено «переворотом Петра I», не только расколовшим русское общество на «публику» и «народ», но и породившим новое общественное сословие – интеллигенцию, ставшую проводником идеалов западничества. Интеллигенция смотрела на Россию глазами «реформаторов», она хотела на месте «варварской Московии» создать «Российскую Европию». Подобные стремления всемерно поощрялись властью. Екатерина II в своём «Наказе» прямо провозгласила Россию «европейской державой». Она оправдывала преобразования Петра тем, что «нравы», бывшие до него, не соответствовали подлинной сути русского характера, ибо «принесены были к нам смешением

разных народов и завоёвываниями чужих областей». Поэтому, считая себя наследницей «дел Петровых», Екатерина делала все, чтобы скорей ввести «обычаи европейские в европейском (т. е. русском. – А. З.) народе»¹.

Возражения «самобытников» в основном определялись логикой религиозного сознания, исходившей из апологии православия. Наиболее последовательно данную позицию отстаивал М. М. Щербатов, возлагавший всю ответственность за «повреждение нравов в России» на Петра I. При нём, на его взгляд, стала исчезать привязанность к вере и обычаям народа, «уступая место нагло стремящейся лести»². Повсюду разлилось «сластолюбие» и угодничество. Из государства, хотя и нуждавшегося в «переменах», но самобытного, Россия превратилась в государство «подражательное» и деспотическое. Таким образом, проблема «нравов», культуры ставилась Щербатовым в одной плоскости с политикой, и это придавало его воззрениям оппозиционный, нередко даже радикальный оттенок. Окончательно культурологическое противостояние западников и «самобытников» оформилось в 40–60-е годы XIX в., получив своё идейно-философское выражение в творчестве П. Я. Чаадаева, с одной стороны, и А. С. Хомякова – с другой. Их сближало общее понимание предпосылок становления современной цивилизации. Оба они осмысливали данный процесс, исходя из признания приоритетности христианства, однако различая его роль в судьбах России и Европы.

Для Чаадаева культуротворческое значение имел лишь католицизм, представлявший ему провозвестником «великой всемирной работы». Католицизм был для него символом «вселенского братства», без которого немислимо никакое цивилизационное движение. Христианство только тогда христианство, культура только тогда культура, когда всё подчинено идее единения, сплочения народов, которое и «составляет конечное назначение человеческого рода»³. Это определяет сущность католицизма, отличая его от всех других направлений христианства. Следовательно, все другие народы, называющие себя христианами, должны устремиться к воссоединению с католицизмом, признать превосходство западноевропейской цивилизации. Само собой разумеется, это касалось и России. По мнению Чаадаева, она оказалась оторванной от «вселенского братства» вследствие приня-

¹ *Екатерина II Наказ // Заичкин И.А., Почкаев И.Н. Екатерининские орлы. – М., 1996. С. 266 и сл.*

² *Щербатов М.М. Соч. В 2 т. Т. 2. – СПб., 1898. С. 233.*

³ *Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Соч. – М., 1989. С. 28.*

тия христианства от «растленной Византии», отпавшей от «матери-церкви» – Рима. Русское православие стало «религией наоборот»: оно поощряло всё то, что отвергал, от чего отказывался католицизм. Вот почему, когда Запад, в соответствии с истинным духом христианства, «перестраивался заново», стремясь к «установлению совершенного строя на земле»¹, Россия в допетровский период делала то, что способно «заставить усомниться в православии, которым мы кичимся»². Так, у них всё началось с уничтожения крепостничества; это были религиозные акты и они совершались перед алтарем. Наоборот, русский народ подвергся рабству именно тогда, когда он стал христианским, что, по мнению Чаадаева, служит симптомом нежизненности, цивилизационной бесперспективности православия. Выход, естественно, ему виделся в преодолении Россией своей «ограниченности», «замкнутости» и слиянии с «общехристианским миром». Чаадаева не смущало, что это будет означать подчинение папству: «Пускай оно и будет, как говорят, человеческим учреждением... но разве в этом дело? Во всяком случае достоверно, что оно возникло из истинного духа христианства, это – видимый знак единства, и вместе с тем, ввиду происшедшего разделения, и знак воссоединения. Почему бы, руководствуясь этим, не признать за ним первенства над всеми христианскими обществами?»³

Неудивительно, что славянофилы легко находили соответствующие контраргументы. Хомяков упрекал Чаадаева в том, что он просмотрел подлинную сущность христианства, сведя её к проблемам чисто земным, человеческим. Оно же, на его взгляд, вовсе «не спрашивает человека, на каких условиях он живёт в обществе»⁴; его главная цель – просвещение людей «светом истины», которая во все времена неизменна и никак не касается «условных форм» социального бытия. Чаадаев же, на его взгляд, ставит христианство в положение служанки, обязанной заботиться об исполнении «житейского благополучия». Оттого он хвалит католицизм за рационализм веры и всемогущество закона, закрывая глаза на постигшие Запад неудачные результаты. И первый из них – исчезновение самой христианской церкви; вместо неё «осталась духовная римская империя, впоследствии раздробленная протестантскою республикою»⁵.

¹ Там же. С. 27.

² Там же. С. 40.

³ Там же. С. 112.

⁴ Хомяков А.С. Несколько слов о Философическом письме // Цена веков: П. Я. Чаадаев. – М., 1991. С. 183–184.

⁵ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. – М., 1988. С. 269.

Католицизм не смог объединить народы в рамках целостного вероисповедания. Запад, согласно Хомякову, раздвоился в своём социальном развитии и выявил две цивилизационные формы. Одна из них – английская, характеризующаяся сосредоточением собственности в немногих руках, другая – французская, отличающаяся, напротив, её бесконечным дроблением, переходом в ведение многих лиц. Хомяков признавал английский путь социального развития очень выгодным для сельского хозяйства, поскольку он «усиливает до невероятности массу богатства, напрягая умственные способности селянина посредством конкуренции в найме и бросая сильные капиталы на усовершенствование земледельческой практики»¹. Всего этого не даёт французская система; но зато она «отстраняет навсегда нашествие пролетариатства», что совершенно невозможно при английском варианте. Правда, Хомяков признаёт, что английский пролетариат, сплоченный общим трудом, совсем не то же, что разъединённый французский селянин. В среде первого, даже несмотря на нищенское состояние, «беспреданно» появляются «сильные умы, чья деятельность отзывается на всю Англию»; напротив, во Франции народ из-за своей разобщённости страдает не только «оскудением нравственных начал», но и «оскудением сил умственных»: там «человек так слаб и глуп, что от него не добьётся общество ни одной мысли»².

Как видим, Хомяков старается быть объективным, находя как положительное, так и отрицательное в обеих системах. Однако симпатии его всё же на стороне Англии. Безусловно страшась «язвы пролетариатства», он тем не менее признаёт выгоды совместного труда, считая его опорой народного и общественного устройства. Более того, он проникается убеждением, что народная жизнь, при всех своих расстройствах и потрясениях, рано или поздно устремится к воплощению общинного идеала. Именно через общинность пролегает и путь к преодолению «пролетариатства», к возрождению духовности и нравов народа.

С этим связано и то глубокое внимание, какое Хомяков уделяет русской крестьянской общине. В ней, на его взгляд, отразились те особенные начала, которые отличают «нас от западного мира, с его латино-протестантскою односторонностью, с его историческим раздвоением»³. Но все они подорваны петровскими преобразованиями, ввергшими Россию в «состояние безнародной отвлечённости». Поэтому ближайшая задача состоит в том, что-

¹ Там же. С. 163.

² Там же. С. 164.

³ Там же. С. 157.

бы возродить «утраченное единство» и вновь воссоединиться со «стародавнюю... русскою жизнью»¹. На деле это означало, прежде всего, отказ от *закона* как правового регулятора, утверждающего примат государства, и признание власти *обычая*, пронизывающего «всю жизнь народа, совесть и мысль его членов». Напротив, закон, согласно Хомякову, – это всегда что-то внешнее, случайно примешивающееся к жизни. Закон разрушает обычай и оттого общество теряет все условия устойчивости. Положительное действие закона может выявиться только в том случае, если целью его, конечным стремлением станет желание обратиться в обычай, перейти в кровь и плоть народа, без какого бы то ни было закрепления в письменных документах. Пока же этого нет, закон остаётся бездушной формой контроля, ограждения народной жизни. Славянофилы вообще считали, что весь «петровский переворот» заключался в нарушении стародавнего соглашения, по которому народ и власть жили без вмешательства в дела друг друга: народ – по своему обычаю, государство – по своему праву. Когда же государству вздумалось навязать своё право народу, в нём сразу началось ослабление нравов, пришла в упадок сама его православная вера. Исправить положение можно лишь разделив заново сферы действия закона и обычая, т. е. всё вернув на прежнее место.

Одновременно с этим Хомяков ставил другую задачу – повернуть образованное общество к обычаям и традициям народа, примирить его с той «безыскусственной простотой», которая была утрачена им со времени начавшегося подражания Западу. Это представлялось ему делом тем более не трудным, что усвоенное верхними классами «скудное полупросвещение» хотя и оторвало их от «русской земли», но ещё не сделало совершенно европейцами. Они создали «для своего обихода какое-то эклектическое русско-западное существование»², равно чуждое и подлинной культуре, и подлинной образованности. Чтобы поправить положение, мало просто осознать вредность вообще всякого подражания; необходимо наладить общение с народом, и притом не формальное, а целиком направленное на поддержание и сохранение того единства, которое «лежало искони в понятии славянской общины... в понятии естественного и нравственного братства и внутренней правды»³. Только так и «может пробудиться возможность искусства, науки и разумного быта»⁴, а значит и про-

¹ Там же. С. 156.

² Там же. С. 150.

³ Там же. С. 157.

⁴ Там же. С. 158.

свещения, вырастающего из соединения знаний и жизни. Словом, любая нация приобретает всемирно-историческое значение, если она из собственных стихий развивает цивилизацию, способную соперничать и даже превосходить другие цивилизации.

Значение идей Хомякова состояло в том, что он отбросил всякое представление об однонаправленности развития человеческой цивилизации, определявшее идеологию поствозрожденческого европоцентризма. После него уже нельзя было рассуждать о культурных и варварских народах; он дал каждой нации право на самоутверждение и творчество.

ФИЛОСОФСКАЯ ПЕДАГОГИКА В РОССИИ

Русская философия признает педагогику разделом метафизики, наряду с онтологией и гносеологией, связывая с ней изучение человеческой социализации, преемственности поколенческих и межличностных связей. В этом смысле она самым тесным образом смыкается с антропологией, становится *педагогической антропологией*.

Начиная с середины XIX в. в русской философской педагогике упрочились две системы воспитания: одна – основанная на идеале *семейственности* (семьи), другая – на идеале личности. Эти системы взаимно противоположны и отвергают друг друга. Первая восходит к допетровской эпохе (Владимир Мономах, протопоп Сильвестр) и своё наиболее полное выражение находит в славянофильстве. Другая явилась продуктом «европеизации» русской семьи, разрушения её родо-патриархальных традиций. Философским выражением данного процесса выступает «ренессансный» персонализм, достигший своего апогея в *«бердяевстве»*. Сюда же примыкает и такая отрицательная разновидность персоналистической педагогики, как *толстовство*.

Рассмотрим прежде всего принципы семейного воспитания. На первом месте здесь стоит формирование духовности и универсализма. Достижение последних связывается с соответствием «русского воспитания» началам православия, семейственности и общины. Однако опорный характер в этой триаде имеет семья: «Строй ума у ребенка, – писал Хомяков, – которого первые слова были Бог, тятя, мама, – будет не таков, как у ребенка, которого первые слова были: деньги, наряд или выгода»¹. Воспитание не

¹ Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России // Хомяков А.С. О старом и новом. – М., 1988. С. 222.

должно развивать инстинкт обособления, *самости*; это толкает личность на стезю эгоизма, делает её «фальшивой», не пригодной для «разумных дел» и общения. Человек должен помнить, что он всего лишь частица своего народа и никогда не сможет стать умнее и талантливее его¹. Сторонники семейного воспитания выступали также против ранней специализации, превращающей, на их взгляд, человека в «раба вытверженных уроков». Тот же Хомяков утверждал, что «люди, прославившиеся самыми блистательными открытиями в отдельных отраслях наук и подвинувшие их наиболее вперёд, никогда не были питомцами ранних специальных рассадников»².

Аналогичных воззрений придерживался и В. Ф. Одоевский. Он самым решительным образом отвергал так называемую «рецепторную» педагогику, сводившую всё дело воспитания к сакральной формуле «сотворения человека». Ему казалась нелепой сама мысль, что воспитывать значит «внушать *то и другое* детям, образовать из них по рецепту: сочинителя, музыканта, живописца и тому подобного добродетельного гражданина». «Все эти *ria desideria*, – писал Одоевский, – были бы прекрасны, как, например, желание, чтобы все люди походили на Аполлона Бельведерского, но, к сожалению, они так же не выполнимы»³. Вместе с тем человек изначально наделён способностью к *самоуниверсализации*, приводящей к обретению духовности. И это – то главное, что отличает его от остальных тварей.

В контексте отрицания «рецепторной педагогики» выставляется категорическое требование независимости семьи от государства. По словам Хомякова, «правительство, которое берёт семью под своё покровительство и опеку, обрекает её по-китайски в полицейское учреждение и, следовательно, убивает семейственность»⁴. Если же рухнет семья, распадается и государство. Поэтому для семейного воспитания важнее всего невмешательство государства.

Совсем иной характер носила персоналистическая педагогика. Как было сказано, она отразила воздействие европеизации, приведшей к разрушению русской патриархальной семьи, прежде всего в дворянской среде. Определяющую роль в этом сыграла свобода внебрачных отношений – как в международном, так и

¹ Таково было мнение великого русского педагога К. Д. Ушинского. – См.: Каптерев П. Ф. История русской педагогики. – Пг., 1915. С. 557.

² Хомяков А. С. Об общественном воспитании в России. – С. 226.

³ Одоевский В. Ф. Педагогические письма // Река времен. Кн. 3. – М., 1995. С. 139–140.

⁴ Хомяков А. С. Об общественном воспитании в России. – С. 224.

межсословном плане. Это привело к широкой *метисации* дворянских детей, повлекшей за собой утрату ими родовых связей и преданий. При этом, как правило, нерусской оказывалась мать. Так, Н. А. Бердяев по матери француз, П. А. Флоренский – армянин, К. Д. Кавелин – швед, М. Н. Катков – грузин, П. Л. Лавров – швед, А. И. Кошелев – француз, И. И. Ильин – немец, Н. О. Лосский – поляк, Г. И. Челпанов – татарин и т. д. Перечень этот можно было бы продолжать и продолжать.

Положение детей-метисов было достаточно сложным. Они чувствовали себя как бы «в безысторической среде», им было чуждо чувство *национальности*. Вместо этого они всячески культивировали идею личности, всечеловечества. Вот как описывает, к примеру, «драму своего детства» Флоренский: «Задача семьи была – изолироваться от окружающего. Наша жизнь была жизнью “в себя”, хотя едва ли “для себя”, – существованием, отрезанным от общественной среды и от прошлого. И в пространстве и во времени были мы “новым родом”, новым поколением – сами по себе».¹ Неудивительно, что в нём всегда жила тоска по «более полнокровной, более *почвенной* жизни»².

То же мы видим у Бердяева. В семье его отца, по словам философа, «отсутствовала авторитетность», «в ней было что-то заколебавшееся». Оттого в нём самом рано «образовался собственный внутренний мир», пронизанный эгоизмом и «переживанием богооставленности». «Я всегда был в оппозиции и конфликте», – так резюмирует свои детские воспоминания Бердяев.

Одновременно с метисированностью дворянская семья была поражена и такой печальной болезнью, как *незаконнорожденство*. Среди внебрачных детей мы встречаем немало известных имен: А. И. Герцен – сын помещика И. А. Яковлева; Н. Ф. Фёдоров – сын князя Н. В. Гагарина; А. А. Козлов – сын И. А. Пушкина (родственника поэта) и вольноотпущенной крестьянки; А. А. Краевский – побочный сын внебрачной дочери московского обер-полицеймейстера П. Н. Архарова; И. П. Пнин – сын князя Н. В. Репнина; Л. Н. Андреев – сын «внебрачного сына» и т. д. В большинстве своём «незаконные дети» рождались от крепостных крестьянок, в силу чего сами обрекались на крепостное состояние, превращались в «рабов» своих «законных» братьев и сестёр. В их душах всегда пламенел протест и отрицание «устоев». «Вопрос о незаконных детях, – отмечал Ф. А. Степун, – о гневной и нервной барской крови в жилах русских крестьян, лишь мимо-

¹ Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. – М., 1992. С. 25.

² Там же. С. 26.

ходом затронутый Буниным в его “Суходоле”, представляется мне, к слову сказать, как социологически, так и психологически, очень интересною темою большевистского бунта¹. Само собой разумеется, что новое, «беспочвенное» поколение жаждало «моральной компенсации», видя своё назначение в «коренной ломке» социальных форм и стереотипов. Оно отвергает семейную педагогику с её установкой на родового человека и выставляет новое педагогическое кредо, основанное на идее личности, идее абсолютной самоценности индивида.

Как это ни парадоксально, однако первые шаги в этом направлении прокладывает толстовство. Созданная великим писателем «яснополянская система» воспитания исходила из того, что человек по природе рождается совершенным, а значит ребёнок ближе к природе, в нём полнее воплощается идеал правды, красоты, добра. Вырастая, люди удаляются от этой естественной гармонии и, воспитывая своих детей, прививают им «свой испорченный вкус и плоды своей, во многом искусственной, фальшивой культуры»². Следовательно, воспитание только портит, а не исправляет человека. Оно вообще есть насилие, возводящее в принцип стремление к нравственному деспотизму. Особенно это очевидно, когда воспитание соединяется с образованием. Общество навязывает ребенку то, что желательно ему самому, без учёта его личной свободы и права на выбор. Поэтому надо в корне переменить положение детей в семье и школе. Следует отказаться от всякого воспитания. Толстой считал бесполезным и даже вредным само существование педагогики. Вопрос надо ставить только об образовании, а не о воспитании. Образование же должно быть свободно и разумно. Свободно в том смысле, что учащиеся сами определяют круг своего обучения. Разумно – значит им предоставляется возможность воспринимать учение настолько, насколько это им нужно, и уклоняться от того учения, которое им не нужно и которого они не хотят. Таким образом, образование сводилось не к воспитанию, а единственно к удовлетворению потребности в равенстве знаний. Учатся затем, чтобы сравняться в знаниях с более сведующими. Как видно, «яснополянская система», ставя в центр образования не знание, а личность, растворяла воспитание в *персонализме*, доведённого до крайних пределов в учении Бердяева.

Свои педагогические воззрения «философ свободы» развёртывает в рамках критики христианской антропологии. Недостатком последней, на его взгляд, является то, что она оставляет

¹ Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. – СПб., 2000. С. 18.

² Цит. по: Кантерев П.Ф. История русской педагогики. – С. 629.

человека без «сверхъестественных даров», ибо, признавая его существом богообразным, в то же время низводит его до твари в грехопадении. Человек оказывается лишённым духовности, а стало быть, в нём нет ни грана свободы и творчества. Между тем именно эти качества делают его личностью, т. е. возвышают его до богообразности и богоподобия. Если в нём нет сознания свободы и творчества, то это лишь простой индивидуум. Индивидуум же рождается и умирает; напротив, личность не рождается, а творится Богом. Поэтому личность не есть часть чего-то, функция рода или общества, но есть целое, сопоставимое со всем миром: её «нельзя мыслить ни биологически, ни психологически, ни социально»¹. «Личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она в сущности не входит в этот ряд»². Конечно, личность не может не определять своего отношения ко всем этим «внешним» условиям собственного существования, но она не может «нравственно» определяться ими, зависеть от их качественности и бытия. Помещая центр нравственной жизни в личности, а не в обществе, Бердяев тем самым сводит сущность педагогики к *самовоспитанию*. Он выступает против социализации этики, усматривая в этом «тиранию общества и общественного мнения» над духовной свободой личности. Свобода же предполагает не ориентацию на какую-либо цель, а беспрепятственный выбор соответствующих средств. «В известном смысле слова можно даже сказать, – пишет Бердяев, – что “средства”, которыми пользуется человек, гораздо важнее “цели”, которые он преследует, ибо они больше свидетельствуют о духе человека»³. В результате самоутверждение личности приобретает характер конфликта, противоборства с обществом, семьей.

В бердяевстве, как и в толстовстве, место педагогики заступает этика абсолютного эгоизма, на первый взгляд, казалось бы, усиливающая личность, на самом же деле – обособляющая её от общества, социальной среды.

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. (Опыт парадоксальной этики) // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1993. С. 194.

² Там же. С. 195.

³ Там же. С. 217.

КРАТКИЙ СЛОВАРЬ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ,
ПОЛИТИЧЕСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ
И ТЕОРЕТИКОВ КУЛЬТУРЫ

Аввакум (1619–1682) – протопоп, глава старообрядчества, публицист.

Соч.: Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. – Л., 1975; Послания и челобитные. СПб., 1991.

Лит.: *Зеньковский Сергей.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. – М., 1995; *Бороздин А.* Протопоп Аввакум. – Ростов-на-Дону, 1998.

Авсенеv Пётр Семёнович (1811–1852) – профессор Киевской духовной академии, настоятель русской посольской церкви в Риме.

Соч.: Из записок по психологии. – СПб., 2008.

Лит.: *Замалеев А.Ф.* «Его имя было синонимом философа» (Пётр Семёнович Авсенеv) // Из записок по психологии. – СПб., 2008.

Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860) – историк, лингвист, публицист; один из основателей и идеологов славянофильства.

Соч.: Полн. собр. соч. В 3 т. – М., 1861–1875–1880; Эстетика и литературная критика. – М., 1995.

Лит.: *Анненкова Е.И.* Аксаковы. – СПб., 1998.

Алексеев Николай Николаевич (1879–1964) – правовед, идеолог евразийства.

Соч.: Русский народ и государство. – М., 1998.

Лит.: *Орлова И.Б.* Евразийская цивилизация: Социально-историческая ретроспектива и перспектива. – М., 1998.

Амеросий Оптинский (1812–1891, в миру Александр Михайлович Гренков) – православный проповедник, моралист.

Соч.: Собрание писем оптинского старца Амвросия к мирским особам. – Свято-Введенская Оптиная пустынь, 2003.

Лит.: *Концевич И.М.* Оптиная пустынь и её время. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

Артемий Троицкий (1500–1575) – игумен Троице-Сергиева монастыря, один из идеологов нестяжательства.

Соч.: Послания старца Артемия, XVI в. // Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Т. 4. – СПб., 1878.

Лит.: *Немировский Е.Л.* Иван Фёдоров и старец Артемий // Вопр. истор. 1986. № 5.

Бакунин Михаил Александрович (1814–1876) – революционер-народник, идеолог анархизма.

Соч.: Полн. собр. соч. В 2 т. – СПб., 1907; *Философия. Социология. Политика.* – М., 1989.

Лит.: *Пирумова Н.М.* Социальная доктрина М. А. Бакунина. – М., 1990.

Бахтин Михаил Михайлович (1895–1973) – философ, историк литературы и культуры.

Соч.: Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. – М., 1979; Эстетика словесного творчества. – М., 1979; К философии поступка // *Философия и социология науки и техники.* – М., 1986.

Лит.: М. М. Бахтин как философ. – М., 1992.

Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848) – литературный критик, публицист.

Соч.: Полн. собр. соч. В 13 т. – М., 1953–1959.

Лит.: *Венгеров С.А.* Эпоха Белинского. – Пг., 1919; *Щукин С.Е.* В. Г. Белинский и социализм. – М., 1928; *Лебедев-Полянский П.И.* В. Г. Белинский: Литературно-критическая деятельность. – М.;Л., 1945; *Пехтелев И.Г.* Белинский как историк русской литературы. – Казань, 1957.

Бердяев Николай Александрович (1874–1948) – философ и публицист.

Соч.: Смысл истории. – М., 1990; Самопознание. – Л., 1991; Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1992; *Философия свободного духа.* – М., 1994; *Истина и откровение.* – СПб., 1996.

Лит.: Полторацкий Н.П. Бердяев и Россия. – Нью-Йорк, 1967; Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Николай Бердяев. Жизнь и творчество. – М., 1993.

Богданов (Малиновский) Александр Александрович (1873–1928) – философ, учёный, политический деятель.

Соч.: Эмпириомонизм: Статьи по философии. – М., 2003.

Лит.: Soboleva M.E. A. Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus. – Hildesheim, 2007; Рыбас А.Е. Александр Богданов: Прологомены к философии эмпириомонизма // Вече. Журн. рус. филос. и культуры. Вып. 20. – СПб., 2009.

Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) – философ, богослов.

Соч.: Философия хозяйства. М., 1990; Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – М., 1994; Философия имени. – СПб., 1999.

Лит.: Зандер Л.А. Бог и мир. Мирозерцание отца Сергия Булгакова. – Париж, 1948.

Бухарин Николай Иванович (1888–1938) – политический деятель, экономист, философ.

Соч.: Теория исторического материализма. М., 1921; Ленинизм и проблемы культурной революции. – М.;Л., 1928; Этюды. – М., 1988; Революция и культура. Статьи и выступления 1923–1936 годов. – М., 1993.

Лит.: Бухарин: человек, политик, учёный. Сб. статей. – М., 1990; Горелов И.С. Николай Бухарин. М., 1988; Коэн С. Бухарин: политическая биография. 1888–1938. – М., 1989; Шевченко В.Н. Н. И. Бухарин как теоретик исторического материализма. – М., 1990.

Введенский Александр Иванович (18565–1925) – философ-кантианец, логик, психолог.

Соч.: О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. – СПб., 1892; Философские очерки. – СПб., 1901; Новое и лёгкое доказательство философского критицизма. – СПб., 1909; Статьи по философии. – СПб., 1996.

Лит.: Менделеев И. От критицизма к этической гносеологии. Опровержение критицизма проф. А. И. Введенского. Введение в этическую гносеологию. – Клин, 1914; Тихонова Э.В. Психологическое наследие А. И. Введенского. – Арзамас, 2004.

Велланский (Кавунник) Данило Михайлович (1774–1847) – профессор физиологии Медико-хирургической академии, сторонник натурфилософской школы Шеллинга.

Соч.: О преобразовании теории медицины и физики с помощью натуральной философии. – СПб., 1808; Пролузия к медицине как основательной науке. – СПб., 1805; Обзорение главных содержаний философического естествознания, начертанное из сочинений Окена. – СПб., 1815.

Лит.: Павлов М.Г. Разбор физики г. Велланского и других новейших авторов. – СПб., 1834.

Вернадский Владимир Иванович (1863–1945) – учёный-естествоиспытатель, мыслитель, теоретик русского космизма.

Соч.: Труды по истории науки в России. М., 1988; Научная мысль как планетное явление. – М., 1991.

Лит.: В. И. Вернадский: pro et contra. Антология литературы о В. И. Вернадском за сто лет (1898–1998). – СПб., 2000; Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков / Сост. Г. П. Аксёнов. – М., 1993.

Воровский Вацлав Вацлавович (1871–1923) – дипломат, публицист, литературный критик.

Соч.: Литературные очерки. – М., 1923; Литературная критика. – М., 1971.

Лит.: Ганецкий Я. В. В. Воровский. Биографический очерк. – М.; Л., 1925; Луначарский А. В. В. Воровский как литературный критик // Луначарский А. В. Соч. В 8 т. Т. 8. – М., 1967.

Воронский Александр Константинович (1884–1937) – писатель, литературный критик, редактор большевистского журнала «Красная новь».

Соч.: Искусство и жизнь. – М., 1924; Литературные портреты. В 2 кн. – М., 1928–1929; Избр. статьи о литературе. – М., 1982.

Галич (Говоров) Александр Иванович (1783–1848) – философ, эстетик.

Соч.: Опыт науки изящного. – СПб., 1825; Картина человека. – СПб., 1834.

Лит.: Никитенко А. В. Александр Иванович Галич. – СПб., 1869; Каменский З. А. Московский кружок Любомудров. – М., 1980.

Герцен Александр Иванович (1812–1870) – философ, прозаик, публицист.

Соч.: Собр. соч. В 30 т. – М., 1954–1965.

Лит.: *Смирнова З.В.* Социальная философия Герцена. – М., 1973; *Орлова Р.* Последний год жизни Герцена. – Нью-Йорк, 1982.

Горький Максим (наст. имя – Алексей Максимович Пешков, 1868–1936) – прозаик, драматург, создатель эстетики социалистического реализма.

Соч.: О литературе. Литературно-критические статьи. – М., 1953. Собр. соч. В 30 т. – М., 1949–1955.

Лит.: Первый Всесоюзный съезд советских писателей: Стенографический отчёт. – М., 1934; *Перхин В.В.* Русская литературная критика 1930-х годов. Критика и общественное самосознание. – СПб., 1997.

Градовский Александр Дмитриевич (1841–1889) – государствовед, публицист, профессор Санкт-Петербургского университета.

Соч.: Собр. соч. В 9 т. – СПб., 1899–1904; Соч. – СПб., 2001.

Лит.: *Шахматов А.* Краткий очерк жизни и деятельности Градовского. – СПб., 1904.

Гумилёв Лев Николаевич (1912–1992) – историк, этнокультуролог, теоретик евразийства; сын поэтов Анны Ахматовой и Николая Гумилёва.

Соч.: Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1989; География этноса в исторический период. – Л., 1990; Древняя Русь и Великая степь. – М., 1992.

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) – учёный-естествоиспытатель, мыслитель-славянофил.

Соч.: Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Изд. 6-е. – СПб., 1995.

Лит.: *Балуев Б.П.* Споры о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». – Тверь, 2001.

Дебольский Николай Григорьевич (1842–1918) – философ, педагог.

Соч.: Введение в учение о познании. – СПб., 1870; Философия будущего. Соображения о её начале, предмете, методе и систе-

ме. – СПб., 1882; *Философия феноменального формализма*. Вып. 1–2. – СПб., 1892–1895.

Лит.: *Асмус В.Ф.* Консервативное гегельянство второй половины XIX в. // *Гегель и философия в России*. – М., 1974.

Деборин (Иоффе) Абрам Моисеевич (1881–1963) – философ-марксист.

Соч.: *Ленин как мыслитель*. – М., 1924; *Философия и марксизм: Сб. статей*. – М., 1930; *К. Маркс и современность*. – М.; Л., 1933; *Философия и политика*. – М., 1961.

Лит.: *Торчинов В.А., Леонтьев А.М.* Вокруг Сталина. Историко-биографический справочник. – СПб., 2000.

Добролюбов Николай Александрович (1836–1861) – литературный критик, публицист.

Соч.: *Собрание сочинений*. В 9 т. – М.; Л., 1961–64; *Литературная критика*. В 2 т. – Л., 1984; *Полн. собр. стихотворений*. – Л., 1969.

Лит.: *Кружков В.С.* Н. А. Добролюбов. Жизнь – деятельность – мировоззрение. – М., 1976; *Никоненко В.С.* Н. А. Добролюбов. – М., 1985; *Н. А. Добролюбов в воспоминаниях современников*. – М., 1986; *Замалеев А.Ф.* Добролюбов: Жизнь и идеи революционера // *Замалеев А.Ф.* Лепты. Исследования по русской философии. – СПб., 1996.

Достоевский Фёдор Михайлович (1821–1881) – писатель, публицист.

Соч.: *Полн. собр. соч.* В 30 т. – Л., 1972–1990.

Лит.: *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского. – М., 1992; *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. – М., 1998; *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. – М., 1999; *Розанов В.В.* Легенда о Великом инквизиторе. – М., 1999; *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М., 2003.

Ермолай-Еразм (XVI в.) – агиограф, публицист, идеолог крестьянского сословия.

Соч.: *Сочинения Ермолая-Еразма // Памятники литературы Древней Руси*. Кон. XV – перв. пол. XVI в. – М., 1989.

Лит.: *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. – М., 1996; *Шляпкин И.А.* Ермолай Прегрешный – новый писатель эпохи Грозного и его сочинения. – СПб., 1911.

Ершов Матвей Николаевич (1886–?) – историк философии, теоретик культуры.

Соч.: Идеология и технология в духовной жизни современной эпохи. – Владивосток, 1922; Пути развития философии в России. – Владивосток, 1922; Восток и Запад прежде и теперь. – Харбин, 1935.

Лит.: Самылов О.В. Матвей Николаевич Ершов. Ещё одна страница русской философии // Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. – СПб., 2005.

Жуковский Василий Андреевич (1783–1852) – поэт, литературный критик.

Соч.: Соч. – М., 1954; Эстетика и критика. – М., 1985; В. А. Жуковский – критик. – М., 1985.

Лит.: Резанов В.И. Из разысканий о сочинениях В. А. Жуковского. Вып. 2. – Пг., 1916.

Иван IV Грозный (1530–1584) – первый московский царь (с 1547 г.), писатель-полемист.

Соч.: Послания Ивана Грозного. – М.;Л., 1951; Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1981.

Лит.: Царь Иван IV Грозный. – М., 2005.

Иларион Киевский (перв. пол. XI в.) – митрополит, сподвижник великого киевского князя Ярослава Мудрого.

Соч.: Слово о Законе и Благодати // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 3. – М., 1994.

Лит.: Молдован А.М. «Слово о Законе и Благодати» Илариона. Киев, 1984; Идеино-философское наследие Илариона Киевского. В 2 ч. – М., 1986.

Ильин Иван Александрович (1882–1954) – философ, правовед.

Соч.: Собр. соч. В 10 т. – М., 1993–1998; Путь к очевидности. – М., 1993; Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб., 1994.

Лит.: Полторацкий Н.П. Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение: Сб. статей. – Нью-Йорк, 1989.

Иосиф Волоцкий (1439–1515, в миру Иван Санин) – церковный и политический деятель, богослов, публицист.

Соч.: Послания Иосифа Волоцкого. – М.;Л., 1959; Просветитель. – Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.

Лит.: Золотухина Н.М. Иосиф Волоцкий. – М., 1981.

Кавелин Константин Дмитриевич (1818–1885) – философ, психолог, правовед.

Соч.: Задачи психологии; Задачи этики // Собр. соч. В 4 т. Т. 3. – СПб., 1899; Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. – М., 1989.

Лит.: Корсаков Д.А. К. Д. Кавелин: Очерк жизни и деятельности. – СПб., 1896.

Кареев Николай Иванович (1850–1931) – историк, социолог.

Соч.: Основные вопросы философии истории. – СПб., 1897; Общий ход всемирной истории: Очерки главнейших исторических эпох. – СПб., 1903; Основы русской социологии. – СПб., 1996.

Лит.: Золотарёв В.П. Историческая концепция Н. И. Кареева: Содержание и эволюция. – Л., 1988; Сафронов Б.Г. Н. И. Кареев о структуре исторического знания. – М., 1995; Погодин С.Н. «Русская школа» историков: Н. И. Кареев, И. В. Лучицкий, М. М. Ковалевский. – СПб., 1997.

Карпов Василий Николаевич (1798–1867) – профессор Петербургской духовной академии, философ, психолог, переводчик Платона.

Соч.: Введение в философию. – СПб., 1840.

Лит.: Августин (Никитин), архим. Василий Карпов. Очерк жизни и деятельности // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 11. – СПб., 1998.

Карпов Фёдор Иванович (?–1540) – дипломат, публицист, идеолог правового государства.

Соч.: Сочинения Фёдора Ивановича Карпова // Памятники литературы Древней Руси. Кон. XV – перв. пол. XVI в. – М., 1984.

Лит.: Зимин А.А. Общественно-политические взгляды Ф. И. Карпова // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 12. – М.;Л., 1956.

Карсавин Лев Платонович (1882–1952) – религиозный философ, историк культуры, идеолог евразийства.

Соч.: Философия истории. – СПб., 1993; Европа и Россия (Наброски евразийской идеологии) // Логос. Кн. 2. – СПб., 1992.

Лит.: И жизнь чрез смерть встаёт... // Согласие. № 9 (83). 28.04.1991 (Номер вильнюсской газеты целиком посвящён судьбе и творчеству Карсавина).

Катков Михаил Никифорович (1818–1887) – политический мыслитель, журналист, идеолог монархизма.

Соч.: Имперское слово. – М., 2002.

Лит.: Твардовская В.А. Идеология пореформенного самодержавия (М. Н. Катков и его издания). – М., 1978.

Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) – философ, теоретик славянофильства, литературный критик.

Соч.: Соч. В 2 т. – М., 1911; Критика и эстетика. – М., 1979.

Лит.: Манн Ю.В. Эстетическая эволюция И. Киреевского // Критика и эстетика. – М., 1979 .

Кирилл Туровский (1130 – 1182) – церковный деятель, богослов, мыслитель.

Соч.: Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 11. – Л., 1955; Т. 12. – Л., 1956.

Лит.: Мельнікаў А.А. Кірыл, Єпіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд. – Мінск, 2000.

Климент Смолятич (начало XII в. – после 1164) – митрополит, сподвижник киевского князя Изяслава Мстиславича.

Соч.: Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси XII в. – М., 1980.

Лит.: Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. – СПб., 1892.

Ключников Юрий Вениаминович (1886–1938) – профессор международного права, идеолог сменовеховства. Расстрелян большевиками.

Соч.: Смена вех // В поисках пути: Русская интеллигенция и судьба России. – М., 1992; На великом историческом перепутье. – М., 2001.

Лит.: Струве Глеб. Русская литература в изгнании. – Париж; М., 1996.

Козельский Яков Павлович (1728–1794) – просветитель, философ.

Соч.: Философические предложения // Избр. произв. рус. мыслит. втор. пол. XVIII в. Т. 1. – М., 1952.

Лит.: Коган Ю.Л. Просветитель XVIII в. Я. П. Козельский. – М., 1958.

Крижанич Юрий (1618–1683) – славянский культурный деятель, философ, историк, политический мыслитель.

Соч.: Политика. – М., 1965 (2-е изд. – М., 1997).

Лит.: *Пушкарев Л.Н.* Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. – М., 1984.

Кропоткин Пётр Алексеевич (1842–1921) – учёный-естествоиспытатель, социолог, теоретик анархизма.

Соч.: Записки революционера. М., 1966; Великая французская революция 1789–1793 гг. – М., 1979; Этика. – М., 1991.

Лит.: *Маркин В.А.* Пётр Алексеевич Кропоткин (1842–1921). – М., 1985; *Пирумова Н.М.* Пётр Алексеевич Кропоткин. – М., 1972; *Ударцев С.Ф.* Кропоткин. – М., 1989.

Куклярский Фёдор Фёдорович (1870–1923) – философ-ницшеанец.

Соч.: Философия индивидуализма. – СПб., 1910; Последнее слово. К философии современного религиозного бунтарства. – СПб., 1911; Осуждённый мир. Философия человекоборческой природы. – СПб., 1912.

Лит.: *Уваров М.С.* «Ницшеанское служение» Фёдора Куклярского // Первый Российский Философский конгресс. Том II. Философская мысль в России: традиция и современность. – СПб., 1997.

Курбский Андрей Михайлович (1528–1683) – военный и политический деятель, писатель-публицист, переводчик.

Соч.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1981; История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Втор. пол. XVI в. – М., 1986.

Лит.: *Горский А.В.* Жизнь и историческое значение князя А. М. Курбского. – Казань, 1854; *Скрынников Р.Г.* Переписка Грозного и Курбского. Парадоксы Эдварда Кинана. – Л., 1973.

Кускова Екатерина Дмитриевна (1869–1958) – политический деятель, социолог, публицист; с 1922 г. в эмиграции.

Соч.: Во что же верить? // Современник. 1912. № 5; Уединённое. – М., 1990.

Лит.: *Аронсон Г. Е. Д.* Кускова. Портрет общественного деятеля // Новый журнал. – Нью-Йорк, 1954. Кн. 37; Политические деятели России: Биограф. словарь. – М., 1993.

Лавров Пётр Лаврович (1823–1900) – философ, социолог, публицист, идеолог народничества.

Соч.: Исторические письма. 2-е изд. – СПб., 1905; Философия и социология. Избр. произв. В 2 т. – М., 1965; Роль славян в истории мысли // Историографические исследования по славяноведению и балканистике. – М., 1984.

Лит.: Богатов В. В. Философия П. Л. Лаврова. – М., 1972.

Лапшин Иван Иванович (1870–1950) – философ, искусствовед.

Соч.: Законы мышления и формы познания. – СПб., 1906; Философия изобретения и изобретение в философии. – М., 1999; Опровержение солипсизма // Филос. науки. 1992. № 3.

Лит.: Барсова Л.Г. Жизненный путь И. И. Лапшина // Незданный Иван Лапшин. – СПб., 2006.

Ленин (Ульянов) Владимир Ильич (1870–1924) – теоретик марксизма, государственный и политический деятель.

Соч.: Полн. собр. соч. В 55 т. 5-е изд. – М., 1958–1965.

Лит.: Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. – М., 1990; Кувакин В.А. Мировоззрение В. И. Ленина. – М., 1990; Рассел Б. Практика и теория большевизма. – М., 1991.

Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) – философ, писатель, литературный критик.

Соч.: Собр. соч. В 9 т. – М., 1912–1913;

Лит.: Памяти К. Н. Леонтьева. Литературный сборник. – СПб., 1911.

Лесевич Владимир Викторович (1837–1905) – философ-позитивист, социолог.

Соч.: Собр. соч. В 3 т. – М., 1915–1917.

Лит.: Гусев С.С. От «живого опыта» к «организационной науке» // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. – СПб., 1995.

Ломоносов Михаил Васильевич (1711–1765) – учёный-энциклопедист, основатель Московского университета.

Соч.: Полн. собр. соч. В 10 т. – М.;Л., 1950–1959.

Лит.: Меншуткин Б.Н. М. В. Ломоносов. – М.;Л., 1947; Морозов А. Ломоносов. – М., 1965; Павлова Г., Федоров А. Михаил Васильевич Ломоносов. – М., 1980; Ломоносов. Краткий энциклопедический словарь. – СПб., 2000.

Лопухин Иван Владимирович (1756–1816) – идеолог русского масонства.

Соч.: Масонские труды Лопухина. – М., 1790; Записки сенатора И. В. Лопухина. – М., 1990.

Лит.: Пиксанов Н.К. И. В. Лопухин // Масонство в прошлом и настоящем. В 2 т. Т.1. – М., 1914; Аржанухин С.В. Философские идеи русских масонов. – Свердловск, 1995; Бакунина Т.А. Знаменитые русские масоны. – М., 1991.

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) – философ-интуитивист.

Соч.: Избранное. – М., 1991; Условия абсолютного добра. – М., 1991; Бог и мировое зло. – М., 1994; Воспоминания. Жизнь и философский путь. – СПб., 1994.

Лит.: Старченко Н.Н. Мир, интуиция и человек в философии Н. О. Лосского. – М., 1991.

Луначарский Анатолий Васильевич (1875–1933) – идеолог большевизма, теоретик культуры, публицист.

Соч.: Религия и социализм. В 2 ч. – СПб., 1906–1907; Статьи о литературе. – М., 1957; Собр. соч. В 8 т. – М., 1963–1967; Силуэты. – М., 1965; Воспоминания и впечатления. – М., 1968.

Лит.: Луначарская-Розенель Н.А. Память сердца. Восп. 4-е изд. – М., 1977; А. В. Луначарский. Указатель трудов, писем и лит-ры о жизни и деятельности. В 2 т. – М., 1975–1979.

Любищев Александр Александрович (1890–1972) – учёный-биолог, теоретик и историк науки, философ.

Соч.: В защиту науки. Статьи и письма. 1953–1972. – Л., 1991; Наука и религия. – СПб., 2000; Линии Демокрита и Платона в истории культуры. – СПб., 2000.

Лит.: Гранин Д.А. Эта странная жизнь. – М., 1974; Баранцев Р.Г. Описание архива А. А. Любищева // Сов. библиография. 1988. № 5.

Макарий Оптинский (1788–1860, в миру Михаил Николаевич Иванов) – православный проповедник, издатель святоотеческой литературы.

Соч.: Собрание писем блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария к монашествующим. – М., 1862 (репр. – М., 1994).

Максим Грек (1475–1556, в миру Михаил Триволис) – православный богослов, мыслитель, публицист.

Соч.: Слова и поучения. – СПб., 2007.

Лит.: *Иванов А.И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуции, библиография. – Л., 1969; *Синицина Н. В.* Максим Грек в России. – М., 1977; *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. – Л., 1984.

Мечников Илья Ильич (1845–1916) – учёный-физиолог, мыслитель.

Соч.: Этюды о природе человека. – М., 1961; Этюды оптимизма. – М., 1964.

Лит.: *Резник С.Е.* Мечников. – М., 1973; *Фролов В.А.* Опередивший время. – М., 1980.

Милюков Павел Николаевич (1859–1943) – политический деятель, историк, публицист.

Соч.: Россия на переломе. В 2 т. – Париж, 1927; Воспоминания. В 2 т. – М., 1990.

Лит.: П. Н. Милюков. Сб. мат-лов по чествованию его 70-летия (1859–1929). – Париж, 1929; *Седых А.* Далёкие, близкие. – Нью-Йорк, 1970.

Михайловский Николай Константинович (1842–1904) – социолог, публицист, представитель либерального народничества.

Соч.: Литературная критика. – М., 1989; Избр. труды по социологии. В 2 т. – СПб., 1998.

Лит.: *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический очерк о Н. К. Михайловском. – СПб., 1901; *Слинко А.А.* Н. К. Михайловский и русское общественно-литературное движение второй половины XIX века. – Воронеж, 1982.

Мономах Владимир Всеволодович (1052–1125) – великий киевский князь, книжник.

Соч.: Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI–XII вв. – СПб., 1997.

Лит.: *Ивакин И.М.* Князь Владимир Мономах и его Поучение. – М., 1901; *Орлов А.С.* Владимир Мономах. – М.;Л., 1946.

Муравьев Никита Михайлович (1796–1843) – политический мыслитель, руководитель Северного общества декабристов.

Соч.: Конституция Н. Муравьева // *Дружинин Н. М.* Избр. труды: Революционное движение в России XIX в. – М., 1985.

Несмелов Виктор Иванович (1863–1937) – профессор Казанской духовной академии, богослов, философ.

Соч.: Вера и знание с точки зрения гносеологии. – Казань, 1913; Наука о человеке. В 2 т. – СПб., 2000; Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000.

Лит.: *Антоний (Храповицкий), митроп.* Новый опыт учения о богопознании и другие статьи. – СПб., 2002; *Бердяев Н.А.* Опыт философского оправдания христианства: О книге Несмелова «Наука о человеке» // *Русская мысль.* 1909. № 9.

Нестор Летописец (ок. 1056 – после 1113) – инок Киево-Печерского монастыря, летописец, агиограф.

Соч.: Повесть временных лет. 2-е изд. – СПб., 1996; Житие Феодосия Печерского // *Успенский сборник XII–XIII вв.* – М., 1971.

Лит.: *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. – Пг., 1916; *Приселков М.Д.* Нестор Летописец: Опыт историко-литературной характеристики. – Пг., 1923; *Насонов А.Н.* История русского летописания XI – начала XVIII века. Очерки и исследования. – М., 1969; *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. – М., 1977.

Никон (1605–1681, в миру Никита Минов) – московский патриарх, церковный писатель и реформатор.

Соч.: Письмо патриарха Никона к царю Алексею Михайловичу // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 1. – М., 1988; *Севостьянова С.К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками. Исследования и тексты. – М., 2007.

Лит.: *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. В 3 ч. – Варшава, 1931–1938 (Репр. – М., 1995); *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. В 2 т. – Сергиев Посад, 1909–1912 (Репр. – М., 1996).

Нил Сорский (1488–1508, в миру Николай Фёдорович Майков) – православный богослов, идеолог нестяжательства.

Соч.: Наставление о душе и страстях. – СПб., 2007.

Лит.: *Архангельский А.С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. – СПб., 1882; *Нил Сорский: наследие и традиции.* К 500-летию

со времени кончины древнерусского подвижника-мыслителя. – СПб., 2009.

Одоевский Владимир Фёдорович (1803–1869) – писатель, философ.

Соч.: Русские ночи. – М., 1975.

Лит.: Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. – М., 1913.

Павлов Иван Петрович (1849–1936) – учёный-физиолог, мыслитель.

Соч.: Избр. труды по физиологии высшей нервной деятельности. – М., 1950; Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения животных). Сб. статей, докладов, лекций и речей. 7-е изд. – М., 1951.

Лит.: Анохин П.К. Иван Петрович Павлов: жизнь, деятельность, научная школа. – М.;Л., 1949; Астарян Э.А. И. П. Павлов. Жизнь, творчество, современное состояние учения. – М., 1981.

Паисий Величковский (1722–1794) – православный богослов, переводчик святоотеческих творений.

Лит.: Житие Паисия Величковского. М., 1998; Четвериков С.И. Правда христианства. М., 1998.

Патрикеев Вассиан (кон. XV – перв. треть XVI в.) – князь, идеолог нестяжательства, последователь Нила Сорского.

Соч.: Тексты сочинений Вассиана Патрикеева // Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. – М.;Л., 1960.

Лит.: Казакова Н.А. Очерки русской общественной мысли. Первая треть XVI в. – Л., 1979.

Пересветов Иван Семёнович (перв. пол. XVI в.) – публицист, политический мыслитель.

Соч.: Сочинения И. Пересветова. – М.;Л., 1956.

Лит.: Зимин А.А. И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. – М., 1958.

Пестель Павел Иванович (1793–1826) – политический мыслитель, руководитель Южного общества декабристов.

Соч.: Русская Правда. – СПб., 1906.

Лит.: *Никандров П.Ф.* Мировоззрение П. И. Пестеля. – Л., 1955; *Яхин Р.Х.* Государственно-правовые взгляды П. И. Пестеля. – Казань, 1961.

Пётр I Великий (1672–1725) – первый российский император (с 1721 г.), преобразователь России, младший сын царя Алексея Михайловича.

Соч. Законодательство Петра I. – М., 1997.

Лит.: *Устрялов Н.* История царствования Петра Великого. В 4 т. – СПб., 1858–1863.

Писарев Дмитрий Иванович (1840–1868) – литературный критик, публицист.

Соч.: Соч. В 4 т. – М., 1955–1956; Исторические эскизы. – М., 1989.

Лит.: *Никоненко В.С.* Материализм Чернышевского, Добролюбова, Писарева. – Л., 1983; *Елизаветина Г.Г.* Писарев-критик. Начало пути. – М., 1992.

Плеханов Георгий Валентинович (1856–1918) – философ-марксист, публицист.

Соч.: Избр. филос. произв. В 5 т. – М., 1956–1958.

Лит.: *Чагин Б.А.* Разработка Г. В. Плехановым общесоциологической теории марксизма. – Л., 1977; *Тютюкин С.В.* Г. В. Плеханов. Судьба русского марксиста. – М., 1997.

Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) – государственный деятель, правовед, публицист.

Соч.: Исторические исследования и статьи. – СПб., 1876; Соч. – СПб., 1996.

Лит.: *Амфитеатров А., Аничков Е.* Победоносцев. – СПб., 1907.

Полоцкий Симеон (1629–1680, наст. имя Петровский-Ситнианович Самуил Емельянович) – мыслитель, поэт, педагог, наставник детей царя Алексея Михайловича. Окончил Киево-Могилянскую академию.

Соч.: Избр. соч. – М.; Л., 1953; *Вирши.* – Минск, 1990.

Лит.: *Татарский И.* Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). – М., 1886.

Прокопович Феофан (наст. имя: Церейский Елисей, 1677–1736) – политический деятель, учёный, философ, сподвижник Петра I.

Соч.: Соч. – М.;Л., 1962; Философ. произв. В 3 т. – Киев, 1979–1981 (на укр. яз.).

Лит.: Морозов П.О. Феофан Прокопович как мыслитель. – СПб., 1880; Ничик В.М. Феофан Прокопович. – М., 1977.

Радищев Александр Николаевич (1749–1802) – писатель, философ.

Соч.: Соч. В 2 т. – М.;Л., 1941.

Лит.: Лапшин И.И. Философские воззрения А. Н. Радищева. – Пг., 1922; Благой Д.Д. От Кантемира до Радищева и Карамзина // Благой Д.Д. От Кантемира до наших дней. В 2 т. Т. 1. – М., 1979.

Розанов Василий Васильевич (1856–1919) – мыслитель, публицист.

Соч.: Несовместимые контрасты жития. Лит.-эстет. работы разных лет. – М., 1990; О себе и жизни своей. – М., 1990; Религия. Философия. Культура. – М., 1992; О понимании. – СПб., 1994.

Лит.: Василий Розанов: pro et contra. В 2 т. – СПб., 1995; Голлербах Э. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. – М., 1991; Фатеев В.А. С русской бездной в душе. Жизнеописание Василия Розанова. – Кострома, 2002.

Савицкий Пётр Николаевич (1895–1968) – историк, географ, один из основателей и идеологов евразийства.

Соч.: Континент Евразия. – М., 1997.

Лит.: Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М., 1998.

Сеченов Иван Михайлович (1829–1905) – основоположник русской физиологической школы, философ, психолог.

Соч.: Рефлексы головного мозга. – СПб., 1866; Психологические исследования. – СПб., 1873.

Лит.: Мирский М.Б. И. М. Сеченов. – М., 1978; Березовский В.А. Иван Михайлович Сеченов. – Киев, 1984.

Солженицын Александр Исаевич (1918–2008) – писатель, общественный деятель, публицист.

Соч.: Публицистика. Статьи и речи. – Вермонт; Париж, 1989; «Русский вопрос» к концу XX века. – М., 1995; Россия в обвале. – М., 1998.

Лит.: *Лопухина-Родзянко Т.А.* Духовные основы творчества Солженицына. – Франкфурт-на-Майне, 1974; *Нива Ж.* Солженицын. – М., 1992; *Иванова М.В.* «Пророческое служение» А. И. Солженицына (Русская эмиграция о писателе) // Вест. С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2008. Вып. 2.

Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900) – философ, публицист, поэт.

Соч.: Философская публицистика. В 2 т. – М., 1989; Литературная критика. – М., 1990; Соч. В 2 т. 2-е изд. – М., 1990; Философия искусства и литературная критика. – М., 1991.

Лит.: *Булгаков С.Н.* Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва // Книга о Владимире Соловьёве. – М., 1991; *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьёв. От социально-исторического утопизма к апокалиптике // Контекст. Литературно-теоретические исследования. 1992. – М., 1993; *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание В. С. Соловьёва. В 2 т. – М., 1995; *Мочульский К.* Гоголь. Соловьёв. Достоевский. – М., 1995; *Соловьёв С.М.* Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. – М., 1997; *Никольский А.А.* Русский Ориген XX века. Вл. С. Соловьёв. – СПб., 2000; *Гайденок П.П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. – М., 2001; *Красицкий Ян.* Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва. – М., 2009.

Сорокин Питирим Александрович (1889–1968) – русско-американский социолог, теоретик культуры, публицист.

Соч.: Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992; Система социологии. В 2 т. – М., 1993; Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. – М., 1994; Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. – СПб., 1999.

Лит.: *Голосенко И.А.* Социология Питирима Сорокина (русский период деятельности). – Самара, 1999.

Сперанский Михаил Михайлович (1772–1839) – политический мыслитель, реформатор, правовед.

Соч.: Проекты и записки. – М., 1961; Руководство к познанию законов. – СПб., 2002.

Лит.: Корф М.А. Жизнь графа Сперанского. В 2 т. – СПб., 1861; Чибиряев С.А. Великий русский реформатор. Жизнь, деятельность, политические взгляды М. М. Сперанского. – М., 1989.

Спиридон-Савва (втор. пол. XV– нач. XVI в.) – киевский митрополит, политический мыслитель.

Соч.: Тексты Спиридона-Саввы // Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. – М.;Л., 1955.

Лит.: Спиридон-Савва // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. (Втор. пол. XIV– XVI в.). В 2 ч. Ч. 2. – Л., 1989.

Сталин Иосиф Виссарионович (1879–1953) – государственный и политический деятель.

Соч.: Соч. В 13 т. – М., 1953; Вопросы ленинизма. 11-е изд. – М. 1945.

Лит.: Троцкий Л. Д. Сталин. В 2 т. – М., 1990.

Строганов Павел Александрович (1772–1817) – политический мыслитель, сподвижник Александра I.

Лит.: Предтеченский А.В. Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX в. – М.;Л., 1957.

Стронин Александр Иванович (1826–1889) – социолог, политический мыслитель.

Соч.: История и метод. – СПб, 1869; Политика как наука. – СПб., 1872; История общественности. – СПб., 1885.

Лит.: Лейкина-Свирская В.Р. А. И. Стронин. 1826–1889. – СПб., 1992.

Струве Пётр Бернгардович (1870–1944) – политик, экономист, мыслитель.

Соч.: Идеи и политика современной России. – М., 1907; Размышления о русской революции. – Саратов, 1921; Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. – М., 1997.

Лит.: Франк С.Л. Биография П. Б. Струве. – Нью-Йорк, 1956.

Татищев Василий Никитич (1686–1750) – государственный деятель, философ, историк.

Соч.: История Российская. В 7 т. – М.;Л., 1962–1968; Избр. произв. – Л., 1979.

Лит.: Попов Н. В. Н. Татищев и его время. – М., 1861; Дейч Г.М. В. Н. Татищев. – Свердловск, 1962.

Теплов Григорий Николаевич (1717–1779) – философ-вольфианец.

Соч.: Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. – СПб., 1751.

Лит.: Артемьева Т.В. Вольфианская философия Григория Теплова // Философский век. Христиан Вольф и русское вольфианство. – СПб., 1998.

Тихомиров Лев Александрович (1852–1923) – историк, государствовед, публицист; в молодости участвовал в народническом движении.

Соч.: Монархическая государственность. – М., 1992; Критика демократии. – М., 1997.

Лит.: Плеханов Г.В. Новый защитник самодержавия, или горе г. Л. Тихомирова // Плеханов Г.В. Избр. философ. произв. В 5 т. Т. 1. – М., 1956.

Тихон Задонский (1724–1783, в миру Тимофей Савельевич Соколов) – епископ Воронежский, богослов, проповедник.

Соч.: Творения. 5-е изд. – М., 1889 (Репр. – М., 1994)

Лит.: Попов Т. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. – М., 1916.

Ткачѳв Петр Никитич (1844–1885) – идеолог народничества, литературный критик, публицист.

Соч.: Соч. В 2 т. – М., 1975–1976.

Лит.: Рудницкая Е.Л. Русский бланкизм. Пѳтр Ткачев. – М., 1992.

Толстой Лев Николаевич (1828–1910) – писатель, богослов, мыслитель.

Соч.: Полн. собр. соч. В 90 т. – М.;Л., 1928–1958.

Лит.: Гусев Н.Н. Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого. 1828–1890. – М., 1958; Гусев Н.Н. Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого. 1891–1910. – М., 1960.

Троцкий Лев Давидович (наст. имя: Бронштейн, 1879–1940) – политический деятель, публицист, мемуарист.

Соч.: К истории русской революции. – М., 1990; Моя жизнь. – Иркутск, 1991.

Лит.: Волкогонов Д.А. Троцкий. Политический портрет. В 2 кн. – М., 1992.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920) – философ, публицист.

Соч.: Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. – М., 1917; Смысл жизни. – М., 1994.

Лит.: Носов А.А. Политик в философии // Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В. С. Соловьёва. В 2 т. Т. 1. – М., 1995.

Трубецкой Николай Сергеевич (1890–1938) – филолог, этнокультуролог, основатель и теоретик евразийства, племянник Е. Н. Трубецкого.

Соч.: История. Культура. Язык. – М., 1995; Основы фонологии. – М., 2000.

Лит.: Толстой Н.И. Н. С. Трубецкой и евразийство // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995.

Уваров Сергей Семёнович (1786–1855) – государственный и политический деятель, публицист; президент Академии наук.

Соч.: О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством народного просвещения; О цензуре // Река времён. В 5 кн. Кн. 1. – М., 1995.

Лит.: Виттекер Ц.Х. Граф С. С. Уваров и его время. – СПб., 1999.

Устрялов Николай Васильевич (1890–1937) – правовед, публицист, мемуарист; идеолог сменовеховства.

Соч.: В борьбе за Россию. – Харбин, 1920; Под знаком революции: Сб. статей. – Харбин, 1927; Проблема прогресса. 2-е изд. – М., 1998.

Ухтомский Алексей Алексеевич (1875–1942) – физиолог, мыслитель.

Соч.: Доминанта. – М.;Л., 1966; Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. – СПб., 1996; Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. – Рыбинск, 1997.

Лит.: Виноградов М.И. Творческий путь академика Алексея Алексеевича Ухтомского // Вест. Ленинград. ун-та. 1950. № 9; Терехов Н.Г. Материалы к биографии Алексея Алексеевича Ух-

томского (Научная, педагогическая и общественная деятельность) // Физиология и биохимия. Сб. статей. Посвящается 75-летию со дня рождения академика А. А. Ухтомского. – Л., 1954.

Фёдоров Николай Фёдорович (1820–1903) – философ, религиозный утопист.

Соч.: Соч. – М., 1982.

Лит.: Семёнова С.Г. Тайны Царствия Небесного. – М., 1994; Н. Ф. Фёдоров и его воронежское окружение. 1894–1901. – Воронеж, 1998.

Федотов Георгий Петрович (1886–1951) – историк, культуролог, публицист; идеолог христианского социализма.

Соч.: Судьба и грехи России: Избр. ст. по филос. рус. истории и культуры. В 2 т. – СПб., 1991–1992; О святости, интеллигенции и большевизме: Избр. статьи. – СПб., 1994.

Лит.: Мень Александр, протоиер. Возвращение к истокам // Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М., 1990.

Феодосий Печерский (ок. 1030–1074) – игумен Киево-Печерского монастыря, богослов, аскет.

Соч.: Ерёмин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 5. – М.;Л., 1947.

Флоренский Павел Александрович (1882–1937) – философ, учёный, мемуарист.

Соч.: Столп и утверждение Истины. – М., 1914.

Лит.: Фудель С.И. Об о. Павле Флоренском. – Париж, 1988; Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. – Томск, 1999.

Фонвизин Денис Иванович (1745–1792) – комедиограф, публицист.

Соч.: Полн. собр. произв. – СПб., 1893; Рассуждение о непременных государственных законах // Русская философия собственности. – СПб., 1993.

Лит.: Вяземский П.А. Фонвизин. – СПб., 1848; Пигарёв К.В. Творчество Фонвизина. – М., 1954.

Франк Семён Людвигович (1877–1950) – философ, этик, публицист.

Соч.: Смысл жизни // Вопр. филос. 1990. № 6; Предмет знания: Об основах и пределах отвлечённого знания; Душа человека:

Опыт введения в философскую психологию. – СПб., 1995; Русское мировоззрение. Сб. статей. – СПб., 1996; Реальность и человек. – СПб., 1997.

Лит.: Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. – Мюнхен, 1954.

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) – философ, богослов, идеолог славянофильства.

Соч.: Соч. В 2 т. – М., 1994; О старом и новом: Статьи и очерки. – М., 1988.

Лит.: Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – Томск, 1996; Шапошников Л.Е. А. С. Хомяков: человек и мыслитель. – Нижний Новгород, 2004.

Циолковский Константин Эдуардович (1857–1935) – учёный, философ, основоположник космонавтики.

Соч.: Очерки о Вселенной. – М., 1992; Космическая философия. – М., 2001; Гений среди людей. – М., 2002; Щит научной веры (Сб. статей). – М., 2007.

Лит.: Казютинский В.В. Космическая философия К. Э. Циолковского: за и против // Земля и Вселенная. 2003. № 4.

Чаадаев Пётр Яковлевич (1794–1856) – философ.

Соч.: Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. – М., 1991.

Лит.: Лебедев А. Чаадаев. – М., 1965; Шаховской Д.И. Чаадаев – автор «Философических писем» // Лит. наследие. Т. 22–24. – М., 1935.

Чехотин Сергей Степанович (1883–1974) – идеолог сменовеховства, публицист.

Соч.: В Каноссу! // В поисках пути. Русская интеллигенция и судьбы России. – М., 1992; Интеллигенция, сменовеховство, коммунизм // Накануне. 1922. № 135.

Лит.: Рютин М. Сменовеховцы и пролетарская революция. – Ростов-на-Дону, 1924.

Челпанов Георгий Иванович (1862–1936) – философ, психолог.

Соч.: Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе. – СПб., 1900.

Лит.: Г. И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1919: Статьи по философии и психологии. – М., 1916.

Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889) – революционный демократ, философ, экономист, публицист.

Соч.: Полн. собр. соч. В 16 т. – М., 1939–1953; Избр. филос. соч. В 3 т. – М., 1950–1951; Очерки гоголевского периода русской литературы. – М., 1984.

Лит.: Луначарский А.В. Статьи о Чернышевском. – М., 1958; Демченко А.А. Н. Г. Чернышевский: Научная биография. Ч. 1–3. – Саратов, 1978–1992.

Чичерин Борис Николаевич (1828–1904) – философ, правовед, историк политической мысли.

Соч.: Философия права. – СПб., 1998; Политические мыслители древнего и нового мира. – СПб., 1999; Наука и религия. – М., 1999.

Лит.: Зорькин В.Д. Чичерин. – М., 1984; Кокарев А.С. Чичерин как социальный мыслитель. – Тамбов, 2004.

Шестов (Шварцман) Лев Исаакович (1866–1938) – философ-иррационалист.

Соч.: Соч. В 2 т. – М., 1993; Апофеоз беспочвенности. – М., 2000.

Лит.: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников. В 2 т. – Париж, 1983.

Шпет Густав Густавович (1879–1938) – философ, психолог.

Соч.: Соч. – М., 1989; Явление и смысл. – Томск, 1996; *Philosophia Natalis*. Избр. псих.-пед. труды. – М., 2006.

Лит.: Шпет в Сибири: ссылка и гибель. – Томск, 1995; Творческое наследие Г. Г. Шпета и современные философские проблемы. – Томск, 1997.

Щербатов Михаил Михайлович (1733–1790) – государственный деятель, философ, историк, писатель.

Соч.: Соч. В 2 т. – СПб., 1896–1898; О повреждении нравов в России. – М., 1991.

Лит.: Федосов И.А. Из истории русской общественной мысли XVIII столетия: М. М. Щербатов. – М., 1967; Артемьева Т.В. Михаил Щербатов. – СПб., 1994.

Эрн Владимир Францевич (1882–1917) – философ, публицист.

Соч.: Соч. – М., 1991.

Лит.: *Staglich D.* Vladimir F. Ern (1882–1917). Sein philosophisches und publizistisches Werk. – Bonn, 1967.

Юркевич Памфил Данилович (1826–1874) – религиозный философ.

Соч.: Филос. произв. – М., 1990.

Лит.: *Абрамов А.И.* Философское творчество П. Д. Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX – начала XX века // Из истории русской религиозной философии в России XIX – начала XX века. – М., 1990; *Шпет Г.Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // *Юркевич П.Д.* Филос. произв. – М., 1990.

Яворский Стефан (1658–1722), богослов, критик протестантизма; с 1701 по 1721 гг. – местоблюститель патриаршего престола.

Соч.: Камень веры. – М., 1728; Сказание об Антихристе. Догмат о святых иконах. – М., 1999.

Лит.: *Морев Иоанн*, прот. «Камень веры» митр. Стефана Яворского, его место среди отечественных противополопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. – СПб., 1904; *Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // *Самарин Ю.Ф.* Избр. произв. – М., 1996.

Яковенко Борис Валентинович (1884–1949) – философ-неокантианец.

Соч.: Мощь философии. – СПб., 2000; История русской философии. – М., 2003.

Лит.: *Безродный М.В.* Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы) // Лица. Биографический альманах. Вып. 1. СПб., 1992.